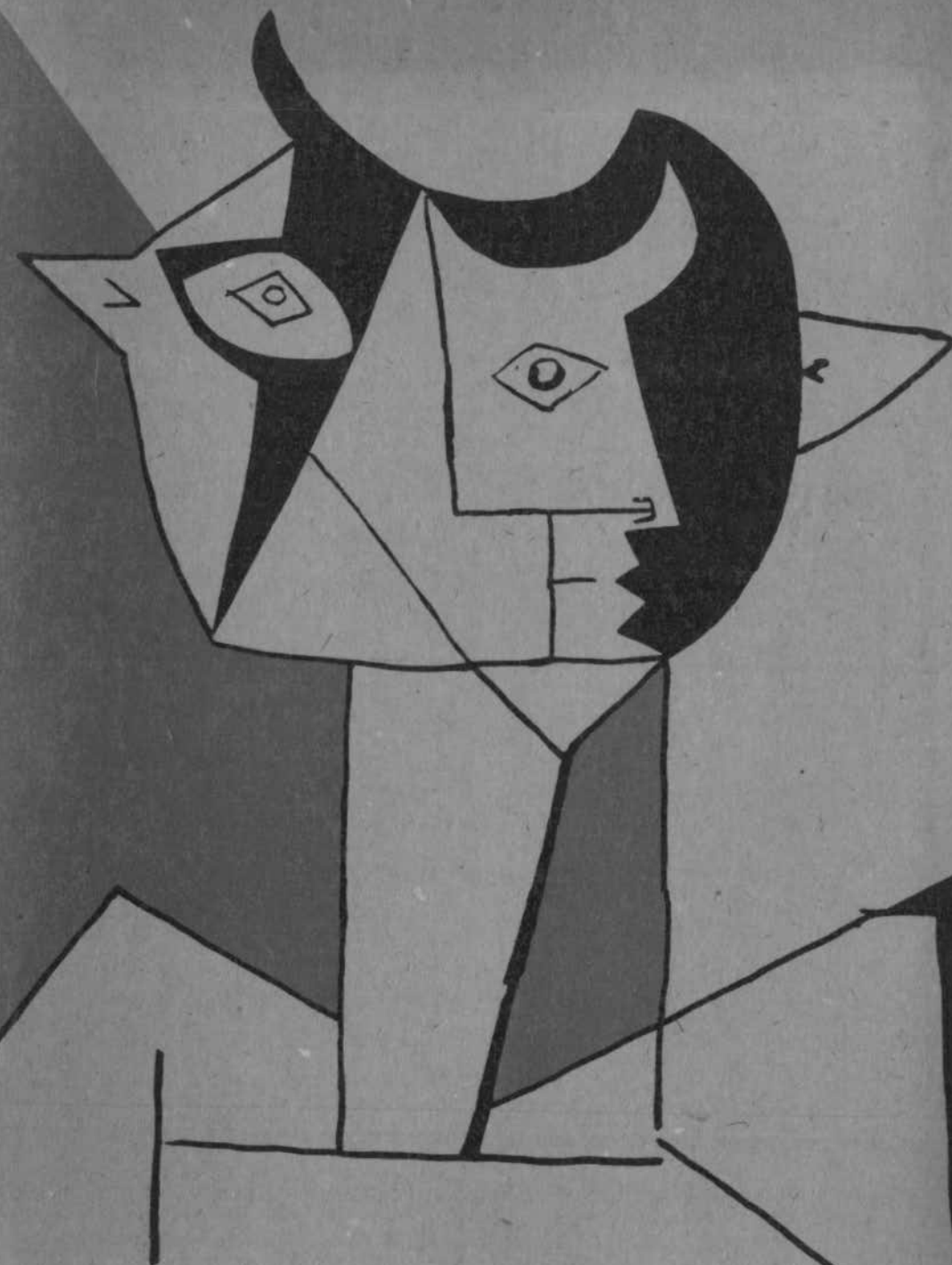


Jogo de Espelhos parte da idéia de que a representação de si permite uma melhor compreensão da atuação de um grupo de pessoas, ou mesmo de uma sociedade, em termos de seu comportamento. Dependendo do contexto em que esta representação é evocada, variam os elementos a serem considerados, a própria dimensão desta representação e a atuação efetiva que dela se poderá deprender. O "outro", que funciona como um espelho sobre o qual se busca uma imagem de si, pode ser a própria sociedade em questão, em outro tempo - no passado -, ou em outro

JOGO DE ESPELHOS

Sylvia Caiuby Novaes



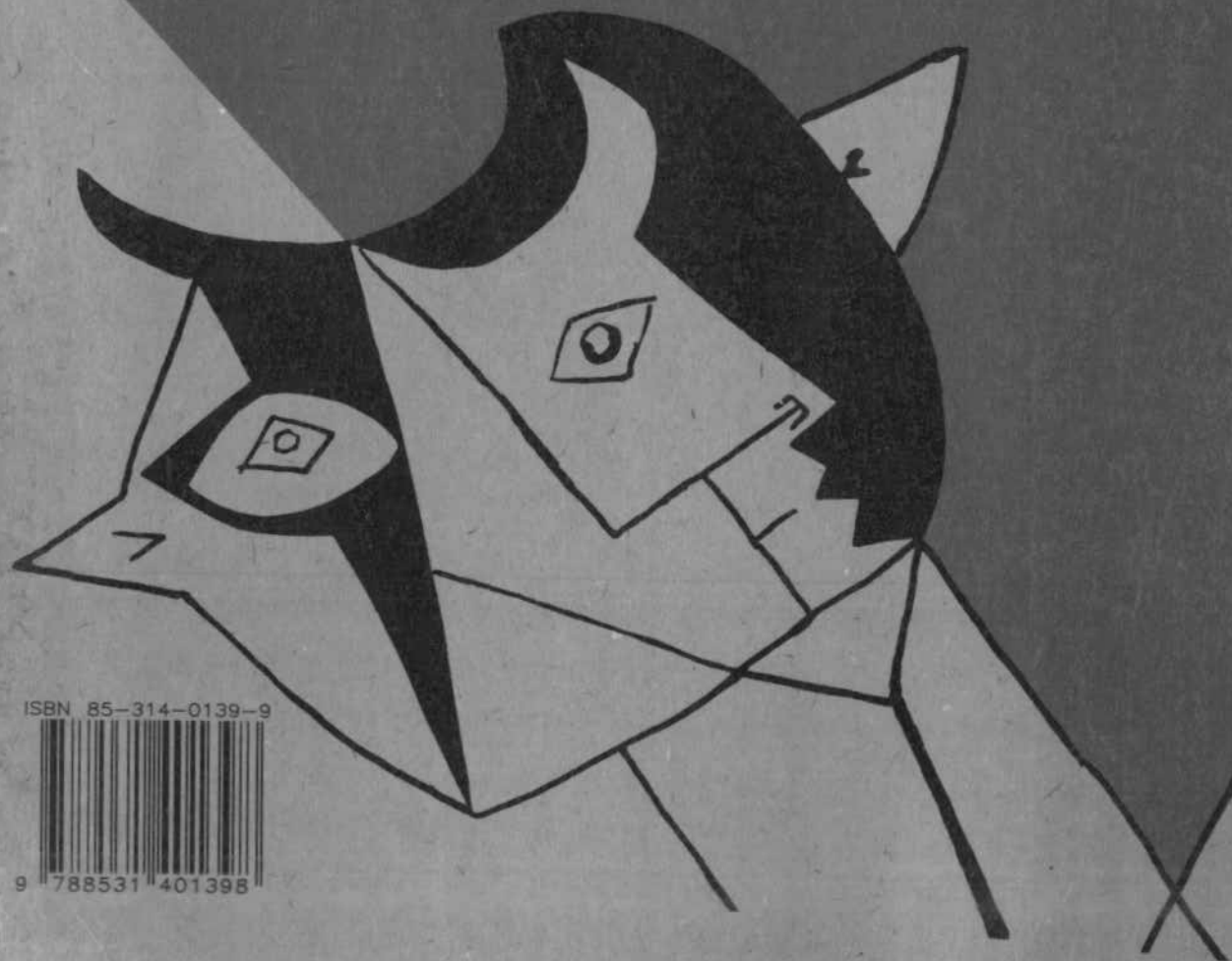
JOGO DE ESPELHOS - Sylvia Caiuby Novaes

Capa: Marina M. Watanabe

edusp

edusp

Jogo de Espelhos é uma tentativa de entender a imagem que um grupo social ou uma sociedade faz de si, a partir do modo como imagina ser vista pelo olhar dos outros. Ao entrar em contato com diferentes grupos, uma sociedade acaba por formar várias imagens de si própria, que mantêm uma relação dinâmica entre si. Exatamente como num jogo de espelhos estas imagens se fundem e se refletem, formando novas combinações. Estas representações de si, multifacetadas e não necessariamente coerentes, são elementos essenciais para uma melhor compreensão da atuação de um grupo de pessoas, ou de uma sociedade, em termos de seu comportamento concreto.



ISBN 85-314-0139-9



9 788531 401398

espaço. O livro distingue e define os conceitos de identidade, auto-imagem e noção de pessoa. Estes conceitos constituem as três partes em que se divide o trabalho, enfatizando principalmente o processo de constituição e permanente transformação da auto-imagem.

O livro aborda diferentes segmentos e grupos sociais, tendo como foco empírico básico a questão da representação de si em sociedades indígenas no Brasil contemporâneo e, mais particularmente, a sociedade bororo do Brasil Central, na sua relação com as missões salesianas, a partir do final do século XIX.

A análise dos fenômenos culturais resultantes do confronto entre grupos ou sociedades distintas procura se nutrir do diálogo entre disciplinas afins: antropologia, linguística e semiótica, psicologia e psicanálise.

Sylvia Caiuby Novaes é mestre e doutora em Antropologia pela Universidade de São Paulo.

A Maria Elita
e Gilberk
x de 2010
de 2010

JOGO DE ESPELHOS

Guilherme
Guilherme
Guilherme

13/11/93



Reitor
Vice-reitor

Roberto Leal Lobo e Silva Filho
Ruy Laurenti



Presidente
Diretor Editorial
Editor-assistente

EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

João Alexandre Barbosa
Plínio Martins Filho
Manuel da Costa Pinto

Comissão Editorial

João Alexandre Barbosa (Presidente)
Celso Lafer
José E. Mindlin
Oswaldo Paulo Forattini
Djalma Mirabelli Redondo

JOGO DE ESPELHOS

IMAGENS DA REPRESENTAÇÃO DE SI
ATRAVÉS DOS OUTROS

Sylvia Caiuby Novaes

edusp

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Novaes, Sylvia Caiuby.

Jogo de Espelhos : Imagens da Representação de si através dos Outros
/ Sylvia Caiuby Novaes. - São Paulo : Editora da Universidade de São
Paulo, 1993.

Bibliografia.

ISBN: 85-314-0139-9

1. Aculturação 2. Antropologia 3. Autopercepção 4. Identi-
dade 5. Índios Bororos I. Título.

93-0463

CDD-301

Índices para catálogo sistemático:

- 1. Auto-imagem : Antropologia : Sociologia 301
- 2. Identidade : Antropologia : Sociologia 301
- 3. Representação de si : Antropologia : Sociologia 301

Direitos reservados à

Edusp - Editora da Universidade de São Paulo

Av. Prof. Luciano Gualberto, Travessa J, 374

6º andar - Ed. da Antiga Reitoria - Cidade Universitária

05508-900 - São Paulo - SP - Brasil Fax (011) 211-6988

Tel. (011) 813-8837 / 813-3222 r. 4156, 4160

Printed in Brazil 1993

Foi feito o depósito legal

*Em memória de meu pai,
Orlando Caiuby Novaes,
pelo carinho, estímulo e admiração mútua.*

*Aos bororos,
homens e mulheres, velhos e jovens,
heróis de uma longa batalha.*

Primo l'abbondanza di specchi. Se c'è uno specchio, e stadio umano, vuoi vederti. E lì non ti vedi. Ti cerchi, cerchi la tua posizione nello spazio in cui lo specchio ti dica: 'tu sei lì e sei tu' e molti patisci, e l'affanni, perché gli specchi di Lavoisier, concavi o convessi che siano, ti deludono, ti deridano: arretrando ti trovi, poi ti sposti e ti perdi. Quel teatro catottico era stato disposto per toglierli ogni identità e farti sentire insicuro del tuo luogo.

UMBERTO ECO,
Il Pendolo di Foucault, Milano, 1988.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	15
INTRODUÇÃO	19
Situando a questão	21
Identidade, auto-imagem, a noção de pessoa: Por uma maior precisão conceptual	23
 1. A ANTROPOLOGIA CONTEMPORÂNEA E OS ESTUDOS SOBRE MUDANÇA SOCIAL E IDENTIDADE	35
A perspectiva funcionalista e os estudos de aculturação	37
Fricção interétnica, identidade e etnicidade	43
Temas de investigação, coleta de dados e modelos teóricos: O diálogo entre a antropologia, a psicologia e a lingüística	47
 2. A IDENTIDADE NO SENTIDO AMPLO: O OUTRO COMO MODELO	61
A fabricação da identidade	63
Rastros: A manutenção de diferenças pré-instituídas	67
O simulacro como estratégia	70
 3. A LITERATURA COMO ESPELHO: OS PROCESSOS DE MUDANÇA SOCIAL NA SOCIEDADE BORORO ATRAVÉS DA VISÃO DE DIFERENTES AUTORES	75

Baldus	78
Saake	83
Huestis	84
Viertler	86
Crocker	91
A literatura como espelho	93
 4. A AUTO-IMAGEM ATRAVÉS DO JOGO DE ESPELHOS: DISTÂNCIA ESTRUTURAL E VALORES REFERENCIAIS	 105
Imagens num jogo de espelhos	107
“Índio manso”	111
“Pobres coitados”	119
Dependência e autonomia: A realidade a partir do jogo especu- lar	122
 5. MISSÕES SALESIANAS EM MATO GROSSO: A PRÁTICA MOVIDA POR IMAGENS	 135
Alguns dados sobre a bibliografia utilizada para o histórico do es- tabelecimento das missões salesianas em Mato Grosso	137
No reino de Satanás: A elaboração de uma imagem	139
Depois do fim do mundo: A saga salesiana no final do século XIX	144
Imagens e realidade: O estabelecimento das missões	152
Os caminhos da catequese salesiana	158
Nas novas gerações, a expectativa da imagem tornada realidade	162
Da imagem ao simulacro	172
Os salesianos avaliam os frutos colhidos	178
 6. OS SALESIANOS E A IGREJA PROGRESSISTA: A REELABORAÇÃO DE UMA IMAGEM	 191
Conflitos nos anos 70	193
A Igreja católica e sua opção preferencial pelos pobres	196
Os salesianos e a Igreja contemporânea	200
No reino de Deus: salesianos e bororos hoje	210
 7. MISSIONÁRIOS E ÍNDIOS: A CRIAÇÃO DA IDENTIFICAÇÃO ATRAVÉS DO MARTÍRIO	 219
Homenagem a um salesiano assassinado	221
Funeral bororo para um salesiano	223
Missa no Meruri	226
A discussão com os cineastas e a antropóloga	230

SUMÁRIO

13

Análise e comentários 233

BIBLIOGRAFIA 257

AGRADECIMENTOS

Um livro não é vivência estritamente individual. Implica um período, longo nas ciências humanas, do qual participam, mesmo que involuntariamente, um número grande de pessoas. Família, colegas de trabalho, as diferentes instituições, aqueles, enfim, que das mais diferentes formas deram sua contribuição para que o trabalho se concretizasse.

Do CNPq recebi, como pesquisadora, uma bolsa no período entre 1980-1989. O Centro de Trabalho Indigenista – CTI – financiou todas as minhas viagens a campo e colocou a minha disposição seus arquivos sobre os projetos desenvolvidos por esta entidade. Não foi apenas apoio material que recebi de meus amigos do CTI. Em vários sentidos, como aponto ao longo do livro, este trabalho é fruto de minha convivência com Gilberto Azanha, Maria Elisa e Maria Ines Ladeira, Virgínia Valladão, Vincent Carelli, Iara Ferraz, Sonia Lorenz, Aurélio Michiles e tantos outros, que têm nas sociedades indígenas os interlocutores mais importantes para o trabalho que desenvolvem.

Dentre os salesianos recebi todo o apoio de padre Gonçalo Ochoa e mestre Mario Bordignon, missionários que atuam no Meruri, e que têm pelos bororos um grande amor. Sou grata a eles e ao padre Luiz Garcia de Oliveira, da Inspetoria Salesiana de São

Paulo, que me facilitou a consulta aos arquivos do Largo Coração de Jesus. Dificilmente missionários apreciam aquilo que sobre eles os antropólogos escrevem, ou vêem nisto qualquer interesse. Há como que um ressentimento mútuo entre estas duas categorias, de alguma forma semelhante àquele entre antropólogos e indigenistas. Na nossa convivência em campo e nas várias vezes em que eles vieram a São Paulo, pudemos (pelo menos suponho) superar estas diferenças. Quanto ao que escrevi, posso me sentir privilegiada, por saber que terei neles interlocutores e juizes de um trabalho que, nos mais diferentes campos, são inacessíveis a inúmeros cientistas e pesquisadores.

Pude contar também com o apoio de Eny Orlandi, professora de lingüística da UNICAMP, Ana Almeida e Norberto Abreu e Silva Filho, professores do Instituto de Psicologia da USP. Certamente não é culpa deles se abri flancos nesta tese ao entrar em suas respectivas searas. Agradeço-lhes, isto sim, por terem possibilitado que eu enfrentasse este desafio.

Luis Doniseti Benzi Grupioni foi um grande companheiro na viagem que fizemos às várias aldeias bororós em 1986. Agradeço-lhe também alguns textos sobre a missão que ele localizou.

Escrever, datilografar, rever, datilografar novamente. Uma tese implica também um trabalho manual dos mais maçantes. Agradeço a Edinaldo Faria Lima e Luiz Henrique Lopes dos Santos por terem tornado esta tarefa muito mais interessante através do computador, a que eles me introduziram com uma infinita paciência. À Comissão de Informática da FFLCH-USP agradeço pela impressão e pelo apoio prestado na realização deste trabalho.

Dos meus colegas da USP recebi estímulo, sugestões, substituições nas minhas tarefas didáticas e muita torcida para que eu terminasse logo o doutoramento. Sei que a equipe de professores com quem dividi o curso de Introdução às Ciências Sociais em 1987 e 1988 foi extremamente importante para que eu me reaproximasse da sociologia e da ciência política, colocando a antropologia no contexto mais amplo destas ciências humanas. Maria Célia, Bruni, Maria Helena, Sérgio Adorno, Paula Montero, Leonel e Maria Lúcia Montes, esta agora "cooptada" para a antropologia. Do Departamento de Antropologia, Carmem Cinira de Macedo e Renate

Viertler, deram-me boas sugestões no exame de qualificação. Renato Queiroz, seja como chefe, seja como colega e amigo, esteve sempre disposto a me oferecer o que eu precisasse para terminar a tese. Senti falta de Aracy Lopes da Silva, amiga de longos anos, colega e minha *copy-desk* favorita; mesmo de longe ela conseguiu se fazer presente.

Não teria sido possível escrever sobre a representação de si, sobre a construção da identidade e da auto-imagem, se não tivesse podido contar com um espelho muito especial. Mercedes Grossi Voietta me possibilitou trabalhar, principalmente neste último ano, sobre a dimensão pessoal de questões que, na tese, são analisadas do ponto de vista sócio-cultural.

Dentre os meus vários espelhos, um deles é extremamente denso, envolvendo imagens afetivas e intelectuais. Thekla Hartmann, minha orientadora desde o mestrado, possivelmente sabe disto e talvez por esta razão eu a tenha escolhido para me orientar neste doutoramento, aparentemente tão distante das suas especialidades.

Com meus primos artistas, Eduardo Caiuby Novaes, Fernanda e Robinson Salata, pude viajar pelas ilustrações e tratá-las como imagens densas, que prescindem do verbo que tanto carrega uma tese.

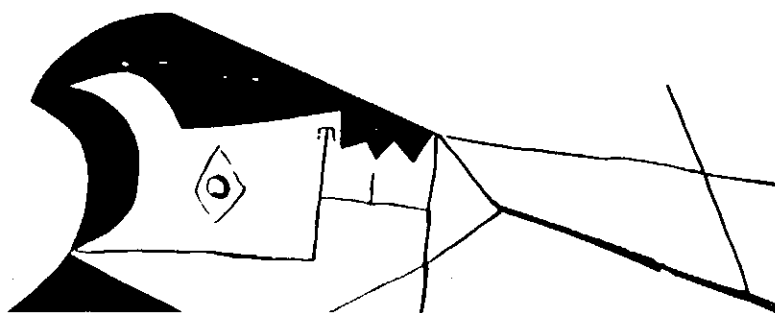
Minhas duas filhas, Laura e Isabel, puderam viver intensamente o que significa ter “uma mãe fazendo tese”. Viajamos as três juntas para a aldeia, e estas foram, às vezes, as nossas férias, aliás muito curtidas. Bel, com nove anos, chegou a ler várias páginas, num misto de orgulho, espanto e interesse, que pudemos compartilhar. Laura contabilizava, diariamente, o volume de páginas, e eram frustrantes para nós os períodos em que este volume estacionava, ou até, diminuía.

Tivemos também longos períodos em que a convivência não era possível. Minha mãe, Teresa Caiuby Novaes, foi incansável no apoio com a casa e as meninas. Dora Ilha e Dorita Leal Medeiros, minha sogra e cunhada, seguraram a barra de várias férias no Rio de Janeiro. Sou grata a estas três grandes mães, pelo carinho e compreensão.

Entre Rio e São Paulo, nos dois últimos anos, Jorge Leal Medeiros, companheiro de longa data, foi fonte preciosa de apoio,

nas várias formas em que um companheiro sabe ser. Nossas filhas e nossas teses são hoje parte importante dos inúmeros momentos que compartilhamos.

INTRODUÇÃO





Colagem,
Eduardo Caiuby Novaes, 1990.

Situando a Questão

Este livro trata da representação de si, das imagens que uma sociedade ou um grupo específico desta sociedade constrói de si próprio. Meu objetivo é mostrar como se pode, a partir desta investigação, entender a atuação destes grupos ou destas sociedades nas suas diferentes relações com outros segmentos ou sociedades com que entram em contato. É um trabalho que, mesmo privilegiando uma perspectiva antropológica, procura incorporar contribuições vindas de outras disciplinas, como a psicologia, a psicanálise, a lingüística e a semiótica.

A representação de si está, obviamente, ligada à representação que se faz do outro e, como pretendemos mostrar, dos vários *outros* que surgem em cena num determinado contexto. Há, na verdade, uma relação de interdependência entre a imagem que se faz de si e a imagem que se faz destes vários outros.

Em 1975 Hartmann publica um trabalho com o objetivo de analisar o valor documental da iconografia relativa aos índios brasileiros produzida por artistas – pintores e desenhistas – que acompanhavam “as expedições científicas destinadas a redescobrir para o mundo o imenso território brasileiro” (Hartmann, 1975:5).

Apesar de focalizar especificamente a imagem gráfica produzida pelo artista – e não a representação mental que ele faz do outro, como pretendo – a autora mostra como este retrato está marcado pelas “diferenças culturais entre brancos e índios, expressas em termos de barbárie, conceito do qual a nudez, as deformações corporais, as práticas de antropofagia faziam parte”, além das marcas vindas de pinceladas de “inocência que o romantismo fazia a grupos humanos marginais à civilização” (Hartmann, 1975:7-8).

Como mostra a autora, a análise da documentação iconográfica demonstra a grande similaridade entre a representação gráfica e a linguagem. O fluxo caleidoscópico de impressões recebido pelo artista está sujeito à modificações freqüentes, “mas ao reproduzir no papel a imagem já escolheu a impressão organizada da realidade, em si bastante confusa e transmite o resultado desta escolha [...] guiado pela sua cultura e pelas categorias desta cultura” (Hartmann, 1975:18-19). Neste trabalho parto também da premissa de que: “A realidade se apresenta numa imagem caleidoscópica de objetos e seres vivos em condições de relações dinâmicas” (*idem*, p. 19).

Procuo mostrar como essa realidade é percebida historicamente pelos agentes que dela participam; como esta percepção pode mudar, de modo análogo à imagem caleidoscópica a que alude Hartmann, dependendo dos elementos que se combinam num determinado contexto e, certamente, como ela difere de acordo com o ponto de vista de que se parta. As relações entre sociedades, ou mesmo entre vários grupos de uma mesma sociedade não podem, neste sentido, ser adequadamente analisadas a partir de uma visão unidirecional, que privilegie apenas a perspectiva de um dos grupos ou sociedades envolvidas.

Embora procure abordar diferentes grupos e segmentos sociais, este trabalho tem como foco empírico básico a questão da representação de si em sociedades indígenas do Brasil contemporâneo e especificamente a sociedade bororo, que venho pesquisando desde 1970. Neste sentido, algumas das conclusões apresentadas podem ser generalizadas para vários daqueles segmentos que constituem o que se convencionou chamar de grupos de minoria sociológica (certamente não demográficas), como negros, índios, mu-

lheres etc. Por outro lado, se algumas conclusões podem ser generalizadas para as sociedades indígenas do Brasil atual, outras dizem respeito apenas aos bororos e aos grupos com que eles vêm, historicamente, mantendo contato, como os xavantes e os missionários salesianos.

Meu objetivo é mostrar que a representação de si permite entender melhor a atuação de um grupo de pessoas ou mesmo de uma sociedade em termos de seu comportamento concreto. No entanto, dependendo do contexto em que esta representação de si é evocada, variam não só os elementos a serem considerados como, também, a própria dimensão desta representação e a atuação efetiva que dela se poderá depreender. É preciso, portanto, distinguir entre identidade, auto-imagem e a noção de pessoa. Por outro lado, estes três conceitos constituem as três partes em que se divide o livro, embora eu me detenha mais longamente no processo histórico de constituição e permanente transformação da auto-imagem.

Identidade, Auto-imagem, a Noção de Pessoa: Por uma Maior Precisão Conceptual

Em 1976, ao encerrar um seminário sobre a questão da identidade, Lévi-Strauss parecia ter colocado um ponto final nas discussões sobre este tema. Segundo ele, os antropólogos deveriam considerar que a identidade “est une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu’il ait jamais d’existence réelle” (1976:332).

O grande mestre da antropologia, que tanto contribuíra para a análise dos sistemas de parentesco e da mitologia, parecia não ver na identidade uma questão que merecesse o investimento da antropologia social. “Je me demande jusqu’à quel point cette unité que l’on postule correspond d’une façon quelconque à quelque chose de réel” (*idem*, p. 331).

Vindo de quem vieram, estas frases poderiam ter como consequência o fim dos estudos sobre a questão da identidade. Tal não

ocorreu, e a literatura deste final de século parece continuar se empolgando com o tema.

É de se perguntar, então, sobre a razão do grande número de pesquisas e de livros a respeito da questão da identidade. De uma certa perspectiva Lévi-Strauss tem razão ao afirmar que a identidade é um foco virtual ao qual não corresponde nenhuma realidade. Mais ainda se se pensar em uma identidade relativa a seres humanos, que são, de todos os seres vivos, os que têm maiores potencialidades de diferenciação e individualização. Não há um único homem que seja perfeitamente igual (idêntico) ao outro e, neste sentido, é impossível para as ciências humanas aplicar um conceito matemático de identidade – relação de igualdade válida para todos os valores das variáveis envolvidas.

Também não estamos lidando com insetos, unidades padronizadas e permutáveis, adaptados às suas funções, das quais são incapazes de se afastar (um máximo de eficiência, combinado a um mínimo de individualidade).

Se a identidade é a tematização do *mesmo*, e, se esta mesmice é atributo ausente entre homens e mulheres, há que se buscar as esferas e as condições em que este atributo é evocado.

O que se verifica é que a identidade só pode ser evocada no plano do discurso e surge como recurso para a criação de um *nós coletivo* (nós índios, nós mulheres, nós negros, nós homossexuais). Este *nós* se refere a uma identidade (igualdade) que, efetivamente, nunca se verifica, mas que é um recurso indispensável do nosso sistema de representações.

Indispensável porque é a partir da descoberta e reafirmação – ou mesmo criação cultural – de suas semelhanças que um grupo qualquer, numa situação de confronto e de minoria, terá condições de reivindicar para si um espaço social e político de atuação.

Nesse sentido, é importante perceber que o conceito de identidade deve ser investigado e analisado não porque os antropólogos decretaram sua importância (diferentemente do conceito de classe social, por exemplo), mas porque ele é um conceito vital para os grupos sociais contemporâneos que o reivindicam.

Uma vez que a identidade não é algo dado, que se possa verificar, mas uma condição forjada a partir de determinados elemen-

tos históricos e culturais, sua eficácia enquanto fator que instrumentaliza a ação é momentânea e será tanto maior quanto mais estiver associada a uma dimensão emocional da vida social. Cabe ao antropólogo verificar como esta identidade é construída e em que contextos ela é evocada, sendo um dos objetivos deste trabalho refletir, exatamente, acerca deste tema.

Acreditamos que este *nós* coletivo, esta identidade “ampla” é invocada sempre que um grupo reivindica uma maior visibilidade social face ao apagamento a que foi, historicamente, submetido.

O cenário político brasileiro, que começa a se delinear a partir de meados da década de 70, é, em grande medida, montado por grupos da sociedade civil que se articulam para, efetivamente, entrarem em cena e, assim, se tornarem mais visíveis socialmente.

Que grupos são estes, e em que consistem estas reivindicações que se cristalizam na construção de uma identidade própria?

Se nos ativermos apenas à sociedade brasileira contemporânea, veremos que estes grupos são vários. Alguns deles, embora já existissem como grupos organizados há mais tempo, tornam-se, com o processo de abertura política, a partir de finais da década de 70, politicamente mais atuantes.

É o caso de vários grupos de homossexuais, que se articulam em movimentos militantes, “com o propósito de repensar a identidade homossexual e combater o preconceito social em todas as suas manifestações” (Fry e MacRae, 1983:31).

Em outros lugares, como nos Estados Unidos e vários países europeus, esta busca de uma maior visibilidade social começa a ocorrer já nos finais dos anos 60. “Typification, visually recognizable images and self-presentation, is not just something wisted on gay people but produced by them, both in the prepolitical gay subcultures and in the radical gay movement since 1968” (Dyer, 1983:3).

Biren, uma fotógrafa lésbica, posiciona-se claramente na introdução em que apresenta seu ensaio fotográfico – “Lesbian Photography, seeing through our own eyes”. Diz ela:

Part of defining ourselves is the creation of a common language – oral, written and visual... Without a visual identity we have no community, no support network, no movement. Making ourselves visible [o que para os homossexuais é fundamental, já que não há traços biológicos, sexuais ou raciais que os diferenciem] is a political act. Making ourselves visible is a continual process (Biren, 1983:81).

O mesmo ocorreu com as outras minorias sociológicas que passaram, nesta mesma época, a se organizar no Brasil de modo mais efetivo. O movimento negro, o movimento feminista, e o próprio movimento indígena, começaram a desfrutar de uma posição de destaque nas grandes cidades brasileiras. O que há de comum nestes movimentos, que permite tratá-los, ao menos teoricamente, de um mesmo prisma analítico?

A identidade, tal como nos exemplos que assinalamos atrás, permite a criação de um *nós coletivo*, que leva a uma ação política eficaz, embora momentânea. É um fenômeno que implica a constituição de uma *mesmice*, forjada através da manipulação de sinais culturais diacríticos que, embora procedentes do contexto original de um destes grupos, não têm, enquanto sinal, o mesmo sentido que possuíam no seu nascedouro. A identidade emerge quando sujeitos políticos se constituem e, neste sentido, a possibilidade de criação de um coletivo feminino, um “nós mulheres”, “nós índios”, “nós homossexuais” implica, necessariamente, a desconsideração das diferenças que marcam a distância entre estes vários grupos unidos num único sujeito político.

Assim, não é enquanto membros de uma sociedade específica – terena, bororo, guarani – que os índios se dirigem ao governo ou à sociedade nacional a fim de encaminharem a reivindicação de seus direitos. O movimento indígena, como procuraremos demonstrar no capítulo 2, apropria-se de uma categoria ampla – “índios” –, exterior a cada uma das sociedades envolvidas e atua procurando manipular certos sinais diacríticos presentes no imaginário de nossa sociedade a respeito de quem são “os índios”.

Também o movimento feminista se dirige à sociedade a partir desta categoria ampla, “nós mulheres”, não se propondo, neste contexto, a enunciar as inúmeras diferenças entre os diversos grupos aí envolvidos: mulheres heterossexuais ou homossexuais, donas-de-casa da classe média ou de periferia, profissionalizadas ou não etc.

Ao refletir sobre a importância da questão da identidade para o movimento feminista, Maria Célia Paoli afirma:

[...] na medida em que se constituíam como sujeito político, as mulheres foram elaborando uma fala sobre si mesmas, identificando, polemicamente, o que significa o feminino como imagem, mas sobretudo como relações que se formam no interior de uma situação específi-

ca de opressão (Paoli, 1985:67) [...] Esse debate é sobretudo importante porque, de modo descontínuo e doloroso está descobrindo um espaço específico da mulher como condição oprimida, reconhecendo uma sujeição específica que pode projetar a vontade de rompê-la. A emergência de uma condição comum às mulheres, apesar de suas diferenças de classe e oportunidades, promove um reconhecimento inquestionável, tematizado sobretudo na sujeição de sua sexualidade à família e à reprodução (*idem*, p. 69).

O conceito de identidade opera, assim, no plano de uma estrutura macrossocial e é um fenômeno que envolve, necessariamente, considerações no nível sociopolítico, histórico e semiótico.

A identidade é evocada sempre que um grupo reivindica, para si, o espaço político da diferença. Nessas manifestações não há um interlocutor específico. São grupos que se dirigem à sociedade, de modo geral, ou a uma entidade tão abstrata como “o governo”. É nesse contexto amplo, de reconhecimento de semelhanças e diferenças, que se pode perceber a articulação entre *poder e cultura*, entre a vontade de resgate de autonomia e os caminhos para se chegar até ela, que passam, necessariamente, pelas trilhas da cultura, pois é exatamente no domínio da cultura que estes grupos (sejam mulheres ou índios) resgatam sua autonomia e reafirmam a sua diferença¹.

Através do conceito de identidade podemos perceber o que há de comum entre reivindicações tão heterogêneas como aquelas oriundas dos movimentos constituídos pelos assim chamados grupos de minoria sociológica, como pretendemos mostrar no capítulo 1.

Se o conceito de identidade é evocado frente a um interlocutor amplo e genérico – a sociedade, o governo –, a *auto-imagem* é necessariamente um conceito relacional e se constitui, historicamente, a partir de relações concretas muito específicas que uma sociedade ou um grupo social estabelece com os outros.

A identidade apresenta sempre uma mesma face, é, de certa forma, um conceito que fixa atributos, exatamente por operar a partir de sinais culturais diacríticos. A auto-imagem, por sua vez, implica características não fixas, extremamente dinâmicas e multifacetadas, que se transformam, dependendo de quem é o *outro* que se toma como referência para a constituição da imagem de si e mais,

1. A respeito da relação entre poder e cultura vide Maria Lucia Montes: *O Poder e a Cultura: Novos Temas, Velhas Reflexões ou Pode a Emoção Ensinar a Obediência Política?*, 1981.

de como as relações com este outro se transformam ao longo do tempo. É esta concepção da auto-imagem que me permite tratá-la a partir da metáfora do jogo de espelhos, desenvolvida no capítulo 4.

O conceito de auto-imagem implica, como veremos, o confronto entre sistemas de valores conflitantes, aos quais se apela para a representação de si e, certamente, tanto para uma atuação frente ao outro, como para a avaliação desta atuação.

Deste prisma, é importante que se proceda, com relação à auto-imagem de sociedades indígenas, a um estudo de suas relações de contato. Aqui também é possível incorporar várias das contribuições vindas da psicologia, principalmente no que se refere à constituição da autoconsciência e à importância do *outro* para a formação da consciência de si, tal como apresento no capítulo 1.

Finalmente, um conceito já bastante incorporado nas análises antropológicas e que é a *noção de pessoa*. Trata-se de uma categoria de representação, nos termos em que ela foi definida por Mauss (1938, 1968), e que tem, para a compreensão das sociedades indígenas sul-americanas, uma dimensão extremamente importante². Se “tomar a noção de pessoa como uma categoria é tomá-la como instrumento de organização da experiência social, como construção coletiva que dá significado ao vivido” (Seeger *et alii*, 1979:6), esta categoria certamente deve estar presente quando a situação que se apresenta é a do contato entre duas sociedades. As análises que se dedicaram ao estudo da noção de pessoa em sociedades indígenas brasileiras acabaram por restringir suas observações ao contexto cultural interno à sociedade analisada. São análises eminentemente interpretativas, que buscam a exegese de textos nativos e que procuram reconstituir como, em uma determinada sociedade, esta noção é elaborada. Não me parece, entretanto, que esta categoria possa ser descartada quando o foco da análise são as relações históricas que uma sociedade estabelece com outras, ou com outros segmentos da sociedade mais abrangente.

A análise das sociedades indígenas do Brasil contemporâneo deve, necessariamente, levar em conta não apenas as concepções e

2. A respeito da importância da noção de pessoa e da ideologia da corporalidade como elementos fundamentais de compreensão das sociedades indígenas da América do Sul, vide Seeger *et alii*, 1979.

práticas culturais próprias a estas sociedades e a outros segmentos sociais que com ela entram em contato como, também, a realidade histórica, política e econômica da sociedade nacional envolvente.

A utilização da análise processual – tal como desenvolvida por autores ingleses (Turner, 1969 e 1974; Van Velsen, 1967)³ que leva em conta os diferentes atores envolvidos nas *situações sociais* analisadas – como referencial teórico para a compreensão da situação de contato entre duas sociedades, não pode ser concebida como uma análise unidirecional, que enfatize apenas um dos pólos envolvidos.

Além disso, creio que a análise mais sociológica, centrada na interação entre estas duas sociedades, muito se beneficiará se puder incorporar os padrões culturais (de ambas as sociedades) que orientam e dão significado a esta experiência do contato (e que é, certamente diferente para cada uma das sociedades ou dos agentes envolvidos). Este quadro analítico permitirá, por sua vez, demonstrar a pertinência do “jogo de espelhos”, tal como propus no capítulo 4, para a compreensão da dinâmica da situação de contato.

Mauss (1938) procurou mostrar as várias formas de que se reveste, em diferentes sociedades, o conceito de pessoa e as implicações daí advindas, em termos de religião, direito, costumes, estrutura social e mentalidade. A perspectiva apontada por Mauss não foi, entretanto, utilizada pelos autores que, a partir de diferentes quadros teóricos, procuraram analisar a situação de contato e as novas realidades dele emergentes. Possivelmente porque estes autores acabaram por optar por uma perspectiva mais sociológica, abordando o contato a partir de seus efeitos sobre as instituições sociais das sociedades indígenas (família e sistema de parentesco, chefia, divisão de trabalho etc.). Do ponto de vista ideológico, esta situação foi analisada de modo unidirecional, levando em consideração apenas os interesses, características e motivações dos agentes da sociedade nacional que travaram contato com as sociedades indígenas.

Com relação aos autores que se dedicaram à análise da sociedade bororo e que procuraram abordar a questão do contato,

3. Que por sua vez vão se nutrir das reflexões desenvolvidas por Gluckman, 1958. Uma boa análise desta perspectiva teórica pode ser encontrada em Oliveira Filho, 1988.

nem mesmo os mais recentes – como Crocker ou Viertler – tentaram incorporar a categoria de pessoa, como propõe Mauss, ou análises que levassem em conta práticas culturais tradicionais da sociedade bororo, que permitiriam, certamente, um melhor entendimento da sua relação histórica com a sociedade nacional⁴.

Se a antropologia é, como se diz comumente, um “encontro com o outro”, ela é, certamente, a disciplina privilegiada para fazer também a análise dos encontros e, por que não dizer, dos desencontros entre as várias culturas, das estratégias, da dominação e da resistência que permeiam as relações que se estabelecem entre diferentes sociedades e mesmo entre diferentes grupos de uma mesma sociedade.

Esta não é uma nova postura. Desde o final do século passado os antropólogos vêm se dedicando a esta tarefa. Vários foram os quadros teóricos elaborados para a compreensão deste tema, tanto na Europa e Estados Unidos, como por autores brasileiros que se debruçaram sobre a nossa realidade.

Os autores identificados com o difusionismo, o empiricismo histórico, os estudos sobre a aculturação e a fricção interétnica fornecem exemplos das diferentes perspectivas teóricas elaboradas para a análise do contato cultural e dos fenômenos dele resultantes.

No final da década de 60 começam a se delinear os estudos sobre mudança social e identidade, analisados no capítulo 1, que também focalizam a questão do contato cultural entre duas sociedades, ou entre dois segmentos de uma mesma sociedade. Em 1969 Fredrik Barth publica uma coletânea denominada *Ethnic Groups and Boundaries, The Social Organization of Culture Difference*, com o objetivo de analisar os fatores envolvidos na persistência de grupos étnicos, principalmente quando em confronto com outros.

Data também de 1969 o trabalho de Abner Cohen – *Custom and Politics in Urban Africa* – que teve grandes repercussões nos estudos sobre identidade. Os trabalhos de Cohen (inclusive os outros dois que ele publica em 1974) e de Barth serão tão marcantes para a antropologia brasileira quanto o foram os trabalhos de Lin-

4. Viertler (1979), Crocker (1977a, 1977b, 1985) e Caiuby Novaes (1983, 1986) abordam a questão da formação da noção de pessoa entre os bororos, sem, no entanto, relacioná-la ao modo pelo qual esta sociedade vem, ao longo destes anos, lidando com a questão do contato interétnico.

ton, Herskovits e Redfield realizados nos anos 30 e 40, e que vieram a produzir seus efeitos na literatura antropológica brasileira dos anos 50 e 60⁵.

Passados mais de vinte anos desde estes primeiros trabalhos, a perspectiva que hoje parece ser mais pertinente não é apenas focalizar os fenômenos culturais resultantes do confronto entre grupos distintos, mas também ver como cada um destes grupos elabora uma representação deste outro e de si próprio, e incorpora esta representação em termos de uma atuação política concreta. Este é o ponto central desta tese, que procuro desenvolver, de uma perspectiva histórica, nos capítulos 5, 6 e 7.

Neste trabalho faço também um balanço crítico dos autores que se dedicaram ao tema da identidade⁶, tanto no campo da antropologia e sociologia, como no de disciplinas afins, como a lingüística, a semiótica, a psicologia e a psicanálise. O objetivo último desta análise é verificar a relevância e a pertinência destes trabalhos como instrumental teórico para a pesquisa sobre o processo de construção da identidade em sociedades indígenas contemporâneas em contato com a sociedade nacional, assim como seu processo de resistência à descaracterização física e cultural a que elas vem sendo submetidas.

Em "Tranças, Cabaças e Couros no Funeral Bororo - A Propósito de um Processo de Constituição de Identidade" (1983), procurei desenvolver um tópico já abordado em minha dissertação de mestrado (1980) e que se refere ao modo pelo qual os bororos elaboram sua noção de pessoa.

Para pensar a noção de pessoa nesta sociedade, procurei analisar três elementos da cultura material, presentes no funeral, e que permitem a recuperação, pela sociedade dos vivos, do indivíduo morto, através da reorganização dos elementos que o caracterizam. No funeral, que é o mais importante dos inúmeros rituais desta sociedade, recompõe-se a sociedade dos vivos e se assegura, através do *aroe-maiwu* (representante social do morto), a continuidade da categoria social a que pertencia o indivíduo morto.

5. Vide, entre outros, os trabalhos de Oberg 1949, Altenfelder 1949, Galvão 1959.

6. Apesar de considerar necessária uma precisão conceptual que distinga entre identidade, auto-imagem e a noção de pessoa, usarei o termo *identidade* sempre que estiver me referindo a estes fenômenos de modo geral, uma vez que é este o termo mais utilizado pela literatura.

A distribuição dos indivíduos nas diversas *performances* do funeral – a ornamentação dos ossos, a confecção da cabaça mortuária e do cesto onde seus ossos serão colocados, a elaboração da trança feita com o cabelo dos enlutados, mostram, através de processos metonímicos (como no caso da trança de cabelos) ou metafóricos (como é o caso da confecção da cabaça mortuária), o modo pelo qual os bororos concebem os atributos que caracterizam a pessoa.

Neste trabalho procurarei analisar a auto-imagem dos bororos hoje, sua visão a respeito do contato e das mudanças sócio-culturais dele decorrentes. Procurei verificar a relação existente entre o modo pelo qual os bororos vêm lidando com as diferentes situações de contato que têm que enfrentar e o modo pelo qual eles concebem sua noção de pessoa.

Os dados empíricos em que me baseio provêm da pesquisa que venho realizando entre as várias aldeias bororos do Mato Grosso desde 1970. Procurei delimitar como foco básico da análise a relação que os bororos foram estabelecendo, a partir do final do século passado, com os missionários salesianos.

Os dados a respeito do histórico do estabelecimento das missões salesianas em Mato Grosso foram obtidos nas publicações salesianas e nos arquivos da Inspetoria Salesiana em São Paulo.

Procuro me deter no relato que fazem os missionários sobre os primeiros anos deste contato. Eles permitem entender como esta relação vai se construindo no seu cotidiano, os encontros e desencontros que ela implica. São também relatos importantes para que se possa avaliar as transformações da relação entre os salesianos e os bororos a partir de meados dos anos 70, que procuro analisar no capítulo 6, com os dados que eu mesma coletei e com análises sobre a atuação da igreja católica neste período.

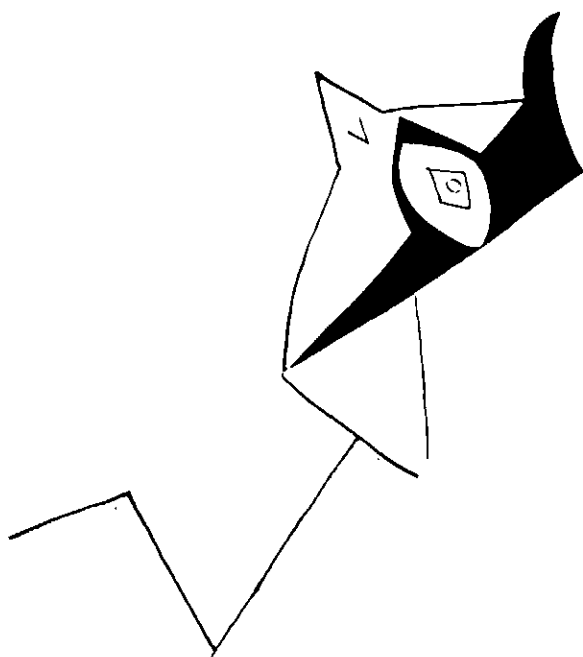
Se a auto-imagem pode ser analisada a partir do jogo de espelhos, tal como proponho no capítulo 4, e se nesta análise privilegio a relação bororos/missionários, procuro também mostrar como os bororos se concebem quando o espelho focaliza outros segmentos populacionais pertinentes para a formação de sua auto-imagem. Vou assim, ao longo deste trabalho, introduzir alguns dados sobre a relação bororo/xavante e alguns dados em que o “outro” são eles

próprios – em outro tempo (no passado) e em outro espaço (os horrores sob tutela não da missão, mas da FUNAI).

Um diálogo constante entre disciplinas afins – a antropologia, a lingüística e a semiótica, a psicologia e a psicanálise – permeia todos os capítulos. Este diálogo não é novidade para os antropólogos que, desde Boas, como assinalo no próximo capítulo, vem tentando viabilizá-lo. Talvez este livro possa contribuir para que ele se dê em novas bases. É um desafio que procuro enfrentar.

1

A ANTROPOLOGIA CONTEMPORÂNEA E OS ESTUDOS SOBRE
MUDANÇA SOCIAL E IDENTIDADE



*Pour que vive l'ethnologie, il faut que meure son objet,
lequel se venge en mourant d'avoir été 'découvert' et défie
par sa mort la science qui veut le saisir.*

BAUDRILLARD,
La Précession des simulacres, 1978:8.

A Perspectiva Funcionalista e os Estudos de Aculturação

As mudanças históricas e sociais a partir da Segunda Guerra Mundial ocorrem num ritmo, de tal modo intenso e acelerado, que começam a repercutir no escopo das várias disciplinas das ciências humanas.

No âmbito da antropologia, o desaparecimento de sociedades inteiras enquanto unidades independentes (como as sociedades indígenas na América do Norte e do Sul, sociedades australianas, da Nova Guiné etc.) e sua absorção em unidades maiores, o surgimento de novas nações no continente africano, as rápidas mudanças culturais que ocorrem nas mais diferentes sociedades, colocaram para esta disciplina novos problemas.

Já não se tratava mais de observar sociedades relativamente isoladas, de escala demográfica reduzida e culturalmente estáveis,

como aquelas estudadas por Malinowski e Radcliffe-Brown. Além disso, a mudança naquelas sociedades que sempre interessaram aos antropólogos estava, freqüentemente, associada às crises de valores, depopulação crescente, etc. As ciências sociais eram, por isso mesmo, solicitadas a participar destas mudanças, não apenas analisando seus processos, como também sugerindo linhas de atuação política, social e administrativa.

O chamado “mundo primitivo”, laboratório privilegiado que a antropologia escolhera para suas análises, parecia ser a maior vítima desta crise¹.

Lévi-Strauss atribui a este período a crise moderna da antropologia e o aparente paradoxo que a caracteriza como disciplina da qual “se esperam as grandes sínteses e, ao mesmo tempo, razões de vida e esperança” (Lévi-Strauss, 1962:19). No entanto, como lidar com o paradoxo de uma disciplina que quando vê seu objeto – as “sociedades primitivas” – reconhecido pela opinião pública, passa a correr o risco de tornar-se “ciência sem objeto”? Como impedir que estas transformações, que no plano teórico motivam o interesse crescente pelos “primitivos”, provoquem, ao mesmo tempo, sua rápida extinção? (cf. Lévi-Strauss, 1962:21)

Lévi-Strauss recoloca, neste artigo, o objeto da antropologia, mostrando que este paradoxo é apenas aparente. O objeto da antropologia não se extingue, mesmo quando os povos por ela estudados estiverem extintos, ou quando aqueles que “bem vivos e em plena expansão demográfica, lhe opõem uma recusa de ordem psicológica e moral” (*idem*, p. 23). Para este antropólogo “dessemelhanças entre sociedades e grupos não desaparecerão jamais, senão para se reconstituir em outros planos” e este continuará a ser o domínio da antropologia (*idem*, p. 26)².

De qualquer modo, é neste contexto dramático, de mudança e

1. Vide a este respeito, entre outros, os artigos de Kaplan e Manners, 1981 e o de Herskovits, 1965.
2. Baudrillard vai ainda mais longe, escarnecendo deste paradoxo da antropologia: “Il est donc d'une grande naïveté d'aller chercher l'ethnologie chez les Sauvages ou dans quelque Tiers-Monde – elle est ici, partout, dans les métropoles, chez les Blancs, dans un monde tout entier recensé, analysé, puis ressuscité artificiellement sous les espèces du réel, dans un monde de la simulation, de l'hallucination de la vérité, du chantage au réel, du meurtre de toute forme symbolique et de sa rétrospection hystérique, historique – meurtre dont les Sauvages, noblesse oblige, ont fait les premiers frais, mais qui s'est depuis longtemps élargi à toutes les sociétés occidentales” (Baudrillard, 1978:9-10; grifos do autor).

crise social, de extinção de inúmeras sociedades, que começam a se delinear, na antropologia, os estudos de aculturação (como eram denominados nos Estados Unidos), ou de mudança cultural (terminologia adotada pelos antropólogos britânicos)³.

O importante, neste momento, é analisar a repercussão destas análises na literatura elaborada por antropólogos que se dedicaram ao estudo de sociedades indígenas no Brasil e, que voltaram sua atenção, principalmente, para as sociedades tupis, sociedades onde eles, de certa forma, obtêm os melhores resultados na aplicação desta perspectiva⁴.

Além da análise dos processos de mudança nas sociedades tupis, os estudiosos da aculturação se preocuparam também com os problemas de aculturação intertribal, principalmente no Xingu e na região do Alto Rio Negro (Galvão, 1959). Com relação aos bororos, há apenas, além dos trabalhos de Baldus (1937), que não se prendem exclusivamente a esta perspectiva, um artigo de Saake (1953) e um outro de Huestis (1963).

Um dos primeiros trabalhos retrospectivos sobre os estudos de aculturação dos grupos indígenas do Brasil foi apresentado por Galvão, na Primeira Reunião Brasileira de Antropologia, em 1953. Galvão mostra estes estudos como trabalhos que focalizam não só a mudança promovida pela introdução de elementos estranhos às sociedades analisadas (como o facão, o cavalo, o machado de ferro), mas como estudos que ganham uma nova dimensão fundamentalmente por abordarem a mudança que advém do contacto destas sociedades indígenas com a população rural.

Uma apreciação mais detalhada destes trabalhos foi publicada por Schaden em 1965, como o primeiro capítulo de um livro que se propôs a uma análise da mudança cultural “de tribos índias em contato com o mundo dos brancos”.

No Brasil, assim como nos Estados Unidos e na Inglaterra, os estudos sobre aculturação foram realizados sob a grande influência

3. Uma retrospectiva crítica dos estudos sobre aculturação, realizados tanto nos Estados Unidos, quanto na Grã Bretanha e Alemanha, foi escrita por Beals, 1953.

4. Vide, entre outros, os trabalhos de Wagley e Galvão (1949) sobre os teneteharas, Wagley (1951) comparando tenetehara e tapirapés e Schaden (1954) sobre os guaranis. Para bons comentários críticos sobre estas análises, vide Viveiros de Castro, 1986.

do funcionalismo, mesmo quando se propunham como reação a esta corrente metodológica. Em primeiro lugar, pretendiam analisar o tema da dinâmica cultural, da qual os funcionalistas clássicos haviam se desviado. Era necessário entender os processos de mudança em curso no cenário histórico e cultural brasileiro e, ao mesmo tempo, fazer uma reflexão que subsidiasse a atuação do órgão tutor, na época o SPI (Serviço de Proteção aos Índios).

São análises mais permeadas por uma perspectiva sociológica⁵, que procuram captar o processo social e as mudanças em curso do ponto de vista das instituições da sociedade minoritária. Exatamente por privilegiarem esta perspectiva os autores que escreveram sobre a aculturação acabaram por enfatizar, por exemplo, a política populacional das sociedades em contato e os efeitos demográficos que o contato implicou: epidemias, depopulação, impossibilidade de seguir os padrões matrimoniais tradicionais, alterações na divisão sexual do trabalho etc.

Ao escrever sobre a aculturação, estes autores, de modo geral, incorporam a perspectiva funcionalista, que vê a sociedade como uma totalidade integrada por partes interdependentes, onde umas têm uma importância na manutenção do todo maior do que outras. Assim, no caso da resistência ao contato, a esfera religiosa desempenha um papel preponderante, por ser a que por mais tempo permanece imune às transformações (Schaden, 1965).

A mudança social não se dá, entretanto, como pretendiam estes autores, como um processo que vai, mecanicamente, substituindo elementos da cultura original por outros da cultura dominante, de tal modo que a cultura original gradualmente se extinga ou fique completamente descaracterizada.

Quando não enfatizavam a descaracterização cultural, a previsão destes autores, quanto ao futuro das sociedades indígenas no Brasil, estava impregnada de um verdadeiro catastrofismo. Nenhum deles conseguiu ultrapassar esta perspectiva. Todos associaram os processos de mudança nestas sociedades, seja à decadência iminente, seja à descaracterização e desintegração cultural.

5. Em 1936 Leslie Spier, editor da revista *American Anthropologist* solicita aos membros da American Anthropological Association uma posição quanto a incluir ou não, entre os artigos da revista, aqueles que tratavam das questões da aculturação que, a seu ver, poderiam ser deixados para revistas sociológicas ou periódicos mais preocupados com aspectos da vida moderna (Beals, 1953:622-623).

Não quero negar o processo histórico de dominação sobre as sociedades indígenas, nem mesmo de extinção sistemática de inúmeras delas, desde a nossa história colonial. Os tupinambás, ofaiés, xetás, otis, guatós, laianas e tantos outros são exemplos dramáticos e bastante conhecidos para que se os desconsidere. Quero apenas ressaltar que aquelas sociedades indígenas que não se extinguíram neste processo histórico, acabaram sendo extintas pelas penas dos estudiosos que sobre elas escreveram.

Dois artigos de Darcy Ribeiro – “Convívio e Contaminação” (1956), e “Culturas e Línguas Indígenas do Brasil” (1957), se, por um lado, apontam o destino dramático de inúmeras sociedades indígenas que existiam no Brasil no início do século XVI, acabaram, de certa forma, por “contaminar” as perspectivas que os antropólogos vislumbraram para as sociedades onde realizaram suas pesquisas. Várias sociedades foram “extintas” por este catastrofismo.

Em todas estas análises há, implícita ou explicitamente, uma concepção de cultura como um produto acabado, um estoque de traços culturais que, à semelhança do estoque genético, é passado como herança social às gerações mais jovens. No entanto, não se tratando de traços que tivessem a mesma garantia de preservação dos traços genéticos, poderiam ser irremediavelmente perdidos. Neste sentido, os efeitos do contato só poderiam ser pensados em termos de uma substituição dos traços culturais originais pelos da cultura dominante – o que permite afirmar, de imediato, a descaracterização da cultura original – ou então numa combinação sincrética destes aspectos, o que também possibilita ver aquela cultura como em processo de decadência.

O artigo de Geertz, “Ritual and Social Change: a Javanese Example”, parece não ter tido, entre os autores que se dedicaram aos estudos sobre aculturação realizados na época mesma em que este artigo foi publicado (1957), nenhuma influência. A visão da mudança como uma “desintegração progressiva”, que Geertz critica nos autores funcionalistas, marca a maioria destas análises e, certamente, todos os trabalhos elaborados para a análise da sociedade bororo, mesmo aqueles escritos na década de 80 (Viertler, Crocker).

Neste artigo Geertz afirma que as dificuldades da teoria funcionalista quanto à análise dos processos de mudança social advêm da negligência destes autores em lidar, nos mesmos termos, com processos sociológicos e culturais; além de sua reconhecida dificuldade em adequar dados históricos ao seu quadro conceptual. Propõe que se distinga analiticamente entre aspectos sociais e culturais da vida humana: "Culture is the fabric of meaning in terms of which human beings interpret their experience and guide their action; social structure is the form that action takes, the actually existing network of social relations" (Geertz, 1957:33).

Esta distinção permite abordar de modo mais adequado a questão da integração, que é, necessariamente, diferente nas esferas culturais e sociais. Esta distinção evita, segundo Geertz, a visão implícita (às vezes explícita, como veremos com relação aos autores que se dedicaram à análise da sociedade bororo) da desintegração cultural como uma realidade inerente a todo processo de contato entre duas sociedades em que uma é minoritária ou dominada.

O foco central da distinção entre cultura e sistema social, apontado por Geertz, é a natureza peculiar de integração, característica de cada uma destas esferas:

By logico-meaningful integration characteristic of culture, is meant [...] a unity of style, of logical implication, of meaning and value. By causal-functional integration, characteristic of the social system, is meant the kind of integration one finds in an organism, where all the parts are united in a single causal web; each part is an element in a reverberating causal ring which "keeps the system going" (*idem*, p. 34).

Esta perspectiva permite perceber a situação de contato não como a destruição de modos tradicionais de vida, mas como um processo que leva a construção de um novo estilo de vida, com novas estratégias e alternativas, onde a cultura tem uma dimensão essencialmente dinâmica e adaptativa. Deste ângulo, a esfera religiosa não aparece como mera mantenedora da coesão e estrutura social (no sentido conservador, de algo que se mantém imune a toda e qualquer mudança). A esfera religiosa está profundamente imbricada na esfera secular da vida social, podendo ser acionada para efeitos de reivindicação política, em busca de padrões mais flexíveis ou mais justos de crenças e valores, como se verá num caso concreto examinado no capítulo 7.

No caso do ritual funerário javanês, que permitiu a Geertz elaborar as considerações a que nos referimos, a realidade analisada demonstrava que os próprios rituais se transformavam em temas de debate, que explicitavam o conflito político entre os participantes envolvidos. Os rituais expressam, portanto, não apenas padrões de significado, mas também formas de interação social.

Este livro procura confirmar as observações de Geertz, de que a cultura não pode ser encarada como epifenômeno da estrutura social e vice-versa. Se estas esferas da vida humana não são vistas como esferas que gozam de uma certa independência, a mudança se torna inviável, ou melhor, chega-se a uma visão petrificadora da sociedade e de sua cultura, em que qualquer mudança só pode ser entendida como fator de desintegração. Como diz Geertz, cultura não é apenas “comportamento aprendido” (o que a transforma em fenômeno estático) e, por outro lado, a estrutura social não implica, necessariamente, um padrão equilibrado de interação onde não haja espaço para o conflito (cf. *op. cit.*: p. 53).

Fricção Interétnica, Identidade e Etnicidade

As previsões pessimistas quanto ao futuro das sociedades indígenas brasileiras, que caracterizaram os chamados estudos de aculturação, marcaram também os trabalhos realizados a partir de inícios dos anos 60, ligados ao projeto Estudo de Áreas de Fricção Interétnica no Brasil, sob a coordenação de Roberto Cardoso de Oliveira.

Inspirados na noção de “situação colonial” elaborada por Balandier, estes trabalhos têm como foco “... um estudo de mudança sócio-cultural: porém, pela ênfase na compreensão do índio *em situação* ele amplia a área de observação do pesquisador – que passa de imediato a estudar também a sociedade inclusiva, nacional ou colonial” (Cardoso de Oliveira, 1965:38)⁶.

No entanto, apesar de terem sido elaborados a partir de uma perspectiva teórica que se punha em contraposição aos autores que

6. Para uma análise crítica extremamente cuidadosa a respeito destes trabalhos vide Oliveira Filho, 1988.

se dedicaram à análise dos processos de aculturação, os estudos de fricção interétnica estavam também preocupados em entender os mecanismos que possibilitariam a inevitável integração dos índios na sociedade nacional⁷. A “extinção” destas sociedades se dá, assim, a partir do próprio horizonte que se vislumbra como o futuro irreversível que lhes estaria reservado. Futuro este que se identifica, por sua vez, àquele que é perseguido pela nossa sociedade. Para Cardoso de Oliveira,

Desde o momento em que os grupos indígenas perdem a sua posição de isolamento, com a conseqüente perda de seu equilíbrio biótico e social, a sua recuperação só poderá ser encontrada por meio de sua inserção num processo de desenvolvimento regional (Cardoso de Oliveira, 1968:377).

Nos estudos de fricção interétnica “o fulcro da análise *não deve ser o aludido patrimônio cultural*, mas as relações que têm lugar entre as populações ou sociedades em causa” (Cardoso de Oliveira, 1968: 341; grifos meus). Como assinala Oliveira Filho (1988:45), é esta diretiva teórica que aproxima as elaborações posteriores de Cardoso de Oliveira à abordagem proposta por Barth (1969).

Os autores que, seguindo a linha de reflexão proposta por Barth se dedicaram ao estudo das identidades étnicas, fizeram-no esvaziando este fenômeno de suas dimensões culturais e tratando a questão do ponto de vista quase que exclusivamente sociológico.

Barth estava interessado em demonstrar que os grupos étnicos persistem ao longo do tempo, a despeito do contato, mobilidade e informação que caracterizam o cotidiano destes grupos, envolvidos com a sociedade mais ampla da qual participam. Nos artigos que fazem parte da coletânea organizada por Barth, é freqüentemente a intensa interação social entre diferentes grupos que leva à distinções étnicas, à exacerbação destas diferenças e à persistência das fronteiras entre os grupos que interagem⁸.

7. “E como os elementos mais dinâmicos e mais impositivos do sistema tendem a ser os que fazem parte do sub-sistema mais poderoso (exemplo, sociedade brasileira), pode-se dizer que o processo em questão significa integração do índio na sociedade nacional” (Cardoso de Oliveira, 1968:343).

8. Embora Lévi-Strauss não conste da bibliografia desta coletânea, este aspecto já era por ele assinalado ao observar que a diversidade das culturas humanas “[...] é menos função do isolamento dos grupos que das relações que os unem” (Lévi-Strauss, 1960:236).

Para evitar o inventário de traços culturais dos grupos em contato, que caracteriza os estudos de aculturação, Barth propõe analisar os grupos étnicos enquanto uma forma de organização social (Barth, 1969:13). Concentrando-se naquilo que é socialmente efetivo, Barth vê os grupos étnicos como *tipos organizacionais*, que incluem como membros aqueles que se identificam e são identificados como tais.

É a partir destas considerações de Barth que Roberto Cardoso de Oliveira (1976) propõe a caracterização da identidade étnica:

A identidade contrastiva parece se constituir na essência da identidade étnica... Implica a afirmação do *nós* diante dos *outros*... É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente. No caso da identidade étnica ela se afirma "negando" a outra identidade, "etnocentricamente" por ela visualizada (Cardoso de Oliveira, 1976:5-6).

Esta primeira definição de identidade étnica elaborada por Cardoso de Oliveira acaba por simplificar demasiadamente o conceito, embora ele a mantenha no decorrer de todo o livro. É sabido que muitos grupos tribais têm uma autodenominação que pode ser traduzida como "gente", "ser humano" etc., excluindo assim da humanidade todos aqueles que não pertencem ao grupo⁹.

No entanto, os grupos tribais que convivem com outros segmentos populacionais não englobam todos estes outros segmentos numa única categoria e, nas relações cotidianas que mantêm com estes grupos, tampouco podem negá-los, deixando de tratá-los como "gente".

Neste sentido, acho mais interessante pensar a questão do contato entre sociedades a partir do conceito de auto-imagem. As imagens que uma sociedade forma de si e dos segmentos que toma como parâmetros para fazer uma reflexão sobre si mesma não são imagens fixas ou perenes. Transformam-se continuamente, em função mesmo das transformações das relações históricas entre estes segmentos. São imagens impregnadas de valores, muitos deles conflitivos. Imagens que implicam a simultaneidade de sistemas culturais em confronto, onde não há um movimento unívoco que simplesmente afirme ou negue a identidade do outro.

9. "A humanidade cessa nas fronteiras da tribo, do grupo lingüístico, às vezes mesmo da aldeia", afirma Lévi-Strauss, 1960:237.

Neste sentido, acho também pouco produtivo esvaziar da análise da situação de contato as suas dimensões culturais. Talvez esta atitude tenha sido responsável pela falência das previsões pessimistas apresentadas pelos estudos de fricção interétnica¹⁰. Pois é no campo da cultura e nas relações entre o poder e a cultura que as sociedades indígenas conseguem articular seus processos de resistência à sociedade envolvente.

É este capital simbólico que lhes possibilita fazer frente à dominação e aos elementos que lhes são impostos pela sociedade dominante e que são continuamente reinterpretados por elas. É exatamente a partir de considerações que envolvem a esfera cultural que podemos entender que as diferenças entre a sociedade indígena e a sociedade envolvente não são suprimidas mas continuamente reformuladas.

É também a não consideração da dimensão cultural que dificulta a utilização das perspectivas abertas pelos antropólogos que se dedicaram aos estudos da identidade e etnicidade (nas trilhas abertas por Cohen e Barth), quando o foco da análise recai nas sociedades indígenas contemporâneas.

Uma boa retrospectiva bibliográfica da literatura antropológica dedicada a estes temas, elaborada tanto por autores americanos como por autores europeus, pode ser encontrada em Royce (1982). No Brasil o principal antropólogo a tratar desta temática foi Roberto Cardoso de Oliveira (1976, 1983) que inspirou uma série de outros trabalhos, a maioria deles publicada sob a forma de artigos¹¹.

Os estudos de identidade étnica e etnicidade mostraram-se, a meu ver, mais frutíferos para lidar com a realidade de grupos étnicos diferenciados localizados num contexto urbano: dos pioneiros trabalhos de Cohen (1969) sobre os fenômenos de retribalização nos modernos estados africanos, até os trabalhos mais recentes que focalizam grupos étnicos de imigrantes inseridos num contexto urbano mais amplo, do qual participam ativamente, como os grupos

10. É justo registrar que vários autores como Da Matta e Laraia, 1978, procuraram fazer a autocritica de suas previsões.

11. Vide, por exemplo, os artigos publicados no *Anuário Antropológico* de 1982 e de 1986.

negros, judeus e hispânicos em Nova York ou paquistaneses nos bairros londrinos¹².

Nestes contextos é possível analisar o grupo étnico enquanto um “tipo organizacional” que permite a seus membros uma melhor atuação neste contexto mais amplo no qual interagem diretamente. Os costumes e valores tradicionais são, aí, apenas o idioma étnico através do qual estas pessoas articulam seus novos papéis. Muito diferente é a situação da maioria das sociedades indígenas brasileiras que não vivem o fenômeno da “retribalização”, até mesmo por não serem “destribalizadas”.

Temas de Investigação, Coleta de Dados e Modelos Teóricos: O Diálogo entre a Antropologia, a Psicologia e a Lingüística

Scientific development becomes the piecemeal process by which these items (facts, theories and methods) have been added, singly and in combination, to the ever growing stockpile that constitutes scientific technique and knowledge.

THOMAS S. KUHN,
The Structure of Scientific Revolutions (1962:1-2)

Os vários ramos da ciência não se desenvolveram isoladamente. Os cânones e objetivos da análise científica, tal como definidos pelas ciências naturais, impregnam os procedimentos e o próprio quadro teórico e conceptual das ciências humanas até por volta da década de 20 deste século. A partir desta época inicia-se um diálogo mais fecundo entre as várias disciplinas que se colocaram como objetivo a compreensão do comportamento humano, seja em termos de uma experiência subjetiva, de práticas sócio-culturais ou do comportamento individual.

O tema da representação de si (indivíduo ou grupo social), da percepção que o indivíduo tem de si próprio enquanto ser social, da relação entre natureza, cultura, indivíduo e sociedade tem sido, não apenas objeto de investigação destas três disciplinas – antropoló-

12. Vide os artigos reunidos na coletânea organizada por Cohen, 1974.

gia, psicologia e lingüística – como também temas que, ao longo da história, vêm permitindo o diálogo e o confronto entre estes vários ramos do conhecimento.

A influência mútua entre estas três disciplinas marca o seu próprio desenvolvimento, e os conceitos elaborados por cada uma delas acaba repercutindo e assumindo, na disciplina que dele se apropria, uma nova dimensão. Ao elaborar, a partir da observação do comportamento, certas abstrações e generalizações sobre o universo da experiência humana, antropólogos (e certamente também sociólogos), lingüistas, psicanalistas e psicólogos formularam conceitos que levaram à formulação de um quadro teórico que, mesmo enfatizando certos aspectos da observação, que privilegiam a perspectiva específica de sua disciplina, não os impediu, entretanto, de dar novos rumos às outras ciências.

Dentre os conceitos chaves que levaram ao diálogo entre estas três disciplinas destacam-se, começando pela antropologia, o conceito de *cultura* (e as suas várias acepções, pelas diferentes escolas antropológicas), os conceitos de *representação coletiva* (Durkheim), e um de seus derivados, a *noção de pessoa*, que, embora elaborado por Mauss já em 1938, só recentemente adquire maior importância, seja na literatura antropológica, seja na obra de psicólogos e lingüistas. No âmbito da psicanálise destacam-se os conceitos de *ambivalência*, *conflito* e *inconsciente*, tal como desenvolvidos ao longo de toda a obra de Freud (principalmente naquelas em que ele se dedica ao tema das “questões culturais”), assim como, no campo da psicologia os conceitos de *self* e *alter*, elaborados a partir da obra de George Mead e o conceito de *identidade* (Erikson). Finalmente, conceitos que, embora utilizados por outras disciplinas, foram melhor estabelecidos pela lingüística, como os conceitos de *signo*, *símbolo*, *significante*, *significado* e a *natureza inconsciente da língua* (Saussure, Peirce, Sapir). O conceito de *simulacro*, tal como aparece nas obras mais recentes de autores ligados à semiótica (Barthes, Baudrillard), é também importante para uma melhor compreensão da imagem que um indivíduo tem de si e de como ele se representa socialmente¹³.

13. Há, ainda, alguns processos que só podem ser vistos à luz de determinados conceitos, como o de *mudança social e cultural* (associado às diferentes acepções de cultura), assim como os processos

São estes conceitos que se entrelaçam e permitem, a partir das perspectivas específicas a cada uma destas disciplinas, um melhor conhecimento dos diversos aspectos do comportamento humano em suas várias dimensões. Como conceitos científicos, não são perenes e imutáveis; embora cada um deles tenha, na disciplina que o elaborou, uma trajetória específica, foram elaborados numa época determinada, assimilados por outras disciplinas, reformulados. São também conceitos que, construídos a partir de dados vindos da observação do comportamento, devem ser associados aos procedimentos específicos utilizados na sua coleta e, obviamente, dentro do quadro teórico de que fazem parte.

Não é meu objetivo traçar um histórico exaustivo do diálogo entre estas disciplinas, nem analisar todos os conceitos e autores que contribuíram para sua formulação. Destaco aqui apenas aqueles momentos e autores que, de certa forma, delineiam a perspectiva que pretendo desenvolver nesta tese, ela também o resultado de uma abordagem que, embora privilegiando uma perspectiva antropológica, procura se nutrir das contribuições destas outras disciplinas.

Se saíssemos em busca de um “ancestral” para o diálogo entre estas três disciplinas, certamente nos depararíamos com uma obra de Freud que se propõe explicitamente como um trabalho destinado a “diminuir a distância entre os estudiosos de assuntos como a antropologia social, a filologia e o folclore, por um lado, e os psicanalistas, por outro” (Freud, prefácio à 1ª edição de *Totem e Tabu*, 1913).

Estimulado pelas obras de Wundt e Jung e apoiado em dados reunidos principalmente por Frazer e Tylor, Freud reconhece que os dois temas abordados no trabalho – os totens e os tabus – não receberam o mesmo tratamento. É aos tabus e a sua possibilidade de análise a partir da analogia com as manifestações neuróticas (através dos conceitos de ambivalência e conflito) que Freud dirige sua maior atenção. No entanto, são exatamente suas considerações a respeito do totemismo que irão repercutir entre os antropólogos da época, principalmente nos Estados Unidos e na Inglaterra.

de motivação, percepção e cognição, elaborados pela psicologia, a partir da observação sistemática da interação.

Note-se que a ambivalência e o conflito, conceitos centrais na concepção freudiana de indivíduo, assim como a interpretação simbólica dos sintomas neuróticos (e dos costumes ligados aos tabus), não foram assimilados pelos antropólogos da época¹⁴. Estimulados pelas críticas ao evolucionismo, estes antropólogos estavam mais preocupados com aspectos metodológicos de coleta e análise de dados e procuraram demonstrar a não plausibilidade do material e inferências apresentados por Freud, que tratava dados hipotéticos como se fossem dados históricos.

Em 1920, quando da tradução para o inglês desta obra de Freud, Kroeber publica uma resenha em que aponta a impossibilidade de se comprovar empiricamente que é o complexo de Édipo o marco inicial da religião, ética, artes e da própria sociedade, sendo ainda a origem de instituições como o totemismo e o tabu do incesto (Kroeber, 1920, 1952:301).

A uma *natureza humana universal*, tal como pretendida por Freud, em que a ontogênese seria, necessariamente, uma recapitulação da filogênese, os antropólogos vão contrapor o conceito de *cultura*. Boas, que também havia sido aluno de Wundt, propõe a seus alunos uma série de pesquisas que pudessem por em xeque as concepções freudianas dessa natureza humana universalmente determinada.

Os estudos de cultura e personalidade, que se desenvolvem nos Estados Unidos entre as décadas de 20 e 40, especialmente aqueles realizados por Ruth Benedict (1934) e Margaret Mead (1928, 1930, 1935), têm como argumento central a plasticidade do comportamento humano e a impossibilidade de se tomar componentes biopsicológicos, como a libido, como elementos de explicação científica sobre o desenvolvimento do indivíduo, independentemente do contexto sócio cultural em que fossem analisados. Para estes antropólogos a cultura tem primazia sobre a natureza e é isto

14. Apesar do conflito não ter passado despercebido a autores funcionalistas como Radcliffe-Brown (que não aceitava a analogia proposta por Durkheim entre conflito e patologia), este conceito só será incorporado pela antropologia a partir dos trabalhos de Gluckman, 1949, mas mesmo neste autor como um elemento que não impede a manutenção da solidariedade social. A visão de cultura como sistema simbólico e a possibilidade de uma análise interpretativa do comportamento, desenvolvida principalmente por Geertz, terá que aguardar a assimilação, pelas ciências humanas, dos trabalhos de Lévi-Strauss.

que faz com que as fases da vida de um indivíduo variem enormemente de uma cultura para outra, levando cada sociedade a apresentar uma configuração cultural específica.

Dezenove anos depois Kroeber publica um outro artigo, onde procura rever suas críticas a *Totem e Tabu*. Mantém seu ponto de vista básico: Freud trata dados hipotéticos, vindos de uma imaginação intuitiva, como se fossem dados históricos. Não poderia jamais ter apontado o complexo de Édipo como o grande evento que dá início à cultura, uma vez que “os eventos são históricos, as origens são históricas e a cultura humana deve ser considerada historicamente” (1939, 1952:306).

Kroeber se ressentia do fato de Freud manter-se indiferente às observações de Malinowski sobre a família trobriandesa matrilinear, onde o pai não era objeto de emoções ambivalentes por parte do filho. Mas, ao reconhecer a universalidade do tabu do incesto (que será, posteriormente, magistralmente retomado por Lévi-Strauss), Kroeber reconhece que deve haver um fator na própria constituição humana, e portanto, na psique, subjacente à reprodução do fenômeno em locais os mais distantes do mundo, em tempo e espaço¹⁵.

Os estudos de cultura e personalidade apresentam um quadro de referência psicológico que deriva, direta ou indiretamente, da obra de Freud, seja para atacá-lo, seja incorporando seus conceitos fundamentais – como o papel relevante da primeira infância ao moldar o comportamento do adulto – para colocá-los numa nova perspectiva.

Além do particularismo histórico de Boas e da influência estimulante das teorias psicanalíticas, os estudos de cultura e personalidade estão intimamente relacionados ao desenvolvimento da lingüística, principalmente a partir das obras de Sapir. A língua e as reflexões a seu respeito elaboradas pelos linguistas viriam fornecer o paradigma para as análises dos fenômenos culturais.

Aberle (1957) aponta a convergência entre os trabalhos de Sapir e os de Benedict (e vários antropólogos da época), que permi-

15. Na antropologia a investigação do conceito de natureza humana, a partir de uma perspectiva não evolucionista, terá que aguardar até 1949, quando da publicação das *Estruturas Elementares do Parentesco*, de Lévi-Strauss, obra que inaugura uma nova fase no diálogo entra a antropologia, a psicanálise e a lingüística.

tem demonstrar a importância do modelo lingüístico para a teoria da cultura, assim como a fragilidade deste modelo quando transposto para além dos limites para os quais foi concebido. As principais críticas de Aberle se dirigem à solução reducionista adotada pelos estudiosos da cultura e personalidade, que viam nos padrões de socialização a origem das configurações culturais – para estes autores os padrões culturais, tal como a língua, devem ser encarados como comportamento aprendido, padronizado, em grande medida inconsciente e seletivo.

Os indivíduos não são, como mostra Aberle, meros reprodutores da ordem social vigente, mas também produtores desta ordem, agentes sociais cujas práticas, embora só passíveis de compreensão num quadro historicamente determinado, não são, necessariamente homogêneas, como o faziam crer as análises evolucionistas.

Os desenvolvimentos recentes da lingüística e da antropologia, principalmente aqueles mais ligados à etnografia do falar e às análises situacionais propostas por Van Velsen (1967), mostram a importância da contextualização para a análise da língua e da cultura. É cada vez mais importante saber quem se comunica com quem, quando, sobre o quê e de que modo se dá esta comunicação.

Não se trata de deixar de lado os sistemas de valores que orientam uma cultura; trata-se, isto sim, de vê-los como valores que orientam a ação, mas que não se confundem com a ação propriamente dita. Caso contrário o indivíduo passaria a ser mero recipiente de cultura (idéia que impregna os trabalhos configuracionistas) e não se consegue explicar por que certos valores básicos de uma cultura permanecem, ao passo que outros se transformam.

Mas são, por outro lado, estes trabalhos de antropólogos funcionalistas (seja nos Estados Unidos, seja na Inglaterra) que irão introduzir o conceito de cultura e a necessidade de se analisar a sociedade em sua totalidade, os marcos da grande contribuição da antropologia. Ao fazer o balanço crítico da antropologia na primeira metade deste século, Kroeber (1950) afirma:

Cultura – os costumes, tradições, instrumentos e modos de pensar de uma sociedade – tem um papel predominante ao moldar o desenvolvimento dos seres humanos e, neste sentido, esta deve ser a preocupação central da Antropologia (Kroeber, 1950:139; tradução minha).

No entanto é exatamente esta concepção de cultura como um conjunto de traços, um produto acabado, e ainda muito próxima da clássica definição de Tylor que leva a antropologia a assumir, neste diálogo com as outras disciplinas, o papel de fornecedora de dados, que, vistos a partir da analogia entre língua e cultura, deverão ser interpretados por psicólogos.

As generalizações de Freud, contestadas a partir de um procedimento para coleta de dados – o trabalho de campo – que irá caracterizar a especificidade dos estudos antropológicos a partir da década de 20, põe em primeira dimensão o conceito de cultura mas, tal como formulado, ele ainda é incapaz de gerar um debate em que a antropologia possa fornecer não apenas dados, mas interpretações. A “interpretação” antropológica se limita, praticamente, a descrever a cultura (a partir do modo como ela é concebida), não mais como traços fragmentados mas como um todo coerente e articulado.

Esta mesma configuração do diálogo entre as três disciplinas se mantém nas escolas que se sucederam aos estudos de cultura e personalidade, através dos trabalhos interdisciplinares levados a cabo por antropólogos e psicólogos e que ficaram conhecidos como os estudos de personalidade básica (Linton, Kardiner)¹⁶ e, posteriormente, os estudos sobre a personalidade modal (Cora du Bois). Embora os dados fossem agora coletados a partir de um outro procedimento, que não aquele utilizado por Freud, era o modelo de análise psicanalítica (mesmo que com algumas variantes) proposto por Freud o modelo interpretativo utilizado nestes trabalhos interdisciplinares.

Por outro lado, se a antropologia, através das pesquisas estimuladas inicialmente por Boas, acaba por relativizar verdades universais, consideradas como aquilo que é “natural” para todas as sociedades humanas, a psicologia começa também a deslocar o eixo de suas reflexões, que até então giravam em torno do “EU”. Na teoria freudiana há o ego, o superego e o id; não há tu (Laing,

16. Para Linton, por exemplo: “Como termo geral, cultura significa a herança social total da humanidade; como termo específico, uma cultura significa uma determinada variante da herança social [...], idéias, hábitos e técnicas que lhes foram transmitidos por seus ancestrais” (Linton, 1968: 90,100).

1966:3). O *outro* e o significado deste outro passam a ser vistos cada vez mais como fundamentais para entendermos não só a vida social, como todo o processo de reorientação do *eu* na vida cotidiana.

As teorias psicanalíticas passam a ser revistas a partir de noções como contexto social, experiência, adaptação, o que permite que a abordagem interacionista comece a se impor no campo da psicologia. Inúmeros psicólogos passaram a apontar para o papel preponderante do “outro” na formação da consciência de si. O “eu” é elaborado em íntimo contato com o meio onde se desenvolve e está, assim, profundamente ancorado no ambiente coletivo do qual emerge.

Vários psicólogos, apoiados na obra de George Mead – *Mind, Self and Society* (1934), procuram entender como se desenvolve no indivíduo a formação da consciência de si. Trata-se agora não mais de investigar processos biológicos ligados à sexualidade e que determinariam o desenvolvimento do indivíduo, como pretendia Freud, e sim de investigar a questão a partir das relações interpessoais que um indivíduo mantém ao longo de toda a sua vida, num contexto cultural específico.

Esta a grande contribuição da obra de George Mead, tratar o *self* como processo, e não como uma coisa. Como mostra Bock, ao fazer um trabalho retrospectivo das relações entre a psicologia e a antropologia, “the self is constantly being modified by interaction with significant others as part of what we would today call a system of positive and negative feedback” (Bock, 1980:148; grifos do autor)¹⁷.

Quando o indivíduo faz de si o objeto de sua consciência, ele o faz também em termos de uma auto-avaliação, a partir de certos padrões de adequação – representação mental de comportamentos, atitudes e traços considerados socialmente adequados e corretos.

Para alguns psicólogos o *self* é “an object-like entity that exists from the moment that the person is conscious of internal and external stimuli and, as such, is present to any other’s awareness” (Duval e Wicklund, 1972:33).

17. A respeito das relações entre a antropologia e a psicanálise vide também Micela, 1982.

O *self* é um organismo dotado de percepção, pensamento e ação, propriedades que, segundo Duval e Wicklund, não advêm da interação ou do desenvolvimento biológico. Para estes psicólogos estas propriedades são inatas. "Once the person has the knowledge of a distinct causal agent self he has gained the ability to be objectively self aware, and prior to this discrimination there was no specific self upon which to focus consciousness" (*idem*, p. 52). É quando o indivíduo se vê através dos olhos do outro, quando ele percebe as diferenças entre ele e o outro, que ele terá condições de desenvolver uma autoconsciência, que depende, assim, do indivíduo descobrir a natureza objetiva do *self*. É este conceito de *self* que irá mudar o rumo do diálogo entre estas três disciplinas.

Através da obra de Wallon, podemos entender melhor a importância do *outro* para a formação da noção de *self*. Para apreender as condições de evolução da vida mental e da formação do *eu* Wallon se utiliza do método histórico comparativo. Segundo ele: "Ce moi n'est donc pas une entité premiere, il est l'individualisation progressive d'une libido d'abord anonyme à laquelle les circonstances et le cours de la vie imposent de se spécifier et d'entrer dans le cadre d'une existence et d'une conscience personnelles" (Wallon, 1946:87).

Neste sentido, no seu processo de desenvolvimento, a criança vai cada vez mais se afirmando através da sua relação com os seus vários outros, dos quais se diferencia, ou com os quais se identifica. "Les personnes de l'entourage ne sont en somme que des occasions ou des motifs pour le sujet de s'exprimer et de se réaliser" (*idem*, p. 92).

A formação e evolução do "eu" implica, assim, relações constantes e sempre renovadas entre o ser e o meio, que se modificam mutuamente. Este meio ("milieu") a que se refere Wallon é "l'ensemble de circonstances psychiques, humaines et idéologiques ou se poursuivent des existences individuelles" (J. Nadel, 1979:368). O *meio* não é portanto algo abstrato ou imutável, uma vez que está concretamente submetido a um processo histórico.

O interesse de Wallon é verificar de que modo as práticas das crianças constituem um processo de troca com um meio definido e como este processo informa ou esclarece sobre as capacidades

adaptativas da criança naquele momento, assim como a utilização que ela faz dos meios e funções disponíveis. A criança é, assim, vista como solidária de um conjunto comportamental coerente, do qual ela participa.

A adaptação do indivíduo é sempre vista por Wallon como uma relação entre meios e fins.

Les fins ont leur terrain d'application dans le milieu, le milieu en délimite les conditions – c'est en cela qu'il est un régulateur des conduites – l'individu en gere les moyens seul ou par l'intermédiaire des moyens que lui fournit le groupe – c'est en cela que son avenir lui appartient – et des nouveaux moyens président à l'apparition de nouveaux milieux plus spécifiques... augmentant les possibilités d'évolution et de différenciation individuelle – c'est en cela que Wallon théorise des rapports dialectiques entre l'individu et le milieu, que traduit la notion d'équilibre fonctionnel (Nadel, 1979:369).

O que nos interessa, enquanto antropólogos, não é discutir sobre a preexistência ou prioridade do “eu”, tema que anima e divide psicólogos e psicanalistas. Da perspectiva antropológica importa, isto sim, descobrir quais são as categorias de pensamento, as representações mentais que fazem com que os indivíduos de uma sociedade percebam o mundo e os “outros” que povoam este mundo de um modo específico e ajam movidos por esta percepção peculiar.

Neste trabalho nos interessa também analisar o que ocorre quando indivíduos de duas sociedades diferentes são colocados em contato através de um processo histórico específico. Como este “outro” é percebido, assimilado, imitado ou negado? Como entender as novas formas de comportamento – entre membros das duas sociedades – que emergem precisamente do confronto entre estes dois mundos?

A partir de meados dos anos 50 estas questões começam a se delinear para os especialistas das três disciplinas. Segundo D'Andrade (1984) esta mudança é o resultado do descrédito em que caíram os estudos de cultura e personalidade e do confronto entre o behaviorismo, enquanto paradigma dominante na psicologia, com as pesquisas que começam a se desenvolver no campo da cognição e percepção. Por outro lado, uma nova concepção de cultura começa a se impor: “culture consists not of behaviours, or even pat-

terns of behaviour, but rather of shared information or knowledge encoded in systems of symbols" (D'Andrade, 1984:88).

Esta nova concepção de cultura elaborada por autores como Goodenough, que incorpora a noção de representação e a necessidade de se investigar como o "mundo é construído em diferentes culturas", para que se possa entender como ele é vivido por cada uma delas leva psicólogos e antropólogos a investirem em análises que demonstrem como os sistemas culturais afetam a concepção que uma pessoa tem de si própria e o modo pelo qual ela interpreta seu mundo, ou "how culturally transmitted symbol systems inform the content of selfhood" (Smith, 1985:83).

Um artigo extremamente interessante a respeito da dimensão interativa do *self* (e muito pouco divulgado) foi escrito por Bateson (1982). Bateson usa indistintamente os termos identidade e *self* e seu objetivo é mostrar como se formam estas noções no indivíduo. Para este autor, o elemento mais importante para a comunicação, a percepção e praticamente todas as atividades humanas é a *diferença*. Bem ao estilo deste autor, seu argumento é fundamentado através dos mais diversos exemplos: "if some event is going on continuously, a clock ticking in the room, you will very soon cease to hear its ticks. But if it misses a tick, you may respond with a startle. You can perceive, that is, the *absence* of an event" (Bateson, 1982:3).

Além da *diferença*, outro fator a ser considerado é a *descrição dupla* (*double description*), que o leva ao conceito de *fronteira* (*boundary*). "In monocular vision the data are the materials on the basis of which eye makes its report, while in depth perception of binocular vision the data are precisely the differences between the reports made by each eye" (*idem, ibidem*).

São estas considerações que lhe permitem perguntar sobre os limites, ou as fronteiras daquilo que se denomina *self*.

Is there a line or a sort of bag delimiting "me"? [...] Insofar as we associate a self with a mind, the language to answer a question of that kind cannot be a language of space and time. The metaphor – the bag, the delimiting line – is spatial, but the mind does not contain things. It contains ideas, news of difference, information about "things" [...] the mind contains no time and no space, only ideas of time and space (*idem, p. 4*).

É esta percepção da diferença, das fronteiras ou ausência de fronteiras que permitem entender não apenas o *self*, mas também as mudanças que se processam nos limites desta noção, "that you and I are in fact part of a unity, or that there are artificial boundaries so that now at one moment we can think in terms of me here and you there, and at another moment we can think in terms of a unity composed of you-plus-me" (*idem*, p. 4).

Certamente esta percepção e o aprendizado que ela implica estão relacionados a um *contexto*, que envolve uma relação entre duas criaturas. Estas considerações de Bateson são importantes para entendermos a possibilidade de análise da formação da auto-imagem a partir do jogo de espelhos.

An external relationship is always a product of what I am calling double description. That is, the relationship as seen by B and the relationship as seen by A. Or, to spell it out, there is what A does as seen by B, what B does as seen by A, and equally, what A does as seen by A and what B does as seen by B (*idem*, p. 5).

Apesar de Bateson usar indistintamente os termos *self* e identidade, este último conceito, que está ligado a aspectos mais dinâmicos e multidimensionais (individuais, sociais e culturais) do *self*, só se estabelece na antropologia com Goodenough (1969)¹⁸, embora já tivesse surgido na psicologia com os trabalhos de Erikson (1950)¹⁹.

Renato Mezan, psicanalista, vê a identidade como ponto de impacto do social sobre o individual. Para ele o *sentimento de identidade* implica duas condições: "a constância e a continuidade de

18. "A social identity is an aspect of self that makes a difference in how one's rights and duties distribute to specific others" (Goodenough, 1969:313).

19. Os conceitos de *self* e identidade têm origens diferentes – o conceito de *self*, como arquétipo central, organizador da personalidade, está associado à obra de Jung, ao processo de individuação, que se realiza nas suas várias dimensões: biológica, psíquica e social; o de identidade, que vem principalmente da obra de Erikson, procura situar o sentimento de identidade em termos de "individual's progression through the life cycle, always modified by the historical context" (Bock, 19880:128). No entanto, ambos os termos – *self* (em alemão *Selbst*, o mesmo) e identidade, denotam a possibilidade de percepção daquilo que é o mesmo, igual, o que só é possível a partir da percepção da diferença, do outro, como bem mostrou Bateson. *Self* e identidade são, por outro lado, conceitos ausentes na obra de Freud, que se concentra na análise do ego, superego e id. "Segundo C. Thompson, o grande erro de Freud teria sido o de tomar como biológicos fenômenos que são culturais" (citado in Micela, 1984:116).

uma existência no interior de um corpo delimitado, e a diferença necessária entre este psicossoma e todos os demais, diferença a ser reconhecida não só por mim mesmo, mas ainda pelos outros com quem convivo” (Mezan, 1988:255).

Mas, também para Mezan a identidade não é um mero sentimento subjetivo. Ele reconhece na identidade a sua face cultural – laços de classe, de profissão, de sexo, de comunidade lingüística ou étnica – “que torna possível a localização do indivíduo no conjunto do socius, por meio dos papéis e funções que cada qual desempenha nas várias instâncias coletivas” (*idem, ibidem*).

Mezan está muito próximo de uma abordagem que, mesmo privilegiando o ponto de vista de sua disciplina, fornece bons subsídios para a análise deste tema pela antropologia. Depois de algumas digressões sobre o conceito, Mezan conclui:

A identidade surge assim como um ponto de intersecção entre determinações heterogêneas, algumas obrigatoriamente impostas ao indivíduo, outras seleccionadas por ele segundo critérios admitidos pela sociedade a que pertence, outras ainda vinculadas a seu sentimento de continuidade subjetiva entre estados psíquicos sucessivos ou à sua consciência de ser limitado e diferenciado por um corpo próprio (Mezan, 1988:256).

Estas colocações, embora vindas do campo da psicologia e da psicanálise, serão extremamente úteis para a análise que pretendo desenvolver a respeito do contato interétnico; uma análise que, de um ponto de vista êmico, procura captar as imagens que uma sociedade faz de si e dos outros segmentos populacionais com os quais ela entra em contato, para poder entender o modo como ela se relaciona com estes segmentos. Não há, aqui, nenhuma oposição rígida entre “psiquismo” e “cultura”, uma vez que, segundo Mezan: “A psique trabalha segundo suas próprias leis, mas com representações que lhe são em parte fornecidas pela experiência social” (Mezan, 1988:260).

Como este trabalho privilegia a abordagem antropológica, é fundamental voltar agora ao conceito de cultura e explicitar em que sentido este conceito será aqui tratado. Cultura não será aqui tomada como comportamento aprendido e analisado unicamente a partir da observação direta que dele podemos fazer. Não está, por outro lado, contida “na mente”; a análise dos fatos culturais não se

limita, portanto, a um levantamento dos códigos simbólicos que, destrinchados, permitiriam sua compreensão.

Neste texto, a cultura será abordada a partir da perspectiva semiótica proposta por Geertz:

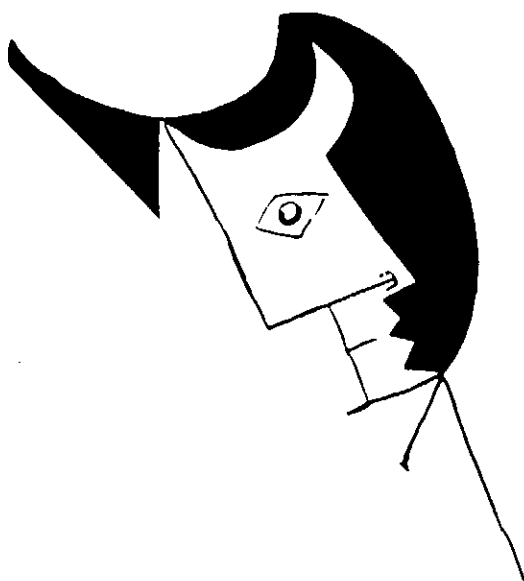
Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significado que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo estas teias e a sua análise, portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado (Geertz, 1978:15).

Como é através do fluxo da ação social, do comportamento, que se pode depreender as articulações das formas culturais, que não são necessariamente coerentes, a análise deve se basear numa “descrição densa” daquilo que é narrado; a descrição densa não se limita àquilo que é imediatamente visível e observado. É necessário que esta descrição inclua como o evento foi produzido, percebido e interpretado pelas diferentes pessoas que dela participaram. Como diz Geertz: “O que é importante nos achados do antropólogo é sua especificidade complexa, sua circunstancialidade” (Geertz, 1978:33).

Exatamente por partir desta perspectiva, este trabalho inclui uma série de descrições de eventos que pude presenciar, e ainda, o relato de um tempo passado, obviamente não diretamente observado, mas reconstituído a partir de uma série de documentos. O objetivo destas descrições é, tal como propõe Geertz, “apoiar amplas afirmativas sobre o papel da cultura na construção da vida coletiva empenhando-as exatamente em especificações complexas” (Geertz, 1978:38).

Dos conceitos selecionados para uma reflexão acerca do diálogo entre a antropologia, a psicologia e a lingüística, deixamos de nos referir, explicitamente, àqueles vindos mais diretamente da lingüística e da semiótica, como os de signo, símbolo, significante, significado e simulacro. Eles serão abordados no próximo capítulo, onde pretendo, através da análise de um evento concreto, mostrar como se dá a construção da identidade num sentido amplo.

A IDENTIDADE NO SENTIDO AMPLO
O OUTRO COMO MODELO





Ceci n'est pas une pipe.

Magritte

Le simulacre n'est jamais ce qui cache la vérité – c'est la vérité qui cache qu'il n'y en a pas.

BAUDRILLARD,
La Précession des simulacres, 1978.

A Fabricação da Identidade

A relativização das “verdades universais”, a crítica da visão etnocêntrica que, tal como no evolucionismo, vê um único processo histórico para todas as sociedades humanas, destinadas a trilharem o mesmo caminho, é, como vimos, obra de antropólogos que, a partir da década de 20, resolvem realizar pesquisas de campo nas assim chamadas “sociedades primitivas”. Estas pesquisas, conduzidas por autores europeus e norte-americanos, viriam por a nu a coerência interna destas sociedades outras, que passaram a ser analisadas não como testemunhos de estágios anteriores por que a nossa sociedade teria passado e sim como totalidades, cujas manifestações só poderiam ser compreendidas à luz de uma visão sistêmica.

Isto, no entanto, foi apenas o que ocorreu no nível das teorias antropológicas. As sociedades tribais de todos os continentes continuaram sendo vistas (pela estratégia da dominação colonial,

sabemos) como atrasadas, paradas no tempo da história. Os agentes da colonização se encarregariam de levar a estas sociedades o “progresso” e os “benefícios da civilização”, fazendo com que elas pudessem entrar, assim, nos desígnios da história.

Esta imposição dos padrões ocidentais, seja em termos dos valores que deveriam ser incorporados – o trabalho como virtude, a moral cristã, a monogamia etc. – seja em termos dos hábitos alimentares, vestuário, concepção de tempo e de espaço etc., começa a ocorrer no exato momento do contato.

Embora esta imposição de padrões seja feita de modo mais sistemático e disciplinador em algumas sociedades do que em outras, em todas elas se faz presente, sejam os agentes coloniais pessoas ligadas à igreja ou funcionários leigos. No capítulo 5 procurarei analisar, detalhadamente, o modo pelo qual os salesianos atuaram entre os bororós, movidos por esta visão “salvadora”.

Meu objetivo agora é mostrar um dos efeitos deste processo de imposição de padrões e valores. Para isto vou me utilizar de um episódio que pude presenciar e que reuniu representantes de várias sociedades indígenas do Brasil contemporâneo.

Para a análise deste evento o recurso a uma abordagem que vêm da lingüística e da semiótica é bastante adequado, uma vez que é possível vê-lo como a “fabricação de uma realidade”, através da manipulação de signos e códigos que, *impostos* aos índios, foram por eles *apropriados*, como estratégia para reivindicar o direito a um código outro (que não aquele utilizado no evento), que pertence a um outro universo, o das sociedades indígenas.

Em junho de 1982 o Primeiro Encontro dos Povos Indígenas no Brasil reuniu, em Brasília, cerca de trezentos líderes indígenas, representantes de várias nações. O evento, organizado pela UNI (União das Nações Indígenas), pôde dispensar, em grande medida, a colaboração oferecida pelas entidades de apoio à luta indígena (CTI, CIMI, CPI). Note-se que os índios fizeram questão que a reunião se realizasse em Brasília, *locus* das decisões políticas do país e encerrada no Senado.

Ao longo do evento se sucediam as falas dos representantes das nações indígenas ali presentes. Além da exposição sobre o pro-

blema da invasão dos territórios indígenas, os representantes das várias nações do Nordeste e dos guaranis do estado de São Paulo, enfatizaram a necessidade do reconhecimento da existência de populações indígenas nestas regiões. Segundo eles próprios, a sua ida a Brasília tinha como propósito demonstrar:

1. Que eles existiam, que havia índios nestes locais em que se os julgavam como extintos;
2. Que o reconhecimento desta existência era uma reivindicação legítima.

Os índios do nordeste compareceram ao evento com cocares, tacapes e outros adereços “típicos de índios”, muitos dos quais não são mais utilizados cotidianamente, numa clara tentativa de demonstrar, publicamente, a sua identidade diferenciada.

A reunião, que se estendeu por três dias, na sede da CONTAG (Confederação dos Trabalhadores Agrícolas) foi pautada por um rígido protocolo. Todos os participantes portavam crachás de identificação; a imprensa só era admitida em horas e locais previamente determinados. Os representantes não índios, das entidades de apoio, não tinham acesso a todas as sessões.

As reuniões eram realizadas por regiões geográficas; havia uma exposição dos problemas enfrentados pelas diferentes nações daquela região, seguida de discussões e encaminhamento de propostas. Vários índios levaram seus gravadores para registrarem os depoimentos. Um indivíduo não índio, em geral escolhido pela sua familiaridade com a problemática, e que fosse representante de alguma entidade de apoio, era indicado pelos participantes do grupo para fazer a ata da reunião e datilografar as propostas encaminhadas.

A sessão de encerramento no Senado foi solenemente inaugurada pela mesa, ao som do hino nacional. Para esta sessão foram convidados representantes de todos os partidos políticos, embaixadores, um representante da Associação Brasileira de Antropologia, um representante da CONTAG, o presidente da FUNAI.

Nas suas falas, os líderes indígenas frisavam a possibilidade destas nações terem um desenvolvimento compatível com aquele preconizado pelos não índios. Referiam-se aos índices de produção de arroz auferidos pelos xavantes, os terenas citavam passa-

gens da Sagrada Escritura (“O sábado foi feito por causa do homem, e não o homem por causa do sábado; a FUNAI foi feita por causa do índio, e não o índio por causa da FUNAI”). Reivindicavam máquinas para um melhor desenvolvimento agrícola, garantia das terras e demarcação das mesmas. Alguns falavam em suas próprias línguas e, em seguida, eram traduzidos.

A reunião era, assim, também uma semiurgia, onde o significante tinha mais “realidade” que o significado a que se referia¹. Ou seja, se admitimos que o signo tem, além da função de significação (a que resulta da relação entre o significante e o significado – imagem mental), uma função referencial (denotação), que se produz entre o signo e o referente (o objeto real)², o que se depreende deste episódio é uma desreferencialização da realidade, ou uma hiper-realidade, que nos leva a noção de *simulacro*, como veremos no final desta análise.

Neste sentido estes signos, como vimos pela descrição da reunião, apontavam para realidades aparentemente opostas. Se a identidade indígena (principalmente no Nordeste) é vista pelos regionais como evanescente, era necessário recriá-la, supervalorizando-a. Por outro lado, para desfazer a imagem do índio como incapaz de dominar os vários códigos do mundo moderno, era necessário superenfatizar todo o protocolo que marcava o encontro.

O tempo todo, e não apenas através de suas falas, era como se dissessem: “Vejam, podemos ser iguais a vocês, podemos dominar todas as regras do mundo não índio, podemos reivindicar os nossos direitos de acordo com o vosso costume. Mas vejam também que somos diferentes, que esta diferença é real e deve ser respeitada”.

Retomando o que dizíamos anteriormente, era como se, uma vez que nossa sociedade convive mal com a diferença, tentando

1. Na definição clássica de signo proposta por Saussure há um equilíbrio, senão uma simetria entre o significante (expressão) e o significado (conteúdo). “[...] a distinção significado/significante permanece, ao nível do signo, indispensável, e J. Derrida sublinha que, se ‘primazia do significante’ quisesse dizer que não existe lugar para uma diferença entre o significado e ele, o próprio termo significante é que perderia todo significado. Ao contrário, o que ele indica é que alguma coisa funciona como significante até no significado: tal é o papel do rastro” (Ducrot e Todorov, 1972:314; grifos meus).

2. Cf. Ducrot e Todorov, 1972:103.

sempre eliminá-la, os índios precisassem demonstrar sua possibilidade de equiparação para, só então, gozarem do direito de reivindicarem a diferença e a visibilidade social desta diferença.

Para que isto fosse possível, foi também necessário que eles se apropriassem desta categoria ampla criada pelos ocidentais – *índio* – como forma de se articularem para o enfrentamento. Esta identidade forjada, o “*nós índios*”, não tem como intuito apagar as diferenças entre eles que, pelo contrário, eram sempre enfatizadas: cada um falava enquanto representante de uma nação específica. Mas foi enquanto “*índios*” que eles conseguiram se organizar e apresentar suas reivindicações ao governo e à sociedade de modo geral.

A respeito de como os índios incorporam, se apropriam ou assimilam o discurso não-índio, diz Eni Orlandi: “Esse modo de incorporação do discurso do outro, assumindo a forma da reprodução exata (o simulacro, a colagem) atinge um tal grau de semelhança que acaba por se revelar como um índice da diferença” (Orlandi, 1984:6).

O objetivo do artigo de Orlandi é fazer uma “reflexão sobre a especificidade da interlocução estabelecida entre os índios e os brancos nos últimos anos” (*idem*, p. 1) e, secundariamente, contribuir, através da observação da linguagem, para a elaboração de uma história do contato, assim como para os estudos de identidade étnica (p. 2). Na sua conclusão a autora afirma que: “Se o branco fosse absolutamente determinante, o índio tinha que abrir mão de sua identidade. Ele reproduziria, em si, a identidade do branco. E isso não acontece, porque o jogo que estabelece a identidade do índio não se completa com a ação do branco. Alguma coisa vaza...” (Orlandi, 1984:11-12).

Estas reflexões, embora elaboradas a partir de uma análise que tem por fulcro o discurso, podem ser generalizadas para aspectos não lingüísticos da construção da identidade de sociedades indígenas em contato com a sociedade nacional, e, como veremos, para a análise de grupos minoritários dentro de uma mesma sociedade.

Rastros: A Manutenção de Diferenças Pré-instituídas

Em *Signes, Traces, Pistes – racines d'un paradigme de l'indice*, Carlo Ginzburg (1980) faz uma série de reflexões extremamente

sugestivas que nos auxiliam a compreender o modo pelo qual os índios representam sua identidade para o mundo exterior tendo como modelo a imagem que fazem do branco.

Neste estudo Ginzburg analisa a emergência de um modelo epistemológico – o paradigma indicial – que é amplamente utilizado em várias esferas da ciência, sem nunca ter sido explicitamente conceptualizado. Para melhor definir este modelo, Ginzburg nos remete às mais diferentes facetas da vida artística e científica do século XIX: os critérios para se distinguir entre os originais e as cópias falsas de uma obra de arte considerada única, estabelecidos por Morelli; as estratégias do detetive Sherlock Holmes, imaginadas por Conan Doyle; os métodos de interpretação da psicanálise desenvolvidos por Freud. Segundo Ginzburg: “Vers la fin du XIX^e siècle – et plus précisément entre 1870 et 1880 – un paradigme de l’indice, s’appuyant sur la sémiotique, a commencé a s’imposer dans le domaine des sciences humaines. Mais ses racines étaient beaucoup plus anciennes” (Ginzburg, 1980:13).

Estas raízes Ginzburg vai buscar nas sociedades de caçadores, que procuram reconstituir as formas e deslocamentos dos animais a partir de rastros, galhos quebrados, excrementos, tufo de pêlos, odores etc. e nos textos divinatórios mesopotâmicos, redigidos a partir do terceiro milênio a.C., e que procuravam “[...] la reconnaissance minutieuse d’une réalité parfois basse, visant à découvrir les traces d’événements qui ne peuvent être directement exécutés par l’observateur” (Ginzburg, 1980:15).

Para Ginzburg, tanto as “pseudoconsciências”, como a adivinhação e a fisionomia, quanto as ciências médicas e do direito, baseiam seu saber na análise de casos individuais que não poderiam ser reconstituídos a não ser com a ajuda de traços, sintomas e indícios.

Ginzburg mostra como Morelli leva o *connoisseur* a buscar a autenticidade de uma obra não nos seus aspectos mais manifestos, e, portanto, mais fáceis de imitar (como os olhos voltados para o céu dos modelos de Perugino, ou o sorriso dos de Leonardo da Vinci), mas nos seus detalhes, “les plus négligeables, ou l’influence des caractéristiques de l’école à laquelle le peintre appartenait est

moins marquée – ce qui est le cas du lobe des oreilles, des ongles, de la forme des doigts et des orteils” (*idem*, p. 4).

Em todos os casos analisados por Ginzburg, nas várias esferas da ciência ou de disciplinas a elas paralelas, o que se verifica é que são traços, às vezes infinitesimais, que permitem apreender uma realidade mais profunda a que seria impossível chegar por outros meios.

Sua conclusão procura pôr fim aos impasses da oposição entre “racionalismo” e “irracionalismo”, que leva as ciências humanas a um desagradável dilema: seja adotar um estatuto científico frágil para chegar a resultados importantes, seja adotar um estatuto científico sólido para chegar a resultados de pouca importância (*idem*, p. 43).

Para Ginzburg, o rigor científico, baseado numa orientação quantitativa e antropocêntrica, que impregna as ciências a partir de Galileu, é não só impossível, mas também indesejável para aquelas formas de saber mais diretamente ligadas à experiência cotidiana, ou, mais precisamente, “em todas as situações em que a unicidade e o caráter insubstituível dos dados são decisivos aos olhos das pessoas implicadas” (p. 43).

Assim, voltamos às reflexões de Orlandi a respeito da interlocução entre índios e brancos. Ela dizia que: “[...] o jogo que estabelece a identidade do índio não se completa com a ação do branco. Alguma coisa vaza ...” (Orlandi, 1984:12).

É precisamente neste ponto que podemos relacionar as considerações feitas por um *connoisseur* de arte como Morelli (que é retomado por Ginzburg), com o trabalho do antropólogo que se defronta com a questão da identidade em sociedades indígenas contemporâneas.

Em ambos os casos estamos lidando com o fato da imitação. O falsificador procura imitar todos os detalhes de um quadro, escapando-lhe, no entanto, a possibilidade de reproduzir as pinceladas mais rápidas do mestre, seus movimentos mais inconscientes e desprovidos de esforço pessoal. Do mesmo modo, vendo-se obrigado a ter o branco como modelo que se impõe, o índio não perde sua identidade original.

O que queremos dizer é que a apropriação formal de aspectos formais do discurso, do vestuário, das formas de saudação etc.

não asseguram a apropriação da identidade que fornece este modelo. Trata-se de uma *simulação*³, que é, “la génération par les modèles d’un réel sans origine ni réalité: hyperréel” (Baudrillard, 1978:3).

É exatamente neste ponto que incide aquela “alguma coisa vaza ...” e os índios parecem ser os primeiros a reconhecê-lo. Tentando completar a afirmação de Orlandi, diríamos que o que vaza é a possibilidade de existência de uma “verdade” ou de uma “realidade” (no caso a apropriação da identidade do branco) a partir de seu simulacro. No processo de simulação (que remete à questão da diferença entre o verdadeiro e o falso, ou da imitação, como coloca Ginzburg), a operação, como mostrou Baudrillard, é apenas especular e discursiva. “Le réel est produit à partir de cellules miniaturisées, de matrices et de mémoires [...]. C’est un hyperréel, produit de synthèse irradiant de modèles combinatoires dans un hyperspace sans atmosphere.” (Baudrillard, 1978:4)

O caráter irreversível das identidades branco/índio é claramente formulado por um palikur:

É o índio que sente, que conhece, não gente de fora ... O civilizado pode entrar no nível do índio, pode passar até 50 anos, ele pode furar os beiços, pode furar as orelhas, tudo, cabelo grande, pode usar tanga também mas ele nunca pode se tornar índio, como nós que é nativo. Assim como nós também, nós não podemos tornar civilizados. Não podemos (Orlandi, 1984:4).

O Simulacro como Estratégia

O *simulacro*, a imitação do branco, no caso dos índios, ou do modelo do dominador, para qualquer grupo minoritário, parece ser um passo importante para todo um conjunto de sociedades ou grupos dentro de uma sociedade específica, que buscam, contraditoriamente, afirmar-se na sua diferença.

Assistimos assim a um paradoxo que parece bem típico desses tempos do pós-moderno⁴, ou seja, o da desreferencialização acarretada pelo simulacro. Ao se “vestir de índio” o índio do nordeste

3. Que não se confunde com fingir, o que se dá por um processo de *dissimulação*.

4. Vide Ferreira dos Santos, 1986.

“vende” uma imagem que já não corresponde a sua realidade, assim como ao se apropriar dos trajes e protocolos do branco os índios já “aculturados” emitem um falso discurso: o de que sejam tal como o branco. São estes sinais diacríticos, sejam eles o cocar ou o crachá, que permitem a manipulação dos estereótipos presentes no imaginário da nossa sociedade a respeito de quem são, afinal, “os índios”. São imagens que devem ser vistas como uma forma de retórica, onde a tipificação e a manipulação de estereótipos, aproxima-se, enquanto mensagem a ser decifrada, muito mais do interlocutor, um “receptor” tão abstrato quanto “o governo” ou a “sociedade”, do que daquele que a emite.

O mesmo ocorreu com mulheres feministas durante os anos 60 e 70, que procuravam se afirmar tomando o modelo masculino de inserção na sociedade como aquele que lhes garantiria um espaço e um reconhecimento social. Se os índios são criticados pela sua descaracterização cultural (chamados de “caboclos” ou “bugres”), estas mulheres recebiam, frequentemente, a pecha de “machonas”⁵.

Mas, como diz Laing (1973:145), sendo o corpo o “âmago e o centro do meu mundo”, é possível revesti-lo ou apresentá-lo como bem se entender e ele continuará intacto em seu interior. Por outro lado, sendo o corpo “um objeto no mundo dos outros” (*idem*), é preciso que este corpo se revista e atue, efetivamente, a partir daqueles atributos a que estes outros estão acostumados, para que possa ser reconhecido como tal.

Presentes a esta reunião em Brasília, tão protocolar, tão calcada num modelo estereotipado, a que não escapa nenhum detalhe do código do “mundo dos brancos”, os índios, paradoxalmente, pareciam afirmar o tempo todo “Nós não somos brancos”, como que parafraseando o famoso quadro de Magritte – *Isto não é um Cachimbo*⁶.

Este jogo de signos encobre uma realidade que surge, como dissemos ao propor nossa concepção de *identidade*, da necessidade de constituição de sujeitos políticos que se articulam para reivindicar para si um espaço de visibilidade e atuação social. Neste pro-

5. Já ouvi também homossexuais militantes falarem sobre a necessidade de homens homossexuais assumirem o modelo “viril e machão” na sua relação com seus parceiros.

6. Uma análise extremamente interessante sobre a questão da semelhança/similitude, especificamente deste quadro de Magritte, foi desenvolvida por Foucault, 1973.

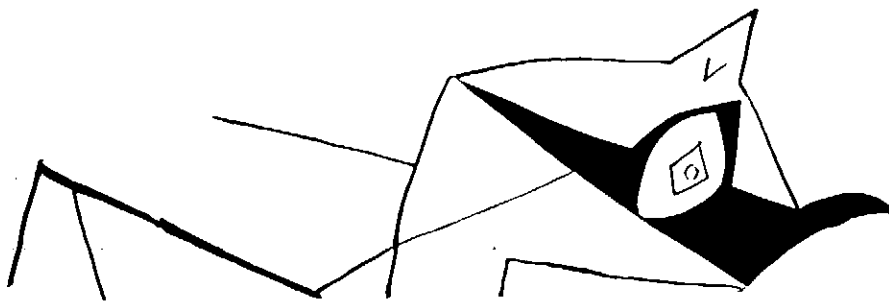


Baraedu ku kuri.
 Pantomima em que os bororos
 imitam os civilizados.
 Fotos SCN (Sylvia Caiuby Novaes).
 Tadarimana, 1975.



cesso há como que um “apagar” das diferenças presentes no interior de cada um destes grupos, o que permite a constituição deste “nós coletivo”, no plano de uma estrutura macrossocial. O simulacro, a representação de si a partir do modelo cultural do dominador, é, paradoxalmente, a possibilidade destes sujeitos políticos atuarem no sentido de romperem a sujeição a que historicamente foram submetidos.

A LITERATURA COMO ESPELHO
OS PROCESSOS DE MUDANÇA SOCIAL NA SOCIEDADE BORORO ATRAVÉS
DA VISÃO DE DIFERENTES AUTORES



Perché un punto ... come direi ... nel suo punto centrale, bada bene, ogni punto che stia proprio nel mezzo dei punti che tu vedi, bene, quel punto – il punto geometrico – tu non lo vedi, non ha dimensioni non può andare né a destra né a sinistra, né in basso, né in alto. Quindi non ruota. Capisci? Se il punto non ha dimensioni, non può neppure girare in torno a se stesso. Non ha neanche se stesso ...

UMBERTO ECO,
Il Pendolo di Foucault, Milano, 1988:11.

A sociedade bororo foi, dentre as sociedades indígenas sul-americanas, a que mais empolgou os antropólogos. Sua complexa organização social, seu cosmos povoado de espíritos e almas “encarnados” pelos vivos, as relações entre o mundo animal e sobrenatural, sua elaborada cultura material. Desde Lévi-Bruhl, foram vários os estudiosos que se dedicaram à compreensão dos bororos, o que resultou, de certo modo, numa idealização rígida e estanque desta sociedade, muito semelhante à *orientalização* das sociedades do Oriente, que Said analisa em livro recente. Parafraseando este autor, é possível dizer que os bororos, enquanto tais, são, para a maioria dos estudiosos que a eles se dedicaram, muito menos importantes do que aquilo que foi elaborado pela literatura antropológica a respeito desta sociedade.

Os modernos orientalistas são, segundo Said, profundamente afetados, em suas análises, por um certo saudosismo do imaginário elaborado a respeito do Oriente. "Memory of the modern Orient disputes imagination, sends one back to the imagination, as a place preferable, for the European sensibility, to the real Orient. [...] The mind learns to separate a general apprehension of the Orient from a specific experience of it." Para o orientalista, o Oriente não é o Oriente tal como ele existe, mas sim no modo como ele foi orientalizado. E o orientalismo "views the Orient as something whose existence is not only displayed but has remained fixed in time and place for the West". Há, assim, uma semelhança muito grande entre o que ocorre com os autores que se dedicaram ao estudo da sociedade bororo e aqueles que se voltaram às sociedades do Oriente. "[...] to the Orientalist, who believes the Orient never changes, the new is simply the old betrayed by new, misunderstanding dis-Orientals" (Said, 1979: 101-108, grifo do autor).

Ou, como diz Baudrillard, "[...] ces Sauvages-là sont posthumes: gelés, cryogénisés, stérilisés, protégés à mort, ils sont devenus des simulacres référentiels, et la science elle-même est devenue simulation pure" (1978:9).

Vejamos os autores que se dedicaram à análise dos processos de mudança na sociedade bororo e que, em seus trabalhos, acabaram por incorporar, eles próprios, a ideologia do "eterno retorno", amargando, com alguns de seus informantes, a impossibilidade desta volta.

Baldus

Em 1937, com a coletânea de artigos publicada por Herbert Baldus, os estudos antropológicos no Brasil começam a focalizar, em primeiro plano, o problema da aculturação (Schaden, 1965:17-22). Este trabalho de Baldus – *Ensaio de Etnologia Brasileira* – merece ser discutido, entretanto, não pelo fato de inaugurar os estudos sobre aculturação (a que já nos referimos no capítulo 1), mas, em função dos objetivos deste texto, uma vez que ele apresen-

ta neste livro dois capítulos inteiramente dedicados aos bororos: “A Posição Social da Mulher entre os Bororo Orientais” (pp. 60-91) e “O Professor Tiago Marquês e o Caçador Aipobureu” – a reação de um indivíduo bororo à influência de nossa civilização (pp. 92-107). No capítulo final – “A Mudança de Cultura entre Índios do Brasil” (pp. 160-186) – o autor analisa uma série de dados, inclusive sobre a sociedade bororo, que nos interessam bastante.

Baldus visitou os bororos de Meruri e Sangradouro em 1934 e, em 1935, os da aldeia Tori-Paru. Através de alguns dados sobre a organização social desta sociedade, Baldus vai mostrar que a posição da mulher entre eles não é nem inferior, nem superior a do homem. A demonstração desta conclusão lhe dá a oportunidade de discorrer sobre várias facetas da sociedade bororo, apresentada muito mais como um feixe destes vários traços, do que como uma totalidade articulada.

Baldus enumera dados censitários sobre a população bororo (num total inferior a mil indivíduos), características anatômicas dos indivíduos, dados sobre alimentação, vestuário e adornos corporais, salientando o quanto estas esferas foram influenciadas pelo convívio com a nossa sociedade.

Atribui aos salesianos e à ação missionária as mudanças de comportamento que observa no planejamento familiar – as técnicas anticoncepcionais e abortivas, práticas de infanticídio e, principalmente, predominância da vida familiar, que é reforçada em virtude da “decomposição dos clãs” (p. 171). Mas é interessante que, apesar desta interferência na vida familiar dos bororos, em um ponto, às vistas do autor, estes índios não cedem.

Baldus atribui ao “caráter inato do indivíduo” esta força de resistência. Para ele, este caráter inato “consiste na força de vontade, na singularidade de sua sexualidade, em suma, na composição especial de todas as suas *disposições naturais*, não adquiridas durante a vida, mas já nascidas com ele, composição pela qual unicamente o indivíduo é indivíduo e continua indivíduo, isto é, distingue-se de todos os indivíduos” (1937: 83-83, grifos meus).

É esta “disposição natural” que impediria os bororos de aceitarem o padrão europeu da relação homem/mulher, em que o ho-

mem é o senhor da casa e se prefere “uma mulher espancada a uma mulher abandonada pelo marido” (p. 83). No entanto, esta mesma “disposição natural” não é suficientemente forte para impedir que o caráter de uma tribo de índios não se altere decisivamente na relação com os brancos (p. 172). E o autor dá, em seguida, inúmeros exemplos que comprovam, em diferentes tribos, o quanto este caráter foi alterado.

Para chegar à conclusão de que a posição social da mulher entre os bororos não é nem inferior e nem superior à do homem, Baldus percorre os caminhos que demonstram o “machismo” da sociedade ocidental. Por isso se interessa em saber qual dos sexos fica por baixo durante a relação sexual e conclui pela equivalência entre os sexos ao verificar que homem e mulher deitam-se de lado, um em frente ao outro (p. 80). Procede do mesmo modo ao avaliar a contribuição de cada um para o provimento familiar, e mesmo a capacidade que demonstram para sustentar peso (pp. 76-77). Para o autor a equivalência entre os sexos comprova-se também pela importância complementar das atividades de subsistência que, na divisão de trabalho entre os bororos, cabe a cada um dos sexos.

Assim, é na vida sexual, na divisão de trabalho entre os sexos, na utilização de adornos pessoais, na posição do marido e da mulher na organização da família nuclear, nas práticas de infanticídio (que entre os bororos não revelam preferência de sexo) que Baldus vai tentar detectar a posição social da mulher nesta sociedade. É a partir destas esferas da vida social que a preponderância do homem se manifesta em nossa sociedade e é para estas esferas que Baldus dirige suas indagações sobre a sociedade bororo.

Da bibliografia que o autor apresenta sobre os bororos constam, entre outros, não apenas a monografia de Colbacchini – *I Bororo Orientali* –, como também o artigo de Lévi-Strauss sobre a organização social desta sociedade. As análises de Baldus sobre a posição da mulher entre os bororos não aprofundam a bibliografia já existente. Baldus não se detém, por exemplo, na especificidade da matrilinearidade nesta sociedade, no papel que cabe às mulheres durante os ritos funerários, ou mesmo numa análise mais cuidadosa das figuras femininas que povoam a mitologia bororo. Estes dados,

certamente, permitiriam problematizar o “caráter inato dos indivíduos”, a que se refere o autor.

Aliás, esta mesma questão – das disposições naturais do indivíduo, ou de seu caráter inato – está presente no artigo que Baldus escreve sobre a reação de um indivíduo à influência de nossa civilização. Baldus inicia este artigo endossando a posição de Boas, a de que: “Para avaliar os dotes intelectuais do índio é muito importante saber que ele tem a mesma capacidade de um europeu para aprender a pensar, sendo educado desde pequeno para este fim” (p. 92). No entanto, o que ele vai mostrar a partir da trajetória de Tiago Marques, um bororo criado pelos missionários salesianos, é que “o ambiente nativo é bastante forte para que o índio que volta para casa logo comece até a desprezar quase todas as vantagens da nossa civilização, que pôde apreciar” (p. 93). Há, por trás deste “ambiente nativo”, como que uma força mágica que atrai o índio e que o faz ceder às suas “disposições naturais”.

Este bororo, Tiago Marques, vai mostrar a Baldus que a cultura está num processo de constante transformação e que não se pode pensá-la como um conjunto estanque de traços, encerrados em baús que se sucedem no tempo, como se cada um destes baús correspondesse a um estágio pelo qual se opta.

Baldus, ao verificar que Tiago se refere com um certo saudosismo ao tempo passado, pergunta-lhe se “não seria então melhor *reconduzir os bororos* a seu estado antigo”, ao que Tiago lhe responde: “Hoje a gente não pode mais andar como dantes, enfeitada de penas” (p. 107, grifo meu).

Baldus entende que uma das principais tarefas da etnologia é estudar a mudança contínua das expressões culturais e as causas desta mudança (p. 1). Esta tarefa se transforma em problema a partir da própria definição de cultura dada pelo autor:

Cultura, no sentido que lhe dão os etnólogos, é a expressão harmônica total do sentir, pensar, querer, poder, agir e reagir de uma unidade social, expressão que nasce de uma combinação de fatores hereditários, físicos e psíquicos com fatores coletivos morais, e que unida ao equipamento civilizador (instrumentos, armas etc.) dá à unidade social a capacidade e a independência necessárias à luta material e espiritual pela vida (p. 1).

Esta definição, não muito distante da clássica definição de

Tylor, e que era, como vimos, a concepção vigente na época em que estes artigos foram escritos, implica ver a cultura como um fenómeno estanque, sem uma dinâmica própria. É uma concepção que focaliza um conjunto de esferas de ação (sentir, pensar, querer etc.) e os produtos advindos destas ações quando relacionados a um conjunto de fatores já dados – como o psiquismo e o equipamento civilizador.

Coerentemente com a definição de cultura, a mudança cultural implica em alterações nestas expressões, que são, por sua própria natureza, harmônicas. Baldus se refere a mudança parcial e total de cultura. Por paradoxal que possa parecer, a concepção que Baldus tem de mudança cultural é também uma concepção absolutamente estática, onde se vê, seja a substituição de certos traços da cultura original por outros da cultura européia, seja a sua total substituição.

Assim, por exemplo, as mudanças que ocorrem na esfera da cultura material são, para Baldus, mais visíveis e ocorrem num prazo mais curto do que as que se observam na cultura que ele denomina como espiritual. As vantagens e desvantagens de assimilação de elementos, como um machado de ferro, por exemplo, fazem com que itens deste tipo sejam rapidamente incorporados. O mesmo não ocorre quando se oferece ao índio uma nova crença, uma nova forma social, um novo canto (p. 180).

As observações de Baldus entre os bororos, seja quanto às mudanças relativas à habitação (a forma e seu interior), à forma de organização do trabalho para o provimento das necessidades, à incorporação de elementos como fumo, álcool e sal, às mudanças nas artes tradicionais, como trançado e cerâmica, são observações de quem analisa uma cultura a partir de seus aspectos exteriores, de seus traços mais evidentes. Não se trata de uma análise que procure se desvencilhar das aparências para captar o verdadeiro sentido das transformações.

Baldus não se pergunta, por exemplo, como os bororos avaliavam estas mudanças, que sentido elas têm para eles. Apenas constata que certos objetos “tradicionais” não são mais usados ou confeccionados e que outros ainda convivem com aqueles destinados ao mesmo uso e que foram incorporados da nossa sociedade.

As observações mais pertinentes de Baldus sobre os bororos dizem respeito à nuclearização da vida familiar e ao fato de que “Entre os bororos das missões o cristianismo e a antiga religião da tribo existem separadamente” (p. 176). Embora o autor não se detenha nestas considerações, suas observações são, de certo modo, válidas até hoje, como pretendemos demonstrar no capítulo seguinte.

É esta “geração de cristãos civilizados” (p. 180), criada pelos salesianos, que leva o autor a se perguntar em quanto tempo a mudança de cultura neles se completará. Após trinta anos de catequese, à época da pesquisa de Baldus, estes índios ainda não haviam perdido a vontade e a possibilidade de se entregarem à vida tradicional.

Além de ser cabível a pergunta sobre o que seria concretamente esta mudança completa, ou total de cultura, posso afirmar que hoje, passados noventa anos de catequese, nada permite afirmar que os bororos, mesmo aqueles que vivem nas missões, irão abandonar sua cultura para substituí-la, totalmente, por uma outra. O que pretendo mostrar é, exatamente, como se dá esta convivência entre índios e missionários e o modo pelo qual as representações que eles se fazem permitem entender a sua atuação.

Esta, certamente, não era a preocupação deste autor, embora alguns antropólogos da época, como Malinowski e mesmo Thurnwald, já se interessassem, especificamente, em captar o chamado “ponto de vista do nativo”. Baldus “Não se deixou cercear pelos conceitos apregoados pelos mentores do funcionalismo”, como afirma Schaden na apresentação da segunda edição dos *Ensaio de Etnologia Brasileira*. O mesmo não se pode dizer dos autores que o sucederam.

Saake

As considerações de Saake, um padre jesuíta, giram em torno de um tema bastante freqüente entre os autores que se dedicaram aos estudos de aculturação: as possibilidades destes índios se transformarem em *trabalhadores eficientes* e se integrarem de vez à população cabocla local.

Saake esteve entre os bororos (da aldeia do Córrego Grande) por duas semanas em 1952. Depois de arrolar os dados responsáveis pela mudança nesta sociedade, como a depopulação, incorporação de elementos como o dinheiro, o português, o vestuário, novos hábitos alimentares etc., Saake aponta os fatores que, a seu ver, determinam o conservantismo na vida dos bororos.

Para este autor, os “baluartes” mais importantes da coesão tribal se prendem à liderança de certos indivíduos de personalidade de grande projeção na comunidade, seja o *bari* (xamã), ou o chefe. Isto explicaria porque entre estes índios “As festas mortuárias subsistem, [...], em todos os pormenores de suas complicadas formas tradicionais” (1953:46).

Ao final de seu artigo chega a sugerir que a integração dos bororos se dê através de sua educação para o trabalho regular e alerta que “por mais que doa ao etnólogo, tal não será possível enquanto subsistir a influência do capitão e do bari” (Saake, 1953:52).

Se, por um lado, Saake, como outros autores, insiste em mudanças que levem à possibilidade de integração do grupo tribal à sociedade envolvente, é também de se notar que ele incorpora o discurso saudosista, tão ao gosto dos velhos da tribo. É muito comum o pesquisador ouvir dos velhos bororos (e certamente também em outras sociedades) que a geração mais jovem não é mais como a deles, que os jovens não mais se interessam por aprender a cultura tradicional que, conseqüentemente, desaparecerá com a morte destes velhos.

Este tipo de observação, que incorpora como única e irreversível realidade o discurso saudosista – que projeta para breve a extinção de padrões culturais, não se restringe a autores como Saake, que dispuseram de apenas duas semanas para coletar seus dados, como veremos quando analisarmos os trabalhos de Crocker e Viertler.

Huestis

A visão da descaracterização cultural está presente também no artigo de Esther Huestis (1963) – “Bororo Spiritism as Revitalization”. Para a autora, uma missionária ligada ao Summer Institute

of Linguistics, as mudanças ocorridas na esfera religiosa dos bororos podem ser entendidas como um processo de revitalização – um esforço deliberado de uma sociedade em estabelecer uma cultura mais satisfatória em virtude do *stress* a que foi submetida (Wallace, apud Huestis 1963:189).

Depois de listar as dificuldades que a sociedade bororo encontra para se reproduzir enquanto tal – escassez de recursos em função da diminuição do território, depopulação aliada a uma complexa organização social, desqualificação do *status* de chefe pela introdução da autoridade vinda do órgão tutor etc., Huestis vê, para o futuro da sociedade bororo, duas alternativas que implicam, ambas, a descaracterização cultural.

All of these things seem to be driving the Bororo towards an emphasis on spirit worship, which needs fewer people to be workable, does not have the taboos connected with totemism, and is enough like the spiritism (Macumba) of Brazilians that it is not likely to be taken away by outside forces (Huestis, 1963:189).

A conclusão da autora é a de que a religião bororo não sobreviverá a mais de uma geração e “in its place spiritism will function as the integrating principle in Bororo culture” (*idem*, p. 189). A segunda alternativa parece se constituir em um aviso que conduza àquilo que Huestis almeja – que os bororos sejam persuadidos de que o cristianismo é a força revitalizante (p. 189).

Como a autora não dá informações sobre como conseguiu seus dados sobre os bororos, e cita como fonte bibliográfica específica apenas a monografia de Colbacchini e Albisetti, é de se supor que seu conhecimento sobre esta sociedade seja extremamente superficial.

Ela não menciona, por exemplo, as estratégias arquitetadas pelos bororos para realizar os ritos funerários, proibidos pelos salesianos por muito tempo. Não se refere ao sistema de adoção de uma criança por um outro clã que não aquele onde nasceu, para fazer frente aos problemas advindos da depopulação. Não analisa adequadamente a questão da dupla chefia e das soluções internas dadas pelos bororos a estes problemas.

Sua análise parece fazer parte de uma estratégia e de um alerta aos religiosos: ou os missionários se incumbem de persuadir

os bororos a se cristianizarem, ou eles rapidamente se transformarão em espíritos ou macumbeiros. De qualquer modo, a previsão da Esther Huestis quanto ao futuro desta sociedade é a de sua total descaracterização.

Viertler

A literatura mais recente sobre os bororos, especialmente os trabalhos de Crocker e Viertler, centrados nos vários aspectos da organização social bororo e da cultura desta sociedade, não focalizaram, de modo prioritário, a questão das relações destes índios com a sociedade nacional. Ambos os autores apenas referem-se à “situação atual” desta sociedade e, quando o fazem, restringem-se aos efeitos deletérios causados pelo contato, cuja principal consequência foi a diminuição dos territórios e a consequente restrição das atividades de subsistência, principalmente caça, pesca e coleta.

Viertler, que inicia suas pesquisas entre os bororos em 1970 (Sangradouro e Córrego Grande; pesquisou na aldeia do Tadari-mana em 1977 e 1978 e, em 1986 na aldeia do Córrego Grande), publicou inúmeros trabalhos a respeito desta sociedade. Dois deles (1982, 1987) abordam a questão da mudança social e cultural e é deles que deveremos tratar.

Apesar de se propor a fazer uma análise do funeral bororo, focalizando-o a partir das implicações adaptativas das crenças e práticas ligadas a este ritual, a perspectiva teórica escolhida por Viertler (1982) – a ecologia cultural – acaba por empobrecer suas reflexões quando o tema em discussão são as relações interétnicas e a realidade emergente a partir do contato.

Vejamos algumas das conclusões da autora com relação às práticas funerárias dos bororos da atualidade, neste trabalho que é sua tese de livre docência. Segundo ela,

[...] os funerais envolvem o provimento de condições morais e alimentares mínimas para os Bororos absorvidos como mão-de-obra barata e produtora de artesanato ou peixe para o mercado regional, ao mesmo tempo que representam mecanismos de integração dos Bororos aldeados nos mercados de víveres e objetos manufaturados em consequência das práticas de dizimação periódica da propriedade dos finados (Viertler, 1982:593).

Na perspectiva teórica escolhida por Viertler, as práticas culturais são apenas uma forma de racionalização com vistas à solução de problemas práticos enfrentados pelos grupos humanos. Assim, durante o funeral bororo, as almas devem ser alimentadas nas refeições coletivas que os homens realizam na casa central e estes alimentos “correspondem exatamente àqueles de elevado teor protéico, cuja distribuição é maximizada pelas normas tradicionais de esquiteamento e distribuição” (*idem*, p. 565). Mais adiante reafirma a autora: “A nossa hipótese provisória relativa às práticas funerárias Bororo é a de que elas representam não uma alternativa mas uma exigência adaptativa às condições geradas pelo contato interétnico *principalmente no que concerne à distribuição do alimento mais valioso*” (p. 600, grifos nossos). Esta conclusão, mesmo que verdadeira, empobrece extremamente a importância deste ritual. É igualmente difícil aceitar que a queima dos bens do finado deva ser vista como um mecanismo de integração dos bororos que, desprovidos destes bens, devem se voltar ao mercado regional¹.

A própria autora admite que esta destruição de bens impede “as formas de diferenciação social baseadas no dinheiro e na riqueza material” (p. 596). Esta aparente contradição (o funeral como fenômeno que ao mesmo tempo que mantém os bororos enquanto uma sociedade diferenciada, leva-os a uma inserção no mercado regional) é, para a autora, o resultado dos diversos movimentos históricos, da dialética do processo de contato interétnico, que, se exacerbada, poderá “comprometer a eficiência desta estratégia” (cf. p. 597).

A dificuldade em aceitar estas conclusões como as mais pertinentes para uma reflexão acerca do funeral bororo (e de suas implicações nas relações interétnicas) advém, principalmente, da perspectiva teórica adotada e da visão aí implícita do que seja o fenômeno cultural.

Admitir que “às associações místicas subjaz sempre alguma forma de racionalidade profunda em termos da solução de problemas práticos enfrentados por grupos humanos” (p. 564) é limitar as

1. Viertler não apresenta, por outro lado, nenhuma pesquisa sistemática sobre quando e como os bororos se voltam para o mercado regional, o que seria imprescindível para sustentar as conclusões aventadas.

práticas culturais não apenas a uma dimensão instrumental e utilitarista, mas ainda a uma racionalidade impregnada de valores típicos de nossa sociedade contemporânea e capitalista. Além disso, na análise das relações interétnicas perde-se a perspectiva processual, não se distingue óticas ou pontos de vista.

Neste quadro teórico a visão global do processo histórico só pode vir do analista e observador que, a partir de sua própria racionalidade, interpreta as “verdades” que estão por trás das atitudes dos diferentes agentes. “Verdades” que não são deduzidas de uma exegese de falas e atitudes que leve em conta a enorme diversidade das culturas e a variedade de sentidos passíveis de serem atribuídos à mesma experiência, mas de uma suposta universalidade das respostas dadas pelos homens aos problemas que o ambiente coloca. Nesta perspectiva teórica, que dilui o simbólico no instrumental, as práticas culturais passam, necessariamente, pelo crivo do certo/errado, bom/mau, integrador/desintegrador².

Em 1987 Viertler publicou um artigo em que se mostrava bastante ressentida com a atitude de pouco caso que os jovens bororos haviam tomado com relação a sua presença e a sua pesquisa na aldeia. Lembra com saudades de seu informante predileto, um velho conhecedor das tradições bororos, já falecido, em quem a autora parece encarnar todos os atributos do ideal do homem bororo (e que em essência ela se lamentava por não mais encontrar).

Viertler se sente ultrajada pelos jovens bororos que, engajados na luta por seu território, fazem hoje uso de camisetas, gravadores, vídeos, e exigem que os pesquisadores “paguem” pela pesquisa que pretendem realizar. Mais cautelosa, Viertler não se refere à extinção do grupo, como fizeram outros autores que se dedicaram à análise de uma sociedade indígena de um ponto de vista externo e superficial.

Sua conclusão, entretanto, não só demonstra sua impossibilidade de captar os processos de transformação cultural desta sociedade, como, o que é pior, desqualifica as atitudes tomadas pela geração dos bororos mais jovens que, a meu ver, não se colocam como opositores dos velhos “que detêm o saber tradicional”.

2. A melhor crítica às abordagens antropológicas que partem da idéia de que as culturas humanas são formuladas a partir de uma atividade prática e utilitária foi desenvolvida por Sahlins, 1979.

A conclusão (ou seria melhor dizer, desabafo) de Viertler é a de que: “Os Bororo disputam atualmente um lugar nas discotecas e lojas de videocassetes dos brancos, enveredando de maneira clara pela folclorização de suas tradições culturais” (Viertler, 1987:140).

Ora, a atitude dos jovens bororos, que discutirei detalhadamente nos capítulos 4 e 7, implica o estabelecimento de alianças com alguns grupos dos grandes contingentes de brancos com quem eles são obrigados a conviver (o que, aliás, sempre foi uma estratégia de resistência desta sociedade), na utilização de elementos nossos (como gravadores, vídeos, camisetas etc.) para uso político da comunidade. Caracterizar esta atitude como algo que leve à *folclorização* das tradições culturais, e, portanto a sua petrificação, é tornar-se insensível à cultura como fenômeno extremamente dinâmico, que faz uso não só de elementos que lhe são próprios, como também de elementos que ela procura incorporar em seu benefício, atribuindo-lhes um sentido específico, que não necessariamente coincide com o original.

Aliás, esta visão da cultura como algo que se petrifica nos velhos e que morre com eles é coerente com a visão que Viertler tem do trabalho do antropólogo, e que procurou explicar aos índios que lhe exigiam uma grande soma de dinheiro para que ela pudesse realizar sua pesquisa. “[...] meu trabalho resume-se em coletar as tradições que os velhos carregam consigo quando morrem e que os jovens não querem ou não podem mais aprender” (p. 128).

Não se trata, aqui, de desqualificar a fala de velhos informantes. Muito pelo contrário, suas falas são verdadeiras e nos remetem com toda ênfase à realidade que é por eles vivida – a lembrança constante de um passado que não coincide plenamente com o presente. E esta é exatamente a função social do velho: “lembrar e aconselhar – *memini*, *moneo* – unir o começo e o fim, ligando o que foi e o por vir; [...] são eles a fonte de onde jorra a essência da cultura, ponto onde o passado se conserva e o presente se prepara”³. Os antropólogos não são (como muitos deles pensam) os únicos a darem atenção a este discurso saudosista. O fundamental é perceber como este discurso é percebido e assimilado pelas

3. Chauí, 1983:XVIII.

gerações seguintes, como a fala dos velhos cala nos ouvidos dos jovens.

Quando se tem a oportunidade e a sensibilidade para observar uma sociedade indígena por um período superior a uma década, é possível constatar o que ocorre com “as gerações mais jovens” que aparecem, num primeiro momento, como alheias aos padrões culturais de sua comunidade. Concordo com Hartmann, quando afirma que: “Durante a última permanência, constatamos que muitos dos elementos jovens que, anteriormente, por ‘modernismo’, assumiam uma atitude crítica ou de franco desprezo pelas práticas tradicionais, começavam a participar ativamente, ou pelo menos, como observadores não críticos” (Hartmann, 1964:7).

Os jovens bororos, que eu mesma conheci em 1970, e que passavam a maior parte de seu tempo jogando futebol ou truco, focando no posto indígena, participando apenas dos forrós realizados na sede do posto e completamente alheios aos rituais que os bororos tradicionalmente conduzem, tinham, passados dezesseis anos, uma atitude completamente diferente. Demonstravam, agora, profundo interesse pela cultura bororo, participavam ativamente de seus rituais, recorriam com facilidade à mitologia e, pouco a pouco, começavam, eles também, a utilizar o discurso não só saudosista, como também de crítica às gerações mais jovens... *Plus ça change* ... Talvez seja assim mesmo que as coisas mudem nestas sociedades. Ser o mesmo, de modo diverso.

Certamente é possível constatar uma mudança na expressão cultural de uma sociedade. Uma das principais características do fenômeno cultural é, exatamente, seu aspecto dinâmico. Para as sociedades indígenas o grande paradoxo é a necessidade de mudança como única possibilidade de permanecer a mesma. Por “*permanecer a mesma*” entenda-se a manutenção de uma estrutura social ampla, de uma cosmovisão, de um reconhecer-se em seus ancestrais.

Cabe, evidentemente, à geração dos bororos mais jovens, conhecer e apropriar-se de elementos do mundo “lá fora”. Se o *outro* – o não índio – surge como modelo a ser imitado numa fase da vida, ou em circunstâncias específicas, isto não significa que este será um modelo perene, por toda a sua vida e em todos os contextos, em função do qual a cultura original é abandonada.

Certamente, também a inserção na comunidade, do jovem “amadurecido”, não se fará de modo idêntico ao de gerações que o precederam. Mesmo aquelas sociedades que não desejam a mudança e que têm como modelo de devir um “eterno retorno” a um modelo de sociedade ideal definido em tempos míticos, estão, elas também, em contínuo processo de transformação. Eliade afirma que “A existência de um modelo exemplar não entrava o processo criador” (1972:125).

Esta mudança não se dá, entretanto, como um processo que vá, mecanicamente, substituindo elementos da cultura original por outros da cultura dominante, de tal modo que a cultura original fosse, gradualmente, extinta ou completamente descaracterizada.

Crocker

Esta visão catastrófica impregna também os trabalhos de outros autores que, mais recentemente se dedicaram ao estudo da sociedade bororo. As pesquisas de Crocker foram iniciadas em 1964, na aldeia do Pobojarí; em março de 1965 Crocker decide-se, aconselhado por um chefe bororo de prestígio, a transferir-se para a aldeia de Córrego Grande, onde permanece até fevereiro de 1966. Um último período de pesquisa se dá a partir de junho de 1967. São os resultados deste longo período de pesquisa que este autor publica em sua monografia de 1985.

Crocker vê como próximo ao final o processo de extermínio de sociedades indígenas sul-americanas, hoje em estado de “putrefação” ou já “defuntas”, cabendo aos etnólogos – verdadeiros agentes funerários – embalsamar o que delas tiver sobrado. “Their (destas sociedades) remaining choice is to die or to acculturate” (Crocker, 1985:265).

Ao comentar exatamente esta passagem do texto de Crocker, Eduardo Viveiros de Castro afirma, na resenha que fez do livro: “The presentation of the question as one of ‘choice’ barely conceals a largely *passive* conception of Bororo society because the choice ends up being, in Crocker’s terms, between to die or to die, since for the author ‘acculturation’ means cultural death” (Viveiros de Castro, 1988:13).

Deixando-se levar pelo saudosismo dos velhos, sem colocar suas falas num contexto mais amplo, impressionado com os índices de alcoolismo nesta sociedade⁴, lamentando-se pelo desaparecimento do *aroe-etawara-are* (que a meu ver não se extinguiu), Crocker parece ver para o futuro da sociedade bororo apenas um grande funeral coletivo, bem ao estilo bororo, mas, de qualquer modo, a extinção completa, da qual apenas o *nome* desta sociedade sobrar, na memória dos não índios. As últimas frases do livro acabam tirando do etnólogo até mesmo a possibilidade aventada pelo autor de embalsamar os restos mortais do que fora outrora uma sociedade viva. “[...] in choosing to die as a people the Bororo acknowledge their final helplessness against these bope-inspired forces: they assert against them the dominion of the transcendent dead. The aroe live in all our memories” (Crocker, 1985:332).

É interessante ressaltar aqui que Crocker parece ver no funeral bororo certamente o ritual mais importante desta sociedade, o futuro que um destino perverso haveria de reservar para esta sociedade. Este clima apocalíptico e melancólico domina todo o capítulo final de seu livro (pp. 265-332), que ele amargamente denomina “The Stench of Death”.

Assisti, desde 1970, a mais de doze funerais entre os bororos. Não consigo deixar de ver o funeral bororo como um ritual em que esta sociedade não só reorganiza a sociedade dos vivos, como recria o próprio sentido da vida. O funeral é, para os bororos, um momento de socialização, em que os mais velhos se dedicam a passar, às gerações mais jovens, mitos, cantos, danças, os segredos da confecção de objetos e demais aspectos da elaborada cultura bororo. É um ritual através do qual a sociedade dos vivos se reorganiza e cria novos vínculos entre seus membros, através do intrincado sistema de parentesco ritual que eles elaboraram. É a fase em que são suspensas as atividades de subsistência introduzidas com o contato (principalmente a agricultura mecanizada) e que se volta às caçadas e pescarias coletivas, às atividades de subsistência que, neste contexto ritual, têm uma enorme importância. É através do funeral que

4. One novel Brazilian good seems to have summarized all the attractive lethality, the irreversible entropic decline, the cancerous blossoming of indigenous social tensions, brought about by sustained contacts between the two societies. This was alcohol, or in the form most commonly known to the Bororo, cachaça, sugar-cane brandy or rum, locally called *pinga* (Crocker, 1985:328).

a sociedade bororo reconhece, formalmente, seus novos membros: os rituais de iniciação masculina são sempre realizados durante o longo período, de até três meses, que pode durar todo o ciclo funerário. Sem os funerais, a sociedade bororo, paradoxalmente, não poderia se reproduzir enquanto tal, permitindo que todos os seus mortos (lembrados nestes momentos por seus representantes vivos) se encontrem com a sociedade dos seus vivos. Para os bororos é, literalmente, a morte que recria a vida e, assim, toda a possibilidade de reprodução da vida social.

A Literatura como Espelho

Que marcas traz uma obra? Quais os parâmetros que se deve levar em conta para avaliar as reflexões e análises de um autor a respeito de uma sociedade? Ou ainda, como um autor se situa frente aos outros que o precederam e que buscaram, de alguma forma, tratar de temas que têm, entre si, uma grande afinidade. Falamos todos, em diferentes tempos, desta mesma sociedade? Se a sociedade é a mesma, o que nos diferencia? Certamente esta diferença não se restringe a meras perspectivas de abordagem.

Sabemos que “a antropologia existe no livro, no artigo, na conferência, na exposição do museu ou, como ocorre hoje, nos filmes” (Geertz, 1978:26). Mas o que os livros trazem são diferentes textos sobre uma mesma temática ou, às vezes, como no caso que nos interessa, sobre uma mesma sociedade. Convém, neste sentido, tentarmos apreender o que leva diferentes autores a produzirem diferentes textos sobre uma mesma sociedade. Esta é também a oportunidade para que eu possa não só situar-me frente a estes diferentes autores que analisaram as mudanças ocorridas na sociedade bororo, como também entender por que eles, num certo sentido, funcionam como espelhos para meu próprio trabalho.

Quando se pensa na marca mais visível de uma obra, naquele aspecto que mais a diferencia de outras, certamente se atenta para a época em que ela foi escrita, o instrumental teórico e conceitual à disposição do autor naquele momento, os dados empíricos disponíveis à observação. Além da época e da perspectiva teórica, ou-

tros pontos relevantes para situar o trabalho de um autor dizem respeito a seu tempo de permanência em campo e, ainda, principalmente na análise de sociedades indígenas, saber se o trabalho foi escrito por um antropólogo ou por um indivíduo que, mesmo tendo alguma formação antropológica, tem seu contato com as sociedades indígenas mediado por uma motivação de cunho religioso.

Os autores que analisamos e que escreveram sobre a sociedade bororo fizeram-no em épocas muito distintas – da década de 30 (Baldus), aos anos 50 (Saake), e, finalmente, pesquisas que embora iniciadas em meados da década de 60, como as de Crocker, só foram publicadas vinte anos depois, em meados da década de 80⁵. São quase sessenta anos, o que é um tempo considerável em termos da possibilidade de elaboração de novas teorias, novos esquemas conceituais. Mais tempo ainda se se considera o processo de mudança que vem ocorrendo nas sociedades indígenas brasileiras e que parece assumir um ritmo cada vez mais acelerado, em função mesmo dos avanços da sociedade nacional sobre as fronteiras destas sociedades.

Mas estes quase sessenta anos não são suficientes para explicar as diferenças entre estes autores quanto à visão que eles formaram a respeito da sociedade bororo. Inclusive porque, com relação ao futuro que eles vislumbram para os bororos, parecem todos se unir num coro que, em uníssono, inicia, através do réquiem, a celebração do ofício dos mortos.

Nenhum dos autores que escreveu sobre as transformações da sociedade bororo conseguiu ultrapassar esta perspectiva. Todos eles – Baldus, Saake, Huestis, Viertler, Crocker –, associaram os processos de mudança nesta sociedade, seja à decadência iminente, seja à descaracterização e desintegração cultural. O catastrofismo é uma marca presente na obra de todos eles.

Em todas estas análises há, implicitamente (ou explicitamente, como na obra de Baldus), uma concepção de cultura como um produto acabado, um estoque de traços culturais que, à semelhança do estoque genético, é passado como herança social às gerações mais jovens. No entanto, não se tratando de traços que tivessem a

5. Embora Crocker tenha publicado, antes desta data, alguns artigos sobre a sociedade bororo, sua monografia a respeito desta sociedade e o único texto em que ele de alguma forma aborda a questão da mudança aí observada, data de 1985.

mesma garantia de preservação dos traços genéticos, poderiam ser irremediavelmente perdidos. Neste sentido, os efeitos do contato só poderiam ser pensados em termos de uma substituição dos traços culturais originais pelos da cultura dominante – o que permite afirmar, de imediato, a descaracterização da cultura original – ou então numa combinação sincrética destes aspectos (como no artigo de Huestis) o que também possibilita ver aquela cultura como em processo de decadência.

Crocker e Viertler não têm esta visão tão simplista sobre a cultura bororo, embora suas análises sobre o “presente etnográfico”⁶, tenham uma sofisticação teórica que é deixada de lado quando estes autores se debruçam sobre a compreensão das relações interétnicas que hoje fazem parte do dia-a-dia da sociedade bororo. Ambos puderam realizar suas pesquisas por um tempo maior que Baldus ou Saake, que permaneceram apenas duas semanas em campo.

Crocker realizou dezoito meses de pesquisa (entre agosto de 1964 e fevereiro de 1967) nas aldeias de Pobojarí e Córrego Grande. Voltou em junho de 1967, por um outro período (Crocker, 1985:10-12). Viertler esteve também em diversas aldeias (1970, em Sangradouro e Córrego Grande; 1977 e 1978, em Tadarimana e, em 1986, em Córrego Grande).

Mas mesmo tendo tido a possibilidade de permanência por um período de tempo maior, tendo tido conhecimento de diferentes aldeias e não tendo tampouco o viés religioso (como Saake, padre jesuíta e Huestis, missionária ligada ao Summer Institute of Linguistics), nem Crocker, nem Viertler demonstraram sensibilidade para o processo de resistência da sociedade bororo e a possibilidade de analisar suas mudanças de uma perspectiva não desintegradora.

Esta perspectiva catastrófica não é, entretanto, característica exclusiva dos autores que se dedicaram à análise da sociedade bororo. Ela é uma marca presente em praticamente todos os trabalhos que focalizaram a situação de contato de sociedades indígenas do Brasil contemporâneo, como assinalamos no capítulo 1. Poucas exceções podem ser registradas.

6. A respeito deste conceito vide Van Velsen, 1967.

Uma destas exceções – *From Cosmology to Ideology: resistance, adaptation and social consciousness among the Kayapo* – é uma análise extremamente interessante, apresentada por Terence Turner em 1987 no Simpósio sobre Pesquisas Recentes em Etnologia e História Indígena, realizado pela Associação Brasileira de Antropologia. Nesta comunicação o autor procura fazer uma análise da sociedade caiapó, onde a etnografia dos padrões nativos e culturais não deixa de lado a realidade histórica, política e econômica do contato interétnico.

Turner procura analisar a resistência política e cultural dos caiapós como um processo que, além de permitir que eles mantenham a sua identidade étnica, cultural e social, não os impede de assimilar certos padrões da cultura nacional, como o português, a medicina, as telecomunicações.

Segundo este autor, “the pattern of dependency established at contact has been ‘re-colonized’ from within by the Kayapo leaving them in control of the apparatus (meios de transporte, radiotransmissores, educação escolar etc.) originally established by the Brazilians to control the Kayapo” (Turner, 1987:21-22).

Turner retoma, nesta comunicação, os principais aspectos da organização da sociedade caiapó, fornece um breve histórico de seu contato com a sociedade nacional e de seus efeitos entre estes índios. O alto grau de solidariedade política e social conseguido pelos caiapós, assim como a continuidade de sua cultura (inclusive com a revitalização do xamanismo), apesar de todas as ameaças trazidas pela sua relação histórica com os “brancos”, é, segundo Turner, o resultado de uma cosmologia que deve ser encarada em dois níveis complementares. Em primeiro lugar, estes índios têm hoje uma profunda consciência da cultura caiapó como algo essencial para sua existência enquanto sociedade. Por outro lado, puderam assimilar a situação do contato em termos das estruturas culturais tradicionais, que, certamente, levou a importantes modificações nesta estrutura e que o autor caracteriza como o processo que leva “da cosmologia à ideologia”.

Turner relaciona a assimilação pelos caiapós de mercadorias brasileiras (roupas, armas, meios de transporte como caminhões e avião, câmeras e monitores de vídeo etc.), ao *nekretch*, os bens rituais tradicionais. Segundo Turner, os *nekretch* são geralmente

items (artifacts, songs or names) taken from alien peoples or (supposedly) natural beings like fish or birds. These valuables function within the traditional ceremonial system as repositories of the social powers of integration and renewal associated with the value of beauty, *but their ability to do so depends in Kayapo eyes on their very alieness*, from whence the powers and values they embody are thought to derive (Turner, 1987:41-42, grifos meus).

Na língua caiapó, o mesmo termo, *nekretch*, é utilizado para designar, tanto estes bens rituais tradicionais, como as mercadorias que foram incorporadas dos brasileiros. Tal como ocorre entre os bororos, também estes bens não são objeto de herança. *Nekretch* tradicionais, como ornamentos cerimoniais, armas e instrumentos, assim como as mercadorias incorporadas dos brancos, são enterados com o morto, o que impede a acumulação e a diferenciação interna, em termos de riqueza material, dos membros desta sociedade.

Se na cosmologia tradicional dos caiapós sua sociedade – representada pelo centro da aldeia – é sinônimo da humanidade plena (da qual não compartilham nem as outras sociedades indígenas, nem os “brancos”), uma nova visão de mundo começa a tomar corpo a partir do desenvolvimento das relações com a sociedade brasileira. Agora também os brasileiros são admitidos como plenamente humanos; simultaneamente, não sendo mais os caiapós o paradigma da humanidade, foi possível perceber que sua situação frente à sociedade nacional era compartilhada por outras sociedades indígenas (cf. pp. 33-35).

Não houve a substituição de uma visão pela outra, há uma coexistência das duas. Enquanto a visão tradicional está mais voltada para processos e relações internos à sociedade caiapó, a nova visão, que não se expressa através de mitos e rituais ou de uma articulação entre a estrutura da aldeia e a cosmologia, está implícita nas novas formas sociais, nas atitudes e na própria retórica utilizada nas relações com a sociedade brasileira.

No entanto, nesta análise, que procura focalizar “the cultural shape of the situation of ‘inter-ethnic friction’ as seen from the vantage point of native societies, and how do terms in which they see it relate to their general social and cosmological structure” (p. 5), Turner, tal como os autores que o precederam, assume uma perspectiva unidirecional. O ponto de vista agora é, sem dúvida, o das

sociedades indígenas, mas este é apenas um dos segmentos envolvidos na situação do contato.

As conclusões de Turner a respeito da nova realidade vivida pelos caiapós são, a meu ver, excessivamente otimistas, talvez para compensar o “catastrofismo” dos autores que o precederam. Parecem também impregnadas dos novos valores humanitários e ecológicos, tão em voga neste final de século, em que intelectuais mais militantes, engajados pessoalmente nos movimentos sociais que eles analisam, acabam por se transformar em porta-vozes de um discurso que, supostamente, é originário das populações que estudam.

Ao concluir sobre o modo como os caiapós hoje visualizam as relações de oposição que caracterizam o campo social em que brancos e índios interagem face à natureza, afirma este autor:

These relations are the opposites of each other, and taken together repeat the pattern of contradictory, positive and negative transactions which articulate the internal structure of the social domain. That of the Indians is constructive, consisting in the traditional processes of transformation of natural energies and materials into social powers and forms, in ways that permit the continuing renewal of nature and its powers. That of the Brazilians, on the other hand, is destructive: the chopping down of forests and their conversion to grass-land, the pollution of rivers, the mining of the earth, or the damming of rivers and flooding of the surrounding land, all of which permanently despoil nature and render it unfit for habitation or agriculture, hunting or fishing (p. 37).

Como situar-me frente a estes autores? De que modo a leitura destas obras contribuiu para a reflexão que pretendo elaborar?

Responder a estas questões implica, necessariamente, traçar agora – e não na Introdução, como tradicionalmente se faz – as considerações a respeito das condições em que este trabalho foi realizado, as motivações e perspectivas que me levaram a delinear este tema de pesquisa.

Os dados para a realização deste trabalho vieram de várias fontes. Desde 1970 faço pesquisa entre os bororós de Mato Grosso. Ao longo destes anos permaneci cerca de dezessete meses entre eles, tendo ficado no mínimo uma semana e no máximo três meses em cada viagem, chegando a conhecer todas as suas atuais aldeias (Córrego Grande, Piebaga, Perigara, Tadarimana, Meruri, Garças, e Jarudori, esta última hoje completamente invadida).

Em maio de 1980 defendi meu mestrado – *Mulheres, Homens e Heróis, Dinâmica e Permanência através do Cotidiano da Vida Bororo*. Esta dissertação, posteriormente publicada (1986), trata da análise de alguns aspectos da organização social desta sociedade, notadamente o grupo doméstico, visto como elemento de articulação entre as esferas jurídico-política e doméstica da sociedade bororo. Um outro foco de análise da dissertação, relacionado ao grupo doméstico, é o do ciclo de vida e que, entre os bororos, é superenfatizado nos ritos funerários.

Em 1979 fundei, com um grupo de antropólogos, indigenistas e educadores, o Centro de Trabalho Indigenista – CTI –, uma entidade civil de apoio à luta dos índios pela sua autodeterminação. Através do CTI pude conhecer de perto outras sociedades indígenas e a situação de contato que elas estavam vivendo, diferentemente daquela que eu conhecia através dos bororos.

Entre 1982 e 1987 estive cerca de oito meses entre os bororos. Além da pesquisa específica que eu realizava para o doutoramento, mantinha, no CTI, uma discussão sistemática acerca da situação indígena no país e, sobretudo, das possibilidades de atuação política dos antropólogos.

A tão valorizada “neutralidade científica”, a busca de uma “objetividade” na pesquisa, havia levado os antropólogos a uma visão de exterioridade com relação às sociedades em que pesquisavam. A antropologia se encarregava de observar o contato, sem tomar partido, sem valorizar nenhum dos pólos envolvidos. A produção bibliográfica das décadas de 50 e 60 tem muito o sabor jornalístico de quem observa e relata um processo visto quase como natural e espontâneo. O processo de assimilação das sociedades indígenas pela sociedade nacional, explícito nas políticas indigenistas oficiais, era visto, pelos antropólogos da época, como o futuro irreversível destas sociedades. Sociedades que, se não se extinguissem, se reduziriam a uns poucos remanescentes, totalmente descaracterizados em termos culturais.

Alguns antropólogos, mais engajados (como Darcy Ribeiro e Eduardo Galvão, entre outros) tentaram orientar a ação do Estado, numa tentativa de transformá-lo em instrumento eficaz para assegurar a proteção das populações indígenas. O SPI se transformou

em FUNAI, e nem mesmo a fé e a dedicação de vários antropólogos conseguiram fazer com que o Estado assumisse seus compromissos, livre de corrupções e de interesses que em nada diziam respeito aos índios⁷.

No CTI, procurávamos desmistificar essa “neutralidade”. Buscávamos um maior envolvimento com as “razões subjetivas” dos índios. Nossa convicção é a de que o trabalho de campo requer uma certa dose de cumplicidade, a necessidade de entender a capacidade de resistência destas sociedades e atuar tendo como horizonte o modo como vêm enfrentando, historicamente, a adversidade. Antropólogos, como Darcy Ribeiro, já haviam analisado o papel dos diferentes agentes e frentes de contato com que se defrontam as populações indígenas. Debatíamos, agora, o papel do próprio antropólogo nestas sociedades. Sabíamos que nosso envolvimento e o apelo que os índios nos faziam vinha, fundamentalmente, do fato de valorizarmos aquilo que, na maioria dos casos, é depreciado pelos regionais, funcionários e missionários: a língua, as histórias, a cultura material etc. Neste sentido, nos víamos também como agentes: deixamos a nossa marca, interferindo nas sociedades onde pesquisamos. Por isto também viramos “compadres” dos índios, ou somos adotados a partir de um estratégico sistema de parentesco que eles nos “oferecem”. A partir destas categorias podemos ser cobrados por eles, que já não mais admitem um pesquisador interessado num conhecimento “neutro” e “objetivo”, ou numa pesquisa que procure reconstituir o seu passado, sem compromisso com seu presente e futuro.

Minha segunda fase de pesquisa entre os bororos (a partir de 1980) tem assim, como marca, o amadurecimento destas reflexões acerca não apenas do conhecimento antropológico, como, conseqüentemente, do próprio objeto que o constitui. O tema escolhido para o doutoramento reflete, em grande medida, estas preocupações.

Nas viagens que fiz às aldeias, era convidada pelos bororos a discutir os vários problemas que eles enfrentavam. A questão da demarcação de suas terras foi assunto de várias reuniões; como agir, como pressionar os advogados da FUNAI, com quem estabele-

7. Algumas destas considerações foram apresentadas em Azanha e Caiuby Novaes, 1981.

cer alianças eram temas de nossas conversas. Algumas destas reuniões foram organizadas pelos salesianos que trabalham com os bororos e que estão, hoje, extremamente envolvidos na resolução das questões ligadas à demarcação das terras. Outras eram feitas de modo mais informal, sempre que a ocasião se apresentasse.

Além disso, fui solicitada a encaminhar pedidos de verba ao exterior para a aquisição de barcos, motores, máquinas de beneficiar arroz, elementos, enfim, que lhes permitissem uma maior autonomia frente à FUNAI e à sociedade regional envolvente.

Em fins de 1984 fui convidada a participar do grupo que faria a avaliação das áreas bororos do Vale do Rio São Lourenço, afetadas pelo Projeto POLONOROESTE. Entre 1984 e 1986 realizei, com Paulo Serpa, várias viagens para realizar esta avaliação. Discutíamos com os bororos seus problemas e reivindicações, verificávamos se as verbas eram enviadas e devidamente aplicadas, procurávamos envolvê-los na elaboração dos projetos.

Ocorre que, ao desempenhar estas funções, o antropólogo assume um compromisso ainda maior com as comunidades que conhece, e não tem a menor condição de garantir que as recomendações por ele apresentadas sejam, efetivamente, seguidas.

Concretamente, creio que o maior benefício que os índios obtêm com estas avaliações (tenho a mesma opinião sobre a assessoria antropológica envolvida no projeto Carajás, e outros semelhantes) é a oportunidade de discutirem, com os assessores, a situação de cada aldeia e, assim, terem uma visão mais ampla e sistemática dos problemas que os afligem. Estas discussões permitem uma visão mais crítica das situações envolvidas, visão que deixa de ser exclusiva dos líderes da comunidade.

No entanto, aquilo que se consegue é muito pouco frente aos objetivos pretendidos. O resultado é uma cortina de fumaça, onde se corre o risco de ver uma assessoria antropológica, pela sua mera existência, legitimar os descabimentos da política indigenista no país. Em vista disto demiti-me da avaliação do Projeto POLONOROESTE em julho de 1986.

Em termos acadêmicos estava consciente dos riscos de um envolvimento político em termos de conhecimento. Não pretendia tornar-me uma "participante observante", deixando de lado meu

interesse em conhecer e interpretar (ao invés de meramente “intervir e relatar”) a realidade com que entrava em contato⁸. O envolvimento político com a sociedade bororo era não só uma demanda dos índios como também a possibilidade concreta de conhecer como eles atuavam, como tentavam dar continuidade a sua cultura frente às novas situações que se apresentavam. Como se relacionavam as diferentes aldeias, como e por que se uniam ou se dividiam, qual a relação entre “jovens” e “velhos” no contexto das relações interétnicas. De que modo missionários, antropólogos, jornalistas e as outras categorias do vasto mundo dos “não índios” poderiam se tornar, independentemente de suas posições antagônicas, “aliados” a serem conquistados nas intrincadas estratégias em que o contato implica para estas sociedades.

Pude participar, como antropóloga, interlocutora e, eventualmente, como mediadora, de várias de suas estratégias de resistência frente aos avanços da sociedade nacional. Talvez este meu envolvimento explique minha impossibilidade de partilhar da visão catastrófica, petrificadora e folclorizante que caracteriza a visão daqueles que escreveram sobre o futuro da sociedade bororo.

Para esta pesquisa realizei, em 1988, além do levantamento de várias publicações salesianas, uma pesquisa nos arquivos da Inspetoria Salesiana de São Paulo, buscando reconstituir como foi se estabelecendo, a partir de fins do século passado, a relação entre os bororos e os missionários. Meu objetivo é entender e avaliar como esta relação vai se transformando até chegar ao momento atual.

Procuru me deter no relato que fazem os missionários sobre os primeiros anos deste contato. Eles permitem entender como esta relação vai se construindo no seu cotidiano, os encontros e desencontros que ela implica. São também relatos importantes para que se possa avaliar as transformações da relação entre os salesianos e os bororos a partir dos anos 70, que procuro analisar a partir dos dados que eu mesma coletei e das análises sobre a atuação da igreja católica neste período.

8. A respeito da concepção tradicional de neutralidade científica e dos riscos de sua contrapartida – a participação observante, como denomina Durhan, vide os vários artigos reunidos na coletânea organizada por Ruth Cardoso, 1986. Sobre a falácia da oposição entre “responsabilidade social” e “responsabilidade científica” do antropólogo (e, mais especificamente, dos etnólogos voltados ao estudo de sociedades indígenas no Brasil), vide Viveiros de Castro, 1980.

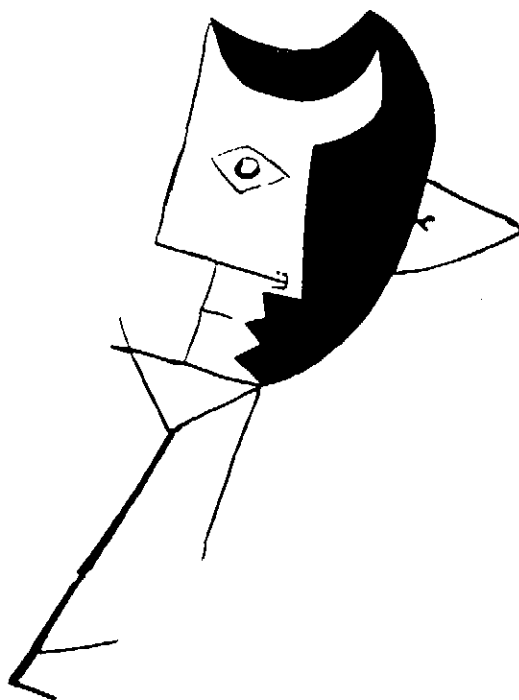
Os missionários salesianos, que em 1972 haviam impedido minha entrada na missão, passaram a convidar-me para que eu presenciasse, pessoalmente, o movimento de revigoração cultural por que tinham optado os bororos do Meruri, apoiados e incentivados por mestre Mario Bordignon e padre Gonçalo Ochoa.

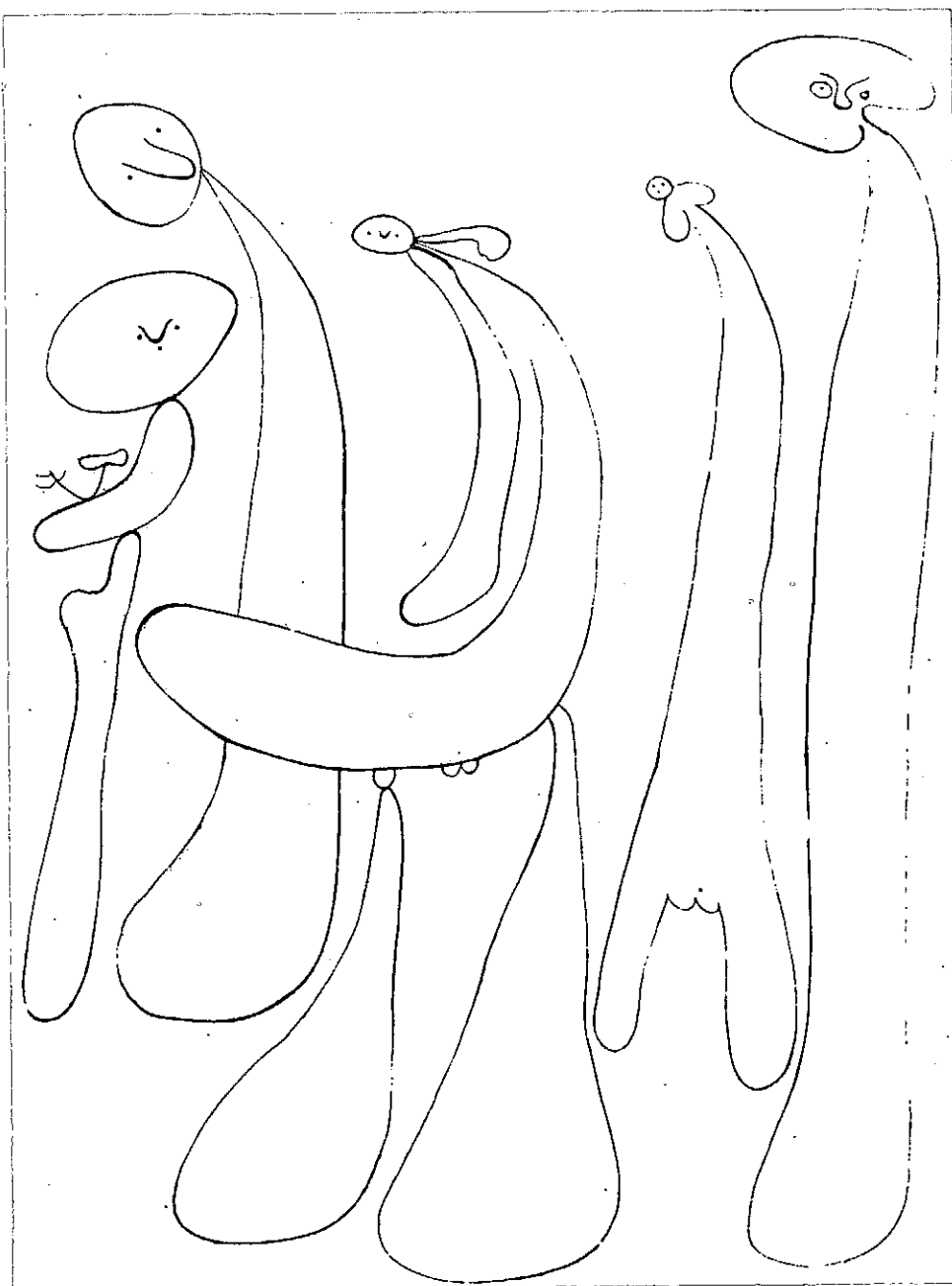
Em 1984 e 1985 ministrei, no Departamento de Ciências Sociais da USP, um curso optativo para estudantes de graduação intitulado *Identidade Cultural*. O curso despertou um enorme interesse entre os alunos: nele procurei sistematizar as leituras a respeito do tema e as várias abordagens que a literatura antropológica oferece para o tratamento da questão da identidade.

Como trabalho de aproveitamento os alunos eram solicitados a realizar, ao longo do semestre, uma pesquisa de campo a respeito da questão da identidade em um segmento populacional específico. Através do curso pude discutir com eles a problemática da identidade a partir de material empírico sobre os mais diferentes segmentos populacionais de nossa sociedade: negros, mulheres, homossexuais, judeus, ciganos, grupos religiosos, deficientes físicos e mentais etc.

O material empírico básico para a elaboração desta tese é, certamente, aquele que pude coletar entre os bororos ao longo de todos estes anos e, mais recentemente, sobre a atuação das missões salesianas nesta sociedade. Os dados que vêm de minha convivência no CTI e das discussões com os alunos que realizavam pesquisas para o curso que eu dava na USP, se não estão explicitados neste trabalho, certamente estão presentes, incorporados na visão que pude desenvolver sobre o tema deste livro.

A AUTO-IMAGEM ATRAVÉS DO JOGO DE ESPELHOS
DISTÂNCIA ESTRUTURAL E VALORES REFERENCIAIS





Essais de Jakovski,
Joan Miró, 1935.

Human beings are constantly thinking about others and about what others are thinking about them, and what others think they are thinking about the others and so on . One may be wondering about what is going on inside the other. One desires or fears that other people will know what is going on inside oneself.

LAING, 1966:30.

Imagens num Jogo de Espelhos

Neste capítulo pretendo mostrar, a partir do exemplo da sociedade bororo, que a auto-imagem de um grupo ou sociedade pode ser analisada a partir de um recurso metafórico: o jogo de espelhos. Quando uma sociedade focaliza um outro segmento populacional, ela simultaneamente constitui uma imagem de si própria, a partir da forma como se percebe aos olhos deste outro segmento. É como se o olhar transformasse o *outro* em um espelho, a partir do qual aquele que olha pudesse enxergar a si próprio. Cada *outro*, cada segmento populacional, é um espelho diferente, que reflete imagens diferentes entre si.

Sendo vários os segmentos populacionais com que uma sociedade convive e sobre os quais ela lança seu olhar, transformando-os

em espelhos de si própria, são também distintas as imagens que uma sociedade pode fazer de si própria.

Estas imagens, que se formam a partir do modo como uma sociedade se vê refletida pelos olhos do outro não são, tampouco, imagens estáticas, imunes às mudanças. São exatamente estas imagens refletidas a partir do *outro* que permitem alterações, tanto na minha auto-imagem como na minha conduta, e este termo deve ser aqui tomado em seu sentido literal, *alter/ações* – as ações que assumo em função do outro.

Tomar o espelho como metáfora que permite a compreensão da auto-imagem de uma sociedade é procurar enveredar pelos processos de *reflexão* e *especulação* que ela elabora sobre si, a que o próprio termo espelho induz. O *jogo de espelhos* é, assim, uma metáfora que me parece bastante adequada para ilustrar, tanto o processo de formação, como as transformações da auto-imagem de uma sociedade em contato com grupos sociais diferentes de si própria¹.

Note-se que não estou tratando, aqui, de processos psíquicos que levem à formação do *eu*. Neste sentido, não estou me referindo à imagem especular, tal como proposta por Lacan (1966), embora sejam interessantes suas colocações que mostram como o espelho determina, para a criança que pela primeira vez vê sua imagem refletida, um momento importante, que marca a passagem do eu imaginário para o eu simbólico. Meu objetivo é, isto sim, entender a auto-imagem de uma sociedade a partir de suas determinações históricas e sociais, e não enveredar pela compreensão de um *eu* primordial, anterior a sua objetivação pela dialética da identificação com os outros, como pretende Lacan.

Isto posto, quero argumentar que entender a questão da auto-imagem a partir daquilo que aqui denomino como um jogo de espelhos, é entendê-la em termos mais complexos do que aqueles

1. Num artigo extremamente interessante, Umberto Eco mostra que "A magia dos espelhos consiste no fato de que sua extensividade-intrusividade não somente nos permite olhar melhor o mundo mas também ver-nos como nos vêem os outros: trata-se de uma experiência única, e a espécie humana não conhece outras semelhantes" (Eco, 1989:13). É neste sentido que estou usando o espelho como metáfora analítica – "The essence of metaphor is understanding one thing in terms of another" (Lakoff and Johnson 1980:5, in Brewster Smith, 1985:69).

propostos por Roberto Cardoso de Oliveira (1976), como procurei demonstrar nas páginas seguintes.

Esta abordagem permite uma visão mais dinâmica do fenômeno da identidade, pois não se trata simplesmente de ver o modo pelo qual um grupo delimita quais são os seus membros e estabelece as fronteiras que marcam o contraste entre os vários grupos em contato. No jogo de espelhos, cada imagem refletida corresponde a uma possibilidade de atuação. A avaliação desta atuação pelo grupo leva à formação de uma nova imagem, que, por sua vez, possibilitará uma nova atuação.

Como uma sociedade entra em contato com diferentes grupos, ela acaba por formar diferentes imagens de si própria, que também mantêm uma relação dinâmica entre si. Além disso, o *outro*, que funciona como um espelho sobre o qual a sociedade busca uma imagem de si, pode ser a própria sociedade em questão, em outro tempo – no passado – e em outro espaço.

E, exatamente como num jogo de espelhos, estas várias imagens se combinam e se refletem – formando novas combinações, tal como num caleidoscópio – que se definem a partir do ponto de que parte o olhar. Neste sentido, o jogo de espelhos, que aqui proponho, aproxima-se muito das colocações de Laing, que embora elaboradas para análise das relações interpessoais, podem ser extremamente sugestivas para lidarmos com as relações entre diferentes grupos sociais.

My field of experience is, however, filled not only by my direct view of myself (ego) and of the other (alter), but of what we shall call *metaperspectives* – *my view* of the *other's* (your, his, her, their) *view* of me. I may not actually be able to see myself as others see me, but I am constantly supposing them to be seeing me in particular ways, and I am constantly acting in the light of the actual or supposed attitudes, opinions, needs and so on the other has in respect of me (Laing, 1966:5, grifos do autor).

É esta metaperspectiva que permite a Laing falar em meta-identidade, que não se dissocia da identidade e que, para nós antropólogos, está também associada à noção de pessoa, como veremos no último capítulo².

2. "The 'me' that I think another sees, can be cognitively created only in conjunction with the basic structure of the 'me' that I perceive. This meta-identity is woven into the fabric of self-identity, as self-identity is woven into the fabric of meta-identity" (Laing, *idem*, p. 7).

A quem são dirigidos os olhares de uma sociedade? Certamente aos grupos com que ela historicamente mantém contato, mas também àqueles dos quais ela muito ouve falar e, embora não tenha com eles nenhuma convivência, acaba por formar destes grupos uma imagem bastante nítida.

Os bororos, além de voltarem constantemente seus olhares para si próprios, têm como ponto de referência os xavantes, seus vizinhos, os demais índios e os não índios. Neste último grande segmento distinguem, em primeiro lugar, aqueles com quem convivem mais proximamente: os missionários salesianos, os funcionários da FUNAI, regionais e fazendeiros vizinhos (muitos dos quais invadiram suas terras). Dentre os “brancos de longe” destacam: aqueles que constituem a entidade que eles denominam “governo”, estrangeiros (alemães, italianos e americanos, principalmente) e aqueles que, brasileiros ou estrangeiros, são conhecidos na categoria de pesquisadores, antropólogos e jornalistas.

Estas categorias de pessoas são aqui denominadas como segmentos populacionais e estão presentes, de modos diversos, no contato histórico que os bororos vêm mantendo com a sociedade nacional, aparecendo como personagens sempre mencionados nos seus discursos cotidianos. Sobre estes segmentos populacionais os bororos têm uma imagem bastante clara e recorrente, estejam eles em aldeias vinculadas à missão, à FUNAI ou em aldeias independentes. São estes os segmentos que se constituem em espelhos nos quais a sociedade bororo se revela para si própria e procura agir a partir desta reflexão, seja corroborando a imagem que vê refletida, seja procurando corrigi-la.

Como os bororos vêem cada um destes segmentos e como imaginam que são vistos por eles? Estas são as questões que devem guiar nossas reflexões se queremos explicar o modo como eles se colocam, hoje, frente a estes segmentos.

Sendo o jogo de espelhos a metáfora ilustrativa, meu objetivo é mostrar como estas várias imagens se combinam e se auto-refletem, de modo dinâmico. Neste sentido, não falarei de cada segmento populacional isoladamente e sim a partir do modo como eu os vejo relacionados na representação bororo.

Talvez seja importante frisar que, obviamente, não estou me referindo a imagens em termos gráficos, e sim enquanto categorias de representação, pela sua própria natureza eivadas de juízos de valor. É destas *representações de si*, provocadas pelo jogo especular que pretendemos falar e, para tanto, vale lembrar as colocações de Durkheim:

As representações são fenômenos reais, dotados de propriedades específicas e que se comportam de modo diferente entre si conforme tenham ou não propriedades comuns. [...] Elas são a trama da vida social e originam-se das relações que se estabelecem entre os indivíduos combinados ou entre os grupos que se intercalam entre o indivíduo e a sociedade (Durkheim, 1924, 1970:25, 33).

O comportamento de indivíduos de diferentes sociedades é pautado por diferentes sistemas de valores. Assim, a representação de si, esta reflexão sobre si provocada pelo contato com o outro, implica o confronto entre estes sistemas de valores, a partir dos quais se especula sobre si e os outros.

Quando se vêem a partir de suas relações de contato, os bororos fazem hoje de si uma imagem extremamente negativa, que se contrapõe a outras que são formadas a partir de outros pontos de vista. Retomando Durkheim (1911, 1970:96), poderíamos dizer que estas imagens são positivas ou negativas dependendo do *valor* que está em jogo, ou seja, da relação entre “a coisa e os diferentes aspectos do ideal”. Vejamos como estas imagens se constituem.

“Índio Manso”

Esta imagem de “índio manso”, que não se impõe e nem amedronta os supostos inimigos, os bororos construíram principalmente através da imagem que têm dos xavantes e de como imaginam que os xavantes os vejam.

Segundo os bororos, um dos recursos para a imposição da vontade é saber falar. Não se trata da utilização de uma gramática correta. “Falar duro” é falar com convicção e autoridade, o que os bororos não conseguem quando se dirigem a interlocuto-

res externos a seu próprio grupo. Se os bororos dominam melhor que os xavantes a gramática da língua portuguesa, perdem de longe quanto ao “falar duro”. “Os xavantes vieram aqui para conversar este negócio de terra. Eles troca um pouco a língua, não sabe conversar muito bem. Mas eles é que sabem falar, porque falam duro. Bororo não sabe falar.” (Meruri, 1982)

Esta imagem que os bororos têm de si, a partir da imagem que formaram dos xavantes, não se restringe aos bororos que moram no Meruri, sob influência direta da missão salesiana. A mesma imagem aparece, como fica claro em alguns trechos que transcrevo abaixo.

Invadiram mais terra dos bororos, porque os xavantes quando chega alguém assim, eles encontram no pedaço que eles tinham, eles retiram tudo. E dizem: O que vocês estão fazendo aí? Já os bororos não. Bororo é muito calmo. [Por que?, eu pergunto.] Porque bororo entende alguma coisa, então bororo é muito calmo. [...] Agora, os xavantes nasceu uma raça que nasce para ser ruim mesmo, então ficou ruim mesmo. [...] (Garças, dezembro de 1983).

Referindo-se a dois bororos que não haviam obtido permissão da FUNAI para viajar a Brasília, e que não protestaram em frente ao órgão por este impedimento, um bororo comentou: “Xavante não baixa a orelha não. Quando eles querem eles pisam mesmo. Bororo é que é muito fraco e explorado. O que eu acho errado na FUNAI é isto: impedir bororo de sair. Bororo não sai porque está bem explorado, difamado”. Ao que um outro bororo, ouvindo a conversa, comentou: “Xavante é vivo, já bororo é mais humilde, tem um pouco mais de educação, tem instrução. Xavante exige mesmo, já nós...” (Meruri, 1982).

A imagem que os bororos formaram dos xavantes e aquela que constituíram ao se verem refletidos por esta imagem não é nada arbitrária. As guerras entre estas duas tribos eram freqüentes e os missionários salesianos presenciaram, entre 1907 e 1935, vários assaltos dos xavantes (vide EBI, pp. 290-292). *Kaiámo* é uma designação genérica para qualquer tribo inimiga, embora o termo seja hoje usado para designar especificamente os xavantes, “por terem sido estes índios os últimos com os quais lutaram até os nossos dias” (EBI, p. 702). Embora atualmente não haja guerra propriamente dita entre eles, os atritos são inúmeros.

Mas, se os bororos vêem os xavantes como índios altivos, que conseguem se impor, e sentem-se em face deles como sendo menos competentes para fazerem valer seus próprios direitos, esta não é a única imagem que eles têm de si e destes índios, como deixa transparecer o final dos dois últimos depoimentos apresentados.

Aqui o jogo de espelhos torna-se mais complexo. Uma outra imagem se interpõe. É a imagem que os bororos formam de si quando imaginam a visão que têm os salesianos e os brancos, de modo geral, a respeito dos bororos e dos xavantes³.

Quando a auto-imagem vem através destes outros parâmetros, esta "falta de altivez" se recobre daqueles atributos que os bororos crêem ser valorizados pelos *barae* (civilizados): mais calma, mais educação, mais instrução e humildade.

Por volta de 1957 dois grupos de xavantes aproximaram-se dos bororos que viviam sob a tutela da missão e lá se estabeleceram⁴. Uma mulher bororo, hoje falecida, contou-me como foi esta chegada, e é interessante ver como seu depoimento está impregnado de valores cristãos, como pudor, ajuda ao próximo, caridade e gratidão.

Os xavantes chegaram todos pelados, homens, mulheres e crianças. (imita o jeito engraçado deles falarem o português). Fiquei com dó daquelas mulheres sem nada para tapar. Minha filha deu um vestido dela para uma mulher, deu sabão. A velha ficou satisfeita. Depois foram para o colégio, onde a irmã preparou alguma roupa para eles e só deixaram entrar depois que arrumaram roupa para todos eles (Meruri, 1982).

Mas aos olhos dos bororos (filtrados por valores vindos principalmente dos salesianos) os xavantes não merecem o que receberam. Além de não demonstrarem nunca a gratidão de que os bororos se julgam merecedores, os xavantes não têm padrões éticos de comportamento (eles roubam os bororos), e, o que é pior, não demonstram nenhuma racionalidade em suas atividades de subsistência. A mesma mulher continua o seu depoimento:

3. Embora me refira mais ao nível da representação, devo salientar que as imagens que se formam repercutem em termos de ação, como deverei demonstrar em alguns casos.

4. Um destes grupos ficou no local que é hoje conhecido como a aldeia de São Marcos. O outro estabeleceu-se em Sangradouro, até hoje ocupada pelos xavantes, com apenas umas cinco famílias de bororos que lá permaneceram.

Eles derrubaram todos os pés de coqueiro. No tempo da seca nós derruba, mas é um pé pequeno e nós aproveita ele. Eles derrubam só para tirar côco. Eles ficaram pedindo, pedindo. Até que um tal de Pedrão (um civilizado) pôs eles no Kieria – o Córrego Fundo. Eles vinham de lá pedir coisas. Roubaram de minha filha vestido, lençol, combinação. E não entregaram. Pensaram de mudar eles para Meriri Bai – a Providência – mas não deu não. Puseram eles no Penori – São Marcos – e lá deixaram eles, até achar outro lugar para eles. E até hoje eles estão aí. Terra que eles estão hoje não é deles não; nós que demos para eles. E mês passado quase que eles põem nós para fora daqui. Não é que eles pegam gado, mas nós desconfia um pouco.

Os bororos sentem-se passados para trás pelos xavantes, também na relação que estas duas sociedades mantêm com os regionais vizinhos. A presença constante dos xavantes em certos locais considerados estratégicos pelos bororos – como os lambedores de arara, onde eles podem conseguir as penas tão valorizadas pela sua arte plumária – impedem o acesso do grupo. Quando os bororos chegam, os fazendeiros avisam que os xavantes já estiveram lá, levando os filhotes de arara, e aí os bororos são obrigados a recorrer aos xavantes. “A gente pede pena de arara, de periquito, ouriço, mas tem que pagar caro por estas coisas que eles caçam, e bem aqui mesmo.” (Meruri, 1982)

Além de serem sociedades que ocupam territórios adjacentes, disputando os mesmos recursos naturais, a diferença do contingente demográfico entre estas duas sociedades vizinhas é um fator que certamente deve ser levado em conta. Os bororos contavam em 1987 com uma população de não mais de 750 indivíduos, segundo o último censo que realizei, ao passo que os xavantes, nesta mesma época, eram 6.123, segundo dados de Guilherme Carrano. Segundo um chefe bororo da aldeia do Garças: “Xavante é que nem porco: rende muito. Porco dá cria duas vezes por ano. Xavante parece que dá três” (Garças, 1982).

Fazer-se presente no “mundo lá fora” é uma árdua tarefa para os bororos. Esta presença – nem que seja a divulgação pela imprensa de sua existência – é considerada estratégica, até mesmo pelos velhos. Mas até nisto os xavantes são vistos como obstáculos. Um velho bororo desabafou comigo:

Gosto de sair no retrato. Agora nem gosto mais não, acho que é porque estou ficando velho. Mas só gosto de sair no retrato quando estou com todos os enfeites, com tudo

enfeitado, como nos antigos. Gosto mesmo porque acho que é bom para mim e para os bororos também. Pode ser que algum dia vai público. Uma vez perguntei para o padre por que os xavantes sai publicado. Ele falou que é porque os xavantes são muitos e os bororos tá pouco. Mas é por isso mesmo que devia publicar (Meruri, 1982).

Os dados apresentados sobre a relação bororos/xavantes permitem perceber, tomando ainda o espelho como metáfora, que não se pode pensar esta relação unicamente a partir de dois espelhos colocados paralelamente, um em frente ao outro, onde a imagem daquele que olha se reflete ao infinito.

Não se pode restringir as relações interétnicas a uma relação de identidades contrastivas em que um grupo étnico se afirme pela simples negação do outro, como propõe Cardoso de Oliveira. A avaliação que qualquer grupo faz de outro não implica uma visão unívoca e sim num conjunto de visões e interpretações, que se refletem e se interpõem.

A visão unívoca implica um recorte que só se manifesta num certo nível do discurso: *Boe*, a autodenominação dos bororos, efetivamente pode ser traduzida por gente, ser humano, e neste sentido, todos os não *boe* situam-se fora desta categoria. Por certo, também os bororos valorizam seus padrões culturais, mais do que os de qualquer outro grupo. Isto não os impede, entretanto, de terem uma avaliação da atuação de outros grupos, dos sucessos e fracassos que estes outros segmentos populacionais enfrentam. E quando se vêem com os olhos do outro, quando avaliam a atuação destes outros, quando têm que enfrentar situações em que eles não são os únicos envolvidos, imagens e auto-imagens se cruzam como num jogo de espelhos, levando a constantes auto-avaliações que levam, por sua vez, a uma conseqüente reflexão sobre as atitudes a serem tomadas.

Sendo vários os sistemas de valores que entram em jogo, é grande o espaço que se abre para a *ambigüidade* das imagens que se formam a partir deste confronto. O jogo de espelhos permite, exatamente, perceber a simultaneidade dos valores que estão em jogo.

Como diz Marilena Chauí: “[...] seres e objetos culturais nunca são dados, são postos por práticas sociais e históricas determinadas, por formas de sociabilidade, da relação intersubjetiva, grupal, de

classe, da relação com o visível e o invisível, com o tempo e o espaço, com o possível e o impossível, com o necessário e o contingente”. E, mais adiante, continua a mesma autora: “Ambigüidade é a forma de existência dos objetos da percepção e da cultura sendo, elas também, ambíguas, constituídas não de elementos ou de partes separáveis, mas de dimensões simultâneas” (Chauí, 1986:122-123).

Por vezes as imagens que se formam não são imediatamente compreensíveis. Uma mulher bororo me afirmava, atônita, que “*ba-rae* (civilizado) gosta mais de xavante do que de bororo”. Ela saiu do Meruri quando tinha onze anos e tinha escutado de sua mãe que os xavantes haviam matado um bororo na Providência. “Os padre-dogue estão sempre agradando kaiamodogues. Os kaiamodogues mataram padre, mas mesmo assim⁵. De primeiro os boedogues queriam matar os kaiamodogues, mas padre não deixou, disse que era pecado.”

A visão que os bororos têm dos xavantes é, assim, constantemente interceptada por uma outra visão. Seja aquela que os bororos imaginam que os salesianos tenham a respeito destas duas sociedades, seja a visão que os bororos imaginam que o “mundo lá fora” tenha destes dois grupos.

Seria interessante uma pesquisa que levantasse dados sobre a visão que têm os xavantes de seus vizinhos bororos que, infelizmente, não pude aprofundar. Encontrei, algumas vezes, os xavantes nas cidades próximas às aldeias – Barra do Garças, Aragarças, Rondonópolis. Eles nunca pareciam se incomodar pelo fato de estarem na cidade, ou mesmo de estarem se encontrando com os bororos. Já os bororos mostravam-se sempre reservados, falando pouco e sempre propondo voltar à aldeia.

Em julho de 1986, enquanto aguardava, na sede da FUNAI em Barra do Garças, uma condução para chegar até a aldeia, conversei muito com um xavante, que se interessou em saber quem eu era e o que eu fazia. Ele me disse ser contra os antropólogos, porque os antropólogos estavam “aumentando os índios. Índio é pou-

5. A informante refere-se à morte de Dom Fuchs e Dom Sacillotti, assassinados pelos xavantes em 1934. *Dogue* é, em bororo, um sufixo que designa plural e que freqüentemente é utilizado no final da palavra, em português, como *padredogue*, os padres.

co, não é muito não”⁶. Segundo ele, não há índios no Nordeste, nem mesmo em São Paulo, embora os mestiços de lá se digam índios. “400, 500 anos atrás era índio. Agora tá tudo misturado, emancipado. Antropólogo da FUNAI é que vai lá, faz exame de sangue e diz que é índio. Mas índio puro, autêntico, têm poucos: xavante, caiapó, os do XINGU”. Interessada naquilo que me parecia a inversão ideológica de um discurso indígena, peço-lhe que me diga como são estes índios puros e ele responde que: “Índio não tem cabelo crespo, barba, bigodes, pêlo no corpo, não é moreno”. Vejo, então, próximo ao meu interlocutor, um xavante com aquelas “gravatas” de algodão enrolado que eles usam no pescoço, que mal fala português e com cabelos bem ondulados. Pergunto ao meu interlocutor se ele considerava aquele xavante como índio e, irritado, ele me responde: “Você não entendeu nada!”

Pergunto-lhe se ele não acharia melhor se a população indígena fosse numerosa. Ele diz que os antropólogos aumentaram os índios e isto atrapalha o trabalho da FUNAI, que seria mais fácil se fossem poucos. Na FUNAI os xavantes de fato se comportam como se fossem os únicos a serem atendidos. Os bororos sabem disto e por isso mesmo recusam-se a ficar na Casa do Índio em Barra do Garças em função da presença dos xavantes.

A relação entre os bororos e os xavantes é muito semelhante àquela descrita por Evans-Pritchard (1940/1972) entre os dinkas e os nuers, uma relação marcada por hostilidades abertas (guerra inclusive), atos de pilhagem, disputa por recursos naturais. Evans-Pritchard utiliza-se do conceito de *distância estrutural* – a distância entre grupos de pessoas numa estrutura social (que pode envolver tribos distintas, como os nuers e os dinkas). Como as relações políticas são relativas e dinâmicas, elas devem ser vistas “as tendencies to conform to certain values in certain situations, and the value is determined by the structural relationships of the persons who compose the situation” (Evans-Pritchard, 1972:137). São os valores, portanto, que limitam e definem a distribuição dos grupos em ter-

6. Omar da Rocha Junior, analisando a situação dos pancararés de Brejo do Burgo (Bahia), mostra como se difundiu na região o mesmo argumento – o de que os “índios” teriam sido criados pelos antropólogos, por interesses profissionais. Este argumento passou a ser utilizado pelos “brancos” a fim de impedir que os índios, querendo uma reserva, se “apossassem” de suas terras e casas (Rocha Jr., 1982:3).

mos estruturais, rearranjando a distância entre eles, dependendo do contexto em questão.

É esta *relatividade estrutural* que possibilita grupos inimigos tornarem-se aliados frente a um outro grupo. Assim como os nuers aliaram-se aos dinkas contra o governo egípcio (Evans-Pritchard, 1972:130), também xavantes e bororos tornaram-se aliados quando fazendeiros e posseiros tentaram invadir o território bororo.

Em 1976, logo após o assassinato do bororo Simão e do padre salesiano Rodolfo Lunkenbein, sobre o qual falaremos no capítulo 7, os xavantes foram chamados e imediatamente compareceram, colocando-se ao lado dos bororos e dos salesianos. Participaram, depois disto, da tarefa de demarcação da reserva indígena Meruri (dos bororos), que, em função dos conflitos havidos, estava cercada de ameaças e hostilidades por parte dos fazendeiros que se viram expulsos.

Este episódio, por sua vez, foi absorvido por estas duas sociedades a partir de sua relação histórica. Cessados os conflitos com os inimigos externos (os fazendeiros e posseiros), desfez-se a aliança entre xavantes e bororos, e a distância entre eles voltou a ser marcada pela disputa de recursos e hostilidades mútuas.

Os xavantes andavam caçando em território bororo e, para caçar, punham fogo na mata para apanhar os animais que fugiam, método que os bororos reprovam. Advertidos de que não mais deveriam caçar em território bororo, foram até o Meruri tomar satisfações. Um dos chefes dos xavantes, conhecido pelo seu discurso inflamado (o "falar duro"), acusou os bororos de não cumprirem com sua palavra, pois haviam permitido que os xavantes caçassem naquela área, em troca do auxílio que eles haviam prestado na demarcação. Disse também que os bororos eram medrosos, pois depois que mataram o padre, com medo de fazer a demarcação, haviam ido pedir a ajuda dos xavantes. Por fim, acusou os bororos de só quererem saber de pinga, acusação, aliás, das mais freqüentes com relação aos bororos.

O chefe bororo de Meruri respondeu às acusações dizendo que bororo bebe pinga mesmo, mas que isto não tinha nada a ver com o problema da terra. Além disso, recusava a acusação de que os bororos eram medrosos. A prova era que havia morrido um bo-

roro que tentara defender o padre Rodolfo e que ele próprio havia sido baleado naquela ocasião, da qual não havia fugido nenhum dos bororos presentes. Argumentava, ainda, que pelo auxílio prestado na demarcação os xavantes receberam salários, tendo sido muito bem pagos, nada mais tendo, portanto, a receber.

Este episódio é interessante, a meu ver, por mostrar, de modo nítido, as várias imagens em jogo, e o modo pelo qual os bororos puderam colocar-se frente aos xavantes. Os bororos estão conscientes da força dos xavantes e, também, da imagem que os xavantes têm dos bororos. Esta imagem foi reforçada pelo chefe que havia ido ao Meruri. Ele iniciou seu discurso dizendo que antigamente os xavantes usavam a borduna, mas que agora possuíam armas. Mas este discurso não desarmou os bororos. Estes retrucaram, dizendo que não precisavam de armas, seus *bari* (xamãs) eram mais poderosos. Ao comentarem o episódio, vários bororos me asseguraram que os xavantes haviam ficado “assombrados”.

Esta estratégia dos bororos não é nova. Os *bari* eram temidos pelos salesianos no início da catequese e, até hoje, são pessoas respeitadas pelos missionários. Note-se que, se por um lado os bororos se utilizam de valores que originariamente não pertencem a sua sociedade para depreciar a imagem dos xavantes (como o pudor introduzido pelos salesianos, o “não roubar”, o pleno domínio da gramática, demonstrar gratidão etc.), é através de uma das instituições mais importantes de sua sociedade, o xamanismo e o poder dos *bari*, que eles efetivamente conseguem se impor frente a outros grupos, sejam os xavantes, ou os missionários salesianos.

“Pobres Coitados”

Muitos bororos, principalmente nas aldeias vinculadas à missão salesiana, vêem-se hoje como “pobres”, no sentido de pessoas que foram despojadas do mínimo necessário para viver com dignidade: de sua terra, da assistência de que se julgam merecedores (saúde, educação etc.), da possibilidade de adquirirem os bens de que necessitam e, o que é pior, despojadas de sua cultura tradicional, após os mais de oitenta anos de catequese. No Meruri, mas

não apenas lá, este é um discurso recorrente que os bororos têm quando são visitados por algum “branco de longe”. Como se lamentava uma mulher no Tadarimana:

Nós que somos índios, coitado, não entende (a própria cultura bororo), só alguns. Se um mais velho não ensinar, nós não aprende. Aquele menino é filho de um grande chefe, mas não entende. O filho deste chefe, no Tadarimana, também não entende. Este Kadagare é o único; se ele fechar os olhos acabou. João Caio, Zé Upe, Cirilo, Comari, Boigabe, Coqueiro, Joãozinho, Antonio, estes sabem (Tadarimana, 1985).

Depois de falar em bororo, o chefe, que a mim se dirigia, traduziu, ele mesmo, o que ele queria dizer:

Tô falando que bororo tá acabando, né? Porque não tem quem cuida os bororos, não tem quem trata os bororos, então bororos acabaram, com doença, com privações, né? Que não tem quem zela, índios bororos. Com isso também os brancos aproveitando o que é dos índios bororos (Garças, Dezembro, 1983).

Alguns, como no depoimento anterior, têm uma explicação para a situação de miséria em que os bororos se encontram, situação que se evidencia quando o interlocutor é um “branco de longe”, que, por não pertencer a esta condição de “despojados”, faz emergir, nitidamente, a diferença entre o que é ser índio (que neste caso equivale a “pobre”) e o que é ser branco (equivalente a rico). Em geral atribuem esta situação deplorável a FUNAI e àqueles que atuam no governo. Os bororos não usam o termo corrupção, mas é sobre isto que eles falam.

Em dois anos Nobre da Veiga acabou com o Meruri. Em vez de mandar dinheiro para os bororos, comprou prédio no Rio de Janeiro. Atrasaram dinheiro, faltou óleo, semente, adubo. Atrasaram porque o Veiga extraviou o dinheiro. Agora é dinheiro queimado – plantar próximo à colheita. Desviou dois milhão e cinquenta e seis mil para outros índios. Não foi perdido, mas ficou para nossos irmãos (Meruri, 1982).

Aos olhos dos bororos, o “governo em si” não é ruim. Na verdade, não é do “governo” que os bororos reclamam, e sim dos intermediários que estão no poder⁷:

7. É interessante notar que esta mesma visão têm os cortadores de cana da zona da mata de Pernambuco, como mostrou Lygia Sigaud, 1978.

Governo manda os trens, mercadoria, tudo coisa pra poder os bororos usar de interesse. Manda como carros cheios prá cá no Brasil, no Mato Grosso, depois quando chega na aldeia, some esta mercadoria. Some os ceifeais, some a verdura. Chega na aldeia, ganha só uma caixa de fósforos, ou então um caramelo, sempre caramelo... O governo pensa que já deram... deram nada (Garças, Dezembro de 1983).

Neste jogo de espelhos, importa saber a imagem que eles têm de suas instituições, e de como vêem, a partir daí as nossas. Os bororos têm, também, o seu "governo", seu sistema de chefia, que eles certamente consideram mais interessante do que o nosso. Entre eles o chefe é sempre o chefe, o interlocutor é sempre alguém que se conhece, e que ocupa este cargo por ter sido legitimado pelo grupo.

O nosso trato é diferente. O governo morre, mas os nomes do governo não acabam. Vocês ficam tirando o governo, governo perde o Antonio, hoje colocou outro, Chico amanha. Nós não some no governo. Nome do governo toda a vida não acaba não. Assim que é nós índios, índios bororos. Se este daí for chefe, ele vai morrer com isso. Morreu, ele colocou um irmão, um parente, que serve com ele. Aí vai pôr o chefe no lugar dele... Os brancos troca chefe todo ano, todo mês, mas não acaba nos homens o nome, o nome do governo, nome do prefeito, delegado, não acaba, não some (Garças, Dezembro, 1983).

Para os bororos é muito difícil lidar com uma instituição, seja ela a Delegacia da FUNAI (o "governo" mais próximo com que eles convivem), seja o próprio governo federal, cujos cargos superiores (delegado, presidente) sejam preenchidos por pessoas que se alternam no poder. Esta alternância de pessoas – e note-se que, durante o governo Sarney, entre 1984 e 1989, a FUNAI teve seis presidentes – impede a possibilidade de estabelecimento de um compromisso sério entre a sociedade bororo e as nossas instituições.

Além disso, como diz o informante, entre os bororos, sendo os chefes sempre originários do mesmo clã (*Baadojeba*), todos têm o mesmo nome (pois cada clã tem um patrimônio fixo de nomes). Ele permanecerá na posição de chefia até morrer e, antes disto, já terá preparado um parente clânico para substituí-lo. Numa sociedade sem clãs, como a nossa, onde os "chefes" têm as mais diversas procedências (e os mais diferentes nomes), é de se estranhar, para os bororos, que eles possam ocupar, indistintamente, o mesmo cargo.

Se houvesse a possibilidade de um compromisso entre as nossas instituições e a sociedade bororo, eles efetivamente não seriam “pobres”. A imagem de pobre, destituído de bens materiais, é certamente algo que foi incorporado pelos bororos no contato com a nossa sociedade. Eles sabem que é a nossa sociedade que estabelece a divisão entre pobres e ricos. No entanto, não precisariam ser necessariamente pobres já que têm, acima deles, uma instituição – a FUNAI – que, ao menos teoricamente, deveria provê-los daquilo de que necessitam. Se isto não ocorre não é em virtude da instituição em si, mas em função daqueles que ocupam, aí, os cargos mais altos.

Dependência e Autonomia: A Realidade a Partir do Jogo Especular

A “dependência” é uma das principais características dos bororos hoje. Mas é preciso entender esta “dependência” e não simplesmente afirmá-la ou atribuí-la às relações históricas de dominação a que esta sociedade foi, efetivamente, submetida.

Os bororos, hoje, se vêem como “dependentes” e não conseguem se visualizar, enquanto sociedade, sem uma instância de poder que se interponha entre eles e a sociedade nacional. Isto não significa, entretanto, que eles não sejam capazes de exercer a crítica aos agentes – chefes de posto, delegados da FUNAI e mesmo missionários – que assumiram o papel da tutela.

Mas, no seu horizonte, intermediários que representem uma instância de poder, externa a sua sociedade e que se coloque acima deles, está sempre presente. Conscientes da relação de forças que está em jogo, seja no nível da política local, seja em termos de uma política nacional, em que os interesses das sociedades indígenas pouco ou nada pesam, os bororos (e como eles inúmeras outras sociedades indígenas do Brasil contemporâneo) se vêem na situação de terem que buscar uma proteção legal e oficial.

Esta é uma situação, de fato, objetiva, e da qual eles estão, hoje, plenamente conscientes. Se esta proteção oficial deve se re-

vestir do caráter que assume a tutela, não parece muito claro, e este é um tema que escapa aos objetivos deste trabalho⁸.

De qualquer modo, a necessidade deste poder legal, acima e exterior à sociedade bororo, decorre de uma concepção de segurança (pessoal e coletiva, do território) gerada no interior das relações de contato, cujos primeiros registros datam do século XVIII.

Se a defesa do território, por exemplo, é algo comum a todas as sociedades (indígenas ou não), esta defesa não se dava, para os bororos, nos termos em que ela é hoje colocada pela sociedade capitalista: delimitação das terras, que devem ser medidas através de instrumentos específicos, demarcação, homologação, registro em cartório, mapas e escrituras etc.⁹

Pela Constituição, os territórios ocupados pelos índios são propriedade da União, cabendo a eles sua posse. A lei criada pelos brancos, se por um lado visa defender as terras ocupadas pelos índios, acaba levando a uma situação de ambiguidade na visão dos índios – a terra é e não é deles – e isto fica claro no trecho seguinte: “A terra é do governo, governo que deu prá índio, então ele tem que segurar (defender)”¹⁰ (Garças, 1982).

Se a defesa das terras, hoje, depende de toda uma burocracia do mundo dos brancos, que os índios não têm capacidade de controlar, esta defesa, na visão dos bororos, só pode ser de competência do governo (a quem as terras pertencem enquanto propriedade)

8. Esta dificuldade de clareza com relação à tutela fica patente neste depoimento: “Se tivesse um outro órgão que não fosse a FUNAI, ficaríamos independentes da FUNAI e dos padres. Um, banco, franciscanos ou jesuítas. Só bororo mandando neles não é bom, porque nossa terra é muito perseguida pelos brancos e a reserva ainda não tem documento. Sangradouro e São Marcos já têm nome (já foram demarcadas), mas a nossa (Meruri) ainda não foi indenizada. Já se vê que não é boa a intenção da FUNAI com nós. Como já fizeram com os outros que toma a terra dos índios, vende. Só os bororos não dá para defender a terra, porque os bororos é pouquinho” (Meruri, 1982).

9. Como diz Martins: “O cerco e a remoção, a definição de um território, não mais pela tribo e sim pelo Estado, introduzem a mediação do mercado e da terra-mercadoria na relação do homem com a natureza” (Martins, 1986:35).

10. “O índio é federal”, afirma Eneas Pankararé, citado por Rocha Jr., que continua: “Para os índios a questão toda é atravessada pelo conceito de ‘justiça’: discriminados pelo poder local quanto ao acesso aos aparelhos municipais de saúde e educação, negados seus direitos históricos ao território em que vivem e sua própria identidade, a única solução para conseguir um equilíbrio frente à sociedade regional é a presença de um órgão superior às influências municipais, a FUNAI. O ‘índio é federal’, portanto regido por leis próprias, mas que necessitam quem as fiscalize” (Rocha Jr., *op. cit.*, p. 7).

ou dos índios “que tiveram estudo” (visão partilhada por todos os velhos bororos) e que, portanto, teriam condições de entender os códigos envolvidos na questão.

Na área Merure tem aí tem tudo que sabe ler, sabe estudar, sabe falar; então quando chegar algum aí, quanto metro que tem aí, quanto que pode marcar a... tudo vai falar assim: Ah! assim, assim, ah! aí eu sei, ah! negócio de hectare, assim, assim (Garças, 1982).

Nós, nós é o seguinte, porque como ele falou, antigamente nós não tinha estudo, nós não tinha o papel e isso e aquilo, como o branco. O que nós vamos fazer, né? Nós não tem força. Por isso que o branco faz isso com nós. Nós não têm apoio, conforto de nada. Porque o branco quando chega assim, né, come inteiro, isto eu garanto (*idem*).

Os bororos não só souberam fazer a defesa de suas terras, ao longo de sua história, como também atuaram, em vários momentos do século XVIII, junto às tropas do governo e a serviço dos brancos, no ataque contra tribos inimigas.

Entre 1739 e 1751, Antonio Pires de Campos, o moço, também conhecido como Pai-Pirá (chefe de todos), agindo na região de Camapuã de Mato Grosso, dispensa a colaboração de brancos, põe-se à testa de uma horda de Bororo e passa a atacar e cativar índios Caiapó ou Bilreiros, além de Guaicuru e Paiaguá; ao longo de dez anos ou mais, pratica o Pai-Pirá com o auxílio de seus guerreiros nativos, “barbaridades espantosas” entre o gentio hostil (Mario Neme, in Hartmann, ms., p. 2).

Um outro documento, também citado por Hartmann, demonstra a possibilidade que os bororos tinham, não só de defenderem suas terras, como também de se colocarem a serviço da proteção de civilizados, em troca de alimentos e estabelecimento de alianças, que eles julgassem estratégicas.

Em 1757 uma ordem régia menciona expressamente os Bororo como acompanhantes de moradores a serem estabelecidos em novas áreas “porque sendo os ditos Bororós os mais valerosos gentios desses certões sera muyto util telos da nossa parte”, não como escravos, porque a lei declara livres todos os índios e porque os moradores os utilizariam para atropelar outras tribos, nem como homens livres, “porque não pararão nos sítios onde forem necessários, cometerão nesses certoens desordens infinitas”, mas reduzidos aos termos dos sipaes (cipangos) que servem nas tropas da nossa Índia Oriental, formando com elles hum Corpo de Milicias (Hartmann, ms., p. 5).

Os bororos não foram, certamente, sempre vitoriosos, nem estavam sempre ao lado dos brancos. A partir de uma referência de



Otávio Kodo Kodo, bororo,
atendente de enfermagem.
Foto SCN. Perigara, 1971.

Taunay, estas observações de Hartmann demonstram a necessidade que os bororos tinham de estabelecer alianças entre os brancos:

Em 1733 o conde de Sarzedas, governador da Capitania de São Paulo, ao lado de incisivas recomendações visando a destruição dos Paiguás, incita o Tenente General Manuel Rodrigues de Carvalho a prosseguir “em campanha contra os mais gentios infestadores do Cuiabá, sobretudo quanto aos bororos”. Que esta campanha foi sistemática parece indicar o relato que o ouvidor João Gonçalo Pereira faz ao general, segundo o qual encontrara em 1735 na vila de Cuiabá “[...] bororos injustamente aprisionados como os ultimos e da maneira mais perfida, pois quando os sertanistas lhes invadiam as terras, eles se entregavam de paz sem nunca fazer guerra aos civilizados” (cf. Taunay, 1949, X, p. 298. apud Hartmann, ms., p. 1).

A necessidade de proteção “oficial” das terras, que surge assim dos conflitos, cujos primeiros registros datam da primeira metade do século XVIII, é enfatizada, a partir de finais do século XIX, com a fundação da colônia Teresa Cristina e Isabel (1886), que passa, logo depois, a ser dirigida pelos salesianos.

Este contexto regional, prenhe de conflitos, é capitalizado pelos salesianos, que procuraram tornar imprescindível a sua presença junto aos bororos, como único fator possível de proteção, tanto com relação às guerras e ataques de tribos inimigas, como nas epidemias de doenças que começavam a grassar entre eles.

Os salesianos puderam testemunhar pessoalmente aquilo que ouviam de regionais e tropas do governo, com relação à coragem demonstrada pelos bororos na defesa de suas terras.

Os borôro eram o terror daquellas regiões e refractarios a qualquer amizade com a civilização. Nos varios encontros que tivemos, encontramos apenas o gentio sedento de odio, vingança e sangue, *defendendo a posse de seu territorio que o branco queria conquistar, palmo a palmo, com indomita coragem e ferocidade*¹¹.

Sabe-se que, desde o século XVI, a proteção era a tática utilizada pelos jesuítas para manterem sob seu controle os índios do litoral. Estes índios eram essenciais para a colonização que se ini-

11. Colbacchini, 1939 (grifos meus).

ciava, tanto em termos de mão-de-obra para os trabalhos na lavoura, como pela possibilidade que tinham de fornecer mantimentos para os colonos. A partir do governo de Duarte da Costa (1553), as chamadas “guerras justas” passam a ser empreendidas, preferencialmente, contra os “índios pagãos”, o que vinha a reforçar a ação catequética. Os jesuítas procuravam fazer ver aos índios que, adotando a religião e permanecendo nos aldeamentos, estariam a salvo das incursões dos colonos.

Se os jesuítas conseguiram, efetivamente, proteger os índios contra os ataques dos colonos, sua atuação teve também como consequência destruir as bases da autonomia tribal.

Não foi diferente a atuação dos salesianos entre os bororos. O primeiro missionário a dirigir a colônia Teresa Cristina afirma textualmente: “Quei cari bororo s'erano persuasi che stando con i missionari, non solo non erano perseguitati dagl'inciviliti, ma erano da essi ben visti e inaltre protetti dal governo” (Balzola, p. 194).

Esta afirmação e os depoimentos dos bororos apresentados atrás são, a meu ver, suficientes para demonstrar que a “dependência”, que aparece como um dos traços marcantes da auto-imagem dos bororos, deriva não apenas de condições históricas mas também do fato de eles incorporarem desta forma aquilo que se queria deles – a sujeição¹².

Mas não é apenas nestes termos que os bororos colocam a sua “dependência”. A partir do estabelecimento das colônias, em fins do século XIX, os bororos tiveram que assimilar o *trabalho* como virtude a ser atingida e eram vistos, tanto pelos missionários e funcionários do governo, como pelos regionais, como pessoas indolentes e preguiçosas. “O primeiro e maior inimigo com que os missionários tiveram que lutar foi a natural indolencia e a repugnancia dos indios para o trabalho, devido em grande parte ao clima abrazador, e a exuberância do solo.” (*Boletim Salesiano*, outubro de 1902)

Ao se verem sob este prisma, os bororos, efetivamente, passaram a depender de “pessoas de fora” (missionários ou funcionários da FUNAI) para empreenderem as atividades de subsistên-

12. Como diz Sartre, “o essencial não é o que foi feito do homem, mas o que ele faz daquilo que fizeram dele”.

cia – principalmente agrícolas, consideradas (pelos não índios) como vitais para a comunidade. A sujeição ao trabalho, concebido de forma absolutamente estranha aos padrões de atividade desta sociedade, levou a um estado de dependência real, uma vez que hoje as atividades agrícolas são, em função da diminuição dos territórios de caça e pesca, absolutamente fundamentais à subsistência.

Além disso, esta sujeição ao trabalho se estabeleceu em moldes – o sistema de vales – que enfatizavam ainda mais a dependência. O depoimento que transcrevo a seguir é longo, mas ilustra o modo dramático como se deu este processo.

Em 1955, 56, 57, nós éramos sujeitos a ser mandados pelos brancos. Nós éramos peão e os brancos como empreiteiro, fazendeiro. Eles recebiam o dinheiro, o tesouro nacional e nós recebíamos o vale. Com isto perdemos o espírito da administração, a lutar por nós mesmos. Nossa comunidade não vai para a frente por causa disto. Com o cartão (vale) que nós recebia, não podíamos comprar nada naquela loja que tinha aqui dentro da missão mesmo e que vendia de tudo para os outros. E o padre não vendia para nós. Acostumamos a pegar uma xícara e ir na janela do padre pegar café e canjica. A loja tava lotada de arroz colhido pelos bororos e os bororos não tinham direito a nenhum saco. Uma fatura de arroz e milho a troco de cartão. O arroz mofou e foi queimado; época do padre Bruno. Agora, com a idéia do passado, ficamos só dependendo dos padres. Ficamos como um escravo e acostumamos nesta vida de miséria. Acabou arroz, mandioca, milho. Mesmo os bororos trabalhando, mesmo eles em cima dos bororos para trabalhar. Começaram a comer pirão de farinha com feijão. Não tinha nem abóbora. Castigo de Deus (Meruri, janeiro de 1982).

Por paradoxal que possa parecer, nas sociedades indígenas é, muitas vezes, o *trabalho* (concebido nos moldes capitalistas) o fator responsável pela *escassez*. Embora os bororos não vivam mais sob o sistema de vales, a mesma situação de escassez, de fome e miséria ainda hoje pode ser observada, em vários períodos. Apesar dos “projetos” agrícolas empreendidos, tanto pela FUNAI, quanto pelos missionários, os períodos de fome se sucedem.

Esta situação de escassez é o resultado de vários fatores. Em primeiro lugar, a introdução de uma agricultura intensiva, sem as posteriores correções do solo, faz com que a terra, exaurida, torne-se imprestável para novos cultivos. A safra, colhida toda de uma só vez, é imediatamente comercializada, não se prevendo, muitas ve-

zes, o estoque do que será necessário para o consumo naquele ano. Isto não ocorre com as roças de toco, onde os bororos plantam mandioca, mamão, banana, cará etc., que dão ao longo de todo o ano. A roça mecanizada tira a maioria dos homens dos trabalhos nas roças de toco e das outras atividades de subsistência, como caça e pesca, e os recursos obtidos com a comercialização da safra são aplicados, na maioria das vezes, em itens que não dizem respeito à alimentação.

Ao analisar a situação dos krahos, que em muito se assemelha àquela que os bororos vivem, Gilberto Azanha afirma:

Limitados – desde 1943 – a um território exíguo para as exigências de uma sociedade fundada na caça/coleta combinada com uma agricultura rudimentar de tubérculos (portanto *culturalmente* adaptada à aridez dos cerrados), os Krahos tiveram de buscar outras alternativas que lhes permitissem fazer frente à limitação do território e à escassez crescente da caça e que ao mesmo tempo, lhes permitissem manter sua sociedade *idêntica a si* [...] os técnicos da FUNAI diziam ser o “problema Kraho”: a fome. Não percebiam que este “problema” era justamente a *alternativa escolhida pelos Kraho* para permanecerem Kraho. E isto era evidente: os Kraho passavam fome porque se recusavam a seguir uma política de “*intensificação da produção*” (Sahlins) que os obrigaria a um *aumento do tempo necessário* para se atingir o nível de subsistência em *detrimento* do seu modo de vida (Azanha, 1985:3, grifos do autor).

A meu ver, o fracasso destes projetos está, também, associado, além dos fatores apontados por Azanha, à alternativa visualizada pelos não índios para os bororos: a possibilidade de uma organização do trabalho a partir de um modelo capitalista, alternativa que, paradoxalmente, procura se combinar à imagem que estas pessoas têm das sociedades indígenas – o chamado “comunismo primitivo” – visão que têm os civilizados de que as atividades produtivas nas sociedades indígenas se dão no nível do coletivo.

Na verdade, quando os bororos se dedicam às suas atividades de subsistência, a produção é realizada sempre pelo grupo doméstico, pelas pessoas que dividem uma mesma casa. Isto ocorre com a caça, a pesca, a coleta e as chamadas roças de toco. O esforço propriamente coletivo só ocorre quando estas atividades de subsistência estão associadas a um contexto ritual (pescas e caçadas por ocasião de um funeral, por exemplo).

Embora realizadas pelas famílias ou grupos domésticos, as roças familiares são determinadas pelos chefes da aldeia. As roças de milho, por exemplo, não podem prescindir da intervenção da chefia tradicional, que tem um papel fundamental, ao fazer coincidir as fases do ciclo agrícola com aquelas do ciclo cerimonial associado a este cultivo. O papel do chefe tradicional tende a ser superado nas novas modalidades que o cultivo agrícola vem assumindo, principalmente nos grandes projetos de monocultura (cf. Serpa, 1988:319).

Hoje em dia, grande parte dos projetos que são financiados para as sociedades indígenas se limita às grandes roças coletivas, mecanizadas, que implicam um esforço coletivo de organização do trabalho ao qual os bororos nunca se adaptaram. Implica, também, a existência de um líder para os trabalhos da roça, alguém que represente os interesses coletivos e saiba “chamar os homens para o trabalho”, e depois dividir (o que é complicado) a colheita entre as várias famílias.

Ora, este é um *trabalho* que implica ou a existência de um *patrão* (e os trabalhadores receberiam um salário pelo seu trabalho) ou a existência de uma “comunidade”, no sentido de que o fruto do trabalho de todos seria por todos igualmente apropriado. E esta está longe de ser a realidade das sociedades indígenas, o que os coloca numa segunda dependência: a de um elemento externo que se encarregue do comando das atividades agrícolas coletivas¹³.

Mas esta “dependência econômica”, de um agente externo que estimule e se encarregue de organizar as atividades produtivas, é, tal como a “dependência política” a que acabamos de nos referir, um fenômeno criado nestas circunstâncias históricas do contato, e que os bororos acabaram tendo que incorporar como marca de sua sociedade.

Esta situação não se limita aos bororos, fazendo, hoje, parte da realidade da maioria das sociedades indígenas do Brasil. Ao analisar o “fracasso” das atividades dos guaranis de São Paulo como negociantes, Maria Ines Ladeira afirma:

13. Vale ainda observar que os sistemas tradicionais de cultivo são mais produtivos que as roças dos projetos da FUNAI, se se leva em consideração a relação entre a produtividade e a área de cultivo (cf. Serpa, 1988:294).

Os Guarani comercializam o artesanato que não usam e o palmito que não comem, e sua mão-de-obra em serviços que, em geral, não fariam para si mesmos (em construções e fazendas), para obter dinheiro. Suas criações e roças são pequenas porque *sustentam-se* com elas e *viver* para eles não é objeto de “negócio”. Por isso não vendem o produto de suas roças (podem fazer pequenos negócios com objetivos imediatos – vendem uma galinha, trocam sementes por uma roupa, um rádio, outro bicho). Da mesma forma, não são “bons” negociantes nas questões relativas às suas próprias terras. Porque mantêm uma relação simbólica com a Vida (a terra, o alimento, o trabalho etc. dependem de forças transcendentes) os “negócios” que fazem são sempre pequenos, marginais (Ladeira, 1981:13).

O conformismo, o subordinar-se a padrões impostos “de fora” da sociedade que se sujeita a eles é, muitas vezes, a única forma de sobrevivência e, neste sentido, pode, freqüentemente, transformar-se em estratégia de resistência. Este conformismo não implica, entretanto, o total abandono dos padrões originais. Os bororos continuam caçando e pescando por sua própria conta e inúmeras famílias mantêm as suas roças de toco, da qual tiram parte de seu sustento. O trabalho nas roças coletivas e mecanizadas, por outro lado, não é igualmente aceito por todos e são inúmeras as situações em que ele é inviabilizado (entre os bororos, por exemplo, basta a existência de um ritual).

Os bororos hoje enfrentam uma dupla problemática. As roças são necessárias não apenas para o seu sustento, em função da diminuição do território mas, também, para que eles criem para os regionais (que constantemente ameaçam invadir as suas terras) a imagem de um grupo que trabalha e utiliza a terra que ocupa. “Muita terra para pouco índio”, que além disso não a explora “adequadamente” (segundo os moldes capitalistas), é uma frase que se ouve constantemente, e uma imagem, portanto, que deve ser corrigida. Por outro lado, estas atividades agrícolas, que exigem um trabalho constante em épocas pré-determinadas (plantio, limpeza, colheita), devem conciliar-se com as atividades rituais tradicionais, essenciais para a sobrevivência étnica do grupo enquanto tal. Os bororos sabem que, sem a agricultura, dificilmente poderão sobreviver fisicamente e sabem, também, por outro lado, que jamais poderão se dedicar a estas atividades no mesmo ritmo que seus vizinhos brancos, pois não pretendem renunciar à cultura bororo.

Neste sentido, os bororos parecem estar marcados por aquela “consciência trágica” de que fala Marilena Chauí:

A consciência trágica, em seu sentido originário, tal como revelada pela tragédia grega, não é aquela que se debate com um destino inelutável, mas, ao contrário, aquela que descobre a diferença entre *o que é* e *o que poderia ser* e que por isso mesmo *transgide* a ordem estabelecida, mas não chega a constituir uma outra existência social, aprisionada nas malhas do instituído (Chauí, 1986:178).

“[...] mesmo sob um clima de fortes mudanças, as bases materiais e ideológicas do cultivo tradicional bororo estão em pleno funcionamento naquela área indígena (Tadarimana)” (Serpa, 1988:288). Neste trabalho, Serpa mostra que até mesmo a distribuição da produção da roça do projeto da FUNAI é feita através de canais tradicionais de distribuição, o que permite aos bororos de Tadarimana persistirem numa ordem econômica tradicional, a despeito das intenções de transformação da esfera econômica tribal, implícita no projeto da FUNAI (*idem*, p. 302).

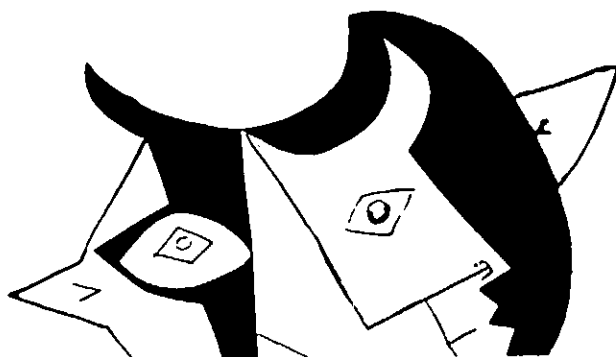
Diante de uma concepção integracionista e desenvolvimentista, os bororos só podem ser vistos como *dependentes*, visão que eles acabam incorporando em seus discursos sobre si para com os não índios. Esta imagem incorporada transforma-se, efetivamente, em uma *atitude*: é como dependentes que eles agem, seja em termos econômicos – para levar adiante os projetos que lhes são propostos/impostos, seja em termos da defesa de seu território. Esta dependência acaba se transformando, por sua vez, em estratégia de resistência, já que se transformaram, por completo, as condições de existência dos bororos. Se, como dissemos, a sociedade nacional, através de seus vários agentes – SPI, FUNAI, missionários – buscou dominar e controlar os bororos, levando-os a uma condição de sujeição, esta situação passa a ser vivida por eles como uma condição de dependência, contra a qual nem os missionários, nem os funcionários da FUNAI conseguem atualmente lutar. E é exatamente nas esferas em que estes agentes mais atuaram – saúde, trabalho, habitação – que esta dependência aparece como mais explícita.

A autonomia dos bororos hoje se expressa, fundamentalmente, nas suas atividades culturais tradicionais – o funeral, por exemplo, que suspende todas as “atividades produtivas”¹⁴. Através destes

14. Para uma análise do funeral bororo sob a óptica da ecologia cultural, vide a tese de livre-docência de Viertler: *Aroe J'Aro*, USP, 1982, (mimeo).

rituais os bororos transgridem a ordem que se quer estabelecer para eles e se contrapõem, firmemente, à “harmoniosa integração à sociedade nacional”. Se, como afirma Marilena Chauí, autonomia é a capacidade de autodeterminação para pensar, querer, agir e sentir (1984:36), esta autonomia expressa-se, também, de uma forma que choca profundamente os nossos padrões éticos e morais. Mesmo quando os bororos conseguem uma safra agrícola farta, que lhes permita acumular além de suas necessidades, o dinheiro conseguido com a venda do arroz (a principal cultura destes “projetos”) é rapidamente “queimado”, seja através da aquisição de “objetos supérfluos” (relógios, gravadores etc.), seja em grandes bebedeiras coletivas. Minha interpretação é a de que eles adquirem produtos estranhos à sua cultura (relógios, rádios etc.) através de uma atividade (a roça mecanizada, trabalhada em moldes estranhos a seus padrões de subsistência), cujo produto lhes é também estranho (o arroz foi um item introduzido). Mais do que isto, a “queima” do dinheiro duramente conseguido “com o suor do trabalho” é fundamental no sentido de permitir que os bororos continuem vivendo como bororos, um povo que não se propõe a “melhorar de vida” e muito menos a se redimir pelo trabalho.

MISSÕES SALESIANAS EM MATO GROSSO
A PRÁTICA MOVIDA POR IMAGENS





La Condition humaine,
René Magritte, 1933.

*Alguns Dados sobre a Bibliografia
Utilizada para o Histórico do Estabelecimento
das Missões Salesianas em Mato Grosso*

É principalmente entre as publicações dos próprios salesianos que podemos encontrar os dados a respeito do histórico das missões salesianas no Brasil e, especificamente em Mato Grosso. A literatura antropológica apenas se refere a eles de passagem, mencionando sua influência sobre os índios, sem se deter num exame específico desta atuação.

Mesmo os trabalhos que optaram pela análise do estabelecimento das missões salesianas no Brasil – como a tese de doutoramento de Claudia Menezes: *Missionários e Índios em Mato Grosso – Os Xavante da Reserva de São Marcos*, Universidade de São Paulo, 1984 (não publicada) – deixaram de lado o objetivo de entender as implicações da atuação missionária em termos da incorporação ou não de atitudes e valores advindos da convivência entre índios e missionários. O objetivo da tese de Menezes é

analisar as transformações econômicas e sociais de um segmento da sociedade Xavante impostas pela integração forçada do grupo a um novo modo de produção, movimento que se

realiza via Igreja Católica, no quadro das relações de poder engendradas pela situação de contato interétnico, recuperando-se simultaneamente a dimensão ideológica do processo (p. 2).

No entanto, como diz a própria autora, o trabalho não demonstra a contaminação do discurso missionário nas relações concretas entre os xavantes e os bororos (*idem*, p. 15).

Além disso, embora a tese apresente um bom resumo da estruturação da congregação salesiana na Itália, a partir das iniciativas de Dom Bosco, é extremamente superficial no que se refere ao histórico do estabelecimento das missões salesianas em Mato Grosso, detendo-se, especificamente, nos vários aspectos (religião, educação, saúde, organização política e econômica) da missão de São Marcos na época da pesquisa, entre 1977 e 1981.

Como não era objetivo da tese “fornecer um quadro cognitivo das ideologias étnicas construídas pelos xavantes sobre os não índios, e aquelas explicitadas sobre o grupo pelos salesianos e demais agentes” (*op. cit.*, p. 522), ficamos sem saber até que ponto há, realmente, uma interferência missionária no pensamento xavante e, vice-versa, as influências exercidas pelos xavantes no pensamento salesiano ao longo destes anos, ou ainda a eventual resistência que estes segmentos venham apresentando em face desta convivência e dos valores dela decorrentes. A ausência de um quadro comparativo, que levasse em conta as aldeias xavantes não subordinadas às missões, também dificulta uma melhor compreensão da própria atuação salesiana e das reações desta sociedade aos vários agentes com que foi obrigada a conviver.

Dentre as publicações produzidas pelos próprios salesianos, além dos três volumes da conhecida *Enciclopédia Bororo*, de Albisetti e Venturelli, há o livro do padre Luiz Marcigaglia – *Os Salesianos no Brasil, Ensaio de Crônica dos Primeiros Vinte Anos da Obra de Dom Bosco no Brasil* (1955), e as *Cartas de Dom Luís Lasagna* (1873-1881), reunidas por A. Ferreira (mimeo.).

Uma obra extremamente interessante foi escrita pelo padre Giovanni Balzola: *Fra gli Indi del Brasile*. Trata-se do diário deste padre ao longo de quase vinte anos de trabalho entre os bororos, desde 1895, quando foi nomeado diretor da colônia Tereza Cristina, até fins de 1930, quando, já transferido (em 1914) para as missões do

Alto Rio Negro, veio a falecer. Este diário, posteriormente compilado e reunido pelo padre Cojazzi, foi publicado em Turim em 1932.

Finalmente, uma série de dados sobre as missões podem ser encontrados nos periódicos publicados pelos salesianos. Dentre estes, certamente os mais interessantes são os *Bollettino Salesiano*, publicados mensalmente em Turim, desde 1870. A partir de 1902 estes boletins passam a ser publicados também no Brasil.

Nestes boletins há uma seção especial intitulada “Notícia das Missões”, onde são transcritos trechos de cartas dos missionários que trabalham em diferentes países, relatando os episódios mais significativos por que tiveram que passar. São documentos extremamente ricos nos detalhes que marcaram a vida dos salesianos no Brasil. Interessam-nos sobretudo por não se tratarem de análises sociológicas, e sim por registrarem o ponto de vista de seus autores, o modo como eles iam percebendo a cultura das sociedades com que iam entrando em contato.

Para quem os lê com os olhos de hoje, desvinculando-os do contexto missionário da época, podem parecer relatos meramente anedóticos. Entretanto, além do fato de estarmos lidando com situações ocorridas há quase um século, o confronto entre duas culturas envolve, inegavelmente, situações que, vistas de fora, parecem mesmo absurdas. De qualquer modo, através destes documentos podemos entender melhor como foram os primeiros anos destes padres estrangeiros (fundamentalmente italianos), que, vindos da Europa, começam a se estabelecer próximos a Cuiabá, naquilo que eram os confins do Brasil do final do século XIX.

No Reino de Satanás: A Elaboração de uma Imagem

[...] na história “objetiva”, o “real” nunca é mais do que um significado não formulado, abrigado atrás da onipotência aparente do referente.

BARTHES, 1988:156.

Antes de se estabelecerem em Mato Grosso, os missionários salesianos já tinham uma imagem muito precisa das sociedades em

que pretendiam atuar. Trata-se, efetivamente, de uma representação, de uma imagem construída a partir de várias fontes: as idéias vigentes nos finais do século XIX, a “missão” de que se investia a igreja católica neste período e as idéias específicas difundidas a partir da obra de Dom Bosco em Turim e, posteriormente, em outras cidades italianas.

O projeto de Dom Bosco estava ligado à atuação deste fundador da congregação salesiana entre os meninos de rua de sua cidade – Turim (que hoje denominaríamos como o problema dos menores abandonados). Procurava viabilizar a inserção destes meninos na sociedade através de uma formação que lhes permitisse sua capacitação ao trabalho. Dom Bosco e os salesianos fundaram os “oratórios”, em que formavam os jovens em ofícios e, naturalmente, também como padres. Posteriormente fundaram escolas e empresas.

Ao transpor seus objetivos e sua “missão” às sociedades indígenas situadas a grande distância da Europa, os salesianos tinham como objetivo utilizar a mesma estratégia elaborada para os meninos de rua. Afinal, não eram os “selvagens” vistos como criaturas semelhantes às crianças – ingênuas, despreparadas, à espera de quem os guiasse pelo verdadeiro caminho?

Através de sonhos e premonições, Dom Bosco vislumbra como seriam estas sociedades selvagens para as quais deveria enviar seus sacerdotes. A “missão salvadora” que os salesianos se atribuíram estava também alicerçada em dados que eles obtiveram a partir daquilo que ouviam, dos regionais e das tropas do governo que, desde 1880, tentavam coibir os ataques destes índios.

Estes dados, de certo modo, confirmavam, para os missionários, a possibilidade de utilizarem, com relação aos índios, a mesma estratégia adotada para os meninos da rua. Certamente teriam que lidar com índios bravios, prontos para o ataque, conforme os inúmeros relatos de que dispunham¹. Pouco propensos ao trabalho,

1. Um bom resumo histórico das relações entre os bororos e os não índios e dos inúmeros conflitos em que se viram envolvidos entre os séculos XVII e XIX pode ser encontrado em Bordignon, 1987. Além do trabalho deste mestre salesiano, escrito para os jovens bororos, a história do contato interétnico, do século XVIII à década de 70 deste século, pode ser encontrada na primeira parte da tese de Viertler (1982) que reuniu, sem a preocupação de interpretá-los, dados dispersos em diferentes documentos históricos, nem sempre de fácil acesso ao pesquisador.

como o demonstrava a “miséria” em que eles se encontravam. Destituídos dos verdadeiros valores pregados pelo cristianismo, como a fraternidade (vide os conflitos em que se envolviam), o pudor, a verdadeira moral. Ingênuos, a ponto de se deixarem levar por superstições e crendices as mais variadas. Carentes de um verdadeiro espírito cívico, que os orientasse quanto aos rumos da cidadania brasileira.

Esta imagem forjada de índios infantilizados, pouco aptos ao trabalho, de verdadeiros seres endemoniados, permite que se legitime, aos olhos dos salesianos, a relação de poder, dominação e tutela que sobre os bororos os missionários passam a exercer. “Ver triunfar o reino de Cristo sobre o reino de Satanás” (como afirma Dom Balzola em seu diário) é, exatamente, exercer, na visão salesiana, esta ação civilizatória.

Estes são os elementos mais importantes que contribuem para a formação da imagem das sociedades onde os salesianos pretendem atuar. É uma imagem pré-estabelecida, como que formada a partir de uma “observação” em que aqueles que são objeto destes olhares ignoram serem alvo desta observação. Uma imagem onipotente, que os salesianos, cuja auto-imagem espelha a civilização que deve vencer a barbárie, impõem aos bororos como uma realidade concreta.

A partir do convívio com estes índios os missionários irão, gradativamente, reformular a imagem construída, e rearticular as estratégias a serem adotadas. Mantêm, entretanto, intacta, no histórico que eles próprios fazem de sua atuação, a imagem daqueles primeiros anos da missão, como se depreende deste depoimento de Colbacchini (1939), após 34 anos de convívio entre os bororos:

Esta era a situação da Missão Salesiana no seu início. Isolada de tudo e de todos, no meio de selvagens superexaltados em barbara e cruel luta na heroica e extrema defesa dos seus direitos, saturados de ódio ao branco, desejosos de vingar um passado tenebroso [...] longe de todo recurso, exposta a todos os perigos, sem meios rápidos de comunicação, pois embora a linha telegraphica passasse a poucos metros, era preciso um dia de viagem a cavallo para chegar á estação telegraphica proxima a General Carneiro! Era, portanto, como o é ainda hoje, o posto mais avançado da civilização, alli se collocando os bandeirantes de Christo como a vanguarda nas immensas paragens do hinterland sem fim!

Após meio século de catequese, outros fatores contribuem para dotar de novos sentidos esta imagem do real. Não só a conjuntura política a nível regional, que começa a se delinear mais claramente após os anos 50, como a absorção, pelos salesianos, da nova atuação que a igreja passa a ter, quase um século depois da vinda destas missões para o Brasil.

No entanto, é esta imagem previamente elaborada que permite entender a ação missionária nos seus primeiros anos. É a partir dela que os salesianos se permitem exercer sua verdadeira vocação. Ao chegarem ao Brasil, o que os salesianos se propõem é uma obra civilizatória, com toda a modernidade que o final do século XIX descortinava na Europa, mas revestida dos valores cristãos que caberia aos sacerdotes divulgar. "Sempre admirável é o Senhor nas suas obras! Pobres e humildes missionários erguem sua tenda entre a barbárie, na floresta imensa e longínqua, mas aquilo é o início de uma grande obra de civilização e de fé."²

Este afã de civilização e progresso, que marca a Europa e o Novo Mundo no final do século passado, exhibe-se nas inúmeras exposições universais, onde ao lado da magia das artes mecânicas, se exibia o mistério dos territórios exóticos, com seus habitantes estagnados nos primórdios da história da humanidade.

Desde a abertura do canal de Suez, em 1869, o Oriente parecia estar mais próximo da Europa, o que, para os europeus, significava a possibilidade de melhor conhecê-lo e possuí-lo, seja através das invasões militares, seja através de um conhecimento sistemático que, desenterrando línguas e culturas esquecidas, poderia situá-lo muito além da mera percepção mental que os modernos orientais tinham a respeito de seu próprio passado³.

As sociedades indígenas da América do Sul eram, certamente, parte importante deste cenário exótico que a Europa procurava

2. Albisetti, 1944:7.

3. Ao se referir à ânsia de conhecimento a respeito do Oriente, que leva ao que Said chama de Orientalização, afirma este autor: "[...] the imaginative examination of things Oriental was based more or less exclusively upon a sovereign Western consciousness out of whose unchallenged centrality an oriental world emerged, first according to general ideas about who or what was an Oriental, then according to a detailed logic governed not simply by empirical reality but by a battery of desires, repressions, investments and projections" (Said, 1979:8). A respeito da ação missionária, no caso a dos jesuítas, como projeção, vide Gambini, 1988. Sobre a modernidade na selva e o caráter das exposições universais, vide Foot Hardman, 1988.

açambarcar. Para os salesianos, especificamente, os bororos constituíam não só a possibilidade mas o grande estímulo para a ação missionária. O convívio com esta sociedade em sua realidade concreta, não mais como imagem imaginada, levou a uma reformulação das estratégias que viabilizariam o projeto missionário, projeto que se mantém até hoje – a evangelização e a introdução da moral cristã, a incorporação do trabalho como valor e a conscientização da verdadeira cidadania.

A prática missionária implicou um estudo sistemático da língua destes índios; vários foram os salesianos que escreveram a respeito da cultura bororo: Albisetti, Colbacchini, Venturelli, Ochoa, Bordignon. Muitos tiveram a oportunidade de perceber que era uma cultura que vivia de um modo diferente, mas num mundo organizado, com seus próprios valores e princípios organizatórios.

Não se trata, aqui, de fazer crítica à abundante etnografia produzida por estes salesianos. O importante é ressaltar que muitos deles, movidos pelo desejo de conhecimento daquela cultura, efetivamente procuraram aprender a língua e penetrar nas idéias e valores que norteiam a sociedade bororo. Vários foram os que se dedicaram muito mais a escrever sobre ela, assumindo, a partir deste conhecimento, sua possibilidade de identificação com esta cultura.

Neste sentido, muitos missionários, a partir de inícios dos anos 70, tomam a si a tarefa de *incorporar* (no sentido literal, encarnar) esta cultura alienígena, tornando-a compreensível aos olhos da sociedade não índia. É o conhecimento que aproxima e viabiliza a união, a vivência da fraternidade. É ele que permite o reconhecer-se no outro e a possibilidade de identificar, naquela cultura, as marcas de uma religiosidade que, se elaborada, poderia melhor expressar os sinais da vontade divina.

Não pretendo traçar, neste capítulo, um histórico cronológico linear da relação entre os bororos e os salesianos, que descreva, com equilíbrio, as várias fases desta relação. Tampouco creio que isto seja possível, ou que seja até mesmo a perspectiva mais interessante. Não há, por outro lado, isocronia nos vários períodos que configuram esta relação.

São relativamente muito mais abundantes as informações sobre o que ocorre entre 1890-1945, quase inexistentes os dados dis-

poníveis para o período que vai de 1945 a 1970. A partir da década de 70, com a intensificação dos conflitos fundiários em Mato Grosso, a relação entre os bororos e os salesianos volta a ser registrada, tanto nos jornais das grandes cidades, como nos boletins salesianos.

Vejamos, então, um pouco desta história.

Depois do Fim do Mundo: A Saga Salesiana no Final do Século XIX

No fim do mundo existe um rio; no fim deste rio existe um morro; atrás do morro está Cuiabá.

MARECHAL FLORIANO PEIXOTO,
Marcigaglia, 1955:53.

Os salesianos chegaram ao Brasil em 1883, chefiados pelo padre Lasagna, em viagem paga pelo governo imperial de Dom Pedro II. Estabelecem-se em Niterói e, dois anos depois, fundam o Liceu Coração de Jesus em São Paulo⁴.

O governo do estado de Mato Grosso, por iniciativa do tte. cel. Antonio José Duarte, desde o ano de 1889 tinha tentado recolher os bororos do vale do São Lourenço nas colônias militares de Santa Isabel e Teresa Cristina, mas as dificuldades eram muitas.

Em 1894 os salesianos decidem-se a abrir as missões em Mato Grosso e fazem uma expedição chefiados por Dom Lasagna, feito bispo pelo então papa Leão XIII. Chegando a Cuiabá, o então governador de Mato Grosso, Dom Manoel Murtinho, “entregou-lhe uma colônia de índios bororos – a colônia Teresa Cristina – na qual o governador mantinha, com poucos resultados, uma guarnição”⁵.

A cooperação entre governo e missionários se estabelece desde a chegada dos salesianos. Como diretor da colônia Teresa Cristina, padre Balzola conta com o auxílio do então governador Manoel Murtinho, que lhe permite a utilização de soldados na colô-

4. Marcigaglia, 1955:19,37.

5. *Idem*: 52-53.

nia. “Ho dei soldati che mi prestano qualche servizio, ma non sempre il loro comandante puo lasciarli a mia disposizione”⁶.

Através de um ato do governo, de 19 de abril de 1895, o padre Giovanni Balzola é nomeado diretor da colônia, onde havia, segundo o seu diário, cerca de trezentos bororos e 25 soldados; aí se instala em junho deste mesmo ano. Antes de deixar Cuiabá, voltando daquela expedição, Dom Lasagna escreveu e espalhou pelo Brasil uma circular pedindo auxílio para a obra que se iniciava em favor dos índios. Alguns trechos desta carta retratam bem como esta *missão*, no sentido literal da palavra, era vista pelos salesianos da época.

Por amor daquele Deus que nos manda ter piedade do pobre e do abandonado, por amor da humanidade tão decaída e degradada na pessoa desses índios infelizes, não vos seja de peso proteger os missionários salesianos, que, com admirável abnegação, se consagram à salvação desses infelizes⁷.

Entre as primeiras providências de Dom Balzola na colônia está a introdução do trabalho agrícola. Os bororos, que nunca haviam pegado numa enxada, saem correndo para caçar, assim que avistam um animal na mata.

Mesmo assim, através de vários subterfúgios, como a promessa de levá-los a ver seus irmãos longínquos, padre Balzola consegue que os bororos preparem a terra para o plantio de milho do tipo zaburro, arroz, feijão e cana-de-açúcar. Mas, se algo se consegue, isto se deve, na visão dos missionários, à perseverança de Dom Balzola. Segundo ele os bororos não tinham “nessuna inclinazione al lavoro”.

É difícil entender tanta obstinação, tanta perseverança em um jovem italiano (ele tinha então 34 anos) apenas chegado da Europa. Mas é exatamente a paciência e a perseverança que melhor caracterizam o trabalho missionário. Obviamente estas qualidades só eram possíveis frente à missão salvadora que os salesianos se atribuíam, frente à crença na possibilidade de introduzir o futuro no

6. Balzola, 1932:34.

7. Marcigaglia, 1955:54.

presente inóspito, como mostra este trecho do diário de padre Balzola:

Noi intanto, con le suore continuavamo a lavorare per quell'incipiente missione. La consideravamo come un vero campo apostolico, ove alla distruzione del regno di satana doveva tener dietro il trionfo di Gesu Cristo. Gesu comincio infatti a regnare in mezzo a noi e la Vergine ci copri del suo materno manto. In mezzo a una vita di stenti e di sacrifici regnava la gioia, perché ci consideravamo come fondatori d'una grand'opera di religione e di civiltà⁸.

As dificuldades que os padres encontravam para o estabelecimento das missões não eram poucas. Acostumados a caçar e a pescar, os índios estavam habituados a percorrer o seu território tradicional, nunca se estabelecendo definitivamente em um único local.

Para os missionários, estas andanças tornavam seu trabalho inviável. Era preciso fixá-los, para que realmente se pudesse educá-los como os padres achavam que eles deveriam ser. Caso contrário, como iniciar a educação formal das crianças na escola, como controlar os adultos para que eles não saíssem atacando fazendeiros e outros civilizados considerados inimigos, como incutir-lhes uma educação religiosa, como prover roupas para tampar a nudez de toda aquela gente?

Fixá-los num único local, a missão ou as colônias, implicava porém garantir o sustento de toda esta população, implicava uma produção agrícola para a qual os índios pouco contribuíam, principalmente nestes tempos em que a caça e a pesca eram ainda abundantes. Os bororos permaneciam algum tempo na missão e logo saíam para a mata, para viverem a sua vida de sempre. Para os padres um dos maiores trabalhos era, literalmente, reunir o seu rebanho. "Ora mi mancano uomini e cavalli per impedire che si sbandinino e, quando ci scappano per la foresta, a riunirli ci vuole un llavoro enorme. Eppure fa d'uopo addosarci anche queste molestie per provvedere lavoro e cibo a questi poveri indi."⁹

Data desta época a primeira demarcação da colônia Teresa Cristina – 24 000 ha medidos por um engenheiro e concedidos pelo

8. Balzola, 1932:39.

9. *Idem*: 33-34.

governo de Mato Grosso aos missionários, com usufruto para os índios, e 18 000 ha de propriedade dos próprios salesianos¹⁰.

Data também desta época um dos primeiros registros de um fato que acabou por marcar de modo doloroso a sociedade bororo: o consumo de bebida alcoólica.

“A notte si fecero alcuni fuochi e si spararono colpi di fucile. Gli uomini ebbero un bicchiero di pinga, acquavite estrata dalla canna da zucchero.”¹¹

Pouco a pouco os missionários vão entrando em contato com a sociedade bororo e registrando os traços daquela cultura que deveriam ser gradativamente extirpados. Dentre estes, ressalta a atuação do *bari*, o xamã bororo, que tem como uma de suas prerrogativas apressar a morte de um doente considerado incurável. Quando a doença é imbatível, o *bari* cobre com um leque a cabeça do moribundo e, passando a mão por baixo, tampa-lhe com chumaços de algodão a boca e o nariz, sufocando-o.

Como difundir e fazer crer na palavra de Deus, levada aos índios pelos missionários? Qual a estratégia para que os índios não apenas aceitassem entre eles a presença dos salesianos mas pudessem vê-los como exemplos dos verdadeiros valores e indispensáveis a sua própria sobrevivência?

Dom Balzola conta que, um dia, ainda na colônia Teresa Cristina, ouviu gritos e soube que um índio havia morrido. Corre à casa do moribundo e vê que ele ainda respirava. Mandou então que todos se retirassem e parassem de gritar. Banhou e deu água ao moribundo. “Visse poi ancora cinque giorni. Mi servii allora del fatto per scoprire a tutti l’astuzia del bari. D’allora mi considerarono sempre come superiore a lui e volevano sempre ch’io dicessi se il malato doveva morire o guarire.”¹²

As disputas entre os missionários e os *bari* continuaram por anos a fio. Durante uma epidemia de gripe, já em 1904, o *bari* estava ausente, pois tinha ido caçar. Os padres ministraram remédios aos bororos e asseguraram-lhes que em dois dias estariam curados, o que de fato ocorreu¹³. Este fato contribuiu muito para aumentar a

10. *Idem, ibidem.*

11. *Idem*: 52.

12. *Idem*: 38.

13. *Idem*: 146.

confiança que os bororos depositavam nos missionários, embora não diminuísse o seu apreço pelo *bari* e pelas crenças ligadas a ele. Prova disto é que os bororos, quando caçavam algum animal que deveria ser exorcizado pelo *bari* antes de ser consumido, andavam até cinquenta quilômetros, caso este estivesse distante. Dom Balzola ria, oferecia-se para morder a carne e fazer tal qual o *bari*. Os bororos retrucavam: “Quando saremo battezzati, mangeremo di tutto con voi”¹⁴.

Para os bororos, de modo geral, esta disputa não interessava. Que ficasse o padre com todas as suas crenças, mas que ficasse também o *bari*.

Em 1905, uma outra epidemia, de febre palustre, fez muitos mortos na missão do Sagrado Coração. Uma noite, chegando na aldeia, Dom Balzola encontra os índios todos sentados em volta do *bari* Totó, que, conversando com as almas, previa o fim da epidemia. Terminada sua previsão, o *bari* dava um forte sopro na cabeça de cada um, “mandando embora a doença”. Imediatamente Dom Balzola se manifesta: “Adesso non vi raccomando piu al Padre Grande (Deus) e non vi do piu medicine, perché l’aroettowarari Totó ha mandato via la malattia”¹⁵.

Mas os índios pedem ao padre que permaneça com eles e o próprio Totó lhe explica a causa da epidemia. Ela havia sido causada pelo fato de que uma mãe, antes de dar à luz, havia tido um sonho premonitório que lhe dizia que o nascimento de seu filho traria a morte a muitos índios e deveria portanto sacrificar o seu filho, coisa que ela não fizera.

À certa altura, Dom Balzola parece inclusive reconhecer que ele estava assimilando o comportamento do *bari*: “Durante quell’epidemia mi trovai piu volte imbarazzato. Mi consultavano mi facevano mille domande, e *dovevo ricorrere a termini ambigui, come fanno i loro bari, per mantenere la mia autorità*”¹⁶.

Estas disputas com os *bari* bororos não estavam restritas a Dom Balzola. O padre Antonio Colbacchini, sucessor de Dom Balzola, em uma das missões do Mato Grosso, escreve, em 1907, uma carta a Dom Rua em que narra seus tentos contra um *bari*.

14. *Idem, ibidem.*

15. *Idem*: 154.

16. *Idem*: 155, grifos meus.

Ele havia sido chamado para acudir um índio que passava muito mal em virtude de uma picada de cobra. As mulheres, à volta do menino, gritavam e arrancavam seus cabelos, como fazem quando alguém está para morrer.

Padre Colbacchini faz uma pequena incisão no local da picada e lhe aplica uma injeção de permanganato de potássio. Ele então escreve:

Creda che pregai e feci pregar molto, Revmo. sig. D. Rua, perché ci premeva troppo che il povero selvaggio guarisse *per far tutti persuasi che i nostri rimedi sono piu efficaci che le superiziose cure del loro baire*: tanto piu che tutti dicevano che il baire non aveva nessun potere sopra il veleno del serpente che l'aveva morsicato¹⁷.

Numa aldeia do Rio das Mortes morrem três índios em curto espaço de tempo. Dom Balzola fica sabendo que em vista disto algumas famílias de lá pensavam em se estabelecer nas missões, e diziam:

Il Capitano-Padre ha dei rimedi e non ci lascia morire. Pero sebbene io facessi notare il vantaggio delle medicine, e l'esperienza lo confermasse, tuttavia procurai di correggere l'esagerato concetto che ne avevano, *referendo ogni potenza al Padre Grande, cioe a Dio: il padrone della vita e della morte*¹⁸.

Se, por um lado, os índios passavam a se concentrar nas missões para se defender dos ataques de seus inimigos e ter uma melhor assistência no caso das epidemias, esta concentração de pessoas, por outro lado, favorecia o contágio e a propagação das doenças. Assim, em 1913, chegam à missão do Sangradouro, 88 índios, que, logo depois de sua chegada, foram acometidos de gripe e escarlatina. Inúmeros índios afluíam cada vez mais às missões, em função da assistência que os salesianos ofereciam nos casos de doença; várias foram as epidemias que grassaram entre os bororos neste começo de século: gripe, escarlatina, roséola, febre palustre, febre amarela etc.

Morte e vida, saúde e doença. Entre estes pólos lutavam os missionários. Através deles procuravam assegurar não só sua pre-

17. Colbacchi, *Bollettino Salesiano*, nº 4, aprile, 1908, grifos meus.

18. Balzola, 1932:149, grifos meus.

sença entre os bororos mas incutir-lhes, pouco a pouco, a crença em novos valores, a necessidade de incorporarem novos hábitos de vida. Convenciam-se, cada vez mais, da “realidade” da imagem que haviam formado sobre aquela sociedade e da legitimidade de sua missão.

Michel de Certeau mostra que a crença se viabiliza através do reconhecimento de uma alteridade e do estabelecimento de um contrato. Recorre a Benveniste que vê na palavra *credo* a função típica de certas obrigações econômicas – uma seqüência que encaixava a doação à remuneração¹⁹.

Aquele que crê, o crente, adquire um *direito* e, neste sentido, a crença tem o valor de um recibo. Mas a crença não necessariamente leva à ação. Ela se relaciona muito mais à possibilidade de salvação, a uma reciprocidade eficaz, ao sucesso de uma empreitada. Daí a necessidade (e os padres pareciam estar conscientes deste fato, como mostram os depoimentos assinalados) de uma coincidência imediata entre aquilo que é dado – a assistência médica referida à necessidade de fé em Deus – e aquilo que é recebido – a possibilidade de cura e salvação.

Na difusão da crença, tal como nas outras formas de comunicação social, não há, entretanto, uma substituição dos valores primeiros, ou o apagar de um passado a ser abolido no presente.

In many ways, a credibility network upholds the conventions that regulate social communication. Between partners, it also makes for all kinds of games, manipulations and surprise effects with these conventions (making believe that one believes, or that one does not etc.)²⁰.

Este jogo de alternativas simultâneas e a possibilidade de manipulação de sistemas de crenças diferentes, por parte de ambos os segmentos populacionais, é uma constante na história da relação entre os bororos e os salesianos, até os dias de hoje.

Em 1898 Dom Balzola decide fazer uma viagem à Itália, levando consigo três homens bororos. Entre outras coisas, tinha como objetivo participar de uma exposição de arte sacra, e para isto havia

19. Cf. De Certeau, 1985:192.

20. De Certeau, 1985:195.

solicitado aos índios que preparassem vários artefatos. Na Itália permanecem por cinco meses.

Além de exportar escravos e exhibir curiosidades, o envio de índios à Europa (prática que se inicia com Colombo) tinha também como objetivo expô-los à verdadeira civilização, para que, voltando à terra, pudessem melhor difundir o que haviam visto e aprendido. Para Dom Balzola esta era também uma forma de recrutar novos missionários, angariar recursos para o trabalho das missões e demonstrar, através do próprio comportamento dos índios, as dificuldades que os salesianos encontravam para “civilizzare quella terribile tribu”. Para os índios, é possível especular que seu interesse na viagem estaria, precisamente, em conhecer a terra de onde tinham vindo aqueles padres, para melhor poder entendê-los e controlá-los.

Na sua volta da Itália, Dom Balzola traz consigo vários jovens clérigos, entre os quais Antonio Colbacchini, que ficou conhecido entre os antropólogos pela monografia que escreveu sobre a sociedade bororo, e que foi publicada em 1925, em Turim: *I Bororo Orientali “Orarimugudoge” del Mato Grosso (Brasile)*. Mas, ao chegar ao Rio de Janeiro recebe a notícia de que os salesianos haviam sido retirados da colônia Teresa Cristina, com o argumento de que em três anos não haviam feito nada²¹.

Uma outra explicação sobre a saída dos salesianos desta colônia pode ilustrar um fato que parece ter sido corriqueiro no Brasil, e que se mantém ainda extremamente atual. Em 1898, tendo sido eleito um novo presidente do Estado e, “precisando este atender a parentes e amigos políticos, que desejavam para si a administração da colônia, tanto disse e tanto fez até que dispensou o serviço dos salesianos”²².

Pela primeira vez os salesianos se vêem na situação de terem que enfrentar não apenas as dificuldades no trato com os índios como também a de terem que agir movidos apenas pela sua *missão*, cujos objetivos nem sempre coincidiam com os do governo.

21. Balzola, 1932:64, 70.

22. Marcigaglia, 1955:103.

Imagens e Realidade: O Estabelecimento das Missões

Em dezembro de 1901, quatorze missionários escolheram um novo local para a colônia, no chamado Barreiro, próximo do Ribeirão dos Tachos, a oitenta léguas de Cuiabá. Tendo como diretor padre Balzola, esta colônia, posteriormente denominada colônia do Sagrado Coração de Jesus, foi transferida para um local denominado Meruri²³, onde se encontra até os dias de hoje.

Por mais de oito meses os salesianos aguardam, sem que nenhum índio apareça, o que só vem a ocorrer em agosto de 1902²⁴. Os bororos se aproximam do acampamento da missão, liderados pelo cacique Joaquim, e padre Balzola os recebe falando em bororo. "Ci siamo stabiliti in questo luogo con l'unico fine di far del bene a voi e difendervi dalle persecuzioni dei civilizzati, se voi sarete buoni", diz o padre (Balzola, p. 109).

O papel da missão como elemento de proteção contra os ataques de tribos inimigas e "civilizados" e a assistência à saúde são os grandes instrumentos de aproximação dos salesianos, estratégias que se baseiam na utilização de uma realidade concreta, manipulada desde o primeiro contato com os bororos.

Oito anos depois, através do padre Colbacchini, padre Balzola fica sabendo como foi este encontro do ponto de vista dos bororos. Durante todos aqueles meses de espera, os padres e irmãs estavam sendo atentamente observados, de longe, pelos bororos, até que eles resolveram ir até lá para decidir finalmente se consentiam com a presença dos missionários ou se os matavam de vez.

Segundo as previsões feitas pelo *bari* os missionários eram bons, diferentes dos outros civilizados com quem os bororos estavam tendo inúmeros conflitos. Três meses depois do primeiro contato com os missionários, os bororos voltam para se estabelecer com eles.

Uma nova aldeia é construída. Eram vinte casas dispostas nos quatro lados de um quadrado, no centro do qual construíram a casa

23. *Idem*: 1955:103.

24. Balzola, 1932:106.

dos homens. Aí se estabeleceram cerca de 140 índios, e só não vieram mais por “la mancanza di mezzi”²⁵.

Os missionários estavam contentes e armavam-se de toda a paciência para conviverem com aqueles “escravos do demônio”, em cujo território eles haveriam de ver triunfar o reino de Deus²⁶. Esta imagem de “escravos do demônio” é algo recorrente nos depoimentos de todos os salesianos desta época e, certamente, elemento de estímulo para a continuidade da ação missionária.

Pouco a pouco vão conseguindo roupas e fazendo com que os índios passassem a usá-las. Mas, quando chegavam os parentes dos bororos das missões, as roupas eram dadas de presente aos recém-chegados, tal como os bororos sempre fizeram, através de seus canais tradicionais de distribuição de bens entre determinados parentes. Isto desgostava os missionários, que novamente tinham que se ver às voltas com os índios pelados. Embora padre Balzola conhecesse estes canais de distribuição de bens na cultura bororos – o sistema ligado ao *mori* – ele afirma que não interferia porque “quella cosa da una parte mi faceva piacere, perché li esercitava nella carità, ma per altro mi dispiaceva, perché così li vedevo nella medesima strettezza”²⁷. Esta passagem é interessante, exatamente por mostrar claramente a tradução de uma forma de ver o mundo e de relacionamento entre as pessoas – o sistema do *mori* entre os bororos –, numa categoria que é típica do mundo cristão – a caridade. Certamente, é bem mais fácil aceitar o mundo do outro, quando este é passível de tradução.

Os boletins da época encarregam-se de divulgar a obra salesiana, mostrando os avanços e obstáculos do trabalho que se iniciava. Eram também um retrato fiel das idéias que se tinha, na Europa, sobre as regiões de clima tropical do globo e sua influência sobre os povos que aí viviam. Em outubro de 1902, ano em que se inicia a sua publicação em português, o *Boletim Salesiano* traz as seguintes considerações: “O primeiro e maior inimigo com que os missionários tiveram que lutar foi a natural indolencia e a repug-

25. *Idem*: 1932:129, 139.

26. *Idem*: 110 e 196.

27. *Idem*: 140, grifos meus.



**Aldéia bororo
junto à missão salesiana
no início deste século.**

nância dos índios para o trabalho, devido em grande parte ao clima abrazador, e a exuberância do solo”.

Em 1906 os salesianos fundam uma nova colônia, numa fazenda às margens do rio Sangradouro – a colônia São José. Ela foi comprada, por dom Malan, de um fazendeiro de nome Joaquim Manoel dos Santos, um pouco antes do falecimento deste. Neste local, dirigidos pelo padre Malan, os salesianos continuam seu trabalho. Para lá se dirigem “vários dos bororos do São Lourenço e Rio Vermelho e os já civilizados, desejosos de maior progresso”²⁸. Eram 20 000 ha, quinhentas cabeças de gado, cem muares, cinquenta ovelhas e boa casa de alvenaria. Várias das famílias dos Tachos (colônia do Sagrado Coração) também se transferem para o Sangradouro, e em 1908 o número de índios chega a 67; em 1910, uns trezentos e, em 1911, são 374²⁹.

Estes números são altos para quem conhece as aldeias bororos. Mas eles correspondem às iniciativas dos missionários, que procuravam atrair para as missões o maior número possível de índios, tanto quanto permitissem as provisões agrícolas, que eles continuavam a incrementar. Já em 1904, Dom Rua, superior dos salesianos em Turim, escreve uma carta a Dom Balzola, em que lhe sugere que os missionários passem a plantar também algodão, a fim de prover de roupa toda a população indígena que começava a se concentrar nas missões. As dificuldades quanto à vestimenta eram tantas que havia uma roupa especial para a missa. “Li facevamo lavar bene, davamo a ciascuno la camicia, con la quale assistevano alla funzione: poi la toglievano.”³⁰

Percebendo que os índios iriam engrossar a população das missões, escreve Dom Rua: “Pensa un po’ se non sia il caso d’ammetterli, poco alla volta, fino a formare un paese di 500 a 600 persone”³¹. A imagem do *paese*, que os salesianos pretendem estabelecer, vem diretamente das aldeias piemontesas (numa representação do espaço que não se identifica nem com o espaço indígena, nem com o espaço brasileiro matogrossense). Aos missionários interes-

28. A missão salesiana em Mato Grosso e Goiás no seu cinquentenário – 1894-1944.

29. Em Marcigaglia, 1955: 36.

30. Balzola, 1932:139.

31. *Idem*: 1932:121.

sava, obviamente, aumentar o seu rebanho. Para este fim, contribuíam também os inúmeros ataques que os bororos vinham sofrendo dos civilizados.

Em 1900, os bororos haviam atacado algumas famílias, entre as quais as de Manuel Inácio e Clarismundo Gonçalves, massacrados pelos índios por terem invadido suas terras. Para livrar-se dos bororos, os invasores recorriam a todos os meios, inclusive colocando estricnina nas nascentes onde os bororos iam beber, o que fez com que vários fossem envenenados³².

Clarismundo continua a perseguir os bororos e a atacá-los continuamente, para vingar-se do massacre de sua família. Os bororos fogem, e quando este fato é comunicado a Dom Balzola, ele diz ao Capitão Joaquim: "Capitano Gioachino, hanno fatto male. Stando con noi nessuno oserebbe toccarli: lontano da noi, potrà incogliere loro qualche disgrazia. Falli richiamare"³³.

Para proteger os bororos dos ataques que lhes eram dirigidos, não só pelos civilizados, mas também por outras tribos indígenas, como os caiapós, os salesianos contam com a ajuda do governo. Esta ajuda consistia em verbas para a compra de presentes para os índios e guarnições de soldados sempre que fossem chamados. Muitas vezes os salesianos são enviados pelo próprio governo com o objetivo de pôr fim aos conflitos entre brancos e índios, como foi o caso da expedição chefiada em 1907 por Dom Malan para acabar com os conflitos havidos no São Lourenço. Obviamente, esta proteção era dada em troca do "bom comportamento" dos índios, que deveriam agir como "bons cristãos". A obediência dos índios era, assim, conseguida através da proteção que os missionários, aliados às tropas do governo, oferecem aos bororos, contra brancos e índios inimigos.

Proteção contra ataques e distribuição de mercadorias sempre foram elementos importantes da aproximação missionária, independentemente da época ou da ordem religiosa em questão. Os jesuítas já haviam usado a mesma estratégia no trato com os índios do litoral, como mostra este trecho de uma carta de 1553, do irmão Pero Correia, que de São Vicente escreve ao Provincial em Lisboa: "para reduzir os índios à causa civil e religiosa o caminho suave é

32. *Idem*: 90.

33. *Idem*: 131.

não dar nada do que os índios precisam, senão aos já cristãos; todos dizem que querem ser cristãos mas convém que vejam nisto também alguma utilidade material”³⁴.

Ao chegar às aldeias, o padre reunia os bororos e, em nome do governo, lhes entregava os presentes enviados, assegurando-lhes que a paz seria estabelecida. Estas reuniões eram realizadas logo após a missa e, numa delas, o padre lhes dizia que estava lá “[...] per invitarli, in nome di Vostra Eccellenza, che molto li stima, a vivere in armonia coi bianchi, i quali d’ora innanzi piu non farebbero ad essi alcun male se essi fossero comportati da galantuomini”³⁵.

Em outra aldeia repete a mesma advertência, seguida também de uma distribuição de presentes (facas, tecidos, chumbos para pesca etc.), pedindo-lhes em nome do governo: “[...] lasciar la vita nomade condotta fino allora e vivere come i cristiani, e, soprattutto a non ripetere piu le scorrerie contro i bianchi”³⁶.

Esta segurança oferecida pelas missões contra os ataques de índios de outras tribos e civilizados era constantemente avaliada pelos bororos. Neste mesmo ano de 1907, uma aldeia no rio Araguaia, com pouco mais de oitenta índios, foi totalmente massacrada pelos civilizados. O fato acaba revertendo em benefício dos missionários, como reconhece padre Balzola: “Ma spesse volte Dio dal male suol cavar il bene. I nostri infatti a tale notizia si persuasero sempre piu che, stando vicini ai missionari, erano liberi da molte disgrazie”³⁷.

Também em 1907, os caiapós massacram duas mulheres bororos, que haviam saído da aldeia para a coleta de frutos. Alguns dos bororos resolvem perseguir seus inimigos, enquanto outros acham que o melhor é ir para o sul, onde estavam os mais fortes de sua tribo³⁸. Mas os missionários decidem que, para não colocar em risco a missão, que se veria esvaziada de sua população indígena, o melhor seria apelar ao governo, solicitando ao Presidente do Estado que enviasse soldados em defesa dos índios e da colônia.

34. Em Azevedo, 1976:381-382.

35. Balzola, 1932:240.

36. *Idem*: 241.

37. *Idem*: 183, grifos meus.

38. *Idem*: 193.

Ao se colocarem na defesa dos bororos, os salesianos acabam também por minar as suas iniciativas, e colocá-los na sua total dependência. A relação de dependência era, em todos os sentidos, estratégica para os missionários. Seria para eles mais fácil colocar-se na defesa daquela sociedade (principalmente podendo contar com as tropas do governo), do que ter os bororos fora de seu controle, armando-se para enfrentar os inimigos, ou fugindo para locais cada vez mais distantes. Dom Rua, de Turim, escreve a Dom Balzola aconselhando-o: “Ma state attenti a non lasciar loro maneggiare armi di fuoco”³⁹.

Dom Balzola vê nesta relação de dependência mais um trunfo para os missionários. “Quei cari Bororo s'erano persuasi che, stando con i missionari, non solo non erano perseguitati dagl'inciviliti, ma erano da essi ben visti e inoltre protetti dal governo.”⁴⁰

Os Caminhos da Catequese Salesiana

Pelo que foi exposto até aqui, já deve ter ficado claro que a catequese desenvolvida pelos salesianos entre os bororos se apoiava em três objetivos básicos: a moral cristã, a introdução do trabalho como virtude e o ensino cívico que os levasse à condição de cidadãos. As estratégias utilizadas pelos missionários, para uma ação que concretizasse estes objetivos envolviam, tal como vimos, os cuidados com relação à saúde e a atuação da missão contra os ataques de índios e não índios à população bororo, no que os salesianos eram auxiliados pelas tropas do governo.

Numa publicação salesiana que comemora o cinquentenário das missões no Brasil, o trabalho desenvolvido pelos missionários é avaliado da seguinte forma:

Catequese sem moral não pode praticamente subsistir. Os missionários trabalham junto às famílias e aos indivíduos, para acabar aos poucos com as numerosas, errôneas e imoralíssimas superstições da tribo. Algumas há que ameaçam a extinção da raça, por exemplo: a mulher Bororo mata o filho que não oferecer analogia com o sonho da noite precedente ao parto; a festa religiosa do *bacururu*, em que aos parentes toca a repugnante

39. *Idem*: 119.

40. *Idem*: 194.

cerimônia de descarnar o morto, termina sempre por saturnais, em que não raro perecem vários dos presentes.

Quanto ao trabalho como virtude a ser atingida, os padres são igualmente veementes: “Incute-se aos poucos a noção de trabalho e do seu competente salário. Proporciona-lhe um vigoroso estímulo para vencer as tradições avitas de indolência e conquistar o hábito nobilizante e fecundo do trabalho”.

Talvez fosse a hora de perguntarmos novamente sobre aquilo que impulsiona os salesianos a este tipo de empreendimento entre culturas tão distantes da européia, que implicam, há de se reconhecer, um sacrifício por parte do missionário que se entrega a esta vida. Uma vez estava fazendo pesquisa na missão e encontrei, na biblioteca dos padres, um livro que fornecia algumas respostas ao que eu procurava. Os próprios salesianos respondem:

A Igreja necessita destas culturas, mesmo que não se identifique com nenhuma delas. Delas necessita para exprimir a própria fé, para aprofundar a mesma mensagem de salvação de que é portadora e para chegar às decisões concretas da ação evangelizadora.

Procura compreendê-las, encarna-se nelas, assume-as e lhes promove o enriquecimento e a transformação, até abri-las em continuidade e, ao mesmo tempo, em descontinuidade com a situação presente, para um empenho constante de resposta na abertura a Deus e no Dom de si aos irmãos. Tenta construir entre os homens a civilização do amor⁴¹.

A introdução da moral cristã implicava, assim, um trabalho que gradativamente fosse substituindo certas práticas consideradas errôneas ou supersticiosas, por costumes mais “civilizados”. Era necessário uma ação que adequasse a realidade bororo à imagem que os salesianos compartilhavam com outros membros e ordens da igreja católica do que seria uma sociedade humana – uma sociedade de que se exprimissem a partir do modelo de Cristo.

Note-se que esta visão da igreja de uma cultura indígena incorreta, portanto passível de correção e incompleta, carente de uma complementação, já se encontra presente nas instruções do papa Gregório I, no ano de 601, a Santo Agostinho. Para a conversão dos pagãos da Inglaterra, os missionários beneditinos deveriam “apro-

41. Em *A Formação dos Salesianos de Dom Bosco – Princípios e Normas*. Ratio Fundamentalis Institutionis et Studiorum, pp. 37-38.

veitar ao máximo os elementos da cultura pagã que pudessem ser incorporados à vida cristã". Seria impossível desarraigar de uma vez todos os horrores daqueles rudes espíritos⁴².

É este modelo de sociedade humana que impulsiona a ação salesiana e que, por outro lado, configura as principais dificuldades que eles têm que enfrentar nesta sua atuação. Além das inúmeras disputas que os missionários travavam com os *bari*, um dos costumes com que os salesianos mais se debateram foi o funeral bororo.

Um fato que impressiona um antropólogo que lê o diário de Dom Balzola e conhece a cultura bororo é a descrição que ele faz, às páginas 36 e 37, do funeral bororo. O que mais impressiona é exatamente o fato de que este ritual, descrito por Balzola há quase um século, continua a ser desempenhado da mesmíssima forma e com a mesma exuberância que tanto impacto causa naqueles que o assistem pela primeira vez.

Os missionários percebem, claramente, a importância deste ritual para a sociedade bororo e procuram agir com cautela. De Turim, Dom Rua escreve a padre Balzola aconselhando-o nestes assuntos:

Quanto a certi usi che hanno codesti selvaggi, specialmente in torno ai loro morti, procurate di non disprezzarli, ma (ad esempio di quello che faceva la Chiesa nei tempi antichi, in mezzo ai popolo pagani) cercate di santificarli, se non sono usanze dannose all'anima e al corpo⁴³.

A lavagem dos ossos do morto, ato que precede a sua ornamentação definitiva, era feita vinte dias após a morte. Dom Rua, nesta mesma carta, sugere que se espere um tempo maior, para evitar o perigo das infecções. De todas as mudanças que os missionários vão tentando introduzir nas questões funerárias, esta parece ser a única que definitivamente foi incorporada pelos bororos, que hoje esperam cerca de dois meses a partir da morte de um indivíduo, para ornamentar os seus ossos. Mas, mesmo assim, os bororos afirmam que esta espera maior se deve a utilização que ho-

42. Em Azevedo, 1976:367.

43. Balzola, 1932:120, grifos do autor.



A educação dos jovens
marcou, desde o início,
a presença dos salesianos
entre os bororos.

je fazem de remédios, que impedem o apodrecimento mais rápido da carne.

Por outro lado, como neste intervalo de tempo – entre o enterro do corpo, o apodrecimento da carne e a ornamentação dos ossos – os bororos realizam inúmeros rituais, que envolvem a aldeia como um todo, permito-me avançar a hipótese de que a espera de um período de tempo mais longo entre estas duas fases foi aceita pelos bororos por permitir, exatamente, que eles se dedicassem mais extensamente a seus rituais, legitimando, assim, seu afastamento das atividades introduzidas pelos missionários e agentes da FUNAI, como o trabalho na roça, a escolarização das crianças etc., que são suspensas durante este período.

Nas Novas Gerações, a Expectativa da Imagem Tornada Realidade

O funeral bororo era visto pelos salesianos como uma verdadeira cerimônia diabólica, um culto ao horror. O desespero maior ocorria quando havia uma epidemia e eram inúmeros os mortos e infundáveis as cerimônias. Em 1905, logo após uma epidemia, escreve Dom Balzola: “Speravo d’essere riuscito a impedire che compissero le orribili cerimonie funebri di lor costume e mi confermava nella speranza il fatto che, essendo una trentina i morti, ancorche avessero voluto riprender l’usanza, si sarebbero stancati: ma non fu così”⁴⁴.

Combater as práticas funerárias dos bororos implicava não apenas coibir todos aqueles rituais, mas, fundamentalmente, fazer com que os índios passassem a enterrar seus mortos em cemitérios cristãos. Para dar o exemplo, os padres resolvem construir um pequeno cemitério para os seus próprios mortos ao lado da estrada principal e, para os índios, do outro lado, em simetria com o dos padres. No começo os índios faziam seus rituais e depois enterravam seus mortos no cemitério. Após alguns anos, Dom Balzola procura convencê-los a não mais tocarem os ossos para não se conta-

44. *Idem*: 1932:157.

minarem⁴⁵. A página 192 do diário de padre Balzola traz uma foto do primeiro cemitério da missão do Sagrado Coração de Jesus, “*ove i Bororo, abbandonati i riti barbari, riposano all’ombra della Croce*”.

As esperanças dos missionários, como sempre, estavam nas novas gerações que, sob a influência exemplar dos salesianos, haveriam de pôr um fim àqueles ritos vistos como macabros. “*Erano cose che facevano orrore, ma per allora non potevamo impedirle; pero le migliori speranze erano nella nuova generazione.*”⁴⁶

Tal como a morte, também as outras fases do ciclo de vida de um indivíduo deveriam passar pelas respectivas cerimônias cristãs. É assim que, logo nos primeiros anos deste século, os missionários dão início aos batismos, aos matrimônios e, posteriormente, à cerimônia de primeira comunhão. Os nomes cristãos, incorporados desde muito cedo pelos bororos, são um exemplo típico de como eles passam a aceitar elementos introduzidos pelos missionários, sem necessariamente abrir mão de sua cultura original. Era costume dos missionários batizarem as crianças, com nomes que homenageavam as personalidades salesianas ou do mundo católico em geral. É assim que, pela morte do papa, uma criança passou a chamar-se Leone Pecci, e uma outra Pio⁴⁷, nome que ainda é bastante comum no Meruri. Em 1908 um outro menino recebe o nome de Michelle Rua (nome do sucessor de Dom Bosco) e um outro é batizado de Giovanni Bosco⁴⁸. Estes nomes são acrescentados aos nomes que os bororos dão às suas crianças durante os rituais de nomeação, e são usados fundamentalmente pelos salesianos ao se relacionarem com eles.

As missas começam, gradativamente, a fazer parte da vida cotidiana na missão e eram, geralmente, assistidas pelos índios já batizados. Dom Balzola procura convencer os bororos a substituírem os seus cantos e rituais, tradicionalmente realizados antes de determinadas caçadas, pela freqüência assídua à missa. “*Invece di confidare nei vostri aroe, bope, ecc. e fare tutta la notte i vos-*

45. *Idem*: 153.

46. *Idem*: 149.

47. *Idem*: 132.

48. *Idem*: 232.

tri canti per ottenere la protezione delle anime e del demonio, venite ad assistere alla santa messa che celebrero prestissimo domattina.”

Como os índios voltassem, numa tarde, carregados de frutos colhidos pelas mulheres, trinta e oito porcos selvagens e cem antas caçadas pelos homens, Dom Balzola aproveita a ocasião para assegurar-lhes que “tutta quella abbondanza era venuta, perché al mattino avevano assistito alla messa”⁴⁹.

Os bororos, de fato, passam a freqüentar a missa, só que não como atividade que substitua seus rituais e, sim, tal como no caso da solicitação da assistência médica, como um ritual a mais que eles consideram estratégico incorporar.

Este é, na verdade, o modelo que está presente nos vários aspectos que perpassam a relação entre os bororos e os missionários, desde o final do século passado: não a substituição de uma cultura pela outra, mas sim a incorporação gradativa daqueles aspectos que os bororos considerassem estratégicos, e que vinham se somar às suas práticas cotidianas.

O que era *estratégico* do ponto de vista dos bororos? Por que aceitar certos costumes ou elementos estranhos à sua cultura? Entendê-los apenas da perspectiva de dominação que os salesianos certamente exerciam sobre eles não parece esgotar toda a problemática que esta questão envolve.

Impossível pensar na incorporação destes elementos estranhos sem que se os perceba como um dos elementos da *troca* que permeia a relação entre os bororos e os salesianos. O que os salesianos propõem aos bororos é a crença nos valores cristãos, numa entidade superior que se sobrepõe e determina tudo o que ocorre entre os homens, desde que haja *fé*. Esta é não apenas a proposta dos salesianos, mas, fundamentalmente, sua *missão*, cuja viabilidade depende de como os missionários se coloquem frente aos bororos e, vice-versa, de como sejam aceitos pelos bororos.

Como mostra de Certeau, a crença se diferencia do contrato “by the role of the partners and their inequality [...]. We have to presume a guarantee from the other, in other words postulate an

49. *Idem*: 125, 127.



Menina bororo com tear.
Foto ISSP (Inspetoria Salesiana de São Paulo).

other (a person, a fact etc.) endowed with power, will and knowledge that can mete our 'retribution' ”⁵⁰

Algo muito semelhante afirma Azevedo, com relação a catequese empreendida pelos jesuítas, nos séculos XVI, XVII:

[...] as culturas conservam a sua autonomia, isto é, a sua identidade própria e um suporte institucional mutuamente exclusivo, embora uma possa exercer sobre a outra certo grau de autoridade; mas a subordinada, ou receptora, guarda suficiente independência, de modo que seleciona os materiais culturais que lhe são apresentados e incorpora-os criadoramente⁵¹.

Se pensarmos na relação entre os salesianos e os bororos como uma relação de mútua dependência, em que cada um dos segmentos surge para o outro como um espelho, a noção de *estratégia* que estamos utilizando (que se aplica, é bom dizer, a ambos os segmentos) talvez fique mais clara.

Para que a crença em Deus e a evangelização se tornem realidade entre os bororos não basta que os salesianos enunciem a presença divina. Missionários de todas as ordens e em todas as sociedades que atuaram sabem bem disso. Certas estratégias são por eles elaboradas para que sua missão se cumpra. Do ponto de vista das sociedades indígenas, a obtenção de certas “vantagens” (as “estratégias” do ponto de vista dos missionários, como a assistência à saúde, a proteção contra inimigos etc.) só estará assegurada se os índios puderem, de alguma forma, corresponder àquilo que os missionários deles esperam.

Ao atuarem frente aos missionários, correspondendo ou não às suas expectativas, os índios constantemente avaliam o quanto esta correspondência compromete ou não a sua própria cultura e os valores que mais a caracterizam. Estratégias implicam, necessariamente, cálculos de custos e benefícios, cálculos que não são exclusivos da chamada civilização ocidental capitalista.

The guarantor is seen as the reflection of the characteristic features of the believer. He functions as his mirror [...] in order to presume its object (the expected thing) believable, belief must also presume that the other, in a certain sense, also “believes” and that he con-

50. De Certeau, 1985:199.

51. Azevedo, 1976:381.

siders himself obligated by the gift given to him. It is a *belief in the belief of the other* or in what he/one makes believe that he believes etc. A belief of the other is the postulate of a belief *in* the other⁵²

A relação dos salesianos com os bororos era toda ela permeada de castigos e recompensas, de acordo com o comportamento demonstrado pelos índios, tal como os pais fazem com seus filhos. Tendo que se afastar por um tempo da missão, Dom Balzola afirma textualmente que “raccomandai il buon comportamento agl’indi promettendo regali ai migliori”⁵³. De certa forma, os índios correspondiam a esta expectativa, desde que esta obediência não colocasse em xeque as suas próprias convicções. Ou seja, iriam à missa, mas não deixariam de celebrar os seus cantos e rituais; aceitariam a medicina oferecida pelos padres, mas não abriam mão da atuação do *bari* e das crenças ligadas ao *bope*; poderiam incorporar os nomes cristãos mas não deixariam de utilizar os seus.

Obviamente esta possibilidade de incorporação de traços culturais que não substituíssem os anteriores estava, de certa forma, restrita aos membros adultos da sociedade bororo. Exatamente por isto, as grandes esperanças dos missionários estavam depositadas nas novas gerações que, através do sistema de internato, já seriam socializadas numa cultura diversa daquela de seus pais.

Índios batizados e índios pagãos, índios que já haviam feito a primeira comunhão, filhos de casais que haviam passado pelo sacramento do matrimônio, todas estas eram categorias utilizadas pelos salesianos para cobrar dos bororos um “comportamento cristão”. Por outro lado, se estas categorias não eram do mesmo modo incorporadas pelos bororos, eram certamente usadas por eles próprios para justificar o seu apego aos “velhos costumes”. “Quando formos batizados comeremos de tudo”, diziam eles para justificarem a necessidade do *bari* benzer certos alimentos.

Os próprios missionários reconheciam que, embora os adultos não se opusessem aos ensinamentos cristãos, continuavam em seus costumes “diabólicos e selvagens”, que deveriam, os padres o sabiam bem, serem aceitos sem grandes admoestações. Mas de uma

52. De Certeau, 1985:199-200.

53. Balzola, 1932:185.

coisa os missionários não abriam mão – dos frutos que imaginavam estar colhendo nas novas gerações criadas sob sua influência e exemplo.

Estas novas gerações eram, para os missionários, o verdadeiro espelho de seus esforços, a prova não apenas da viabilidade mas, fundamentalmente, da legitimidade de sua missão. Gerações que, tendo abandonado, supunham os salesianos, a estupidez característica dos costumes de seus pais, já não constituíam imagens forjadas de um dever, mas sim a realidade concreta de uma sociedade, resultado de uma ação disciplinadora sistemática, para a qual os salesianos não mediram esforços.

Um caso típico ocorreu com um rapaz de nome Romano, educado no internato dos padres, e que, tendo já feito a sua primeira comunhão, era visto como muito promissor, pela sua religiosidade. O pai deste rapaz queria que ele fosse iniciado e passasse pela cerimônia do *aije*. Dom Balzola nega ao pai este direito: “Gli risposi di no, che il figlio non aveva piu bisogno di tali sciocchezze”.

O pai não se conforma e leva o filho à aldeia, onde Dom Balzola vai encontrá-lo, junto com outros quatro rapazes que, já sem roupas e pintados de urucu, se preparavam para a cerimônia. “Mi mostrai malcontento che stessero pitturando quei giovani che già avevano ricevuto il battesimo.” O *bari* e o capitão se desculparam e dizem ao padre que aquela cerimônia era absolutamente necessária e que seria realizada pela última vez. O máximo que Dom Balzola conseguiu foi dar aos quatro jovens um pedaço de sabão para que, terminada a função, eles pudessem se lavar⁵⁴.

Não se deixando abater, os missionários continuam suas investidas preparando as novas gerações. Antes de dar a primeira comunhão a um grupo de jovens rapazes, Dom Balzola lhes pede que prometam “di restar sempre con Lui e gli giurassero di non ritornare piu ai barbari costumi che dispiacevano tanto al padre Grande, Gesu, alla Madre Grande Maria”⁵⁵. A cerimônia da primeira comunhão foi solene, entremeada de cantos gregorianos e marchas religiosas entoadas pela banda dos índios. Mas os padres logo começam a ouvir os cantos dos bororos que iam caçar no dia

54. *Idem*: 1932:169.

55. *Idem*: 175.

seguinte, e novamente têm que se conformar com esta convivência imperativa das duas culturas.

Introduzir uma nova cultura implicava fazer com que todas aquelas representações da cultura ocidental, vistas como “naturais” para os que a viviam, fossem incorporadas pelos índios. Entre estas inúmeras representações, a que certamente mais parece ter gratificado aos padres foi a incorporação do *pudor*: “[...] ma non appena s'avanzavano un poco nella civiltà e per qualche tempo ebbero di che coppersi, sentivano fortissima tutta la forza naturale del pudore e soffrivano a mostrarsi senza un cencio”⁵⁶.

O sucesso da ação missionária entre os bororos já era passível de ser divulgado nos grandes centros urbanos, onde, através do efeito demonstração, os salesianos conseguiriam fundos que permitissem a continuidade e a expansão de suas atividades para outras sociedades indígenas. Em 1908 foi realizada no Rio de Janeiro uma grande exposição, promovida pelo governo federal, a fim de comemorar o centenário da iniciativa de Dom João VI, que abrisse os portos brasileiros ao comércio internacional.

Dom Malan, missionário de iniciativas e o principal propagador da obra das missões pelos grandes centros urbanos, vê nesta exposição a oportunidade de angariar os fundos de que necessitava para a continuidade dos trabalhos junto aos índios e, ao mesmo tempo, divulgar a obra missionária.

Já há algum tempo os salesianos haviam percebido o interesse que os bororos demonstravam com relação à música. Perceberam que este seria um campo frutífero de investimento e que, certamente, poderia se contrapor com mais eficiência aos infundáveis rituais que os bororos insistiam em continuar fazendo.

Dom Malan, inspetor dos salesianos, teve então a idéia, já nos finais de 1907, de enviar os meninos bororos, participantes da banda de música, da colônia do Sagrado Coração de Jesus, a se apresentarem no Rio de Janeiro. Os jovens foram ensaiados pelo alfaia-te chefe do colégio de Cuiabá, que era também um bom maestro de música. Receberam uniformes e foram dispensados dos trabalhos agrícolas. Toda a viagem foi custeada pelo governo.

56. *Idem*: 180.

Dos 21 músicos bororos que partiram com Dom Malan para a exposição no Rio de Janeiro, três morreram ao longo da viagem, o que vinha a confirmar as previsões feitas pelo *bari* antes da viagem. Mas, apesar da apreensão dos missionários quanto à reação que o fato causaria entre os bororos, os salesianos puderam respirar aliviados ao perceberem que os índios não responsabilizavam os missionários pelas epidemias que grassavam no Rio de Janeiro⁵⁷.

No salão da Sociedade Geográfica do Rio de Janeiro, padre Malan faz uma conferência em que apresenta dados sobre a sociedade bororo e sobre o trabalho desenvolvido pelos missionários junto aos índios. Procura mostrar à sociedade carioca que o trabalho missionário é também uma iniciativa do governo, interessado em pôr um fim aos inúmeros conflitos entre brancos e índios que se sucediam em Mato Grosso e que se intensificam a partir do final do século XIX.

Ao falar sobre os bororos, enfatiza as suas qualidades que mais os aproximam à moral cristã, como o apego à castidade, o fato de não violarem as prisioneiras e o fato de não serem antropófagos. Mas falta-lhes uma característica básica, e que é exatamente um dos principais alvos da ação missionária: o trabalho. Certamente caça, pesca e coleta não são vistos como atividades que mereçam este nome e é neste sentido que se enfatiza a necessidade de introdução das atividades agrícolas e das dificuldades ligadas a elas. Refere-se à necessidade de formação de jovens capazes de dominar uma atividade profissional como as artes das oficinas de trabalho: carpintaria e marcenaria, trabalhos de mecânica, cortume, costura etc.

Mostra a necessidade e oportunidade da ação missionária entre eles: "Supersticiosos em extremo, crianças eternas na maioria dos costumes, seriam felizes se lhes bafejasse a existência a idéia do Deus verdadeiro e soubessem amar a pátria: cujos destinos, limites e encantos desconhecem"⁵⁸.

Demonstrar a eficiência da ação missionária é também demonstrar o apagamento de uma cultura e a sua substituição por outra, certamente vista como superior. É assim que Dom Malan apresenta os índios educados nas missões:

57. *Missioni Salesiane*, 1925:76-80.

58. *Revista Santa Cruz*, Anno IX, nº 2, novembro de 1908, p. 67

Em três centros distintos, se lá fosseis, verieis alguns centenares de ex-índios, reunidos em torno de padres, irmãos leigos, mestres de artes, espontaneamente dedicaram-se ao amanho da terra amiga, encarregaram-se do serviço do gado, pouco a pouco compenetrados da noção de propriedade, do bem, da constituição cristã e social da família, cuidadosos da prole que a quatro passos, lá mesmo no sertão, educamos em escolas, únicas no genero. Uma pleiade enfim de novos cristãos e novos cidadãos⁵⁹.

Por outro lado, Dom Malan parece estar consciente dos descaminhos da colonização e da feição pacificatória que a missão deve assumir.

É a cruzada justa, é a cruzada santa da restituição de uma paz, da qual fomos nós os primeiros perturbadores; restituição de uma liberdade de que fomos nós, os civilizados, os primeiros violadores; restituição de uma patria que lhes foi roubada em nome de uma falsa civilização conquistadora, liberticida. Patria, senhores, de que são elles os verdadeiros donos, e que saberão amar, defender e illustrar, se isto lhes ensinarmos com o nosso esforço e o nosso exemplo⁶⁰.

A conferência, que ao final se transforma em inflamado discurso, com todas as contradições que o permeiam, foi inúmeras vezes aplaudida, por um público "selecto". Nesta exposição nacional de 1908, em que "a República novíssima suplantava os eventos similares do velho Império em fausto, neoclassicismo e luzes feéricas"⁶¹, seres selvagens cediam seu lugar a músicos talentosos. A chave de ouro é a apresentação final dos bororos com sua banda de música.

A ida dos bororos à exposição nacional do Rio de Janeiro e os discursos do padre Malan condensam, nitidamente, as imagens que os missionários tinham destas sociedades e a possibilidade de reenquadrá-las num novo referencial, que de certo modo anula o anterior – a realidade de uma nova sociedade que surge como resultado da ação salesiana.

Como dotar de credibilidade esta nova sociedade que os salesianos apresentam em 1908? Como produzir, a partir daí, um "efeito multiplicador" que, através da obtenção de verbas, poderia transformar em realidade a atuação missionária em outras sociedades?

59. *Idem*: 70.

60. *Idem*: 72.

61. Foot Hardman 1988:95

Como bem afirma de Certeau, os elementos que injetam credibilidade a qualquer aparato vem de duas fontes tradicionais: a política e a religião⁶². O êxito dos salesianos decorre, exatamente, da utilização de elementos vindos de ambas as fontes. É através da religião, da evangelização e da introdução da fé que os salesianos, apoiados pelo governo, diziam poder transformar os bororos em verdadeiros cidadãos. Cidadãos que agora, como adverte padre Malan ao final de sua conferência, encarnam os verdadeiros valores da cidadania, mais do que os próprios “civilizados”, que, movidos por princípios anticristãos de cobiça e violência, acabaram por instaurar não apenas a desordem, mas a chacina desenfreada, em que pereceram índios e não índios.

Esta nova “realidade” da sociedade bororo é tornada visível através dos jovens músicos que se apresentam no Rio de Janeiro e que enunciam, pela sua própria presença, uma sociedade que corresponde aos valores que se espera, identifiquem os verdadeiros cidadãos: o trabalho, a moral cristã, o amor e respeito à pátria.

Da Imagem ao Simulacro

Ao analisar as diferenças entre a *simulação* e a *representação*, Baudrillard afirma que esta última parte do princípio de equivalência entre o signo e o real e, segundo este autor, mesmo no caso desta equivalência ser utópica ela é um axioma fundamental. A simulação, por outro lado, parte não do princípio de equivalência, mas da negação radical do signo como valor. “Alors que la représentation tente d’absorber la simulation en l’interprétant comme fausse représentation, la simulation enveloppe tout l’édifice de la représentation comme simulacre.”

Segundo Baudrillard, as imagens se constituem através de fases sucessivas, que ele enuncia da seguinte forma:

62. “In the first, the overdevelopment of administrative bodies and framework takes the place of mobility or reflux of convictions among militants. In the second, on the contrary, institutions in the process of decaying or of isolating themselves allow the beliefs that they had long fomented, maintained and controlled to become dissipated” (De Certeau, 1985:149).

- elle est le reflet d'une réalité profonde
- elle masque et dénature une réalité profonde
- elle masque l'absence de la réalité profonde
- elle est sans rapport à quelque réalité que ce soit: elle est son propre simulacre pur.⁶³

Estes conceitos são importantes para compreendermos, na história da relação entre os bororos e os salesianos, como *representação* e *simulacro* aparecem na constituição das imagens que cada um destes segmentos populacionais faz a respeito de si e do outro. Em determinados momentos da história desta relação, aquilo que é representação para um é vivido como simulacro para outro, e vice-versa, como pretendemos demonstrar através de alguns fatos concretos que condensam alguns momentos importantes desta convivência. Vejamos um destes eventos.

O padre Colbacchini foi quem substituiu Dom Balzola na direção da colônia do Sagrado Coração de Jesus. Interessava-se muito pela cultura bororo; foi ele o autor da primeira monografia sobre esta sociedade. Mas, ao mesmo tempo, era um salesiano extremamente consciente da sua *missão*, da necessidade de levar aos índios os verdadeiros valores cristãos.

Escrevia freqüentemente a seus superiores, mostrando como os bororos haviam, finalmente, se transformado num manso rebanho. É o que mostra este trecho de sua carta a Dom Rua, datada de novembro de 1907.

E bello e fa piacere il vederli in ordine ed in silenzio, obbedire al suono della campana che li chiama alla preghiera o al lavoro, e talvolta, nello stesso bolar del giuoco, vederli cessar di botto i loro trastuli e correre con aria ilare e disinvolta ad ascoltare la voce del missionario che li chiama⁶⁴.

Quem conhece a monografia de Colbacchini sobre esta sociedade percebe, de imediato, a distância entre a etnografia que ele traça desta sociedade e as cartas enviadas a seus superiores. Como explicar esta não coincidência da percepção que Colbacchini tem sobre a sociedade bororo e que se exprime através de imagens tão diferentes? Qual delas seria ilusória, qual a percepção que mais es-

63. Cf. Baudrillard, 1978:6-7.

64. *Bollettino Salesiano*. Anno XXXII, nº 4, aprile 1908, p. 116.

taria “colada” ao real? Certamente ambas, pois elas não são excluídas. Uma descreve o real, tal como ele é percebido, a outra inscreve no real o sentido que para ele se almeja.

Na monografia sobre os bororos, Colbacchini procura traçar um quadro “objetivo” desta sociedade; são anotações de quem observa e relata, sem necessariamente interpretar os dados enunciados. Nas cartas a seus superiores, Colbacchini procura demonstrar não a sociedade bororo tal como ela é, mas sim a “realidade” adquirida por esta sociedade através da ação missionária, uma sociedade retratada a partir de um futuro que já se apresenta como que inscrito no presente e onde o “passado” (a tradição, a cultura bororó “original”, descritos na monografia por ele elaborada) certamente foi proscrito.

Se comparamos as cartas escritas pelos salesianos no começo do século XX, referentes ao trabalho missionário entre os índios, e, fundamentalmente entre as novas gerações que eles estavam criando, com as cartas escritas por Anchieta, tratando do mesmo assunto, mas em meados do século XVI, veremos uma grande diferença.

Anchieta parece mais lúcido quanto às dificuldades de substituir uma cultura por outra, mais consciente da resistência da cultura indígena. Depois de explicar a seu superior o método catequético adotado entre os meninos, ele desabafa: “Comtudo tememos que elles, quando chegarem a edade adulta, condescendendo com a vontade dos paes, ou no tumulto da guerra, a qual dizem que frequentemente se faz, e quebrada a paz entre elles e os christãos, voltem aos antigos costumes”⁶⁵.

Também com relação ao como tratar os índios, Anchieta e Colbacchini diferem. Não no tratamento efetivo que a eles dispensam, mas no modo como se referem a esta relação. Naquela carta que Colbacchini escreve a Dom Rua ele diz que “[...] non è la forza, non la violenza, non il timore che li riduce così, amatissimo padre; a tutto questo sono ribelli. Chi li vince è la carita di Don Bosco. [...] Son selvaggi e barbari ancora, ma hanno un cuore delicato”⁶⁶.

65. Anchieta, (1584) 1900:51.

66. *Bollettino Salesiano*. Anno XXXII, n° 4, aprile, 1908.

Já Anchieta diz textualmente: “Por temor se hão de converter, muito mais do que por amor”. Isto não quer dizer que os métodos empregados por jesuítas e salesianos diferissem em essência, ou que os três séculos que os separam possam explicar alguma diferença entre as duas catequeses. Pelo contrário, há enormes semelhanças no modo pelo qual as diferentes ordens da igreja católica atuaram, em diferentes épocas e com as várias sociedades indígenas com que entraram em contato.

Na ação jesuítica a disciplina sistemática era explicitamente assumida pelos missionários que atuavam junto aos índios. Os salesianos, apesar de não abrirem mão de métodos disciplinadores (como o internato, castigos e recompensas etc.) tinham como modelo de atuação explícita a vida de Dom Bosco e sua dedicação aos meninos de rua, que através da caridade, expressa numa tentativa de formação profissional, procurava configurar para aquelas crianças uma nova possibilidade de vida.

Um episódio bastante significativo foi a destruição da casa dos homens – o *bai mana gejewu*, ou *baito* – e que é uma das principais instituições da sociedade bororo, que congrega o conselho dos homens e onde se realizam grande parte dos rituais desta sociedade. A destruição do *baito* foi narrada por padre Colbacchini, numa de suas cartas reproduzidas depois pelo *Boletim Salesiano*⁶⁷.

Esta casa, localizada no centro da aldeia, era pelos missionários vista como um “templo do demônio”. “Causava-nos grande pena vê-lo sempre mui freqüentado e não cessávamos de pedir a Deus que Se dignasse, num dia não muito remoto, tirá-lo desta nossa missão.”⁶⁸ Chiara Vangelista, numa comunicação apresentada ao Congresso dos Latinoamericanistas na Hungria, em 1988, afirma, com precisão, que “a forma circular da aldeia indígena, com o edifício das reuniões ao centro é, na visão do missionário, a expressão de uma cultura fechada em si, horizontal, não ordenada numa hierarquia de valores sociais e espirituais que possa relacionar o homem com o céu” (Vangelista, 1988:4).

Os missionários tiveram que esperar cerca de vinte anos, desde 1895, quando começam a missão, até 1914, quando se dá este

67. Anno XIV, vol. VI, nº 2, março-abril, 1915

68. *Idem*: 47.



**Padre Giovanni Balzola,
primeiro diretor da missão
salesiana entre os bororos.**

episódio, para se verem livres deste importante espaço coletivo, que deveria ser substituído por aqueles subordinados à missão, como a igreja e a escola.

Dois dias antes da festa de Nossa Senhora da Conceição “veiu-me a inspiração de propor aos índios a destruição d’aquella cabana”⁶⁹. Nesta carta padre Colbacchini diz não se lembrar das razões apresentadas aos índios (sabemos também que várias das cartas publicadas nos boletins, tanto na Itália, quanto, posteriormente no Brasil, tinham trechos censurados, a pedido de seus autores). Mas padre Colbacchini vê nos índios sinais de aprovação à sua iniciativa e os índios, perguntados sobre o fato respondem:

– “Sim, sim, queremos, responderam a uma. Abaixo a casa do demonio!”

Vendo-os tão entusiasmados, fiquei commovido e exclamei com força:

– “Se realmente quereis que o demonio não continue a reinar no meio de vós, ide buscar as machadas e a picareta e deitae abaixo aquelle centro de todo o mal e pegae-lhe fogo.

No local onde estava a casa dos homens ergueram uma pesada cruz, “symbolo perenne do triumpho de Christo sobre Satanaz”⁷⁰.

A destruição da casa dos homens significou um marco importante na consecução dos objetivos que os salesianos se propunham. É este fato que cristaliza, na visão dos missionários, a vitória do sagrado não sobre o simples profano, mas sobre o verdadeiramente diabólico; a implantação da cruz na aldeia, pelos próprios bororos, é, neste sentido, simbolicamente importante. As vinte famílias da colônia ainda consideradas pagãs foram, naquele ano de 1914, batizadas e incorporadas ao rebanho da igreja. A divisão entre índios cristãos, que tinham por centro a igreja, e índios pagãos, que se reuniam nesta casa dos homens, “il regno del Bari che giornalmente consultava il suo Bope”, pôde ser superada. Transformado em escombros o *baimanagejewu*, visto pelos salesianos como o verdadeiro templo de Satanás, já não aparecia aos missionários como o contraponto à casa de Deus, de onde saíam os “lúgubres” cantos

69. *Idem*.

70. *Idem*: 48.

que eram entoados simultaneamente aos cantos sacros que vinham da igreja⁷¹.

Este episódio, ocorrido vinte anos após a chegada dos missionários, pode ser analisado de uma dupla perspectiva. Do ponto de vista dos salesianos, a destruição da casa dos homens e a implantação da cruz no seu lugar *representam*, efetivamente, a conquista daquilo por que eles tanto lutaram – a vitória de Cristo sobre Satanás, a realização de sua *missão*. Há, para eles, uma equivalência entre a “cruz” (o signo) e o seu referente, a realidade a que ela remete (a verdade de Cristo que se impõe).

Do ponto de vista dos bororos não há, necessariamente, uma equivalência imediata entre o signo e o real. A cruz como signo não tem, para os bororos, o *valor* que os salesianos a ela atribuem. Num certo sentido, ela é seu próprio simulacro, um referente desreferencializado. Ou, como diz de Certeau: “The simulacrum is what the relationship of the visible to the real becomes when the postulate of an invisible immensity of Being (or beings) hidden behind appearances crumbles”⁷².

A cruz permanece no local onde foi instalada, sua presença é visível e de alguma forma os valores a que ela remete foram sendo gradativamente incorporados. Não na dimensão ou do mesmo modo que os missionários supunham e, muito menos, em detrimento da realidade anterior. A casa dos homens foi reconstruída pelos bororos, longe das vistas dos padres; seus rituais e, fundamentalmente os funerais, que tanto horrorizavam os salesianos, continuaram sendo realizados.

Os Salesianos Avaliam os Frutos Colhidos

A partir de 1915 começam a escassear, nos *Boletins Salesianos* publicados no Brasil e na Itália, as notícias sobre a atuação dos missionários entre os bororos. São mencionados, principalmente, os trabalhos sobre a cultura bororo que alguns dos padres desenvol-

71. Outros dados a respeito deste episódio podem ser encontrados em *Missioni Salesiane, Prelatura di Registro di Araguaya*. Torino, 1925.

72. De Certeau, 1985:153.

viam – tem-se notícia dos vários passos para a elaboração da *Enciclopédia Bororo*, de Albisetti e Venturelli, da publicação da obra do padre Colbacchini: *I Bororo Orientali* e da criação de um centro de pesquisa em Campo Grande.

Os bororos pareciam, aos olhos dos missionários, estar “pacificados”, como deixam entrever as cartas do padre Colbacchini, a que aludimos páginas atrás. As trevas que envolviam aqueles selvagens foram substituídas pelas luzes da civilização e do progresso. Além da igreja, outros símbolos bastante visíveis atestavam estas transformações: “Agora também à noite se tem uma agradável surpresa, quando aparecem as lâmpadas elétricas que brilham como um farol amigo na escuridão da noite, anunciando a proximidade de um posto avançado da civilização e do progresso”⁷³.

A missão salesiana no Brasil começa, a partir desta época, a investir em outras regiões, e é a crônica desta nova fase de atuação que será noticiada nos boletins da congregação.

Em 1915 Dom Balzola é transferido para o rio Negro, onde os salesianos recebem do papa a incumbência de atuar entre os índios da região, que entre os séculos XVI e XVIII haviam vivido sob a vigilância dos carmelitas.

Na década de 30 deste século, animados com a conversão dos bororos do rio Barreiro, os salesianos resolvem iniciar sua atuação entre os xavantes que se situavam próximos às margens do rio das Mortes.

O massacre pelos xavantes de dois padres salesianos – Dom Fuchs e Dom Sacilotti, em 1934⁷⁴ –, as dificuldades advindas da Segunda Guerra e os inúmeros problemas de locomoção na área, fizeram com que apenas em 1948 os salesianos se estabelecessem em Xavantina, próxima ao rio das Mortes, e iniciassem seus trabalhos junto aos xavantes.

Para que o trabalho missionário pudesse se expandir, novas verbas seriam necessárias. É exatamente com o objetivo de angariar fundos para as missões que Dom Malan realiza, em 1917, uma viagem ao Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais.

73. Albisetti, 1944:11.

74. Narrado nos boletins da época e no *Bollettino Salesiano*, anno 88, nº 21, novembre 1964.

Para angariar recursos e divulgar o trabalho missionário, Dom Malan fazia conferências de caráter privado sobre a catequese, ou se dirigia aos estabelecimentos educacionais e às paróquias que visitava. Nas várias cidades por que passou recebeu doações em dinheiro, sacas de café, cobertores e verdadeiros enxovais de roupas para os índios. Estes enxovais eram feitos por alunas de colégios conceituados de São Paulo, como Sion, Des Oiseaux, Santa Inês. O *Correio Paullistano* e a aristocracia paulista realizam o Festival Pró-Bororos, nos luxuosos salões do Trianon, onde conseguem arrecadar 6 107 800 réis. Em Juiz de Fora, algumas operárias evangélicas criam o Vestiária Pró-Bororos – associação formada por damas aristocráticas, que se reuniam uma vez por mês para terminar o trabalho que realizavam em suas casas, com metros de fazenda, “quasi sempre obtida nas lojas generosamente, restos invendáveis, mas utilíssimos para o caso, ou conseguida de outra forma”⁷⁵.

Nesta “via sacra” de Dom Malan, os bororos das missões são apresentados como o cartão de visita do trabalho missionário, a ilustração daquilo que os salesianos poderiam conseguir se lhes fossem oferecidos os meios para atuar entre outras tribos indígenas.

Que frutos são estes que os missionários colhiam, como os salesianos avaliavam os resultados de seu trabalho entre os bororos?

Numa publicação salesiana, os bororos são assim apresentados:

Assim foi que, de meados do anno passado em diante, o viandante que pousasse na colonia do Rio Barreiro, teria ali notado o espetáculo de 245 boróros distribuidos por famílias em ranchos distintos, obedientes, submissos, trabalhadores e industriosos, já em meio caminho da civilização, com pequenas officinas de carpintaria, ferraria, sabão, cortume etc.⁷⁶

Este resultado, tão calcado no modelo salesiano de ação proposto já por Dom Bosco, só poderia ter sido conseguido através da educação regular, a que os missionários se dedicavam com grande empenho, e para a qual não poderiam prescindir do regime de internato.

75. *Boletim Salesiano*, vol. VIII, nº 6, nov.-dez. 1917, pp. 152-162.

76. *Missões Salesianas em Matto Grosso*, 1912:9.



Time de futebol
dos meninos bororos.
Foto ISSP.

[...] Distribuídas as crianças menores em duas grandes secções, iniciamos, com a regularidade possível, as aulas elementares de primeiras letras, seguidas do ensino da historia patria, da arithmetica etc., para os do sexo masculino; as meninas, além d'essas disciplinas, dedicam-se ao serviço de costura, e outras proprias do sexo⁷⁷.

Este tipo de educação, tão alheio aos bororos, só poderia ser levado a cabo através do regime de internato, pelo qual os salesianos foram, inclusive na época, muito criticados. Interferir na família indígena, separando pais e filhos, era para os salesianos imprescindível. “Como, de facto, civilizar a criança deixando-a nos lares da barbarie? [...]”

Para os missionários parecia impossível civilizar os índios sem modificar-lhes os hábitos, e eles respondem às críticas que lhes são dirigidas não só em tom irônico, mas utilizando-se de toda a linguagem cientificista da época, como mostra esta passagem, retirada da mesma publicação a que já aludimos:

[...] confessamol-o ingenuamente, não assurge o nosso bestunto, e tanto comprehendemos a possibilidade de educar e humanizar barbaros sem extirpar-lhes o barbarismo, quanto polir gemmas brutas sem tirar-lhes a bruteza, endireitar arbustos sem tirar-lhes a tortura, ou corrigir um membro sem curar-lhe o desvio. Si isto não é a quadratura do circulo, não sabemos o que seja⁷⁸.

A ironia da resposta salesiana às críticas que lhes são dirigidas é interessante exatamente por permitir explicitar a representação que estes missionários (e não apenas eles) faziam acerca da cultura indígena. Certamente não se tratava de “cultura”; e sim de deformidades do comportamento que, só poderiam ser corrigidas, a partir de métodos muito específicos. Métodos que implicavam, para os adultos, um tratamento “ortopédico”, que corrigisse as deformidades desta cultura vista como “corpo deformado” e, para as crianças, na exposição a um novo conjunto de valores, que, necessariamente, deveriam substituir os de seus pais, com quem o contato deveria ser evitado o máximo possível.

Além de evitar o contato das crianças com a cultura de seus pais, o internato propiciava esta exposição a um novo conjunto de

77. *Idem, ibidem.*

78. *Idem*: 31-32.

valores, através de uma maior proximidade com os filhos de civilizados da região que eram enviados para serem educados pelos missionários. No internato são educados, além dos pequenos bororos, cerca de oitenta crianças não índias: os filhos de pequenos agricultores e criadores locais e os filhos de garimpeiros, que haviam acorrido à região para a exploração do diamante. Estes eram alunos que pagavam pelo ensino e que de alguma forma contribuíam para o custeio do internato.

“É agradável verificar a boa camaradagem que fazem, no colégio, os pequenos boróros e os filhos dos civilizados, com os quais porfiam nos estudos e no comportamento.”⁷⁹

Tanto o internato para as meninas, a cargo das irmãs, como o dos meninos, dirigido pelos padres, obedecia ao mesmo horário:

<i>Mattino</i>	<i>Sera</i>
Ore 5,15 – Scuola	11,30 – Scuola
Ore 5,30 – Messa	3 – Merenda
Ore 6,15 – Pulizia e Colazione	3,30 – Lavoro
Ore 8,30 – Lavoro	5,30 – Canto-ricreazione
Ore 10,30 – Bagno	6,15 – Cena-ricreazione
Ore 11 – Pranzo-ricreazione	7,30 – Orazioni-Riposo

Através destes métodos, os bororos teriam, assim, deixado a “vida nômade e selvagem”, que tanto atemorizava a população local matogrossense. Até mesmo os homens adultos se “encaminham, doces e activos, ao trabalho das roças de mandioca, de feijão, milho, canna, de plantio de arvores fructíferas, parreiras, cafezaes etc. guiados pelo exemplo dos Directores”⁸⁰.

As transformações produzidas pelos salesianos se expressavam também na nova configuração espacial que a colônia passava a apresentar. Chiara Vangelista (1988), na comunicação que aludimos atrás, mostra a evolução da organização espacial nas colônias salesianas – a disposição das aldeias e das edificações da missão, que passam da forma circular ao quadrado e, deste, à forma de nave, signo que toma a própria forma do espaço da igreja como signi-

79. Albisetti, 1944:15.

80. Cf. *Missioni Salesiane*, 1925:97, 9.



**Padre Balzola e Dom Malan
entre os jovens rapazes bororos.**

ficante de uma nova sociedade, recriada a partir do modelo cristão. “A nova organização do espaço será um instrumento ideológico na medida em que pode significar um modelo de ordem moral e civil”, afirma Vangelista.

Datam desta época uma série de fotos que encontrei nos arquivos da Inspetoria Salesiana de São Paulo. Nestas fotos aparecem, “objetivados”, os resultados deste trabalho missionário. São cerca de cem fotos, com temas muito recorrentes, que procuram tornar visível as possibilidades do método salesiano.

Em várias delas, mulheres bororos vestidas com uma bata, colocam-se em frente a grandes teares, tendo a seu lado uma freira. Em outras, são os homens, também vestidos, com enxadas e carrinhos de trabalho, fotografados nas suas atividades agrícolas, sempre tendo ao lado um padre salesiano.

Das várias missões salesianas entre os bororos, a que mais parecia prosperar era a de Sangradouro, que ficou por quase vinte anos sob a direção do padre Cesar Albisetti (1926-1934, 1935-1947).

Padre Albisetti era um missionário extremamente dedicado aos bororos e profundo conhecedor da cultura desta sociedade. Na década de 30 ele começa a se aperceber das dificuldades da ação missionária restrita a um único núcleo. Nesta época também, os bororos começam a ser solicitados, num ritmo mais intenso, para trabalhar nas fazendas vizinhas, o que fez com que várias famílias abandonassem as missões.

Passados mais de trinta anos do estabelecimento das missões, a região havia se transformado por completo. Dados apresentados em *Missioni Salesiane* (1925:122-123) mostram que, em 1902, havia em toda a região cerca de 409 brancos, a maioria ao longo da linha telegráfica ou nas proximidades da colônia São José. Em 1923 já se contavam 11 247 civilizados no território sob a jurisdição das três colônias.

Segundo o próprio padre Albisetti⁸¹, muitas destas famílias não se habituaram a esta nova vida, seja nas fazendas, seja nas cidades vizinhas e acabaram voltando a seus antigos costumes, indo se estabelecer em aldeias muito distantes das missões.

81. Vide *Bollettino Salesiano*. Anno LIX, nº 1, gennaio, 1935

Em vista destas dificuldades padre Albisetti resolve oficializar algo que já era prática entre os salesianos, desde a época de Dom Balzola (e que os salesianos até hoje continuam), e que ele denomina de “catequese volante”. É tendo isto em vista que ele realiza, em 1935, uma viagem de dois meses pelas várias aldeias bororos, onde faz o recenseamento da população visitada e, como não poderia deixar de ser, administra os vários sacramentos.

Seu recenseamento apresenta os seguintes números:

Toriparu	68
Aijeri	23
Jarudori	108
Pobori	140
Porogi	124
Rondonópolis	5

Un totale di 468 persone, così suddivise: 70 sotto i 12 anni; 73 dai 12 ai 20 anni; 28 dai 20 ai 55 anni; 39 al di sopra dei 55 anni.⁸²

Embora os missionários julgassem ter atingido grande parte de seus objetivos, as dificuldades continuavam para os bororos. Os conflitos com os xavantes perduraram até por volta de 1935, resultando em mortes de ambos os lados. Também para os bororos que não viviam sob a influência das missões a situação era grave. A partir da década de 40 inicia-se um período que se caracterizou “pela alta taxa de mortalidade e extinção de várias aldeias, pela perda de maior parte do território tradicional de exploração e pela subordinação total do grupo aos agentes da dominação (SPI e FUNAI)”⁸³.

As fazendas de criação de gado e a intensificação de extração de minérios nas áreas de garimpo vão, gradativamente, impondo aos bororos um contato maior com a população regional. Muitas das famílias que se concentravam nas missões começam a se dispersar. Além disso, o contato dos bororos com os civilizados é intensificado pelo próprio regime de internato, pois para lá, como dissemos, eram mandados os filhos dos regionais.

82. *Idem*: 25.

83. Serpa, 1988:336.



Trabalho masculino e feminino
incentivado pelos salesianos. Fotos ISSP.



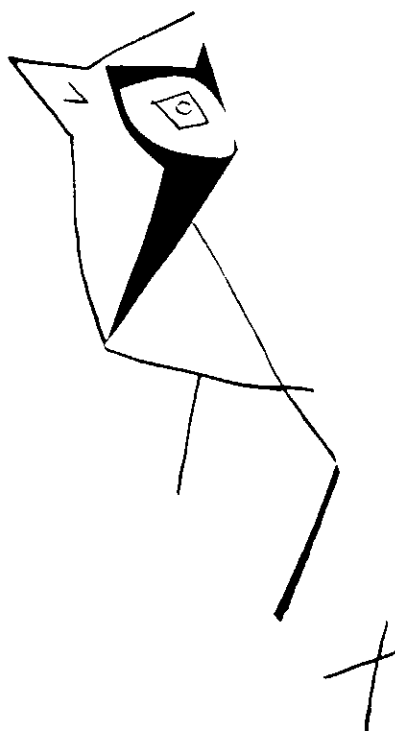


Os conflitos entre índios e fazendeiros, em todo o estado de Mato Grosso, aceleram-se em ritmos cada vez mais intensos a partir da década de 50. Na verdade, estes conflitos, como mostraram Davis (1978) e Martins (1986), não se restringem a este estado, sendo a realidade de toda a região Norte e Centro-Oeste e algumas áreas do Sul e Nordeste, principalmente a partir da ditadura militar. Transformam-se por completo as políticas de ocupação do país, criando-se novos modelos de desenvolvimento, que afetam, não só a situação das populações rurais de pequenos agricultores, mas também, diretamente, a situação de inúmeras sociedades indígenas.

Em toda parte, o rompimento da dependência pessoal, pela proletarianização, pelo trabalho temporário, pela expropriação, pela violência etc., revelou a irracionalidade da propriedade. Revelou o mistério político da propriedade. É nessa descoberta que se alicerça a luta pela terra. É por isso, também, que é forte a luta pela terra e é fraca a luta pela reforma agrária (Martins, 1988:96).

Por outro lado, há, por parte da igreja católica, uma tomada de posição frente à situação nacional, que faz com que seus agentes procurem reorientar a sua atuação. É destas questões que pretendo tratar no próximo capítulo.

OS SALESIANOS E A IGREJA PROGRESSISTA
A REELABORAÇÃO DE UMA IMAGEM



Conflitos nos Anos 70

Os anos 70 são um marco na história recente do Brasil e já mereceram análises de inúmeros especialistas. Dentre estes, os trabalhos que provavelmente mais interessam aos antropólogos que trabalham com sociedades indígenas no Brasil são o de Shelton Davis (1978) e o de José de Souza Martins (1986).

Davis procura traçar o quadro da política econômica brasileira e os movimentos de ocupação da Amazônia a partir da década de 40. Seu foco principal é a política indigenista do Brasil contemporâneo, especialmente durante os anos da ditadura militar e, como o próprio nome do livro indica, demonstrar a situação das populações indígenas no país, as grandes vítimas do milagre.

Os projetos de desenvolvimento econômico, promovidos pelo governo militar nesta época, afetam diretamente a situação das populações indígenas brasileiras. São grandes projetos, que visam a ocupação dos chamados “espaços vazios” da nação, onde, certamente, a presença de sociedades indígenas é ignorada. A abertura de estradas como a Perimetral Norte e a Rodovia Manaus-Boa Vista, o apoio maciço às atividades de pecuária e à agroindústria, os grandes investimentos nos setores mineral e nuclear, principalmen-

te após os levantamentos aerofotogramétricos do projeto RADAM, localizando, freqüentemente em territórios indígenas, jazidas de ouro, diamante, urânio, cassiterita etc., irão impor a inúmeras sociedades indígenas um novo cenário, onde o conflito é uma constante.

O desenvolvimento do país seria viabilizado através de planos, arquitetados nos gabinetes ministeriais, que se encarregariam também de obter recursos para estes projetos. O Brasil vai se tornar conhecido por se utilizar, cada vez mais, dos recursos obtidos através dos chamados “incentivos fiscais”.

O Plano de Integração Nacional, anunciado pelo presidente Médici em 1970, tinha como principal objetivo transferir para a Amazônia levas de colonos nordestinos sem terra para cultivar em seus locais de origem. Este programa, que previa a colonização camponesa às margens da Transamazônica, é, a partir da segunda metade da década de 70, seguido pelo programa Polamazônia. São grandes projetos agroindustriais que visam à extração sistemática da madeira e ao apoio às grandes fazendas de gado já estabelecidas no Brasil central. Os colonos transferidos mais uma vez se vêem na situação de mão-de-obra sobrando¹.

Apoiado principalmente em relatório elaborado por Dom Pedro Casaldáliga, *Uma Igreja da Amazônia em Conflito com o Latifúndio e a Marginalização Social* (Mato Grosso, 1971), Shelton Davis mostra como os grandes projetos ligados à expansão da pecuária em Mato Grosso agravam ainda mais os conflitos entre índios, posseiros e fazendeiros. Não são diferentes as colocações de Martins:

A grande empresa passou a expulsar ao mesmo tempo camponeses e índios, ou a jogar camponeses contra índios, como forma de se livrar dos dois [...] Outras vezes, terras públicas ou terras indígenas foram transformadas em terras particulares mediante a falsificação de documentos, corrupção de funcionários governamentais ou simples expulsão violenta dos ocupantes da terra (Martins, 1986:19)².

1. Sobre estes projetos de desenvolvimento e seus reflexos na situação das populações da região, vide o capítulo 2 e 3 de Davis, 1978. Sobre o efeito destes projetos, especificamente sobre as populações indígenas, vide o capítulo 1 de Martins, 1986.
2. É o caso de uma área em pleno território bororo (reserva indígena Teresa Cristina) comprada pelo paulista Figueiredo Ferraz, que conseguiu uma certidão negativa (atestado de que aquela não é área indígena) expedida pela FUNAI, e que até hoje não foi devolvida aos bororos.

Barra do Garças e Luciara, dois municípios do Estado, concentram grandes investidores e uma enorme massa de trabalhadores, vindos de outras regiões com a promessa de trabalho e enriquecimento fácil. Posseiros são expulsos das terras pelas novas fazendas que aí se instalam.

A FUNAI, por seu turno, sob a presidência do general Bandeira de Mello, havia explicitamente optado por colocar em prática a política indigenista oficial de integração das comunidades indígenas, que não mais deveriam aparecer como obstáculos ao desenvolvimento pretendido. É neste quadro que se inserem os conflitos com os índios xavantes de Sangradouro, São Marcos (ambas reservas sob influência dos salesianos) e Couto Magalhães³.

Também neste contexto se enquadram os conflitos que levaram, em julho de 1976, à morte o bororo Simão e o padre salesiano Rodolfo Lunkenbein, da reserva indígena Meruri. Munidos de títulos fornecidos pelo Estado, pequenos e grandes fazendeiros, há algum tempo, estavam invadindo a reserva indígena. Apoiados pelos missionários, os bororos começam a exigir da FUNAI a demarcação da área, o que só se iniciou em 1976. Os invasores resolvem embargar a demarcação e não aceitar nenhuma proposta de indenização.

Segundo notícias publicadas nos jornais, 72 civilizados, a mando de fazendeiros de Barra do Garças, invadiram a reserva de Meruri, onde a firma Plantel estava realizando os trabalhos para a demarcação das terras⁴.

O padre Rodolfo, diretor da missão, tentou dialogar com os invasores, mas foi morto a tiros por João Mineiro, líder do grupo. Cinco índios, que tentaram defender o padre diretor, também saíram feridos, e um deles morreu no avião, antes que pudesse receber socorro médico.

Temendo as repercussões internacionais do assassinato do padre, de origem alemã, e “para evitar explorações políticas internacionais”, as autoridades brasileiras procuram convencer os familiares do padre a realizar seu enterro na própria missão, argumen-

3. Vide Davis, 1978:148-151 e Menezes, 1984:367-379.

4. *Folha de S. Paulo*, 16 de julho de 1976, p. 7. Sobre a chacina do Meruri, vide também Bordignon, 1987:36-38 e Miguez, 1980.

tando que os Bororo haviam solicitado fazer o enterro “no folclórico ritual de sua tribo”⁵.

Os jornais anunciam ainda uma outra ameaça: a intenção dos xavantes de se aliarem aos bororos na tentativa de vingar o ocorrido. Na cidade de General Carneiro, próxima à missão, “muitas mulheres agarraram as filhas, juntando apressadamente o pouco que tinham e fugiram para as matas”, temerosas das ameaças de que os índios fariam justiça com as próprias mãos⁶.

Os conflitos do Meruri repercutiram em todo o país. A assessoria de comunicação social da FUNAI, após pesquisar as matérias saídas nos oito principais jornais do Brasil, das cidades de Brasília, de São Paulo e do Rio de Janeiro, mostra que, entre 16 e 30 de julho de 1976, estes diários publicaram 88 matérias, o que corresponde a “13,3% de quantas foram publicadas sobre temas indígenas em todo o primeiro semestre do corrente ano de 1976”.

Este fato repercute não apenas nos jornais e na opinião pública de modo geral, mas na própria concepção que os salesianos têm de sua *missão*. Repercute, também, no modo pelo qual os bororos elaboram a sua auto-imagem, sua relação com os civilizados e com os próprios salesianos.

A Igreja Católica e sua Opção Preferencial pelos Pobres

Para entender as mudanças que começam a ocorrer no modo pelo qual os salesianos se relacionam com os bororos, é necessário ter em mente não só as relações entre a igreja católica, a sociedade e o Estado brasileiro, mas também os valores que, difundidos a partir de Roma, são interpretados pelo Terceiro Mundo e passam a nortear a ação da Igreja.

A partir dos anos 50, no Brasil, a Igreja católica volta-se para a evangelização dos diferentes setores da sociedade – operários, estudantes, universitários, profissionais liberais, trabalhadores agrícolas. Surgem, assim, os movimentos de ação católica especializada – JOC, JUC, JEC –, que se contrapõem à atuação exclusiva-

5. *Folha de S. Paulo*, 17 de julho de 1976, p. 1.

6. *Jornal da Tarde*, 19 de julho de 1976, p. 10.

mente paroquial que a Igreja até então exercera. Estes movimentos implicam a presença marcante dos leigos no apostolado e, portanto, de uma inserção privilegiada da Igreja nestes setores da sociedade.

Em 1962, o Concílio Vaticano II inicia um processo de auto-crítica da Igreja católica que, se sempre se definira como “Povo de Deus”, redefine, neste concílio, quais os segmentos populacionais que se enquadram nesta categoria. Em 1968, os bispos reunidos em Medellin, durante a II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, entendem esta definição, na perspectiva do Terceiro Mundo, como a opção que a Igreja deveria fazer – uma opção preferencial pelo “povo oprimido”.

Embora em Medellin os bispos não tenham focalizado especificamente a questão indígena, “esta ‘opção preferencial pelo oprimido’ facilitou uma pastoral indigenista não conservadora e de defesa dos direitos dos índios”⁷.

Em termos de Brasil, o modelo político econômico implantado pelo governo militar implicava, com a acumulação rápida do capital e a compressão salarial, uma enorme massa de pobres e oprimidos, “levando a igreja a uma virtual ruptura com o regime”.

Os movimentos da Ação Católica, esteio da ação da Igreja em todo o período anterior, foram praticamente extintos, “pela ação conjugada do Estado, de elementos conservadores dentro da Igreja, pela desagregação e desarticulação interna dos próprios movimentos”⁸.

O documento dos bispos reunidos em Medellin não repercutiu, pelos vários setores da Igreja brasileira, com a mesma intensidade. “No início a Igreja do Nordeste, a área mais pobre do país, pareceu ter ficado sozinha.” Mesmo quando, no final dos anos 60 e início da década de 70, a Igreja do Sul se une a seus irmãos nordestinos (ao apoiar, por exemplo, a greve dos operários de Osasco em 1968), “a hierarquia conservadora do clero estendia ramos de oliveira aos inimigos da igreja e do povo”⁹.

Em janeiro de 1971, antropólogos e intelectuais (entre os quais Darcy Ribeiro, Georg Grunberg e Stefano Varese) reunidos

7. Ricardo, 1980:1.

8. Beozzo, 1979:9.

9. Cf. Della Cava, 1986:16-17.

em Barbados lançam um documento em que criticam as missões por sua convivência com o colonialismo e fazem um apelo às Igrejas para que ponham fim a toda atividade missionária. O índio deve ser o protagonista de seu próprio destino.

A declaração de Barbados atinge diretamente a Igreja missionária. Em março de 1972, o Encontro Ecumênico de Assunção termina com um documento que procura resituar a *missão* da Igreja no mundo.

A Missão é a verdadeira razão de ser da Igreja... descobrir a presença de Deus Salvador em todo povo e cultura... Nossas Igrejas têm sido solidárias ou instrumentalizadas por ideologias e práticas opressoras do homem... A missão exige o diálogo ecumênico, participação ativa dos índios na sua organização, a contribuição de especialistas em ciências humanas, a avaliação das atividades da Igreja e a informação à opinião pública sobre a verdadeira imagem dos povos indígenas e de seus direitos inalienáveis¹⁰.

Os religiosos envolvidos em atividades missionárias junto aos índios criam, em abril de 1972, o CIMI – Conselho Indigenista Missionário –, órgão de assessoria ao trabalho missionário junto às comunidades indígenas do Brasil. Criado no III Encontro sobre Pastoral Indígena, promovido pela CNBB em Brasília, o CIMI teve como seu primeiro presidente e tesoureiro o padre Angelo Jayme Venturelli, salesiano, co-autor da *Enciclopédia Bororo*, obra que reúne os dados colhidos por padre César Albisetti, que trabalhou por cerca de quarenta anos entre os bororos.

O CIMI gozava de bastante autonomia com relação à CNBB e era, junto com as CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) e com a CPT (Comissão Pastoral da Terra), criada em 1975, um órgão que, através de denúncias freqüentes, permitia a mobilização de seus fiéis na luta frente às atrocidades cometidas pelo regime militar contra os vários setores da sociedade brasileira.

Estes três órgãos refletem a incorporação das novas diretrizes de atuação assumidas pela Igreja católica no Brasil. Uma atuação que procura impregnar-se da realidade destes setores mais oprimidos da sociedade e que surge, para a Igreja missionária (e acredito que também para a Igreja não comprometida diretamente com os

10. Em Ricardo, 1980:3.

índios), como a alternativa de sobrevivência face às críticas e ao descrédito em que esta instituição se via submersa.

Além disso, “[...] era entre as classes menos favorecidas que a ‘presença’ da Igreja vinha sendo severamente desafiada por fés e ideologias que com ela competiam”¹¹. Vale lembrar que esta competição não ocorria apenas nos setores urbanos; também as populações indígenas passaram a sofrer influência de outras missões religiosas, principalmente protestantes.

Neste sentido, uma mudança que reorientasse as formas de atuação da Igreja, levando-a inclusive a se engajar de modo feroz numa campanha de direitos humanos, era vital para que ela permanecesse como instituição pilar da sociedade brasileira.

Como assinala Della Cava, esta nova atuação da Igreja só foi possível na medida em que ela conseguiu alterar o significado simbólico da figura de Cristo. “Ou seja, alterando a imagem de aceitação da miséria do mundo, como dada por Deus, para um símbolo, através do qual, graças a Cristo, se transformaria o mundo.” O Cristo sofredor da Paixão seria substituído por um símbolo oposto, chamado de “Jesus Cristo, o Libertador”¹².

Ao analisar a atuação das CEBs, Carmem Cinira de Macedo (1986:57) mostra como a Igreja católica brasileira inicia o processo de recuperação de uma moral em que o problema do pecado desloca-se do campo da ética para o campo da política. O que as alas mais progressistas da igreja denunciam são as estruturas sociais injustas e “[...] a noção de libertação vai se instalando, cada vez mais, no seio da própria história e se configurando como uma proposta de criação de uma vida nova, para todos, ainda neste mundo”.

Esta mesma postura das CEBs foi adotada tanto pela CPT, quanto pelo CIMI. Espera-se dos oprimidos, sejam eles índios, posseiros ou favelados, que assumam, efetivamente, o papel de protagonistas de seu próprio destino. Ou seja, que abandonem a categoria de sujeitos passivos e passem, coletivamente, a articular soluções para os problemas que os afligem. Soluções que implicam, necessariamente, a união, o enfrentamento, a ajuda mútua, a cons-

11. Della Cava, 1986:20.

12. *Idem*: 47.

cientização, traços, enfim, que passam a definir o novo modo do “ser cristão”.

Os Salesianos e a Igreja Contemporânea

Já vimos, páginas atrás, que, no começo do século, os salesianos haviam se imbuído da necessidade de atuar entre os bororos, de modo a corrigir as deformidades de seu comportamento, visto como primitivo e selvagem, uma visão, aliás, bem de acordo com as teorias evolucionistas, ainda em pleno vigor naquela época.

Os missionários procuraram, como vimos, centrar seus esforços na introdução de uma nova moral, na incorporação do pudor como virtude e, a partir daí, na concepção de uma nova organização familiar que, substituindo a tradicional organização clânica, levasse à constituição daquilo que se considerava como a “moderna família cristã”.

Uma das primeiras atitudes dos salesianos foi a introdução de roupas, que deveriam cobrir a nudez daqueles corpos selvagens. O pudor – recato, sentimento de vergonha, de mal-estar pelo que pode ferir a decência –, a honestidade ou a modéstia, sentimento que está também ligado a atos ou coisas relacionados à sexualidade¹³ – sentimento mais localizado em determinadas partes do corpo, mas presente em todas as sociedades humanas – eram vistos pelos missionários como valores ausentes entre os bororos¹⁴.

O interessante a notar é que não apenas os salesianos desconsideravam a presença deste sentimento entre os bororos, como procuraram atuar em vista de uma maior moralização desta sociedade a partir de um trabalho sistemático com as mulheres. A ambigüidade característica da representação da figura feminina, vista como inclinada, “por sua própria natureza” à ambição (o pecado de Eva é, até hoje, um marco importante na representação da figura feminina) e, ao mesmo tempo, dotada de uma essência pura, digna e vir-

13. Em Buarque de Holanda, 1975:1165-1166.

14. “Appena il missionario si trovo a contatto coi Bororos, suo primo pensiero fu di vestire quei miseri figli di Adamo coi soccorsi che gli avrebbe fornito la carità di tante anime buone. Cio facendo, non miro già a dar loro la vernice di civiltà ma piuttosto a far stimare il pudore, fin allora assai poco apprezzato” (Albisetti, 1925:119).

tuosa, levou os salesianos a um esforço no sentido de fazer *despertar* estes sentimentos que, nestas mulheres selvagens, estariam como que adormecidos.

A instituição desta moderna família cristã pelos salesianos partia da própria imagem que tinham estes missionários sobre a organização familiar bororo. Se, de um lado, esta organização familiar poderia ser descrita objetivamente, como o fizeram vários missionários, esta descrição era interpretada à luz de conceitos ocidentais, de validade absoluta, não apenas para a Igreja mas também para o homem da rua, como mostra este trecho de um trabalho escrito pelo padre Albisetti:

Il totemismo Bororo aggrupava le famiglie di un gruppo in una suola capanna; tre, quattro famiglie che non avevano una fisionomia ed esistenza propria, ma quella del gruppo a cui appartenevano. Quante conseguenze disastrose ne derivavano! La piu disastrosa era la mancanza di consistenza nella famiglia stessa. Sotto il tetto della capanna dominavano i pregiudizi e le convenienze della stirpe, non quelli della famiglia. Di piu l'uomo passava la maggior parte del suo tempo alla caccia o al Bahyto e faceva quasi una vita diversa da quella della moglie (Albisetti, 1925:122).

Note-se que nesta descrição que padre Albisetti faz da família bororo, os elementos aí presentes não se articulam do mesmo modo como estão articulados na concepção que tanto os salesianos quanto o simples homem da rua fazem destes mesmos elementos. Na concepção vigente na época (e que aliás se mantém até hoje, tanto na igreja, quanto na sociedade de modo geral), há uma relação necessária entre família e moral cristã (que define o papel de um homem e da sua mulher nesta instituição) e, correlatamente, entre trabalho e cidadania. São estas concepções articuladas – de família, moral cristã, trabalho e cidadania – que orientam, até hoje, a atuação dos salesianos entre os bororos.

Esta nova família implicava, para os missionários, a erradicação de “crendices” e “superstições” ligadas ao sistema de clãs totêmicos, base da organização social bororo, vistas pelos missionários como o sistema responsável pelo papel secundário da família nuclear e pela fragilidade do vínculo entre marido e mulher.

Na tentativa de reforçar o vínculo matrimonial, os salesianos procuravam oferecer ao jovem casal não só a indumentária para o casamento, mas também o enxoval, instrumentos de trabalho, se-

mentes para a lavoura, animais para criação e tração. Já que o objetivo era destacar a família nuclear do grupo totêmico, dotando-a da privacidade necessária à família cristã, era também preciso erradicar daquela sociedade o hábito das famílias de um mesmo clã compartilharem uma única casa.

Para os salesianos, a consagração de seus esforços na introdução da verdadeira moral concretizou-se no momento da destruição da casa central, o *baimana-gejewu*, pois até então os missionários viam seu rebanho dividido entre famílias cristãs e famílias pagãs, estas teimando em se reunir naquele espaço profano.

Esta casa central significava também uma ameaça constante à moral que deveria nortear a família cristã. É neste local que os jovens se iniciavam em sua vida sexual e onde as mulheres tinham um comportamento absolutamente incompatível com a virtude que se esperava da mulher cristã¹⁵.

Além da introdução de uma nova moral, com seus reflexos na organização familiar, nos padrões de residência, no pudor com relação ao corpo etc., os salesianos centraram esforços na introdução de valores muito caros à sociedade ocidental – o trabalho e a propriedade. Procuraram abolir os chamados “brindes”, presentes com os quais, no início de seu contato com os bororos, tentavam atrair os índios. “O brinde não catechisa.”¹⁶

As missões instituem, a partir dos anos 20, 30 deste século, o sistema de bônus ou vales que os índios recebiam, em troca do trabalho realizado. “Pelo bonus, pela Missão muito valorizado, o bo-

15. Para que se tenha idéia do horror que esta casa representava para os padres, reproduzo aqui dados de campo (Tadarimana, 1985) que obtive com uma velha mulher do clã Baadojeba, a respeito das *aredu-baito*, as mulheres que freqüentavam esta casa central. “Antigamente, os *ipare* (rapazes) dormiam na casa central, numa fila de esteiras. Um homem da metade *tugarege* saía da casa e ia buscar uma mulher da metade *ecerae*. Na casa central ela se deitava com todos os homens *tugarege*, um por um, mas eles não mexiam com ela, só deitavam. O homem que havia ido buscá-la ficava fora da casa, esperando. Só depois que ela tivesse se deitado com todos é que ele entrava na casa central e aí dormia com ela a noite toda. No dia seguinte esta mulher era enfeitada por todos os homens com quem havia se deitado e quando eles iam caçar ou pescar, todos lhe traziam um pedaço de carne. Se a mulher engravidasse, a criança seria considerada filha de todos os homens, mas o pai mesmo seria o homem cujo clã tivesse uma relação de *iorubadare* com o clã daquela mulher. Se um homem e uma mulher passassem a ter uma relação estável e exclusiva, este homem não mais dormiria na casa central e após avisar a todos que a mulher era sua esposa, mudava-se para a casa dela.”

16. *Missões Salesianas em Mato Grosso*, 1912:20.

róro, de maior idade, homem ou mulher, provê-se de roupa, farinha, carne, sal, assucar, ferramenta, etc..." (*idem*) Segundo os salesianos, o sistema de bônus: "Incute-lhe aos poucos a noção do trabalho e do seu competente salário. Proporciona-lhe, pois, um poderoso estímulo para vencer as tradições avitas de indolência e conquistar o habito nobilitante e fecundo do trabalho"¹⁷.

O objetivo era sempre a introdução de novos hábitos, novos costumes, considerados mais "nobres e civilizados", que, na visão salesiana, poderiam substituir padrões de conduta vistos como imorais e primitivos.

Esta perspectiva de atuação perdurou até meados dos anos 70. Em janeiro de 1977, seis meses portanto após os conflitos descritos atrás, os salesianos publicam o *Diretório da Missão Salesiana de Mato Grosso para a Atividade Missionária junto às Populações Indígenas*. Nesta publicação procuram traçar um plano pastoral para "integração dos índios numa Igreja particular, sem perder a identidade na diversidade dos grupos envolventes" (p. 3). Este diretório assim define o compromisso dos salesianos com o índio: "A *promoção humana* visa a saúde do índio, sua auto-suficiência e sua alfabetização. A *evangelização* evitará todo e qualquer condicionamento".

Já não se trata de substituição de uma cultura por outra, ou da correção de padrões deformados de comportamento. O que se busca é a promoção humana e a evangelização. No entanto, se antes poderíamos ver na atuação missionária uma coerência entre objetivos e formas de atuação, hoje parece haver, para os missionários, uma contradição insolúvel.

A catequese parte agora de uma atitude de valorização da cultura indígena tradicional. Os salesianos tentam, de certo modo, recuperar valores e traços culturais que, por anos, eles trabalharam por destruir. Nas palavras de um mestre salesiano, extremamente dedicado à sociedade bororo, onde atua desde meados dos anos 70, "Os missionários, depois do Concílio Vaticano II de 1965, começaram a dar apoio às justas reivindicações dos índios e a respeitar

17. *Idem*: 20-21.





Jovens bororos, recém-casados,
recebendo dos missionários
o seu enxoval. Foto ISSP.

mais seus valores culturais”¹⁸, o que está de pleno acordo com as novas diretrizes a que aludimos.

A catequese não pode proceder como quem corta, mas como quem enxerta; não como quem substitui, mas como quem acrescenta algo mais; por isso a evangelização será eficiente se não abalar os fundamentos das crenças tribais e se se apoiar no conjunto das tradições tribais¹⁹.

Como superar a contradição entre valorização da cultura tribal tradicional e uma evangelização que “enxerta”, que complementa uma cultura que, sem esta atuação, seria incompleta? Uma análise, mesmo que sucinta, do diretório mencionado permite perceber que, se os caminhos da atuação missionária são renorteados, a igreja mantém-se enquanto instituição que se arroga portadora de uma verdade universal. Cabe a ela conceder legitimidade às culturas existentes, demonstrando que também nelas Deus se faz presente. O trecho seguinte, extraído do diretório aludido, é claro neste aspecto:

[...] a atividade missionária liberta dos contágios malignos tudo quanto de verdade e de graça já se acha entre os povos, numa como secreta presença de Deus, e a restitui a Cristo, seu autor, que derruba o império do diabo e afasta a multiforme malícia do pecado. Tudo quanto de bem se encontra semeado no íntimo dos homens ou nos próprios ritos e culturas dos povos, não apenas permanece, mas é sanado, elevado e consumado²⁰.

Se em fins do século passado e início deste a cultura indígena era vista como expressão de uma forma decaída de vida, com hábitos e comportamentos deformados, que deveriam ser extirpados ou corrigidos, a nova postura da Igreja implicou também uma nova concepção de cultura. A cultura é agora vista como expressão particular da criatividade humana, que se concretiza nas várias dimensões da vida social e psicológica dos grupos, *sem que, no entanto, seja dotada de uma verdade própria e autônoma*. Pois toda e qualquer cultura é, em essência, reflexo da criação divina, veículo da pregação da palavra de Cristo aos povos²¹.

18. Bordignon, 1987:38.

19. *Diretório...*: 4-6.

20. *Idem*, p. 6.

21. Cf. Sedoc, julho-agosto 1974:107. Em Menezes, 1984:72.

Esta nova concepção de cultura implica, para os missionários, um estudo sistemático dos costumes e ritos dos povos com que trabalham. É também em função desta nova perspectiva que se volta a incentivar que os missionários aprendam a língua indígena e os mitos do grupo. Isto, de certo modo, não é novidade para missionários que trabalham entre os índios – desde os jesuítas, no século XVI, até vários dos próprios salesianos que trabalharam entre os bororos e mesmo entre os xavantes. Muitos salesianos, como já afirmamos, não só se dedicaram a este aprendizado como também escreveram a respeito destas culturas. A novidade desta nova postura é que este aprendizado não tem como objetivo o mero conhecimento dos costumes de povos exóticos, ou um conhecimento que permita uma intervenção no sentido de corrigir suas deformidades. O objetivo agora é, ao penetrar na cultura destas sociedades, descobrir as diferentes expressões da criação divina, a riqueza de uma humanidade que, apesar de prodigiosa na imensa diversidade que apresenta, é fruto de uma única origem: a verdade que emana da vontade de Deus.

Estas novas orientações das missões salesianas que atuam entre os bororos estão intimamente relacionadas com os rumos assumidos pela Igreja católica no Brasil durante os anos 70. Note-se, por exemplo, que o *Diretório da Missão Salesiana de Mato Grosso para a Atividade Missionária junto às Populações Indígenas*, publicado em janeiro de 1977, é, nitidamente, o reflexo de uma nova postura que o CIMI já defendia desde 1973, quando solicitava aos missionários que relatassem as experiências que vinham introduzindo nas sociedades tribais em que trabalhavam.

“Se ainda não arriscou nova experiência litúrgica, arrisque. Promova, você também, uma liturgia encarnada na liturgia indígena. Missão é caminhar ao encontro das riquezas que Deus semeou nos povos, cultivando-o com todo o respeito.”²²

Esta atitude da Igreja estava também presente nos grandes centros urbanos e mesmo nas zonas rurais, onde os religiosos mais progressistas procuravam aproximar-se cada vez mais das populações de baixa renda, tentando entender, aceitar e até mesmo in-

22. Boletim do CIMI nº 7, em Ricardo, 1980:6.

corporar suas manifestações próprias de religiosidade, antes vistas como credices e superstições a serem erradicadas pela intervenção purificadora da Igreja. Nesta nova perspectiva, a intervenção da Igreja não busca erradicar estas expressões de religiosidade consideradas como pagãs; ao incorporá-las na expressão da “verdadeira fé”, esta incorporação, por si só, tem o efeito purificador.

A nova expressão assumida pelas cerimônias eclesiais teve um papel extremamente importante nesta postura que a Igreja procurou assumir. De certo modo, como já assinalamos, esta postura simplesmente resgata (embora agora com outros objetivos) a metodologia de catequese anunciada pelo papa Gregório I em 601, que orientava os religiosos a aproveitarem o máximo da cultura pagã que pudesse ser incorporada à vida cristã²³.

Os salesianos, partindo desta mesma atitude, introduzem entre os bororos a liturgia indigenizada que, como veremos no capítulo seguinte, passa a ter para eles um papel importante na sua identificação com esta cultura. Esta postura dos missionários salesianos é claramente assumida e explicitamente por eles propagada, como mostra este trecho de um texto de Zavattaro, um padre salesiano.

A proclamação da mensagem evangélica deve assumir, na medida do possível, as categorias mentais e as expressões culturais existentes. Deve a Palavra encarnar-se nestas categorias. Dessa sorte pode purificá-las e ajudá-los a constituir-se em autênticas expressões de fé.

Quanto à nova expressão das cerimônias eclesiais, afirma esse mesmo missionário:

A Igreja não deseja impor na liturgia uma forma rígida e única para aquelas coisas que não dizem respeito à fé ou ao bem de toda a comunidade.

Antes, cultiva e desenvolve valores e os dotes de espírito das várias nações e povos. O que quer que nos costumes dos povos de fato não esteja ligado indissolivelmente a superstições e erros, examina-o com benevolência e, se pode, o conserva intacto. Até, por vezes, admite-o na própria liturgia, conquanto esteja de acordo com as normas do verdadeiro espírito litúrgico²⁴.

23. O processo aculturativo deveria se dar através da “[...] reinterpretação de ritos e crenças, sem a ruptura dos quadros institucionais e sem a desnecessária substituição de materiais culturais assimiláveis” (Azevedo, 1976:367).

24. Zavattaro, s.d.: 34-35.



**Padre Ochoa (o segundo em pé, da direita para a esquerda)
em meio aos bororos, que realizam um ritual funerário.
Foto SCN. Garças, 1986.**

No Reino de Deus: Salesianos e Bororos Hoje

Nestes mais de oitenta anos de catequese, quais foram as mudanças que realmente ocorreram na relação entre os salesianos e os bororos? Não me refiro, agora, à missão salesiana do ponto de vista institucional, mas ao cotidiano que permeia estas relações entre padres e índios. Certamente os missionários agem enquanto membros de uma instituição específica, mas, agora, o que pretendo analisar é como estas reorientações, que marcam grandes setores da Igreja católica, repercutem em termos do comportamento concreto que se observa na relação entre missionários e índios²⁵.

Embora estejam hoje mais conscientes das unidades básicas da organização social bororo e da importância da organização clânica desta sociedade, os salesianos não medem esforços no sentido de que prevaleçam as normas morais que devem orientar aquilo que entendem pela “moderna família cristã”: a fidelidade, o vínculo perene entre o casal que se une, o homem como o chefe da família, a necessidade de ajuda e solidariedade entre membros de uma mesma “família” (pai, mãe, filhos e irmãos).

Todos os autores que escreveram sobre os bororos, inclusive os salesianos, são unânimes em enfatizar a fragilidade do vínculo entre marido e mulher, as altas taxas de separação de casais, a importância secundária da família nuclear se comparada aos vínculos que unem as pessoas de um mesmo clã.

Os casamentos religiosos não são hoje explicitamente impostos e só se realizam a pedido dos próprios bororos. Unidos pelo sacramento, estes casais passam a formar as “famílias bem constituídas”, e dentre estes casais, que conheci no Meruri, foram bem poucos os que haviam optado pela separação quando os conflitos emergiam. A maioria deles vivia o cotidiano típico que conhecemos na nossa sociedade: os conflitos entre marido e mulher se arrastam por anos a fio, os casos de adultério gradativamente vão se tornan-

25. Se antes procurei reconstituir o histórico do estabelecimento das missões a partir de dados que vinham principalmente de documentos dos próprios salesianos, os dados de que agora disponho para fazer esta análise foram colhidos por mim, nas diversas viagens de pesquisa que realizei às missões, entre 1972 e 1987. Além dos dados colhidos em campo, mantive-me, ao longo destes anos, em comunicação com alguns dos salesianos que atuam no Meruri, seja através de carta e telefonemas, seja quando de suas vindas a São Paulo.

do públicos e motivo de conversas e mexericos, mas o casal permanece unido, “até que a morte os separe”.

Os filhos destes casais são batizados, em geral (mas nem sempre) depois de terem passado pelo ritual de nomeação que os bororos tradicionalmente fazem com suas crianças. Assisti no Meruri, em 1985, a um destes batizados, realizado no mesmo dia do ritual de nomeação. O padre que celebrara o batismo confessou-me não entender o significado da nomeação bororo e de suas várias partes. Mas ressaltou o fato de que a criança, em todas as culturas, que nascia para o pai e para a mãe, precisava ter formalizado o seu nascimento para a comunidade. Assim, o batismo que ele havia realizado não visava substituir um ritual pelo outro, mas completá-lo. Este *completar*, segundo ele, não implicava ver a cultura bororo como incompleta; deveria ser entendido num sentido religioso: “o batismo é necessário para dar um complemento à nossa existência de carne e osso”.

As grandes mudanças na relação concreta que os salesianos passaram a estabelecer com os bororos são decorrentes da nova concepção de cultura que os missionários incorporaram. Se no final do século passado e até a segunda década deste o que eles se propunham era ver triunfar o reino de Cristo sobre o reino de Satiás (no que eles se julgaram vitoriosos), hoje sua *missão* é, certamente, colocar-se a serviço daqueles que, oprimidos, constituem o verdadeiro reino de Deus. É desta nova representação, não apenas dos bororos, mas das sociedades indígenas em geral, que se pode depreender as iniciativas empreendidas pelos missionários, nas várias esferas em que eles hoje atuam.

Se a cultura destes povos é hoje vista como “expressão particular da criatividade humana, reflexo da criação divina e veículo da palavra de Cristo”, a atitude dos missionários, enquanto representantes na terra desta entidade superior, deve ser a de resguardar, conservar e até mesmo tentar resgatar estes padrões culturais tradicionais. Para que isto seja possível, os antigos métodos de conversão e catequese devem ser abandonados definitivamente.

O regime de internato para os jovens e as crianças, certamente um dos grandes instrumentos da catequese, deveria ser abolido. Já não se trata de afastar as crianças dos exemplos nefastos que te-

riam na convivência com seus pais, ou mesmo de expô-las aos modelos de civilidade que aprenderiam convivendo com os filhos de regionais, também internos nas missões. A educação formal continua sendo oferecida pelos padres e pelas freiras, não há mais “civilizados” entre os alunos; o internato foi abolido a partir de meados da década de 70. Segundo uma das irmãs salesianas, após o assassinato do padre, todos os civilizados que tinham filhos no internato foram embora e “eram eles que seguravam os bororos no internato. Bororo não quer mais ser interno. Bororo quer ser livre” (Meruri, 1982).

Os trabalhos na área de educação, desenvolvidos pelos salesianos, contam agora com textos didáticos elaborados pelos missionários, especificamente para os bororos. São textos bastante ilustrados, sobre a história do contato, sobre os conhecimentos de zoologia dos antigos bororos, cartilhas em bororo para alfabetização, lendas bororos para os alunos já alfabetizados etc.

As missas podem ser celebradas na língua bororo, cantos religiosos foram adaptados também na língua indígena. Durante os sermões, nas missas diárias, além de um trabalho de conscientização sobre a importância da defesa do território, o celebrante fala sobre o santo do dia, dá o calendário litúrgico e aconselha, através de exemplos, como os bororos poderiam “melhorar de vida”. O trabalho como virtude continua a ser enfatizado, não apenas nos sermões, mas também nas conversas diárias que padres e freiras mantêm com os índios. Sem o trabalho, principalmente as tarefas agrícolas, como poderia esta sociedade hoje sobreviver? E como manter esta cultura, este testemunho da vontade de Deus, se não há indivíduos para torná-la viva e presente?

A preocupação dos missionários salesianos que atuam no Meruri, com relação ao resgate e revigoração da cultura tradicional, é hoje uma constante. Registros de rituais através de fotos e gravações sonoras há muito tempo são realizados. Atualmente novas técnicas de registro, como a filmagem em vídeo VHS estão sendo utilizadas, “não para fins comerciais, mas culturais e de intercâmbio com outras aldeias bororos, inclusive Meruri, que está tentando recuperar algo da cultura perdida, toda é impossível, é muito complexa”²⁶.

26. Carta de Mestre Mário Bordignon, 25 de maio de 1989.

No Meruri, a aldeia que mais diretamente viveu sob a influência missionária, esta tentativa de resgate da cultura tradicional é hoje estimulada pelos salesianos que, através de alguns dos velhos bororos, ainda conhecedores das tradições culturais, procuram fazer com que jovens e crianças participem de certos rituais. Estes rituais são realizados sempre que a ocasião se apresente. Se a ocasião não se “apresenta”, como nos funerais e ritos de nomeação, datas comemorativas (religiosas ou não) da nossa sociedade podem servir de pretexto para que estes rituais ocorram. Dia do Índio, Dia das Mães, Natal, Páscoa, o dia em que se rememora o assassinato do padre Rodolfo e de Simão, enfim, datas não faltam para que os bororos do Meruri possam se exercitar no desempenho de seu papel de índios.

O ano de 1914 aparece, na crônica salesiana, como a data que marca simbolicamente a consagração da *missão* a que os salesianos se propuseram. A destruição da casa central (o *bai-mana-gejewu*), por sugestão do padre Colbacchini, e a implantação da cruz, no local em que outrora reinava Satanás, é o triunfo da Redenção, seguido pela conversão das famílias ainda consideradas pagãs.

Setenta anos após esta data, os salesianos promovem um mesmo episódio, com a mesma estrutura, cujos elementos agora se invertem. Em meados da década de 80, no espaço central das duas “ruas” ao longo das quais se dispõem as casas de alvenaria dos bororos do Meruri, foi construído um *bai-mana-gejewu*, de palha, seguindo o mesmo estilo que se observa nas outras aldeias bororos. “Só um detalhe. Depois que foi feito o *bai-mana-gejewu*, foram feitos dezoitos *kiogwaros*, com a respectiva cerimônia do batismo bororo”, escreve-me mestre Mario, em carta de 3 de junho de 1986²⁷. A casa dos homens, esteio central da sociedade e da cultura bororo, expressão da vontade divina, já não pode ser vista como o espaço de onde emanam todos os males. Esta casa é agora, num certo sentido, um espaço peculiar do Reino de Deus.

Neste processo atual de revigoração cultural, em que os missionários que atuam no Meruri estimulam os índios a participarem

27. *Ki* = magreza; *ogwa* = ausência; *ro* = sufixo designativo de ação. — o que leva à ausência de magreza — saúde, bem-estar. *Kiogwaro* é o nome genérico dado ao enfeite (feito de plumas e penas) confeccionado pelo pai da criança e que será usado por ela durante o seu ritual de nomeação.

de seus rituais, há, aparentemente, uma atitude que se apresenta como radicalmente oposta àquela que caracterizava a postura dos salesianos do início deste século. Entretanto, subjacente a esta nova postura, a mesma ideologia transparece. Apenas os termos em que ela se coloca se invertem.

Representantes na terra dessa entidade superior, os padres só podem se representar como os portadores da *Verdade* e hoje, passados quase noventa anos de catequese, essa verdade se expressa seja nas palavras de Cristo seja naquelas que Cristo colocou nos diferentes povos da terra. Neste sentido, os missionários são agora os guardiães da cultura tradicional bororo, de uma cultura que, tal como tudo aquilo que vem de Deus, está imune às ações do tempo e da história. O sagrado é o tempo do eterno, onde tudo é perene e nada se transforma. Num certo sentido, os missionários parecem ter se apropriado da visão mítica das sociedades indígenas, em que há sempre a possibilidade de um eterno retorno.

Este papel que alguns dos missionários assumem (aqueles que se dedicaram a estudá-la), de “guardiães” da cultura bororo tradicional, é desempenhado de diferentes maneiras, às vezes de modo literal. Além das várias formas de registro (fotos, filmes, vídeos etc.) de rituais, estes salesianos incentivam agora os jovens bororos a que falem a língua e aprendam, com os velhos, a confecção de objetos da cultura material, cantos, os cânone que presidem os vários rituais etc.²⁸

Apesar das dificuldades para a confecção de certos artefatos plumários, alguns dos missionários conseguiram que os bororos realizassem um certo número destes objetos plumários, como diademas e viseiras. Estes objetos são guardados pelos missionários e usados pelos bororos sempre que há rituais. Na visão destes missionários, caso estes objetos permanecessem nas mãos dos índios, o risco de que eles se estragassem, sumissem ou fossem vendidos

28. Os objetos tradicionais da cultura material bororo, principalmente os artigos que envolvem plumária, vão sendo realizados cada vez com mais dificuldades. Além de seu intrincado complexo de confecção, que envolve o arranjo de padrões de acordo com certos preceitos clânicos, o principal problema é a escassez de matéria-prima, pois as aves de onde são retiradas as penas para estes artefatos tornam-se cada vez mais raras. A respeito da arte plumária bororo e, especificamente, da enorme complexidade do diadema de plumas, o *pariko*, vide o trabalho de Dorta, 1981.

por uma ninharia seria muito grande. Por isso preferem conservá-los consigo²⁹.

As dificuldades e as contradições das iniciativas dos missionários não passam despercebidas aos bororos, como se depreende desta conversa que registrei em 1983, no Meruri, enquanto um bororo carneava um porco que era distribuído ou vendido às pessoas que iam a sua casa. Transcrevo-o na íntegra, apesar de longo, porque ele dispensa comentários a respeito da lealdade aos missionários, de que os índios se julgam devedores e, simultaneamente, demonstra a “encruzilhada” em que os bororos do Meruri se situam.

Mulher 1 Nós não somos mais nem índios e nem civilizados.

Homem 1 Neste ponto nós estamos virando uma farofa, uma mistura danada.

H. 2 Mas é besteira voltar para trás, mais fácil passar um camelo numa agulha.

H. 1 Negócio de estudar fora é a maior destruição, porque sai da tribo e vai tornar-se alguém lá fora. Dentro da comunidade já tem discordância, agora com gente estudando fora é mais ainda. Se voltassem aqui para ensinar os que estão aqui seria melhor.

M. 1 São estes mais estudados que fazem mais infernação aqui.

H. 1 Não questiono os padres, porque nossa comunidade deve muito a eles.

H. 2 Mas padre não deixava a gente falar em Bororo, agora voltar atrás é tarde.

H. 1 Eles vieram para catequizar. Tinham por obrigação proibir. Tinham razão. Proíbiam a língua. Depois, com o desenvolvimento fomos compreendendo melhor.

M. 1 Sou a favor deles; eu que sou errada, que não conheço o bem que eles fazem para a gente.

H. 1 A solução agora é os velhos ensinarem as crianças dentro das culturas. Mas eles não querem ensinar todos, só os parentes próximos. Agora devia ser assim, como meu pai que ensinava a todos sem distinção. Mas isto não dá, porque não é todos que vão mandar os filhos aprender.

H. 2 Eu nasci no mato, perto de Coxipó, longe dos cristãos. Tocava chocalho desde pequeno, mas aqui...

H. 1 Eu queria que esta nova geração aprendesse. O padre está ideando como eu. Para os Bororo obedecer tem que ser um branco, porque nós não obedecemos um ao outro. Eles dizem: Você não é padre, não é irmã, não é meu pai. Precisava de dinheiro para a roça; não temos ferramenta suficiente para trabalhar. O que falta em nós é união. Antigamente tinha mais união do que agora que somos civilizados e aquele que tem mais olha com o canto dos olhos para o que tem menos. Financiamento todos têm capacidade, mas nenhum pode porque vai se entregar na bebida.

29. Esta atitude é exatamente análoga àquela dos salesianos do começo do século, que mantinham consigo as roupas que os índios deveriam usar nas missas e domingos. As roupas eram devolvidas pelos índios aos salesianos, que cuidavam de lavá-las e entregá-las na próxima ocasião em que deviam ser usadas.

H. 2 A turma do Garças é mais unida. É mais cru mas é mais unida.

M. 1 Dinheiro que um pede para a comunidade fica só para a casa e para os parentes.

H. 1 A FUNAI trabalha contra os índios; estes que estão na cabeceira trabalha contra os índios. Esse Andreazza é assim.

Enquanto dura a conversa o dono da casa vai vendendo o porco que comprou. Corta em pedaços e vende-os. As pessoas pagam em dinheiro, com colares ou com a resposta do anfitrião: “Não se esquece de mim quando você matar um porco”.

O que se percebe, passados noventa anos de catequese, é que o resultado desta relação entre os salesianos e os bororos não resulta nem em substituição de uma cultura pela outra, e nem em um simples processo de adição. Certamente certos valores e padrões de comportamento são assimilados, através de canais próprios de cada uma das culturas em questão (visto que a influência entre ambas, embora não simétrica, é mútua). No entanto, tal como dissemos, as falas e atitudes, seja dos bororos, seja dos salesianos, não se encontram na sua sincronia e sim reelaboradas e reinterpretadas após um convívio de gerações, onde cada um destes dois grupos, ao se repensar após este convívio, reelabora a sua imagem e as atitudes que deverá manter na sua relação com o outro.

Do ponto de vista dos salesianos, a ideologia da encarnação, da incorporação das formas específicas de expressão cultural de um povo, deve ser entendida como parte da estratégia da Igreja de reestabelecer a unidade entre os povos e fazer da Igreja a expressão desta união, “a união em Cristo”. Neste movimento, em que, como diz Viveiros de Castro, se busca uma “fusão mística entre o sujeito e o objeto, onde o sujeito transmigra para o objeto e o encarna [...], anula-se e torna-se *efetivamente dispensável a existência do outro, como realidade diferente do eu*” (Viveiros de Castro, 1980:3-4).

As considerações de Carmem Cinira de Macedo, que toma como evidência empírica a atuação da Igreja católica em contextos urbanos, são também enfáticas e esclarecedoras deste ponto de vista.

[...] é impossível ignorar como foi incorporada no imaginário católico uma predominância da anterioridade do todo em relação às partes, em que o indivíduo se torna “perdido” e “atomizado”, a menos que se encontre e se realize no ser coletivo, “superior” a cada indivíduo isolado.

É preciso ter presente em qualquer análise sobre o catolicismo que a questão da universalidade da Igreja passa pela constituição de um mito, que é o da unidade. Este mito da unidade fundamental da Igreja transborda para sua compreensão da coletividade humana e opera como se fosse um elemento “dado” naturalmente. A unidade da Igreja é “natural”, na medida em que é sacramental... posta com o Dom divino da graça (Macedo, 1986:62).

A necessidade de afirmação, pela Igreja, de uma unidade fundamental, como afirma Macedo, implica, no caso que estamos analisando, a união visível entre missionários e índios. Este modelo de atuação supõe, necessariamente, a identificação dos salesianos com a sociedade bororo, identificação que se objetiva, para os salesianos, nos funerais do padre Rodolfo, que analisaremos no nosso próximo capítulo.

MISSIONÁRIOS E ÍNDIOS
A CRIAÇÃO DA IDENTIFICAÇÃO ATRAVÉS DO MARTÍRIO





**Padre Rodolfo Lunkenbein,
na enfermaria do Meruri,
durante a vacinação de adultos e crianças
Foto SCN. Meruri, julho de 1972.**

Homenagem a um Salesiano Assassinado

Em julho de 1986 foram celebrados, no Meruri, os dez anos da morte do padre Rodolfo Lunkenbein, missionário salesiano assassinado por João Mineiro, em virtude de conflitos de terra. Na mesma data e no mesmo local realizava-se a assembléia anual do CIMI – Conselho Indigenista Missionário –, com a presença de missionários e leigos dedicados à causa indígena.

Na aldeia do Garças (aldeia mais tradicional, que fica a vinte quilômetros do Meruri) os bororos realizaram, com os ossos do padre assassinado, retirados do cemitério da missão, um funeral, tal como fazem com os ossos dos mortos de sua sociedade. Para a realização deste funeral os missionários escreveram à família do padre Rodolfo na Alemanha, solicitando-lhe a devida autorização. Para esta cerimônia vieram da Europa o irmão de Rodolfo e seu filho; na impossibilidade de entenderem o português, puderam contar com um intérprete o tempo todo.

Alguns dados a respeito da cerimônia realizada são importantes, para que se possa ter uma melhor compreensão de seu alcance. Não descrevo aqui toda a etnografia do funeral bororo, que pode

ser encontrada em outras obras¹, apenas os dados essenciais para a análise que se segue.

“Logo após a morte de um indivíduo, seus parentes clânicos reúnem-se para decidir quem será o *aroe-maiwu* (literalmente “alma nova” do finado). A escolha deverá recair sobre um homem de prestígio, da metade oposta à do finado” (Caiuby Novaes, 1983:307).

Seu corpo é enterrado, por homens da metade oposta, em cova rasa, aberta na parte central da aldeia, pelas mulheres do clã do morto. Durante o período que vai do enterro dos ossos até sua ornamentação, inúmeros rituais são realizados, envolvendo não só a aldeia a que pertencia o morto como os bororos de outras aldeias, convidados a participar das cerimônias.

“Há, durante o funeral, um reencontro da sociedade bororo como um todo, pois dele participam vivos e mortos – evocados através de seus parentes –, homens e heróis – em que se transformam os indivíduos mortos” (*idem*, p. 304).

Dentre os vários rituais, um dos mais importantes é o ritual de iniciação dos rapazes, ritual que introduz formalmente o jovem púbere à sociedade bororo. A iniciação, realizada no terceiro dia do tríduo final do ritual funerário, marca o momento a partir do qual o jovem poderá gozar de certos direitos e estará sujeito às atribuições de um homem adulto. O ritual estabelece não apenas o momento a partir do qual o rapaz está apto para iniciar sua vida sexual, como, ainda, as parceiras que ele poderá escolher. É esta transição, de menino a jovem adulto, que é dramatizada ritualmente através da apresentação dos *aije* (termo que em bororo designa um animal fabuloso, representado por zunidores de madeira e que, durante o ritual, é “personificado” por membros de um determinado clã).

Como todos os “civilizados”, o padre pertence ao clã dos Bokodori Ecerae, da metade ecerae. Por isto seus ossos foram retirados do túmulo por um homem Iwagudu, da metade oposta (tugarege) e lavados por um homem Paiwoe (também tugaregedu), que posteriormente verifiquei ter sido escolhido *aroe-maiwu*, representante social do morto. Todas as cerimônias funerárias foram conduzidas por um homem Bokodori Ecerae, portanto do mesmo clã que

1. A respeito do funeral bororo vide, entre outros, os trabalhos de Vierter, 1982; Bloemer, 1980; e Caiuby Novaes 1983 e 1986.

o morto. Lavados e secos, os ossos foram envolvidos numa toalha extremamente alva, destas que se usam na igreja, e colocados num cesto de palha, onde ficaram provisoriamente.

No dia seguinte, a mulher do chefe de cerimônias, uma mulher do clã dos Paiwoe, começou a fazer o *kodo*, um cesto de palha destinado a abrigar definitivamente os ossos do falecido. Terminado o cesto ela chorou ritualmente em sua casa (no Meruri), tal como fazem tradicionalmente nestas ocasiões.

No final da manhã do dia 12 de julho chegaram à missão salesiana Herman e Konrad, respectivamente irmão e sobrinho do padre assassinado. No pátio concentravam-se padres, freiras e empregados da missão, assim como um número muito grande dos bororos do Garças e do Meruri. A famosa banda do Meruri estava presente, e várias marchas foram tocadas para recepcioná-los.

Sentados em duas cadeiras, colocadas sobre uma esteira, na parte central da varanda da missão, os recém-chegados foram saudados com um choro ritual entoado por uma mulher que, em seguida, começou a escarificar-se, deixando verter seu sangue ao redor dos dois homens, tal como é feito tradicionalmente após a chegada de um parente que tenha se ausentado por um tempo muito longo. O “chefe de cerimônias”, com os dois maracás, fez também a sua homenagem, entoando um canto bororo. Seguem-se discursos de boas-vindas dos bororos e do irmão do padre, que é traduzido pelo missionário que faz o papel de intérprete.

Padre Ochoa, que há mais de vinte anos vive com os bororos, salienta em seu discurso que, ao visitar a mãe de padre Rodolfo na Alemanha, ela lhe dissera que agora aceitava o sacrifício de ter perdido seu filho e perdoava os inimigos. “Se tivesse um outro filho mais novo, que quisesse vir aqui para dar sua vida aos Bororo, ela não rejeitaria este novo sacrifício de oferecer novamente este outro filho.”

Funeral Bororo para um Salesiano

Na manhã do dia 13 de julho o cesto com os ossos foi levado à aldeia do Garças, onde se realizou o tríduo final do funeral boro-

ro, procedendo-se, assim, à ornamentação dos ossos. Grande parte dos religiosos que se reunira para a assembléia do CIMI assistiu ao último dia do tríduo, e uma equipe de cineastas filmou todo o funeral.

Para participar dos funerais seguiu também para a aldeia do Garças a maioria dos bororos do Meruri, que durante os dias anteriores havia sido insistentemente avisada – pelo alto-falante da missão – da necessidade de se observar o respeito nestas ocasiões, sem rir, sem ficar fazendo “brincadeiras de moleque”.

Oito jovens bororos do Meruri foram iniciados e introduzidos ao *aije*; um chefe da aldeia do Garças dirige-se a estes rapazes em bororo e é depois traduzido por Frederico, o capitão do Meruri, que lhes fala da importância deles seguirem as tradições *boe*.

Vários dos bororos do Meruri, muitos deles comumente chamados de *barae* (civilizados, o que é considerado extremamente ofensivo), pelos bororos do Garças, participaram ativamente do funeral, tendo tido, freqüentemente, a oportunidade de serem ensinados pelos chefes “que sabem”.

Um casal de turistas franceses, ambos psicanalistas, de passagem por Cuiabá, souberam por um bororo do Meruri da realização do funeral e dirigiram-se à aldeia do Garças. Como eles não falavam o português e nem os índios o francês, fui solicitada a servir de intérprete. Os bororos queriam receber um pagamento pelo fato de os franceses estarem assistindo ao funeral e eles, por sua vez, afirmavam que já haviam acertado tudo com as lideranças do Meruri. Os chefes do Garças não aceitaram o argumento, dizendo que, como eram eles que realizavam o funeral, também deveriam receber a sua parte.

O casal permaneceu na aldeia durante os dois últimos dias do funeral; comentavam sobre as cerimônias (cujo significado eles queriam entender de imediato) e, mais ainda, sobre a “miséria horrorosa” que os chocava muito. Pagaram e partiram, depois de insistirem muito em querer saber de onde os bororos retiravam a base proteica de sua alimentação, já que, a seu ver, eram todos subnutridos.

Para as cerimônias funerárias, dois *aroe-maiwu* – “alma nova”, o representante social do morto – foram escolhidos entre os homens da metade tugarege. Toda a longa coreografia do funeral



Os ossos, já ornamentados,
do padre Rodolfo são entregues
pelos bororos às irmãs salesianas.
Foto SCN. Garças, 1986.

bororo é seguida à risca. Assisti a vários funerais bororos, nesta e em outras aldeias, e posso afirmar que as diferenças entre este e os outros que presenciei eram poucas. Neste um maior número de ornamentos tradicionais era utilizado, e isto se deve ao fato de que um dos missionários do Meruri mantém, na missão, vários *pariko* (diadema de plumas) e outros ornamentos, que ele cede nestas ocasiões. Outra diferença é que neste funeral as pessoas pouco se escarificavam, e o clima de tensão que se verifica nestas ocasiões era bem menor.

No último dia, quando foram ornamentados os ossos no interior do *bai-mana-gejewu* (casa dos homens), mal se conseguia respirar, pois para a casa central haviam ido muitos dos participantes da assembléia do CIMI, os missionários do Meruri e outros salesianos que trabalham em outras aldeias, os cineastas com seu equipamento todo, os bororos do Meruri.

Tradicionalmente, depois que o crânio é ornamentado, colocam-no sobre uma bandeja (*baku*) coberta por uma outra menor e oferecem-no a cada um dos parentes do morto que, carregando-o como se fosse uma criança, devem chorar sobre ele, fazendo verter o seu sangue através da escarificação. Neste funeral o *baku* foi passado aos homens e às mulheres Bokodori (do clã do morto) e aos padres e às freiras presentes (vide foto).

Missa no Meruri

Finda a cerimônia, os ossos ornamentados e já no cesto (*kodo*) definitivo foram levados para a aldeia do Meruri, onde se celebraria uma missa. No Meruri, Herman e Konrad (que não haviam presenciado a ornamentação dos ossos), aguardavam a chegada do cesto funerário, ambos vestidos de branco.

O cesto foi levado pelos dois até o grande altar, previamente montado no pátio externo da missão. No centro do altar uma bandeja bororo com as inscrições: "Eu vim para servir e dar a vida", a mesma frase, aliás, escrita no túmulo do padre (em português, alemão e bororo).

A missa, realizada no exato local em que ocorrera o assassinato, foi celebrada por treze padres e três bispos e assistida por um

grande número de religiosos, de índios e pelos participantes da assembléia do CIMI. O canto *Unidos Venceremos*, antecipa o tom das falas a serem proferidas durante a epístola.

Padre Ochoa é designado para conduzir a missa e no introito se refere ao “carinho, arte, devoção e piedade” com que os bororos fizeram suas celebrações. Lembra a imagem de Cristo Nosso Senhor, “modelo que deu a força para nossos irmãos e cujo sacrifício será atualizado pela missa”. Na sua fala, padre Ochoa refere-se a Cristo como mártir e lembra que padre Rodolfo e Simão (o bororo assassinado neste mesmo episódio) são também mártires.

Diz que a missa é celebrada com a mãe de Cristo “olhando do céu”, a mãe de Rodolfo “olhando de lá da Alemanha” e presenciada pela mãe de Simão – “possivelmente representando as duas” –, que havia sido testemunha do sacrifício de seu filho. “Também ela sofreu a ferida sensível em sua carne [pela escarificação], juntando seu sangue ao sangue de seu filho que se sacrificou neste cenário.”

A missa, celebrada em bororo e seguida pelos presentes através de livro preparado e publicado pelos missionários, foi entremeada por depoimentos, em alemão e português, além de hinos e cantos. Lourenço, um bororo que foi ferido na ocasião, lembrou a todos a “confusão e martírios” ocorridos em 1976. Releu a carta que, na época, ele enviara ao mundo todo.

Será que nós temos que pegar em armas e atacar os brancos, como eles fizeram conosco? Não, os verdadeiros cristãos não agem assim. As armas são argumento dos covardes. Queremos nos juntar e unir nossas forças. Não aceitamos mais o domínio dos outros e a manipulação sobre nós. Exigimos sermos tratados como gente, pessoa humana e, sobretudo, como cristãos.

O depoimento seguinte, de Herman, irmão do padre Rodolfo, dá uma rápida biografia do missionário; transcrevo-o a partir da gravação que realizei:

Rodolfo nasceu em 1 de Abril de 1939, e fez seus estudos em Göringstadt. Após a quarta série disse ao irmão que gostaria de ser sacerdote e estudar para isto. Dificuldades financeiras fizeram-no esperar até a sétima série.

Apesar de aconselhado pela professora a não seguir estes estudos, pela seriedade com que eram conduzidos, Rodolfo provou que tinha condições de enfrentá-los e foi bem-sucedido.

Chegou ao Brasil antes do noviciado, realizado em Pindamonhangaba, e, nos anos seguintes, de estudante e de ensino prático, passou três anos em Meruri. Em 1964 voltou à Alemanha para os estudos teológicos, onde terminou a ordenação sacerdotal em 29 de Julho de 1969.

A primeira missa realizou-se em Göringstadt; toda a população participou e por uma semana inteira todos participaram da festa à semelhança da festa de celebração que hoje se faz neste lugar.

Fez cursos de piloto de avião e outros cursos preparatórios, até voltar, no natal de 1969, para o Meruri.

Enfim, agradeço a todos que estão aqui; creiam no padre Rodolfo, creiam que ele ajuda, isto é certeza.

Segue-se um depoimento de Genoveva, irmã de Simão, o boro assassinado com o missionário. Em poucas palavras ela relembra o dia em que tudo ocorreu e o fato de que seu irmão vivia sempre com os missionários, fazendo trabalhos de pedreiro e outros serviços.

Fala em seguida Dom Pedro Casaldáliga, que se refere ao martírio do Meruri como a “aliança no sangue”. Relembra que, dois anos antes daquele assassinato, havia se realizado no Meruri a Primeira Assembléia dos Chefes Indígenas e que, ao celebrar a missa, padre Rodolfo havia ungido a Dom Thomas e a Dom Pedro com urucu. Dom Thomas comentara: “Pedro, é o sangue”.

Consciente, Dom Pedro adverte que a “confusão” não terminou, pois há ainda muitos inimigos da causa indígena, muitos cobiçadores da terra indígena, muitos desrespeitadores da identidade e da autodeterminação dos povos indígenas.

Mas seu prenúncio é otimista, possibilitado pela fé em Deus e na vida, “no Deus de todas as culturas e no Deus de todos os povos”. Para ele “a causa indígena sobreviverá e vencerá”. Solicita que todos cantem mais uma vez o *Unidos Venceremos*. “Unidos os povos indígenas entre si, unidos entre si os missionários, unidos os missionários e os índios, se for preciso até a morte, unidos no sangue, unidos na páscoa de Jesus.”

Segue-se um outro depoimento, em que um padre fala sobre o amor ao trabalho e sobre a delicadeza do padre Rodolfo, apesar de seu porte físico (Rodolfo era um homem forte, com quase dois metros de altura). Diz que a morte de Rodolfo e de Simão foram e são sementes de uma vida nova. Que o sangue deles havia sido der-

ramado para que esta terra se tornasse fértil, produzisse alimentos e para que aqueles que cultuam a morte pudessem fazer nascer a vida, respondendo à morte e ao ódio com a vida.

Após a missa um jantar foi oferecido pela missão aos missionários presentes. Os bororos que haviam vindo da aldeia do Garças receberam das irmãs pão com mortadela e laranja. À noite pude projetar dois filmes sobre os bororos, realizados por Dina e Claude Lévi-Strauss em 1935.

No dia seguinte o cesto funerário foi colocado numa urna e levado ao cemitério da missão por um cortejo.

Ao pé do túmulo, padre Ochoa lê uma explicação daquilo que foi realizado durante estes dias. Disse que o sacrifício de padre Rodolfo teve como causa a demarcação da reserva indígena e que a comunidade bororo havia decidido fazer para o padre todas as cerimônias que fazem com os ossos de seus finados. Tanto a família do padre quanto a missão salesiana aceitaram e participaram dos rituais.

Disse ainda que na urna foram depositados, além do cesto funerário contendo os ossos já ornamentados, umas “prendas de roupas, encontradas quase intactas junto com os ossos do padre”. Dentre aqueles que estavam presentes por ocasião da missa citou:

- o bispo da diocese local, Dom Antonio Sarco.
- o bispo de Guiratinga, Dom Camilo Parecim.
- o bispo de São Félix, Dom Pedro Casaldáliga.
- o inspetor dos salesianos, padre José Marinoni.
- o diretor do *Anthropos* de Brasília, padre Cesar.
- a irmã inspetora das salesianas, irmã Barreto, além de padres, irmãs e missionários leigos.

Disse ainda padre Ochoa que a missa, rezada em bororo, havia sido organizada pelos padres e irmãs de Meruri: padre José Moschin, mestre Mário Bordignon, irmã Elza Ribeiro, irmã Elza Zanetti, irmã Divina Bento e os outros acima mencionados.

Esta declaração, datada de 15 de julho de 1986, foi assinada pelos bispos, autoridades provinciais, diretores das missões e chefes representantes das famílias bororos e colocada, logo após a sua leitura, dentro da urna com o cesto funerário.

Terminado o enterro foram entoados dois cantos bororos; uma mulher entoando o choro ritual começou a escarificar-se e foi interrompida por padre Ochoa. Terminada a cerimônia no cemitério, todos se retiraram.

Antes de iniciar alguns comentários sobre as cerimônias realizadas, gostaria de descrever ainda as discussões que se sucederam, entre os bororos, os missionários, os cineastas que haviam sido contatados para a realização do filme e eu própria, que, como antropóloga, me vi questionada pelos bororos e pelos missionários.

A Discussão com os Cineastas e a Antropóloga

Durante a filmagem do funeral, vi, várias vezes, os bororos perguntarem aos cineastas sobre o pagamento da filmagem. Os cineastas respondiam dizendo que isto teria que ser acertado com padre Thomas, que era quem havia solicitado a presença deles lá. O tempo todo os cineastas eram acompanhados por Ivo, um bororo do Meruri.

Terminado o funeral, a missa e o enterro da urna, realizou-se, finalmente, uma reunião para a discussão do pagamento. Padre Thomas, que havia chegado, convocou para esta reunião não só os bororos do Meruri e do Garças como também a equipe dos três cineastas, um casal ligado ao CIMI que havia filmado em videoteipe e os outros que haviam fotografado, eu inclusive².

Começou falando Frederico, “capitão” da aldeia do Meruri, um homem que viveu durante muito tempo entre os “civilizados”. Disse que bororo já estava muito pesquisado, filmado e fotografado e que, apesar disto tudo, os bororos continuavam sofrendo e vivendo na miséria. Que ninguém, principalmente os antropólogos, se importavam com eles, a não ser os missionários, que lhes dedicavam a vida. Que o filme havia sido feito, os cineastas ganhariam com ele e os bororos exigiam um pagamento. Padre Thomas teria que resolver como fazer, mas esta era uma exigência da qual eles não abriam mão.

2. Dado o clima tenso da reunião, decidi não gravá-la e o que descrevo aqui é o resultado de uma reconstituição de memória.

Padre Thomas falou em seguida. Elogiou os bororos pela atitude corajosa de fazerem valer os seus direitos, pelo fato deles já não mais abaixarem a cabeça e passarem a fazer reivindicações por si próprios. Mas afirmou que ele havia sido apenas o intermediário e que, portanto, seria importante ouvir o chefe da equipe dos cineastas.

Falou então o cineasta Geraldo Sarno, explicando que aquele era um filme sobre a Teologia da Libertação na América Latina, que eles já haviam filmado no México e no Peru e que a CNBB lhe havia solicitado que filmasse também as comemorações do Meruri. Explicou ainda que aquele não era um filme comercial e detalhou as dificuldades para conseguir financiamento, as várias agências que financiavam seu filme e o que ele pretendia com ele.

De sua parte prontificou-se a oferecer passagens e estadia para que três bororos fossem ao Rio de Janeiro, quando fossem editar o que havia sido filmado e pudessem, assim, opinar sobre a montagem do filme; uma cópia em 16 mm do filme e uma em VT para a aldeia. Disse ainda que se o filme fosse comercializado, os bororos receberiam a porcentagem que lhes coubesse no borderô.

Frederico replicou que aquilo eram só promessas, das quais os índios já estavam cansados, que eles queriam algo de muito concreto e imediato, pois a FUNAI há muito não lhes enviava as verbas prometidas e eles estavam passando necessidades.

Padre Thomas disse que entendia a posição de Frederico e concordava com ele, mas que seria interessante ouvir também as outras pessoas presentes à reunião. Pediu então que eu me pronunciasse.

Eu falei então sobre o que fazia e como via o papel do antropólogo. Disse que conhecia antropólogos mais ou menos comprometidos com a causa indígena mas que jamais havia conhecido algum antropólogo que tivesse ficado rico às custas dos índios e que também os cineastas que estavam na reunião não me pareciam que ficariam milionários com o filme que haviam acabado de fazer.

Disse que concordava com padre Thomas quanto a ter chegado a hora de os índios não mais abaixarem a cabeça e, efetivamente, exigirem seus direitos. Por isto mesmo eu achava importante que os bororos fossem cobrar da prefeita de General Carneiro

que, sem ordem de ninguém da aldeia, construísse uma ponte na reserva e sem que, por esta obra, os índios tivessem recebido qualquer indenização. Deveriam cobrar dos fazendeiros que deixavam seu gado pastar na reserva, sem ao menos pagar o aluguel do pasto. Deveriam “falar duro”, como eles mesmos dizem, com os invasores de suas terras e todos os seus inimigos. Eu só não achava que os inimigos fossem aqueles presentes ali naquela sala e que, portanto, concordava com a forma do discurso, mas não com o alvo a que se dirigia.

Padre Thomas sugeriu que os índios se reunissem sozinhos, para discutirem entre si o que eles queriam e pudessem, então, apresentar suas reivindicações. Na reunião do dia seguinte, quando discutiriam novamente o que poderia ser feito, poderiam então contar com a presença de Antonio Brant, segundo padre Thomas o verdadeiro responsável pela contratação dos cineastas.

Saí de lá atônita e resolvida a não participar de nenhuma outra reunião. Eu era, de todos os presentes, a única que não mantinha vínculos com a igreja e, certamente, a corda quebraria no ponto mais frágil. Convenci-me mais ainda de minha decisão quando percebi a insistência com que padre Thomas tentava assegurar a minha presença na reunião do dia seguinte.

Soube depois que os bororos haviam apresentado suas reivindicações na reunião a que eu não comparecera, apesar de padre Thomas ter andado quase um quilômetro para me buscar. A lista das reivindicações que os bororos faziam aos cineastas e outros que haviam fotografado correspondia a tudo o que eles não haviam obtido com o projeto da FUNAI (que há tempos não liberava suas verbas) e tudo o mais que eles desejavam.

Não me lembro da lista completa, apenas de alguns itens: um caminhão, um sem número de litros de diesel, arame para cerca, um trator com implementos etc. Como fosse absolutamente impossível aos cineastas atender às reivindicações apresentadas, não lhes sobrou outra alternativa a não ser devolver as latas de negativo rodado.

Neste mesmo dia, enquanto se realizava a reunião, recebi a visita de inúmeros bororos do Meruri, dizendo que o chefe estava usando o nome da comunidade para falar por eles, mas que isto

não correspondia à verdade pois apenas ele pensava assim. Um dos líderes do Garças me procurou para dizer que eles aguardavam apenas a saída dos *barae* (civilizados) da reserva para destituírem o chefe do Meruri e colocarem outro em seu lugar. Duas semanas após ter chegado a São Paulo soube, através de telefonema dos bororos, que o capitão havia caído e que o vice-chefe estava em seu lugar, até que novas eleições se realizassem.

Fiz uma descrição extensa das comemorações e das discussões que se sucederam, sem poupar detalhes e sacrificando inclusive a elegância do texto por diversas razões. Em primeiro lugar, porque acho que estes dados, quando descritos, chegam quase a falar por si e também porque eles permitem outras interpretações, diferentes das que apresentarei a seguir. Além disso, creio que a situação narrada retrata bem a a realidade de uma aldeia indígena neste final de século, com os vários personagens a que os índios se vêem obrigados a conviver: missionários, antropólogos, jornalistas, turistas, cineastas etc.

Análise e Comentários

O quadro teórico

A descrição feita não dispensa, entretanto, a possibilidade de uma série de comentários e interpretações a partir dos dados expostos e, neste sentido, gostaria de introduzir alguns referenciais teóricos que deverão nortear a análise que se segue.

Em primeiro lugar, tanto a ornamentação dos ossos realizada na aldeia do Garças, quanto a missa e o enterro da urna no Meruri, podem ser entendidos como uma *cerimônia*, no sentido que Dayan e Katz atribuem a este conceito.

Para estes autores uma *cerimônia* apresenta tanto traços de um *espetáculo*, como traços de um *festival*. Por um lado, tal como o espetáculo, a cerimônia tem um foco muito definido e uma distinção muito clara entre aqueles que a desempenham – *performers* – e aqueles que a assistem – *respondents* –, sendo que destes últimos se espera que respondam de forma específica e, geralmente,

tradicional. Por outro lado, tal como nos festivais, a existência de uma cerimônia implica uma interação entre a audiência e aqueles que a desempenham (cf. Dayan e Katz, 1985:17).

Além deste conceito de *cerimônia*, baseado numa tipologia de formas de participação, interessa-nos reter o conceito de *drama social*, tal como elaborado por Victor Turner: “[...] the ‘social drama’ concept is within the brackets of positive structural assertions; it is concerned mainly with relations between persons in their status-role capacity and between groups and subgroups as structural segments” (Turner, 1974:45-46).

Turner elabora este conceito para dar conta de uma análise processual (que inclui, segundo ele, tanto a análise cultural, quanto a estrutural-funcionalista), cuja ênfase principal é a própria dinâmica da vida social. Esta perspectiva permitirá analisar o *conflito* e sua contrapartida – a *coesão* –, de um ângulo que não irá privilegiar um dos lados do processo em detrimento do outro. Os *interesses* de cada grupo envolvido no drama social devem, neste sentido, ser destrinchados.

Dois outros conceitos, igualmente importantes para a análise processual de Turner, são o de *metáfora* e o de *símbolos multivocais*. Na metáfora “we have two thoughts of different things *active* together and supported by a single word, or phrase, whose meaning is a resultant of their *interaction*” (Richards, 1936:93) cita Turner, aproximando-se do conceito de *interaction view* de I. A. Richards. Esta visão enfatiza a dinâmica inerente à metáfora, mostrando que: “The two thoughts are active together, they ‘engender’ *thought* in their coactivity” (Turner, 1974:29).

Na relação metafórica assim concebida os dois elementos são símbolos multivocais de caráter sistêmico associados a uma série de imagens, idéias, sentimentos, valores e estereótipos. Os componentes de um sistema entram em relação dinâmica com os componentes do outro sistema e, neste processo, associam-se ao sistema principal as implicações características do sistema subsidiário.

Os *símbolos*, por sua vez, são os elementos que instigam a ação social, dando suporte às mudanças temporais nas relações sociais (*idem*: 55). Os símbolos rituais são, segundo Turner, “multivocais”, suscetíveis de muitos significados, mas seus referentes ten-

dem a polarizar entre fenômenos fisiológicos (como o sangue) e valores normativos dos fatos morais (reciprocidade, generosidade, respeito aos mais velhos, obediência às autoridades etc.). Na ação ritual há uma troca entre estes dois pólos: os referentes biológicos são dignificados e os referentes normativos dotados de significação emocional (cf. Turner, 1975 capítulo I).

D'Andrade (1987), ao fazer uma retrospectiva do conceito de cultura nas várias acepções que este conceito recebeu nos diferentes momentos do desenvolvimento da teoria antropológica, mostra a pertinência de se distinguir entre sistemas de significado (*meaning systems*) e sistemas simbólicos (*symbol systems*). Trata-se de saber onde estaria o significado, se ele seria inerente à mensagem ou se se constituiria "by the interaction of a mind or a mechanism with a message. [...] Where does one look for meaning – in culturally produced messages of various sorts or in the minds of the people who interpret these messages?" (D'Andrade, 1987:101-102).

São estas considerações que levam D'Andrade a distinguir entre mensagem e significado, a partir da própria ambigüidade do termo *símbolo*: "[...] the term symbol can refer to either the physical thing that carries the meaning or to the meaning carried by the physical thing" (*idem*: 103). Por outro lado, se o significado não é necessariamente inerente à mensagem, "meaning systems need messages to keep themselves alive" (*idem*: 105).

As reflexões de D'Andrade não se contrapõem àquelas apresentadas por Turner, apenas introduzem uma maior sofisticação aos conceitos. Exatamente por serem multivocais, como afirma Turner, os símbolos presentes nas mensagens (rituais ou não) são suscetíveis de muitos significados e devem ser analisados tanto do ponto de vista de quem os emite como daqueles a quem estas mensagens são dirigidas (e que podem captá-los, como mostra D'Andrade, interpretando-os diferentemente).

Uma outra perspectiva teórica, bastante próxima às análises propostas por Turner, através do conceito de drama social e àquela elaborada por Van Velsen (1967), a partir da noção de *situação social* foi apresentada por Oliveira Filho (1988) em obra que trata da relação entre os ticunas e o regime tutelar (SPI e FUNAI). Esta perspectiva interessa-nos diretamente, por abordar as diferentes fa-

cetas assumidas pelas relações de poder em situações de contato interétnico.

Ao retomar a análise sobre os mais de 150 anos de história zulu, elaborada por Gluckman (1939), Oliveira Filho aponta o interesse deste autor em “captar os diferentes padrões de interdependência entre os zulus e os brancos, [...] interdependência que não implica uma reciprocidade balanceada, uma condição de simetria entre grupos e pessoas envolvidas” (Oliveira Filho, 1988:57). A questão da *intencionalidade*, dos interesses e ideologias dos atores envolvidos, é passo fundamental para que se possa entender esta interdependência.

Apesar de retomar o quadro teórico elaborado por Gluckman, Oliveira Filho prefere a expressão *situação histórica*, “noção que não se refere a eventos isolados, mas a modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais” (*idem, ibidem*). Segundo este autor, esta noção é suficientemente abrangente para permitir tratar, tanto de situações em que a política é uma esfera especializada em eventos e atividades, quanto daquelas situações em que a política está embutida em outros domínios da vida social.

A partir da concepção de *situação histórica*, o contato interétnico é pensado como “um conjunto de relações entre atores sociais vinculados a diferentes grupos étnicos” (*idem*, p. 58). Na situação de contato não há uma adesão automática ao código cultural do ator. Deste ponto de vista, há uma “desnaturalização” dos códigos culturais em que a pessoa foi socializada; as normas de ação aparecem como possibilidades alternativas de conduta, onde os valores de orientação ficam como componentes de ideologias alternativas³.

Tendo situado o referencial teórico que deverá nortear minha análise, tentarei, agora, identificar os diferentes interesses que estavam em jogo na situação descrita. Devo dizer que estes interesses foram por mim deduzidos, uma vez que, embora eu tivesse solicitado aos missionários que me concedessem uma entrevista, para que eu pudesse fielmente registrar seu ponto de vista, eles esquivaram-se por muito tempo, até que, explicitamente, recusaram-se a concedê-la.

3. Vide Oliveira Filho, 1988, principalmente pp. 54-59.

Os salesianos reforçam uma nova auto-imagem

Já nos referimos ao processo que levou a igreja contemporânea, principalmente suas alas mais progressistas, ligadas à Teologia da Libertação, a fazer uma “opção pelos pobres”. Nesta categoria de “pobres e oprimidos”, os padres incluem também os índios, por todo o processo de dominação histórica a que eles foram submetidos e, ainda, pelo esbulho que, até hoje, a sociedade nacional faz sobre suas terras.

Sabe-se, também, que das várias ordens e congregações religiosas atuantes no Brasil os salesianos eram tidos, até na opinião de padres de outras ordens, como os mais conservadores. Alvo de inúmeras críticas por parte da opinião pública⁴, interessava, aos salesianos, estabelecer uma nova imagem da congregação, principalmente frente às alas mais progressistas da Igreja.

Neste sentido, rememorar os dez anos do assassinato do padre Rodolfo e, realizar, simultaneamente, a assembléia do CIMI significava criar uma situação estratégica para fazer circular, entre os próprios membros da igreja, esta nova imagem.

Para que se tenha uma idéia da dimensão e do significado da realização de um funeral bororo com os ossos de um missionário salesiano, basta retomar o que os próprios salesianos diziam, em 1925, ao avaliar seu trabalho de catequese:

Chi puo descrivere il bacururu? Uno spirito maligno lo presiede, lo fomenta, lo nutrisce: l'ignoranza e il selvaggiume lo accende; la superstizione e il fanatismo lo perpetuano e magnetizzano. Il *Bari* (stregone) si contorce, si dibatte invocando Bope (satana); con voce cavernosa intona la compassata sinfonia, e un círculo di compagni risponde all'unissono a quella voce muggito, a quell'ululato di belva. E mentre la terribile voce del Bari soprassale, le altre s'armonizzano a coro di iene assalite furenti, agonizzanti, poi di nuovo rabbiose, offensive, crudeli...⁵

Além de uma mudança radical na percepção deste rito funerário, os salesianos puderam mostrar, tal como explicitam os dis-

4. O jornal *Folha de S. Paulo* publicou, em abril de 1981, uma série de denúncias sobre a atuação dos salesianos entre os índios do Rio Negro e várias outras matérias, no mesmo teor, saíram em outros jornais. Sobre a violência da missão salesiana do Alto Rio Negro vide em *Aconteceu Especial* nº 10, de abril de 1982:91, o depoimento do missionário salesiano Eduardo Lagório, que lá trabalhou por 38 anos.

5. *Missioni Salesiane*, 1925:94.

curtos proferidos pelos missionários durante a missa e o enterro da urna, que a morte do padre está intimamente relacionada ao contexto mais contemporâneo da luta pela terra e ao profundo engajamento da Igreja nas questões fundiárias do país. Esta tentativa dos salesianos de uma maior aproximação às alas da Igreja identificadas à Teologia da Libertação implica, a meu ver, duas condições necessárias:

1. União com aqueles por quem a Igreja progressista optou: os pobres e, no caso mais específico, os índios bororos.
2. Esta união é viabilizada, simbolicamente, pela identificação entre os missionários salesianos e os índios bororos, identificação que deve ser tornada visível.

Em todas as falas transcritas, tanto nos discursos dos padres que participaram das cerimônias, quanto no discurso dos bororos durante a missa, aparece esta identificação entre missionários e índios. Lourenço fala em “união de forças” e na necessidade de os índios serem tratados como “cristãos”. Genoveva, irmã de Simão (o bororo assassinado naquele mesmo dia), relembra a convivência íntima que seu irmão sempre mantivera com os missionários.

Mais elucidativos desta necessidade de identificação são os discursos proferidos por padre Ochoa e Dom Pedro Casaldáliga. Logo na chegada dos parentes de padre Rodolfo à missão, padre Ochoa refere-se à mãe do homenageado como uma mulher que, consciente da grandeza da causa de seu filho, resolve aceitar o sacrifício de perdê-lo, perdendo inclusive os seus inimigos.

No início da missa campal, padre Ochoa estabelece a primeira relação de identidade entre os atores envolvidos na cerimônia: a mãe de Cristo (“que olha do céu”), a mãe do padre Rodolfo (“olhando de lá da Alemanha”) e a mãe de Simão (que, na cerimônia, representa as duas).

A figura da mãe é, neste contexto, importante para caracterizar a dimensão do homem enquanto mártir. Um homem que morre é um homem qualquer, a não ser que ele morra por uma causa nobre (e aí se transforma em herói) ou que alguém sofra profundamente a perda que seu desaparecimento causa. Assim, é o sentimento da mãe pela perda de seu filho e sua aceitação plena desta perda (eximindo-se, inclusive, de culpar seus causadores) que carac-

terizam o sacrifício enquanto tal e, ao mesmo tempo, permitem entender os atos de um homem a partir da idéia de martírio, do sacrifício que ele se impõe em função da legitimidade que atribui a determinadas idéias, crenças e atitudes.

“Per essere martiri bisogna essere uccisse in odio a Gesu Cristo e alla sua Chiesa” (Balzola, 1932:44). O mártir cristão é aquele que sofre por difundir a obra de Cristo, atitude que o leva, tal como no modelo que ele segue, à sua própria morte.

Como mostra Turner (1974:122-124) a história repete os grandes mitos da cultura “generated in great social crises, at turning points of change”. Embora Turner esteja, neste seu artigo, tratando dos personagens centrais da revolução mexicana, suas conclusões referem-se também a estes processos que permitem ver certos eventos históricos como um grande *drama social*, onde os atores devem assumir papéis em que eles agem e falam de modo suprapessoal ou “representativo”. Esta atuação é uma preparação para o clímax dado num certo mito central, da morte ou vitória de um herói ou heróis.

Padre Ochoa é extremamente explícito ao fazer a aproximação entre o evento e o mito, aproximação que é também estratégica no sentido de reforçar a identificação índios/missionários. Ao iniciar a missa ele alude à imagem de Cristo Nosso Senhor, “modelo que deu a força para nossos irmãos e cujo sacrifício será atualizado pela missa”. Refere-se a Cristo como mártir e lembra a todos que Rodolfo e Simão são também mártires.

Tanto padre Ochoa quanto Dom Pedro Casaldáliga fazem uso, em seus discursos, de um símbolo vital (no sentido literal e metafórico) – o sangue – a partir do qual é possível pensar a ação social onde índios e missionários possam se perceber, não como meros aliados, mas como uma única e mesma pessoa. Como os missionários representam esta união?

O assassinato do padre e de Simão levou ao *derramamento de sangue*; pela escarificação, também os parentes de Simão, seguindo as tradições bororos, infligem a si a “ferida sensível” a que se refere padre Ochoa, juntando seu sangue ao sangue dos mortos.

Dom Pedro Casaldáliga refere-se aos episódios do Meruri como a “aliança no sangue”. Ele mesmo associa o urucu, usado pe-

los bororos para a pintura corporal, ao sangue. As referências à figura da “mãe”, a que já nos referimos, são igualmente importantes neste processo de criação de mecanismos de identificação. Durante a missa a associação é extremamente precisa:

<i>CRISTO</i>	<i>MISSIONÁRIOS</i>	<i>BORORO</i>
sangue de Cristo	sangue derramado pelo assassinato	escarificação / urucu
Mãe de Cristo	Mãe de Rodolfo	Mãe de Simão

Há, aqui, uma clara dignificação do referente biológico – sangue – e a atribuição de um significado emocional ao referente normativo, tal como mostrou Turner. Neste processo metafórico reforça-se, em primeiro lugar, a autoridade da igreja e o respeito aos seus representantes (“Creiam no padre Rodolfo, creiam que ele ajuda, isto é certeza”, diz Herman, irmão de Rodolfo ao terminar seu discurso). Em segundo lugar, o que se reforça, fundamentalmente, é a identificação, união e necessidade de aliança entre índios e missionários (e o fim do discurso de Casaldáliga é explícito neste sentido). Neste sentido, o essencial nesta associação sangue/urucu, mãe de Cristo/mãe de Rodolfo/mãe de Simão é a possibilidade de identificação entre todos os atores envolvidos, o que permite à igreja, através dos salesianos e dos bororos, assumir pública e objetivamente a sua Verdade.

A breve biografia de Rodolfo, apresentada durante a missa por seu irmão, fala de um homem simples que, por dedicação e persistência, consegue vencer os obstáculos (dificuldades financeiras, a seriedade dos estudos) e dedicar sua vida a uma causa altruísta. Outros ressaltam seus traços de personalidade, como homem dedicado ao trabalho, amável e delicado, “apesar de seu porte físico”.

Fala-se, aqui, de um homem que representa plenamente o ideal de um homem cristão. No seu breve percurso pela vida (e esta brevidade é também importante para a analogia aí implícita) Rodolfo identifica-se ao arquétipo a ser seguido.

"The Christ myth is here the model, not in a cognitive and bloodless way, but in an existential and bloody way", afirma Turner (1974:123) numa passagem em que ele poderia perfeitamente estar se referindo aos episódios de que estamos tratando.

Ainda pensando no modo pelo qual os missionários procuram agir, de acordo com seus interesses, retomemos o conceito de *cerimônia*, de Dayan e Katz, a que já aludimos.

A cerimônia, como o dissemos, tem um foco definido: no caso trata-se da homenagem a um padre, assassinado há dez anos atrás. Além desse foco definido, a cerimônia apresenta uma nítida distinção entre aqueles que a realizam e os que a assistem, embora pressuponha uma interação entre estes dois grupos.

Neste sentido, a homenagem ao padre Rodolfo constituiu-se, estrategicamente, numa cerimônia em duas fases: durante a ornamentação dos ossos os bororos eram "mestres de cerimônia", os oficiantes. Aos missionários cabia o papel de "parentes do morto", que assistem e interagem, a partir de modelos definidos pela cultura bororo, com os que desempenham a cerimônia. Algumas das fotos ilustram bem a distinção entre estes dois grupos.

A segunda fase da cerimônia ocorreu durante a missa, oficiada por padres e bispos e da qual participou a comunidade bororo.

Neste sentido, tanto índios quanto missionários participaram das cerimônias enquanto *assistentes* e *performers*, o que coloca, pelo menos no plano formal, a igualdade entre estes dois grupos e que, aliás, como veremos posteriormente, pode interessar a ambos.

A afirmação desta igualdade formal é importante, do ponto de vista dos missionários, para o estabelecimento da aliança e "união" entre eles e os índios. Na visão dos missionários a *união* (e este é um atributo caro ao discurso cristão) é a verdadeira arma do enfrentamento. Não a luta armada, contrária aos princípios cristãos, mas a luta através da união. Como coloca Casaldáliga: "a união dos índios entre si, unidos entre si os missionários, unidos os missionários e os índios, se for preciso até a morte, unidos no sangue, unidos na páscoa de Jesus". Como o funeral bororo, através das várias fases de seus rituais, promove a união entre todos os membros de sua sociedade, vivos e mortos, homens e heróis, a união que os salesianos estabeleceram não se restringiu

aos bororos presentes à cerimônia, e sim à sociedade bororo como um todo.

Esta união implica, como vimos, uma identificação total entre índios e missionários, que enfatiza, certamente, não as diferenças óbvias entre estes dois segmentos, mas a possibilidade de percepção das semelhanças a eles subjacentes, fundamentais para a viabilização de uma ação conjunta. Semelhança que, no discurso missionário, se explicita no símbolo mais vital – o sangue do martírio que é, em todos os sentidos que se o tomar, o símbolo das grandes transformações (vida/morte/ressurreição; separação/união; opressão/libertação).

O martírio é, assim, não apenas elemento da identificação entre índios e missionários mas, fundamentalmente, a possibilidade de expressão da Verdade que a unidade da igreja encarna. As mensagens contidas nos depoimentos dos padres durante a missa e os símbolos aí presentes, dirigiam-se não apenas aos bororos, mas, fundamentalmente, aos próprios membros da igreja, presentes à cerimônia.

As comemorações, do ponto de vista dos bororos

Qual o significado deste evento, do ponto de vista dos bororos? Como poderíamos entender sua ativa participação nas cerimônias celebradas em homenagem ao missionário? Alguns dados sobre esta sociedade são necessários para que possamos balizar nossa interpretação.

No início do estabelecimento das missões um dos objetivos era concentrar, sob a influência dos missionários, o maior número possível de índios, o que acarretava uma série de problemas, como a maior facilidade de contágio em épocas de epidemias, as dificuldades de alimentação etc.

Meruri, a aldeia que, até hoje, mais diretamente sofre a influência das missões, continua sendo a mais populosa, e, embora não haja atualmente epidemias, como as que eclodiam no início do século, os problemas desta grande concentração populacional numa única aldeia continuam. A assistência prestada pelos missionários continua sendo um fator de afluência dos bororos para a reserva do

Meruri. Além da assistência que prestam no setor de saúde (e que é muito melhor do que a que recebe qualquer outro grupo bororo que não esteja na área das missões), os salesianos continuam se debatendo com o problema do alcoolismo, que faz eclodir as inúmeras tensões e conflitos que parecem estar em permanente estado latente, principalmente no Meruri. A ausência de lideranças fortes é também uma marca presente em Meruri, e sempre lembrada, tanto pelos bororos, como pelos salesianos.

Em 1910, o recenseamento realizado pelo padre Bálzola registra 1 143 bororos, nas doze aldeias por ele visitadas. Dados demográficos sobre a população bororo, coletados por padre Ochoa em outubro de 1979, e dados de 1986, apresentados por mestre Mario Bordignon, mostram a seguinte distribuição da população bororo:

	1979	1986
Meruri	167	260
Garças	61	100
Sangradouro	24	25
Jarudori	15	
Tadarimana	105	73 ⁶
Gomes Carneiro	152	162
Perigara	102	86
<i>Total</i>	626	706

Note-se que, em 1979, numa população total de 626 pessoas, 40% (252) se encontravam em Meruri, Garças e Sangradouro, exatamente as aldeias sob jurisdição da missão salesiana. Sete anos após este recenseamento, em 1986, a população bororo havia aumentado em 12,7%, passou a 706 indivíduos, dos quais 54% (385) na área das missões⁷.

A análise deste quadro mostra também que nesses sete anos, se a população bororo cresceu 12,7%, a população sob influência das missões aumentou em 55% no Meruri e 96% no Garças. Das aldeias que não estão sob influência dos salesianos, Jarudori foi abandonada

6. Tadarimana 48, Pobori 15, Paulista 10.

7. Dados comparativos sobre o contingente demográfico bororo podem ser encontrados em Bordignon, 1986, de onde extraímos estes que apresentamos e também em Serpa, 1988.

e todas as outras tiveram sua população diminuída, com exceção de Córrego Grande, que nestes sete anos cresceu apenas 0,6%.

Em julho de 1986, o último levantamento demográfico que realizei em nove aldeias bororos apresentava uma população com um total de 730 indivíduos. A aldeia do Meruri é a mais populosa, com 292 indivíduos; a aldeia do Garças, nesta mesma época contava com 73 pessoas⁸.

Estive na reserva indígena do Meruri em julho de 1972 e julho de 1977; janeiro e fevereiro de 1982, dezembro de 1983, julho de 1985 e julho de 1986. Pude gravar vários depoimentos e discussões que eram realizadas entre eles, assim como acompanhar, ao longo desses anos, o desenrolar da relação entre as aldeias de Meruri e Garças, e destes dois grupos com os salesianos.

Às vezes pediam-me para ligar o gravador a fim de mandarem um recado "para o governo" ou a alguém de direito que intercedesse em seu favor. Reproduzo aqui alguns trechos de um depoimento gravado em dezembro de 1983 por um dos chefes da aldeia do Garças e que expõe, de modo preciso, a luta dos bororos contra o "apagamento" a que vêm sendo historicamente submetidos.

O tal de índio bororo é índio original, autêntico, primeiro brasileiro legítimo, o tal de bororo [...] Mas fico admirado! Será que os brancos bobos, o governo que é tão abandonado de nós, né? Os brancos quer índios bororos fica sem nada! Fica sem nada, nenhum grão de areia, nenhum grão de terra. Na marra, no duro que nós estamos aqui no Brasil, nosso Brasil, nosso Matogrossense [*por esforço próprio eles resistem*]. Então o senhor governador dos Estados Unidos, governador de São Paulo, governador de outro país, Alemanha, Itália, que deveriam ajudar nós aqui, nós estamos sabendo vocês lá [*que vocês estão lá*] e vocês deveriam saber nós estamos aqui.

Os FUNAI daqui, o governador daqui do Brasil, não está ajudando nós. Pelo que nossos choros, nossos gritos, nós está achando alguma coisa aqui no Mato Grosso, aqui no

8. Fiz, desde 1970, uma série de levantamentos demográficos sobre a população bororo. Em todos os levantamentos, Meruri é sempre a aldeia mais populosa, como mostram os dados a seguir: Perigara – julho de 1971: 90 pessoas; julho de 1986: 99 pessoas. Meruri – julho de 1972: 201 pessoas; julho de 1982: 223 pessoas; julho de 1986: 292 pessoas. Garças – janeiro de 1982: 69 pessoas; julho de 1982: 101 pessoas; julho de 1985: 87 pessoas; julho de 1986: 73 pessoas. Tadarimana – outubro de 1975: 48 pessoas; fevereiro 1985: 50 pessoas; julho de 1986: 39 pessoas, mais 24 no Pobori e 13 na Paulista. Jarudori – julho de 1977: 25 pessoas. Córrego Grande – julho de 1970: 104 pessoas; julho de 1971: 70 pessoas; setembro de 1973: 139 pessoas; novembro de 1975: 116 pessoas; julho de 1977: 143 pessoas; julho de 1985: 114 pessoas; julho de 1986: 126 pessoas, mais 42 no Piebaga.

Brasil. Então nós vai procurar uma outra idéia, governador da Alemanha, Itália, dos Estados Unidos, de São Paulo, ajudasse aqui no Mato Grosso [*refere-se à possibilidade de conseguir recursos financeiros através de projetos enviados ao exterior*].

Índios, nós somos índios, queria que lembrasse nós. Nunca índios bororos apareceu na televisão, na radiola, na casa do... do... da cidade, estado, ônibus, o caminhão, o avião, nem nada. Nós estamos sumidos. Agora que está mais clareado outros indígenas: xavante, outros mais. E bororo que era primeiro [*no mito os bororos são os primeiros a serem criados*] cadê? Deveria lembrar!

Tornar-se *visível* é algo fundamental numa sociedade competitiva como a nossa. Os bororos têm plena consciência deste fato e sabem que é apenas como *índios* que eles têm condições de figurar como grupo, sem se perderem na massa da população brasileira.

Eu gostava muito de conversar com um velho bororo, já falecido, que insistia comigo neste fato. Em 1982, conversando na varanda da missão, enquanto a missa não começava, ele me disse:

Nós ia escondido antigamente fazer *bakororô* [funeral]. Agora, quando padre João Falcon trouxe estes do Pobojarí, daí animou mais a nossa cultura. E eles também vão vivendo cultura de *brae* [civilizados] – faz roça, cria gado, uns são motoristas. Estes aqui do Garças estão conservando nossa cultura. Eu de vez em quando vou no Garças porque gosto de participar.

Perceber as vantagens da assimilação de novos padrões de adaptação, assim como a importância de uma cultura diferenciada que deve não só permanecer viva, mas tornar-se visível aos olhos da sociedade envolvente, é a sabedoria deste velho bororo, que continua seu depoimento:

Gosto de sair no retrato, agora nem gosto mais não, acho que é porque estou ficando velho. Mas só gosto de sair no retrato quando estou com todo o enfeite, tudo enfeitado, como nos antigos. Gosto mesmo, porque acho que é bom para mim e é bom para os bororos também. Pode ser que algum dia vai público. Uma vez perguntei para o padre por que é que só os xavantes sai publicado. Ele falou que é porque os xavantes são muitos e os bororos tá pouco. Mas é por isso mesmo que devia publicar...

Há, também, por parte dos bororos, uma profunda consciência da desproporção demográfica que caracteriza as relações entre eles e a sociedade brasileira. Em 1985 me dizia, no Garças, um chefe bororo:

Os *boe* já experimentou virar como os brancos. Mas não vai dar jeito para virar. Para virar mesmo os *boe* somem no meio dos brancos. Mas estudando aqui, ficando aqui sem sumir no meio dos brancos, os bororos não vão virar brancos. O finado Tiago⁹ pelejou para virar branco. Estudou no colégio, saiu para fora, para a Alemanha, foi na Itália e estudou ainda para ser padre. Voltou, não deu para ser padre; voltou para ser chefe dos bororos, escrever lendas, histórias. Aqui é para ele ser grande.

Royce mostra que as análises mais pertinentes sobre as relações interétnicas giram, necessariamente, em torno de três fatores: poder, percepção e intencionalidade (*purpose*). Em termos de poder, "subordinate groups have been able to use the fact of their subordination as a weapon in interaction with guilt-ridden members of dominant groups" (Royce, 1982:4).

Grupos dominados têm, em geral, mais consciência de sua situação. "The view from below is quite different – to survive at all, to get ahead, requires knowledge of the subtleties of institutional structure, as well as knowledge of the thoughts and values of the dominant group." (*idem, ibidem*)

Neste sentido, creio que podemos entender a participação dos bororos nas cerimônias em homenagem ao padre Rodolfo a partir da necessidade, desta sociedade, de garantir o seu espaço – num sentido amplo: assistência em termos de saúde e educação, garantias de seu território, recursos financeiros, visibilidade e reconhecimento social etc. – no quadro atual da sociedade brasileira envolvente.

A garantia deste espaço implica, necessariamente:

1. Estabelecimento de alianças com alguns grupos de nossa sociedade que podem ter pouca ou nenhuma afinidade entre si, como missionários, antropólogos, membros de entidades de apoio à luta indígena, jornalistas etc.
2. Manutenção de sua identidade enquanto um grupo diferenciado.

Situadas a vinte quilômetros de distância uma da outra, as aldeias de Meruri e Garças apresentam as características necessárias para esta estratégia. Pela sua maior facilidade de contato com os *barae* (civilizados), os bororos do Meruri viabilizaram as alianças com as várias personagens que participaram da cerimônia: foram

9. Tiago Marques Aipobureu, um bororo criado pelos missionários salesianos e cuja história foi analisada por Florestan Fernandes, 1946 e Herbert Baldus, 1979.

eles que entraram em contato com os missionários, com os cineastas para fazer o filme, com os turistas que eles trouxeram de Cuiabá, assim como com os pesquisadores e os participantes da assembléia do CIMI que haviam fotografado ou filmado em vídeo.

Por outro lado, por serem os bororos do Garças os grandes conhecedores das tradições que informam a complicada coreografia do funeral bororo, apenas eles poderiam desempenhar, para fora, o seu “papel de índios”.

Os bororos sabem, melhor do que ninguém, que sua cultura é o que eles têm de mais precioso, principalmente quando se tem em mente que esta é uma sociedade que, desde inícios do século XVI-II, mantém contato com a sociedade regional.

Por isso mesmo, para os bororos do Meruri, a proximidade com a aldeia do Garças é estratégica. Mas, nem sempre os bororos do Meruri sentem-se bem recebidos no Garças, pois aí são discriminados pelo fato de não dominarem bem os intrincados códigos da cultura bororo. Em 1982, no Meruri, uma velha bororo, também já falecida, explicou-me o que ela sentia com relação aos bororos do Garças:

Eu fico um pouco sem graça no meio deles [*no Garças*], porque eu não sei chorar [*choro ritual*], não sei cantar. Dizem que lá nós está como cigarra, que não tem lágrima para sair do olho da gente. Isso me docu, mesmo eu [*sendo*] velha. Cigarra não sabe chorar, mas canta, né?

Agora os outros [*do Garças*] não querem ensinar e ficam brigando. Dizem que a gente chora que nem lobinho. Eles dizem: vocês são que nem *baraedu* [*civilizados*] – isso é um xingamento, ofensivo.

O funeral, realizado em homenagem a um missionário salesiano (portanto um “civilizado”) e a Simão, um bororo do Meruri, constituiu-se numa excelente oportunidade para os rapazes do Meruri serem iniciados e formalmente introduzidos na categoria de *boe* (índios bororos), deixando para trás a categoria de *barae* (civilizados). Rituais só podem ser desempenhados por quem realmente conhece as tradições e as celebrações garantiram, assim, o acesso dos rapazes do Meruri aos mestres da aldeia do Garças.

Esta era também uma oportunidade de os bororos conseguirem recursos financeiros para seus projetos, há muito tempo deixados de lado pelo fato de a FUNAI não lhes enviar as verbas solici-

tadas. Isso fica claro na relação que eles mantêm com os turistas franceses; aí não se trata de uma *cerimônia*, e sim de um *espetáculo*, pelo qual os franceses teriam que pagar.

Esta mesma estratégia – conseguir recursos – foi tentada após a realização das cerimônias, durante as discussões que os bororos e os missionários tiveram com os cineastas e a antropóloga. Note-se que, tal como os turistas, também estas duas categorias não tinham um papel definido em nenhuma das cerimônias, nem como *performers*, nem como *participantes*.

Registrar as cerimônias, papel assumido pelos cineastas e por mim, é, num certo sentido, tornar possível a sua exibição enquanto espetáculo e, nesta perspectiva, ele deve ser *pago*. Obviamente, as considerações aventadas por nós – de que este registro seria importante para a própria estratégia de resistência dos bororos enquanto uma sociedade diferenciada, a ser respeitada na sua diferença – não foram levadas em consideração.

A análise elaborada por Dayan e Katz (1985), apesar de ter como foco as implicações introduzidas pela divulgação, através da televisão, de determinadas cerimônias, são bastante esclarecedoras da reação que tanto os bororos como certamente também (e principalmente, embora não de modo explícito) os missionários tiveram neste episódio.

Em primeiro lugar, nos *espetáculos*, embora se incentive uma participação da audiência, de modo algum se permite que ela se transforme em elemento definidor do espetáculo. Numa *cerimônia*, que como dissemos no início, tem para estes autores traços de *espetáculos* e festivais a interação entre *performers* e audiência segue regras estabelecidas pela tradição.

This interaction offers a *charismatic legitimation* of the proposed event. It *legitimizes* by being a “proper” reaction, and thus safe from the risk of “wrong” reaction. [...] By turning into a spectacle, an interactive ceremony undergoes an obvious impoverishment. The surprise is that, while television *represents* an occasion, and therefore flattens it into a spectacle, it gives itself a new mission: that of offering an equivalent to the lost participatory dimension. Thus, while destroying interaction by its very similarity to cinema, television *performs* (or simulates) it anew (Dayan e Katz, 1985:23-24, grifos dos autores).

Estas considerações, a meu ver, esclarecem as reações dos missionários e dos próprios bororos que, no momento mesmo da

discussão, eu não tinha condições de entender. O registro de uma cerimônia (em vídeo ou TV) aparece reproduzido no seu todo, tirando a especificidade da participação de cada um dos grupos envolvidos. Além disso, o registro introduz a presença discreta do narrador: ao registrar e difundir o evento ele fala sobre seus valores e prolonga-o para além da conotação e mesmo da denotação daquilo que foi registrado.

A presença daquele que registra e narra é vista de modo ambíguo pelos participantes da cerimônia. Por um lado, deseja-se que ela venha a público (e os bororos, como mostramos, são explícitos nesta necessidade de uma maior visibilidade social). Por outro lado, este registro e os comentários sobre o ocorrido escapam do controle dos participantes, transformando de modo radical a natureza do próprio evento. Ao difundir, através do vídeo, o conteúdo da cerimônia para um público que dele não participou, o vídeo assume a função fática (*phatic*) da comunicação¹⁰, criando, estabelecendo e mantendo um contato com o interlocutor. A partir desta perspectiva, e seguindo as reflexões destes autores, a cerimônia deixa de ser o *locus* de exercícios semióticos próprios aos grupos envolvidos e sua difusão permite uma continuidade espacial onde a dramaturgia do texto aparece como um comentário imanente ao próprio texto¹¹. Se os participantes da cerimônia – os salesianos e os bororos – não têm condições de controlar os comentários que sobre ela serão feitos, este registro pode ser percebido como um fato que extravasa as finalidades que levaram à realização das celebrações.

Dayan e Katz mostram como a televisão está substituindo a natureza “teatral” do evento público, onde há uma interação real entre a audiência e os oficiantes da cerimônia (como as que ocorrem em catedrais, igrejas, parlamentos e tribunais), “by a new mode

10. Dayan e Katz (1985: 29-31) referem-se às três funções da comunicação: *referencial* (relativa ao conteúdo do que é dito), *expressiva* (manifesta pelo locutor) e *conativa* (o apelo feito ao destinatário), às quais Jakobson (1960) acrescentou outras três: *metalingüística* (a referência a seu próprio código, que a maior parte dos enunciados comporta), *poética* (o valor intrínseco do enunciado em sua estrutura material) e *fática* (o esforço para estabelecer e manter o contato com o interlocutor, daí o fato de que a fala seja vivida como constitutiva, por sua própria existência, de um liame social ou afetivo). A respeito das funções e atos da comunicação, vide Ducrot e Todorov, 1988.

11. O que, num certo sentido, corresponde ao que acabamos de realizar, ao analisar a cerimônia.

of publicness based on the potential separation of performers and audiences, and on the rhetoric of narrative rather than the virtue of contact”. As suspeitas e desconfianças que recaem sobre aquele que registra são muitas, “since its dynamics lead to substitute simulation for representation, and since simulation, when endowed with authority, may turn into what Austin called “performative”, and thus constitute a social reality” (Dayan e Katz, 1985:32).

Esta possibilidade de reprodução *ad infinitum* de todo e qualquer evento ou obra, abstraindo do original as suas intenções primeiras, leva por sua vez, ao fenômeno do *simulacro*, cada vez mais presente na nossa sociedade, fenômeno a que nos referimos no capítulo 2.

Para os atores envolvidos (missionários, índios, e até mesmo antropólogos) o simulacro só pode ser admitido como *estratégia* para a afirmação das *verdades* que são próprias de cada uma destas categorias. Na sua essência o simulacro é um fenômeno destituído de legitimidade, para qualquer uma destas três categorias que, não por coincidência, são todas elas esferas de produção de verdades.

As várias faces da situação de contato

Certas esferas culturais – e os rituais religiosos em especial – podem servir de “alavanca” para manifestações de caráter político. Nas cerimônias em homenagem ao padre Rodolfo, tanto os bororos, como os salesianos puderam fazer uso de um discurso religioso para uma manifestação de caráter eminentemente político. Tal como vimos, o objetivo de cada um dos grupos em questão era diferente, mas o mesmo modelo de ação pôde ser utilizado. Como a cerimônia foi dividida em duas etapas – o funeral bororo e a missa – foi também possível evitar seja o confronto, seja uma cerimônia “sincretizada”.

Neste evento, os atores envolvidos pareciam imbuídos de uma estratégia bem articulada. Que estratégia era esta? Vimos que tanto um grupo quanto o outro pôde utilizar o seu quadro de referência cultural para expressar seus valores. Para os bororos a possibilidade de afirmação de uma cultura diferenciada, com significados próprios que devem guiar os homens na sua relação com a vida e a

morte, de reconhecimento e visibilidade desta diferença era a questão central. Internamente à sociedade bororo, a possibilidade de redimensionar a relação entre os bororos do Meruri (menos conhecedores das tradições de sua sociedade, mas com maiores possibilidades de dominar o código do mundo dos brancos) e os bororos do Garças (mais “tradicionais”) era também um objetivo importante que pôde ser alcançado.

Para os missionários o ritual permitia, fundamentalmente, a afirmação da unidade de uma igreja que se pretende universal e, por outro lado, de uma perspectiva interna a esta instituição, a identificação dos salesianos com as alas mais progressistas da Igreja.

O resultado desta estratégia, de interesse para ambos os grupos envolvidos, foi, por um lado, o reforço de uma aliança (índios e missionários) que, pelo menos no plano formal, se expressava pela afirmação de reconhecimento dos padrões culturais dos dois grupos envolvidos e, neste sentido, na autonomia em que esta aliança deve se basear. Esta estratégia é comum aos dois grupos; os interesses específicos de cada um não foram deixados de lado e tiveram também o seu espaço assegurado, tal como procuramos demonstrar.

Esta análise mostra como o discurso dos agentes sociais envolvidos numa situação histórica específica e o significado que dele emerge são elementos fundamentais em termos da constituição da realidade onde se inscreve sua prática social. A análise deste discurso permite perceber como as representações aí presentes orientam e dão um sentido próprio à práxis social¹². Como diz Maria Lucia Montes, também apoiando-se em Geertz, “[...] Não há ‘real’ sem o discurso que lhe confere uma ‘realidade’ específica, assim como não há ação sobre o real sem uma ‘representação’ dele”. Por outro lado, continua a mesma autora, “Não há ação política fora da prática de atores sociais, e não há prática, exceto no universo da ideologia” (Montes, 1981:62-63).

Neste mesmo artigo, Montes mostra como, após 1964, o poder que se instala na sociedade brasileira retira do Estado o espaço

12. A respeito da relação entre ação e representação e da cultura como sistema simbólico, através da qual os homens orientam e dão significado às suas ações, vide Geertz, 1978, especialmente pp. 15, 27, 57 e 64.

no qual se articulava o discurso populista, que dava ao povo sua identidade política. Nos dias atuais este discurso deve ser buscado não mais no Estado e sim “nos setores mais progressistas da igreja”, também uma instância de forte poder na sociedade brasileira atual, de onde se enuncia “a voz que fala pelo povo, pelos humildes, a quem está reservado o reino de Deus” (*idem*, p. 75). Tal como no discurso populista do Estado que antecede 1964, o discurso da igreja funciona “segundo uma lógica contraditória, no duplo registro em que é decifrado, pelo seu emissor e pelo seu receptor (... abrindo) espaço ao popular no momento mesmo em que procura cooptá-lo e portanto tolhê-lo a serviço da dominação de classe” (*idem*, p. 74).

Pessoa e alteridade

A literatura antropológica sobre os bororos mostra que nesta sociedade, dividida em duas metades exogâmicas (*tugarege* e *ecerae*), é literalmente através do *outro* (alguém da metade oposta à sua) que um indivíduo existe socialmente e pode, através dos rituais, tornar-se concretamente visível para a sociedade.

A relação entre os oito clãs que compõem a sociedade bororo (quatro em cada metade) é uma relação definida em tempos míticos, bastante complexa, expressa nas várias esferas da vida social. Em trabalho anterior (1983) mostrei como, através dos processos de confecção e circulação de certos objetos da cultura material bororo, presentes no funeral, é possível perceber, nitidamente, a necessidade do *outro* para a constituição do *eu social*. Desta perspectiva, o *eu social* entre os bororos é a expressão da transformação e transcendência do indivíduo enquanto “objeto no mundo”, o sujeito empírico que fala e atua¹³.

Este modelo de constituição do eu social transparece não apenas nos elaborados objetos da cultura material bororo, mas em inúmeras outras instâncias, das quais citarei apenas algumas.

13. A respeito das duas acepções do termo indivíduo, enquanto: A) o ser empírico que fala, pensa e deseja, presente em todas as sociedades humanas e, B) o indivíduo enquanto *valor*, *ser moral* independente, autônomo e portador de valores supremos, tal como o define a nossa ideologia moderna, de homem e sociedade, vide Dumont, 1985.

Sendo esta uma sociedade de metades exogâmicas e descendência matrilinear, é um homem de um clã específico que, através do esquema das alianças matrimoniais (também definidas em tempos míticos), permite a reprodução biológica e social de um clã da metade oposta à sua. O modelo de produção e reprodução da vida nesta sociedade é também aquele utilizado quando se trata de lidar com a morte. São indivíduos da metade oposta à do morto que deverão cuidar de seu cadáver, no elaborado sistema funerário desta sociedade e é também um homem da metade oposta à sua que deverá ser o seu representante social (*aroe maiwu*) após a sua morte.

Todos os inúmeros cantos e rituais (fúnebres ou não) são considerados como patrimônio específico de um dos oito clãs da sociedade bororo. Cantos e rituais de um determinado clã só podem ser entoados ou representados por indivíduos de um clã da metade oposta. Os indivíduos do clã “proprietário” destes rituais deverão oferecer a matéria-prima – urucu, genipapo e tabatinga para a pintura facial e corporal, penas específicas para os objetos plumários etc. – necessária à ornamentação daquele indivíduo (ou indivíduos) que desempenhará o ritual e tornará, literalmente, visível a sua presença social¹⁴.

Se para os bororos, como dissemos, a afirmação do eu social é, necessariamente, a expressão da transformação e transcendência do indivíduo enquanto “objeto no mundo”, o sujeito empírico que fala e atua, também a igreja pensa de modo semelhante com relação ao indivíduo cristão. Como mostra Dumont,

A fraternidade do amor em Cristo e por Cristo, e a igualdade que daí resulta [...] existe puramente na presença de Deus. Em termos sociológicos, a emancipação do indivíduo por uma transcendência pessoal, e a união de indivíduos-fora-do-mundo numa comunidade que caminha na terra mas tem seu coração no céu, eis, talvez, uma fórmula passável, do cristianismo (Dumont, 1985:44).

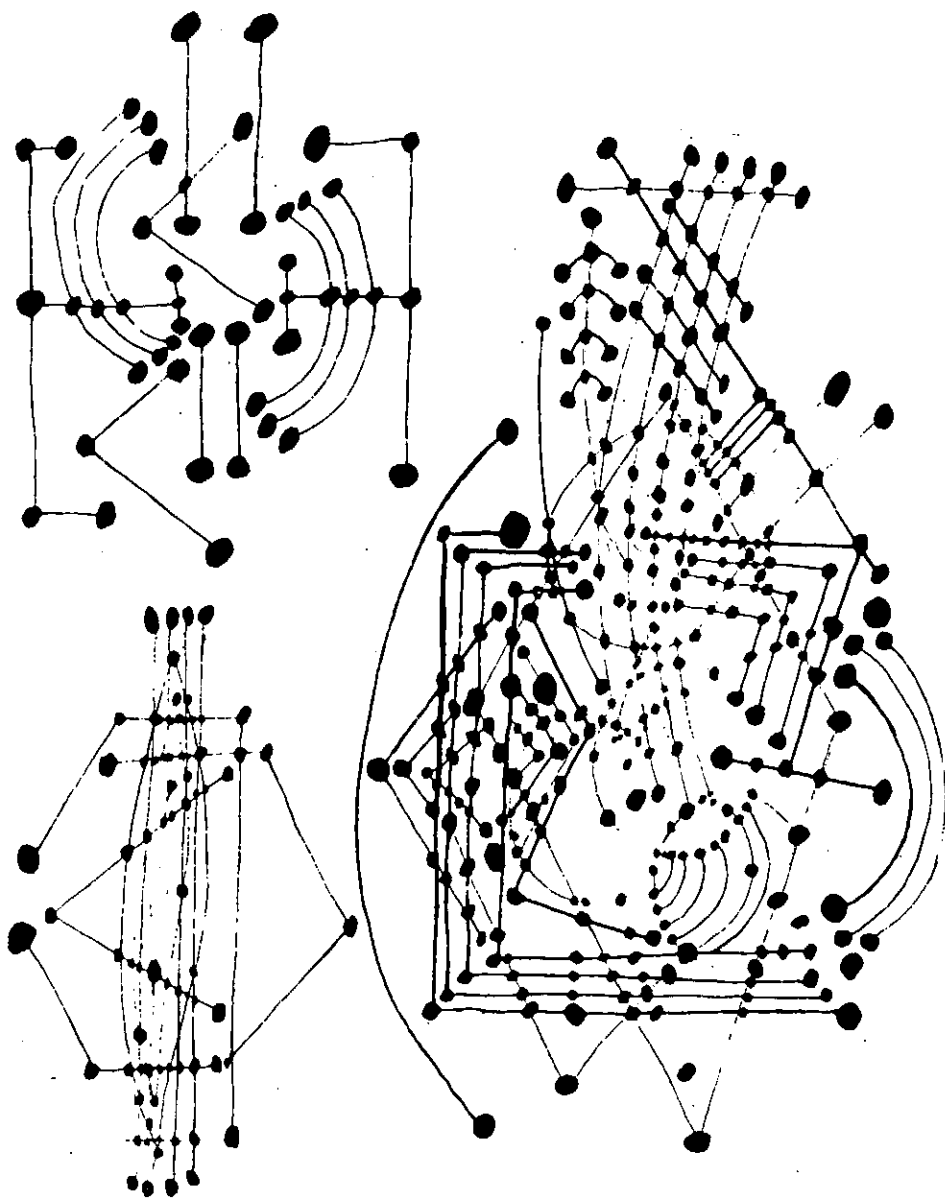
Para os cristãos, as relações entre os homens envolvem sujeitos feitos à imagem de Deus e que a ele se unem após sua fugaz passagem pela terra. É esta totalidade, esta união entre todos os

14. Vide, a este respeito, Crocker, 1969, 1977a, 1977b, 1985 e Caiuby Novaes, 1983.

homens que a igreja simboliza e representa como verdade primeira e universal. Sem se contrapor a este ponto fundamental da fé cristã, a igreja progressista procura fazer com que os indivíduos se tornem sujeitos de sua própria história, mostrando-lhes, por outro lado, que é como sujeitos coletivos que se reconhecem no outro e que se unem na adversidade que terão condições de enfrentar sua situação de sujeitos politicamente dominados.

Como é através da igreja que esta união se viabiliza, que estes vários outros se transcendem e atuam a partir de uma nova trajetória, pode-se perceber a compatibilidade entre a lógica da ação e da afirmação social que ordena as relações entre os bororos e aquela que orienta a ação da igreja. E é exatamente a necessidade de transcendência do eu que, de diferentes perspectivas, aproxima a versão mítica que dá sentido à sociedade bororo, da verdade sagrada que a igreja encarna.

É apenas neste nível – ideológico – que podemos falar em identidades contrastivas. São aí como que dois espelhos colocados paralelamente, em que aquele que olha só consegue ver a sua própria imagem (e sua própria verdade), reproduzida ao infinito. Mas se o espelho é Narciso, que, embevecido com sua própria imagem refletida é levado ao desespero e à morte, os espelhos que se interpõem entre os índios e os missionários passaram a ser, num certo sentido, sua possibilidade de vida.



Instrumentos de Música,
Pablo Picasso, 1924.

BIBLIOGRAFIA

- ABERLE, David. "The Influence of Linguistics on Early Culture and Personality Theory". (1957). In MANNERS, R. e KAPLAN, D. (eds.). *Theory in Anthropology*. Chicago, Aldine-Atherton, 1971.
- ALBISETTI, César. *Mottogéba, uma Flor da Floresta*. Niterói, Escola Industrial Dom Bosco, 1944.
- ALBISETTI, C. & VENTURELLI, J. A. *Enciclopédia Bororo*. Vol. I, Campo Grande, publicação nº 1 do Museu Regional Dom Bosco, 1962.
- . *Enciclopédia Bororo*. Vol. II, Campo Grande, publicação nº 2 do Museu Regional Dom Bosco, 1969.
- ANCHIETA, José. *Cartas Ineditas do Padre José de Anchieta copiadas do Archivo da Companhia de Jesus*. São Paulo, Typ. da Casa Eclectica, 1900 (originais de 1584).
- AZANHA, Gilberto. *Projeto Krahô: Uma Avaliação*. São Paulo, Centro de Trabalho Indigenista, 1985 (mimeo.).
- AZANHA, Gilberto & CAIUBY NOVAES, S. *O CTI e a Antropologia, ou o Antropólogo como "Agente"*. Friburgo, Comunicação apresentada na 5ª Reunião Anual da ANPOCS. Outubro de 1981 (mimeo.).
- AZEVEDO, Thales de. "Catequese e Aculturação" (1966). In SCHADEN (org.) *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1976, pp. 365-384.
- BALDUS, Herbert. *Ensaio de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Cia. Editora Nacional-INL/MEC, 1979 (1ª ed. 1937).
- BALZOLA, Giovanni. *Fra gli Indi del Brasile. Note autobiografiche e testimonianze raccolte da D. A. Cojazzi*. Torino, Società Editrice Internazionale, 1932.
- BARNOW, Victor. *Cultura y Personalidad*. Buenos Aires, Ediciones Troquel, 1963.
- BARTH, Fredrik (ed.). *Ethnic Groups and Boundaries - The Social Organization of Culture Difference*. Boston, Little, Brown and Company, 1969.

- BARTHES, Roland. *O Rumor da Língua*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1988.
- BATESON, Gregory. "Difference, Double Description and the Interactive Designation of Self". In HANSON, F. A. *Studies in Symbolism and Cultural Communication*. Publications in Anthropology n. 14. Laurence, Kansas, University of Kansas, 1982.
- BAUDRILLARD, Jean. "La précession des simulacres". In *Traverses*, nº 10, Paris, Minuit, 1978.
- BEALS, Ralph. "Acculturation". In KROEBER, A. L. (org.) *Anthropology Today*. Chicago, University of Chicago Press, 1953.
- BENEDICT, Ruth. *Padrões de Cultura*. Lisboa, Livros do Brasil, s.d. (edição original em inglês de 1934).
- BEOZZO, Pe. José Oscar. "História da Igreja Católica no Brasil". *Cadernos do ISER* nº 8, abril de 1979.
- BIREN, J. "Lesbian Photography - Seeing Through our Own Eyes". In *Studies in Visual Communication* vol. 9, nº 2. Spring, 1983.
- BOCK, Phlip. *Rethinking Psychological Anthropology - Continuity and Change in the Study of Human Action*. New York, Freeman & Company, 1988 (edição revista da de 1980).
- BOLLETTINO SALESIANO. Turim. Publicações bimensais a partir de 1877. Consultados os volumes até Dezembro de 1988.
- BOLETIM SALESIANO. São Paulo. Publicados no Brasil a cada dois meses, a partir de 1902. Consultados os volumes até outubro de 1989.
- BORDIGNON ENAWURÉU, Mario. *Os Bororos na História do Centro Oeste Brasileiro 1716-1986*. Campo Grande, Missão Salesiana de Mato Grosso, CIMI MT, 1986.
- BUARQUE DE HOLANDA FERREIRA, Aurélio. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1975.
- CAIUBY NOVAES, Sylvia. "Tranças, Cabaças e Couros no Funeral Bororo - a Propósito de um Processo de Constituição de Identidade". In *Revista de Antropologia*, vol. XXIV, 1981. Publicado também em Martins (ed.). *A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira*. São Paulo, ed. HUCITEC, 1983.
- . "Os Índios Vão à Justiça". *Folha de São Paulo*, 22 de abril de 1983, p. 3.
- . *Mulheres, Homens e Heróis - Dinâmica e Permanência através do Cotidiano da Vida Bororo*. São Paulo, FFLCH-USP. Série Antropologia, nº 8, 1986.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. "Prefácio à Primeira Edição". In LARAIA, R. & DA MATTA, R. *Índios e Castanheiros, A Empresa Extrativa e os Índios do Médio Tocantins*. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1979, 2ª edição.
- . "Problemas e Hipóteses Relativos à Fricção Interétnica: Sugestões para uma Metodologia". In *América Indígena*, XXVIII, 2. México, 1968.
- . *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1976.
- CARDOSO, Ruth (org.). *A Aventura Antropológica*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Negros, Estrangeiros - os Escravos Libertos e sua Volta à África*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1985.
- . "Etnicidade: da Cultura Residual mas Irredutível". In *Antropologia do Brasil*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1986.
- CEDI: *Aconteceu Povos Indígenas no Brasil / 1981*. Especial nº 10, São Paulo, abril de 1982.
- CHAUI, Marilena. "Os Trabalhos da Memória". Apresentação do livro de Bosi, Ecléa. *Lembranças de Velhos*. São Paulo, T. A. Queiroz, Editor, 1983.

- . "Participando do Debate sobre Mulher e Violência". In *Perspectivas Antropológicas da Mulher* nº 4. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1985.
- . *Conformismo e Resistência*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1986.
- CLIFFORD, James. "Fieldwork, Reciprocity and the Making of Ethnographic Texts: The Example of Maurice Leenhardt". In *Man*. Vol. 15, nº 3, 1980.
- COHEN, Abner. *Custom and Politics in Urban Africa*. London, Routledge & Kegan Paul, 1969.
- COHEN, Abner (ed.). *Urban Ethnicity*. London, Tavistock Publications, 1974.
- COLBACCHINI, Pe. Antonio. "Trinta e quatro annos entre os Índios Boróros". *Revista de Ribeirão Preto*, nº 4. Ribeirão Preto, SP, dezembro de 1939.
- CROCKER, Jon. "Reciprocity and Hierarchy among the Eastern Bororo". In *Man* 4, nº 1. London, 1969. (Tradução portuguesa in *Leituras de Etnologia Brasileira*. Egon Schaden (org.). São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1976.)
- . *Vital Souls - Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism*. Tucson-Arizona, University of Arizona Press, 1985.
- D'ANDRADE, Roy. "Cultural Meaning Systems". In SHWEDER et alli (eds.). *Culture Theory, Essays on Mind, Self and Emotion*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- DA MATTA, Roberto & LARAIA, Roque de Barros. *Índios e Castanheiros - A Empresa Extrativa e os Índios no Médio Tocantins*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1979.
- DAVIS, Shelton. *Vítimas do Milagre - o Desenvolvimento e os Índios do Brasil*. Rio de Janeiro, Zahar Eds., 1978.
- DAYAN, Daniel & KATZ, Elihu. "Electronic Ceremonies - Television Performs a Royal Wedding". In BLONSKY, M. (ed.). *On Signs*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1985 (pp. 16-32).
- DE CERTEAU, Michel. "What We Do When We Believe". In BLONSKY, M. (ed.). *On Signs*. Maryland, Johns Hopkins University Press, 1985.
- . "The Jabbering of Social Life". In BLONSKY, (ed.). *On Signs*. Maryland, Johns Hopkins University Press, 1985.
- DELLA CAVA, Ralph. "A Igreja e a Abertura, 1974-1985". In KRISHKE, P. & MAINWARING, S. *A Igreja nas Bases em Tempo de Transição (1974-1985)*. Porto Alegre, LPM e CEDEC, 1986.
- . "A Teologia da Libertação no Banco dos Réus". In *Revista Lua Nova* vol. 2, nº 2, julho-setembro de 1985.
- DUCROT, Oswald & TODOROV, Tzvetan. *Dicionário Enciclopédico das Ciências da Linguagem*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1988 (1ª ed. em francês, 1972).
- DUMONT, Louis. "A Modified View of Our Origins: The Christian Beginnings of Modern Individualism" (primeira versão, em francês, 1981). In CORRITHERS, M., COLLINS, S. & LUKES, S. (eds.). *The Category of the Person, Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985. (Tradução portuguesa in DUMONT, L. *O Individualismo, uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro, Ed. Rocco, 1985.)
- DURKHEIM, Émile. *Sociologia e Filosofia*. Rio de Janeiro, Ed. Forense, 1970 (1ª ed. 1924).
- DUVAL, Shelley & WICKLUND, R. A. *A Theory of Objective Self Awareness*. New York, Academic Press, 1972.
- DYER, Richard. "Seen to Be Believed - Some Problems in the Representation of Gay People as Typical". In *Studies in Visual Communication*. Vol. 9, nº 2, 1983.

- ECO, Umberto. "Sobre os Espelhos". In *Sobre os Espelhos e Outros Ensaios*. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1989.
- ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1972.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *The Nuer, a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. New York, Oxford University Press, 1972 (1ª ed. 1940).
- FERNANDES, Florestan. "Tiago Marques Aipobureu: Um Bororo Marginal". In *Investigação Etnológica no Brasil e Outros Ensaios*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1985 (publicado originalmente em *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, 1946.)
- FERRARO DORTA, Sonia. *Pariko - Etnografia de um Artefato Plumário*. São Paulo, Coleção Museu Paulista, Série Etnologia, vol. 4, 1981.
- FERREIRA DOS SANTOS, Jair. *O que é Pós-Moderno?* São Paulo, Ed. Brasiliense, 1986.
- FOLHA DE SÃO PAULO, 16 de julho de 1976, p. 7.
- . 17 de julho de 1976, p. 1.
- FOOT HARDMAN, Francisco. *Trem Fantasma - a Modernidade na Selva*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *Isto não é um Cachimbo*. São Paulo, Ed. Paz e Terra, 1988 (1ª ed. 1973).
- FRY, Peter & MAC RAE, Edward. *O que é Homossexualidade?* São Paulo, Editora Brasiliense, 1983.
- FUNAI, O. *O Conflito do Meruri na Imprensa Diária - Análise Morfológica e de Conteúdo*. Brasília, Assessoria de Comunicação Social, 1976.
- GALVÃO, Eduardo. "Estudos sobre a Aculturação dos Grupos Indígenas do Brasil" (1953). In GALVÃO, E. *Encontro de Sociedades*. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1979.
- GAMBINI, Roberto. *O Espelho Índio - os Jesuítas e a Destruição da Alma Indígena*. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1988.
- GEERTZ, Clifford. "Ritual and Social Change: a Javanese Example". In *American Anthropologist*. Vol. 59, nº 1, 1957.
- . *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978 (1ª ed., em inglês, 1973).
- GINZBURG, Carlo. "Signes, Traces, Pistes - Racines d'un Paradigme de L'Indice". In *Le Débat*, nº 6, novembre, 1980.
- GOODENOUGH, Ward. "Rethinking 'Status' and 'Role': Toward a General Model of the Cultural Organization of Social Relationships". In BANTON, M. (ed.). *The Relevance of Models for Social Anthropology*. London, A.S.A. Monographs 1. Tavistock Publications, 1969.
- HARRIS, Marvin. *The Rise of Anthropological Theory, A History of Theories of Culture*. New York, Harper and Row, 1968.
- HARTMANN, Thekla. *Aculturação dos Bororo do São Lourenço - 12 Anos Depois*. São Paulo, 1964 (ms.).
- . "A Contribuição da Iconografia para o Conhecimento de Índios Brasileiros do Século XIX". *Coleção Museu Paulista, Série de Etnologia*, vol. I. São Paulo, 1975.
- . *Dados Históricos sobre os Bororo*. ms., sd.
- HERSKOVITS, Melville. "A Genealogy of Ethnological Theory". In SPIRO, Melford (Ed.) - *Context and Meaning in Cultural Anthropology*. New York, 1965.
- HUESTIS, Esther. "Bororo Spiritism as Revitalization". *Practical Anthropology* X (4), Tarrytown, 1963, pp. 187-189.

- JORNAL DA TARDE*, 19 de julho de 1976, p. 10.
- KAPLAN, David & MANNERS, Robert. *Teoria da Cultura*. São Paulo, Ed. Zahar, 1981 (2ª edição).
- KROEBER, A. L. *The Nature of Culture*. Chicago, University of Chicago Press, 1952.
- LACAN, J. "Le Stade du Miroir comme Formateur de la Fonction du Je telle qu'elle nous est Révélée dans L'Expérience Psychanalytique". In: *Écrits*. Paris, Editions du Seuil, 1966.
- LADEIRA, Maria Ines. *Projeto Guarani SP - Primeiro Relatório*. São Paulo, Centro de Trabalho Indigenista, 1981 (mimeo).
- LAING, R. D. *Interpersonal Perception - A Theory and a Method of Research*. New York, Harper & Row Publishers, 1966.
- . *O Eu Dividido - Estudo Existencial da Sanidade e da Loucura*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1973.
- LASAGNA, Dom Luis. *Cartas*, vol. I (1873-1881). Tradução, introdução e notas de A. S. Ferreira. São Paulo, Instituto Histórico Salesiano de Roma, 1985 (mimeo.).
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "Raça e História". In COMAS, Juan et alli. *Raça e Ciência*, vol. I. São Paulo, Editora Perspectiva, 1960, pp. 231-270 (1ª edição 1952).
- . "A Crise Moderna da Antropologia". In *Revista de Antropologia*. Vol. 10, nº 1 e 2, junho e dezembro de 1962 (publicado originalmente no *Courier de l'UNESCO*, n. 11, 1961).
- . "A Estrutura dos Mitos". In *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1967.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (org.). *L'Identité*. Paris, Presses Universitaires de France, 1977.
- LINTON, Ralph. *O Homem: uma Introdução à Antropologia*. São Paulo, Livraria Martins Editora, (1ª edição 1936), s.d.
- LORENZ, Sonia & CAIUBY NOVAES, Sylvia. "Fatos e não Boatos". *Folha de São Paulo*, 14 de maio de 1984, p. 3.
- MACEDO, Carmem Cinira. *Tempo de Gênesis - o Povo das Comunidades Eclesiais de Base*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1986.
- MARCIGAGLIA, P. Luis S. D. B. *Os Salesianos no Brasil, Ensaio de Crônica dos Primeiros Vinte Anos da Obra de Dom Bosco no Brasil*. São Paulo, 1955.
- MARTINS, José de Souza. *Não Há Terra para Plantar neste Verão - o Cerco das Terras Indígenas e das Terras de Trabalho no Renascimento Político do Campo*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1986.
- MAUSS, Marcel. "Une Catégorie de L'Esprit Humain: la Notion de Personne, Celle de 'Moi' ". In *Sociologie et Anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- MELO FRANCO, Afonso Arinos. *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa - as Origens Brasileiras da Teoria da Bondade Natural*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora/MEC, 1976 (1ª ed. 1937).
- MENEZES, Claudia. *Missionários e Índios em Mato Grosso: os Xavantes da Reserva de São Marcos*. Tese de Doutorado (mimeo.). Universidade de São Paulo, 1984.
- MEZAN, Renato. "Identidade e Cultura". In *A Vingança da Esfinge*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1988.
- MICELA, Rosaria. *Antropologia e Psicanálise - uma Introdução à Produção Simbólica, ao Imaginário e à Subjetividade*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1984.
- MISSIONI SALESLANE: *Prelatura di Registro di Araguaya*. Torino, Tipografia della Società Editrice Internazionale, 1925.

- MISSÕES SALESIANAS em Mato Grosso. Rio de Janeiro, Typographia d'A União, 1912.
- MONTES, Maria Lúcia. "O Discurso Populista ou Caminhos Cruzados". In MARQUES DE MELLO, José (coord.) *Populismo e Comunicação*. São Paulo, Cortez Editora, 1981 (pp. 61-75).
- . *O Poder e a Cultura: Novos Temas, Velhas Reflexões ou Pode a Emoção Ensinar a Obediência Política?* Comunicação apresentada à ANPOCS, 1981 (mimeo.).
- NADEL, Jacqueline. "Rôle du Milieu dans la Conception Wallonienne du Developpement: L'Équilibre Fonctionnel et la Distinction entre Fonction et Activité". In *Enfance*, nº 5, 1979.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. "*O Nosso Governo*" – *Os Ticuna e o Regime Tutelar*. Brasília, Editora Marco Zero, MCT, CNPq, 1988.
- ORLANDI, Eni. "Uma Retórica do Oprimido – os Discursos de Representantes Indígenas". In *Encontros de Sociolinguística e Análise do Discurso*. Paris, MSH, novembro 1984, Atas do Encontro (no prelo).
- PAOLI, Maria Célia. "Mulheres: Lugar, Imagem, Movimento". In CARDOSO et alli. *Perspectivas Antropológicas da Mulher*, nº 4. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1985.
- PETERSON ROYCE, Anya. *Ethnic Identity, Strategies of Diversity*. Bloomington, Indiana University Press, 1982.
- RIBEIRO, Darcy. "Convívio e Contaminação". *Sociologia*, vol. XVIII nº 1, São Paulo, 1956, pp. 3-50.
- . "Culturas e Línguas Indígenas do Brasil". *Educação e Ciências Sociais* nº 6, Rio de Janeiro, 1957.
- RICARDO, Fany. "O Conselho Indigenista Missionário – CIMI, Cronologia das Transformações Recentes da Pastoral Indigenista Católica no Brasil: 1965-1979". In *Cadernos ISEB* nº 10, 1980.
- ROCHA JÚNIOR, Omar. *O Índio é Federal (O INTERBA no Caso Panhararé)*. Comunicação apresentada no VI Encontro Anual da ANPOCS, 1982 (mimeo.).
- . "A Política dos Brancos". São Paulo, Centro de Trabalho Indigenista, 1982 (mimeo.).
- SAAKE, P. Guilherme, S. V. D. "A Aculturação dos Bororos do Rio São Lourenço". *Revista de Antropologia*, vol. I, nº 1, junho de 1953.
- SAHLINS, Marshall. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979.
- SAID, Edward W. *Orientalism*. New York, Vintage Books, 1979.
- SANTA CRUZ. Revista mensal de Religião, Letras, Artes e Pedagogia. Anno IX, nº 2, novembro de 1908.
- SERPA, Paulo. *Boe Epa – O Cultivo de Roça entre os Bororo de Mato Grosso*. Dissertação de Mestrado, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1988 (mimeo.).
- SCHADEN, Egon. "Aculturação Indígena – Ensaio sobre Fatores e Tendências da Mudança Cultural de Tribos Índias em Contato com o Mundo dos Brancos". *Revista de Antropologia*, vol. 13. São Paulo, 1965.
- . *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo, EPU e EDUSP, 1974 (1ª ed. 1954).
- SEGER, A., DA MATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. "A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, n. s., nº 32. Rio de Janeiro, 1979.
- SIGAUD, Lygia. "A Morte do Caboclo – um Exercício sobre Sistemas Classificatórios". *Boletim do Museu Nacional*, nº 30, Rio de Janeiro, 1978.

- SMITH, M. B. "The Metaphorical Basis of Selfhood". In MARSELLA *et alli*. *Culture and Self, Asian and Western Perspectives*. New York, Tavistock Publications, 1985.
- TURNER, Terence. *From Cosmology to Ideology: Resistance, Adaptation and Social Consciousness among the Kayapo*. Comunicação apresentada no simpósio Pesquisas Recentes em Etnologia e História Indígena da Amazônia, realizado pela Associação Brasileira de Antropologia, em Belém (PA), 7-10 de dezembro de 1987 (mimeo.).
- TURNER, Victor. *O Processo Ritual*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1974. (1ª ed. em inglês, 1969).
- . *Dramas, Fields and Metaphors – Symbolic Action in Human Society*. Ithaca and London, Cornell University Press, 1974.
- VANGELISTA, Chiara. *Os Missionários Italianos na Formação da Ideologia da Fronteira: Brasil, 1880-1945. Espaço Índio e Espaço Cristão nas Missões Salesianas*. Comunicação apresentada ao Congresso de Latinoamericanistas, Hungria, 1988 (mimeo.).
- VAN VELSEN, J. "The Extended-Case Method and Situational Analysis". In EPSTEIN (ed.). *The Craft of Social Anthropology*. London, Tavistock Publications, 1967.
- VIERTLER, Renate. "A Noção de Pessoa entre os Bororo". In *Boletim do Museu Nacional*, n.s., nº 32. Rio de Janeiro, maio 1979.
- . *Aroe J'Aro – Implicações Adaptativas das Crenças e Práticas Funerárias dos Bororo do Brasil Central*. Tese de Livre-Docência, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1982 (mimeo.).
- . "Córrego Grande Revisitada". *Revista da Universidade de São Paulo*, nº 4, março de 1987, pp. 119-142.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Por uma Antropologia mais Real – a Responsabilidade Social do Etnólogo*. Comunicação apresentada na 4ª Reunião Anual da ANPOCS, Rio de Janeiro, 1980.
- . *Araweté: os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro, Ed. Zahar/ANPOCS, 1986.
- . "Spirits of Being, Spirits of Becoming: Bororo Shamanism as Ontological Theatre". *Reviews in Anthropology*, 15 (4), 1988.
- WAGLEY, Charles & GALVÃO, Eduardo. *Os Índios Tenetehara*. Serviço de Documentação, MEC, 1955 (1ª ed. em inglês, 1949).
- WAGLEY, Charles. "Influências Culturais sobre a População: uma Comparação entre Duas Tribos Tupi". *Revista do Museu Paulista*, n.s., vol. V, 1951, pp. 95-104. Tradução de Thekla Hartmann (1ª ed. 1949).
- WALLON, Henry. "Le Rôle de 'L'Autre' dans la Conscience du 'Moi' ". *Journal Egyptien de Psychologie*, vol. 2, nº 1, 1946.
- ZAVATTARO, Felix. *O Decreto "Ad Gentes" e a Problemática Missionária*. mimeo., s.d.

<i>Formato</i>	18 x 25,5 cm
<i>Número de Páginas</i>	272
<i>Projeto Gráfico</i>	Marina Mayumi Watanabe
<i>Capa</i>	Marina Mayumi Watanabe
	D'après Picasso, <i>Cabeza</i> , 1956
<i>Assistente de Produção</i>	Afonso Nunes Lopes
<i>Editora de Texto</i>	Alice Kyoko Miyashiro
<i>Revisão de Texto</i>	Cristina Ayume Futida
<i>Composição</i>	Sidney Itto
	Mauricio Siqueira Silva
<i>Revisão de Provas</i>	Alípio Correia de Franca Neto
	Valéria Franco Jacintho
	João Petri
<i>Arte-final</i>	Julia Yagi
	Adriana Ap. Garcia
<i>Secretaria Editorial</i>	Rose Pires
	Sueli Monteiro Garcia
<i>Divulgação</i>	Mine Akiyoshi
	Roselaine Fabretti
	Otávio Orlando Assad
	Sheila Oliveira Lima
<i>Mancha</i>	29 x 45,5 paicas
<i>Tipologia</i>	Times Roman 12/14
<i>Fotolito</i>	Quadri-Color
<i>Impressão</i>	Imesp
<i>Papel</i>	Duplex 250 g/m ² (capa)
	Off-set linha d'água 90 g/m ² (miolo)
<i>Tiragem</i>	1 500