Polonia

Estudios
Latinoamericanos

Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos

ISSN 0137-3080

Original title / título original:

Antes os Brancos já existiam: uma análise crítica do modelo do contato de Terence Turner para os Kayapó

Author(s)/ autor(es): Joana Miller

Published originally as/ Publicado originalmente en:
Estudios Latinoamericanos, 25 (2005), pp. 173-203.

DOI: <https://doi.org/10.36447/Estudios2005.v25.art7>

Estudios Latinoamericanos is a journal published by the Polish Society for Latin American Studies (Polskie Towarzystwo Studiów Latinoamerykanistycznych).

The Polish Society for Latin American Studies is scholarly organization established to facilitate research on Latin America and to encourage and promote scientific and cultural cooperation between Poland and Latin America.

Estudios Latinoamericanos, revista publicada por la Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos (Polskie Towarzystwo Studiów Latinoamerykanistycznych).

Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos es una asociación científica fundada con el fin de desarrollar investigaciones científicas sobre América Latina y participar en la cooperación científica y cultural entre las sociedades de Polonia y América Latina.

Antes os Brancos já existiam: uma análise crítica do modelo do contato de Terence Turner para os Kayapó¹

Joana Miller

Introdução

Meu objetivo neste artigo é refletir sobre os estudos do contato no contexto etnográfico das terras-baixas sulamericanas, tomando como caso paradigmático a análise de Terence Turner sobre a mudança social e as representações do contato na sociedade indígena Kayapó, localizada no Brasil Central. Contrapondo a análise deste autor à tese de Vanessa Lea [1986] sobre os Kayapó e também a um conjunto de trabalhos etnográficos das duas últimas décadas sobre os povos ameríndios, pretendo demonstrar que só é possível compreender a mudança nas sociedades indígenas sulamericanas fixando o olhar no pólo nativo, ou seja, a partir da perspectiva dos próprios índios. Veremos, assim, que a transformação, longe de ser apenas uma consequência do contato das sociedades indígenas com a sociedade nacional, deve ser pensada como um traço estrutural dessas sociedades que se constituem na relação com o Outro. Neste caso, portanto, o Outro não é apenas circunstancial, ele é fundamental².

¹ Este artigo é uma versão reduzida da minha dissertação de mestrado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ, em 2001, sob orientação da prof. Aparecida Vilaça.

² Viveiros de Castro [2002:195], referindo-se à “ouverture à l’Autre” [Lévi-Strauss 1991] característica do pensamento ameríndio, afirma que “o outro não era ali apenas pensável – ele era indispensável”.

Os Estudos do contato

As mudanças experimentadas pelas sociedades indígenas após o contato com o “mundo ocidental” são tema constante na literatura etnológica. No caso específico da etnologia feita no Brasil, esse tema parece adquirir maior relevância na medida em que se insere em um debate que polarizou o meio etnológico brasileiro nos últimos trinta anos.

Viveiros de Castro [1999: 111] qualifica esse debate como uma discussão em torno do que alguns autores definiram como “duas formas de conceber o objeto da etnologia”, classificadas genericamente como “etnologia clássica” e “etnologia do contato”. A primeira estaria voltada para as dimensões internas das sociedades indígenas e, por este motivo, supostamente isenta de compromissos políticos com órgãos tutelares do Estado. A segunda estaria voltada primordialmente para as relações estabelecidas entre as sociedades indígenas e a sociedade nacional, o que colocaria em primeiro plano as preocupações político-administrativas. Vale notar, ainda, que a linha de estudos etnológicos que se convencionou chamar de “etnologia do contato” descende dos trabalhos de antropólogos que tiveram um envolvimento direto com órgãos administrativos do Estado, como o SPI (Serviço de Proteção ao Índio). Este foi o caso de Darcy Ribeiro e de Roberto Cardoso de Oliveira, nomes referenciais nessa linha de pesquisas.

As análises de Peirano e Ramos [*apud* Viveiros de Castro 1999] a respeito dessas duas vertentes que compõem o meio etnológico brasileiro identificam nos estudos do contato a marca característica da etnologia feita no país. Assim, a “etnologia brasileira” seria antes de tudo uma etnologia engajada e preocupada em inserir as sociedades indígenas no contexto mais amplo do Estado nacional. As temáticas da mudança e do contato cultural tornaram-se, neste sentido, obrigatórias e até mesmo constitutivas desses estudos. Vejamos o que dizem os autores mais representativos dessa linha de estudos, antes de comentarmos as implicações desse tipo de abordagem para a análise das sociedades indígenas sulamericanas.

O período que vai de 1930 até aproximadamente 1950 é marcado pelo desenvolvimento de um conjunto de trabalhos [Baldus 1937; Wagley e Galvão 1961 [1949]; Silva 1949; Oberg 1949; Galvão 1954, 1955, 1957 e Ribeiro 1957, 1970] que têm em comum a preocupação de analisar as sociedades indígenas brasileiras a partir de uma abordagem “aculturativa”. Inspirados pelo paradigma da Escola Culturalista Americana, esses trabalhos enfatizavam o contato das culturas nativas “tradicionais” com a sociedade envolvente, geralmente representada pelos seus segmentos regionais. A “cultura” que caracterizava cada grupo social – foco

central de análise desses estudos – era concebida como um conjunto de traços, o que a transformava em uma entidade objetiva. Em situações de contato, esses traços culturais passavam de um grupo para o outro em um processo que geralmente culminava na assimilação pelos grupos indígenas dos padrões culturais característicos da sociedade nacional.

Reconhecia-se também uma transferência de traços no sentido oposto. Eduardo Galvão [1955], em seu estudo de comunidades ribeirinhas na Amazônia, preocupou-se em demonstrar que o processo de “aculturação” poderia se dar em duas vias. Assim, ele identificou, não só as mudanças sofridas pelas culturas indígenas em contato com a sociedade envolvente, como também a adoção de elementos das culturas indígenas tradicionais pela população regional. Alguns anos mais tarde, em uma reelaboração da abordagem “aculturativa”, Darcy Ribeiro [1957, 1970] procurou enfatizar o sistema de dominação no qual as sociedades indígenas estavam inseridas e, diferentemente de Galvão, anunciou a direção única e inevitável do processo de aculturação através da elaboração de um modelo de assimilação claramente evolucionista. O modelo elaborado por Ribeiro [1970: 57] concebe o processo de transformação cultural vivenciado pelas sociedades indígenas como um processo que parte do “índio puro”, isolado do contato com a sociedade nacional, até chegar ao “índio genérico”, “onde as peculiaridades de sua cultura já desapareceram, mas subsiste um sentimento de ser diferente”.

O prognóstico do fim das culturas indígenas foi compartilhado também por outros antropólogos que apontavam para fenômenos como o “acamponesamento” e a “proletarização” das sociedades indígenas, na medida em que as concebiam a partir de sua inserção no Estado nacional e no sistema capitalista de produção. Este é o caso de Cardoso de Oliveira que, apesar de romper com o paradigma culturalista dos estudos acima mencionados, desviando o foco de análise da cultura para a organização social, continua insistindo no desaparecimento gradual das sociedades indígenas.

Inspirado pelo conceito de “situação colonial” desenvolvido por Balandier [1951], Cardoso de Oliveira [1962] procurou demonstrar que os estudos sobre “sociedades tribais” deveriam inseri-las no contexto mais amplo do Estado nacional para compreendê-las em função de um sistema de dominação. De acordo com essa perspectiva, as análises das sociedades indígenas do Brasil não poderiam prescindir de uma análise do aparato administrativo do Estado brasileiro que as engloba e domina.

A noção de “fricção interétnica” desenvolvida por esse autor pretende qualificar o tipo de relação de dominação estabelecida entre as sociedades indígenas

e a sociedade nacional. A situação de fricção intrétnica é, portanto, definida como uma “situação de contato entre duas populações dialeticamente unificadas através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes” [Cardoso de Oliveira 1962: 127-8]. O uso do termo “fricção” busca enfatizar o caráter fundamental do conflito nas relações entre as sociedades indígenas e os diferentes segmentos da sociedade nacional, marcando também uma mudança do foco de análise da “cultura” para a “organização social”. Assim, a análise da mudança nas sociedades indígenas passou a ser feita a partir de uma separação entre esses dois domínios, privilegiando-se o segundo em detrimento do primeiro, uma vez que o que estava em jogo não era a cultura, mas as formas organizacionais originadas pela situação dos grupos em fricção. Ao analisar a contribuição de Cardoso de Oliveira para os estudos das relações interétnicas, Oliveira Filho [1988: 44] esclarece esse ponto, observando que “a noção de fricção interétnica tem a mesma conotação teórica que as formulações posteriores de Barth [1969: 11-15], deslocando a ênfase dos grupos étnicos enquanto ‘unidades portadoras de cultura’ para a sua existência e eficácia social como ‘tipos organizacionais’”.

Aluno de Cardoso de Oliveira, Oliveira Filho se reconhece caudatário dessa linha de pesquisas apesar de criticar alguns pontos da teoria de fricção interétnica, afirmando que esse esquema interpretativo toma uma modalidade particular de contato como modelo para pensar todas as outras. Essa crítica revela, portanto, uma tentativa de aprimorar o modelo de Cardoso de Oliveira e não de questionar os pressupostos centrais desse modelo.

Os trabalhos desenvolvidos por Oliveira Filho introduzem novos elementos à análise das relações interétnicas. Os pressupostos gerais deste autor advêm de um conjunto de temas e problemas qualificados como “antropologia política”. Suas referências teóricas são as análises processualistas da política [Barth, Bailey, Swartz, V. Turner, Boissevain, Salisbury, Pine, *apud* Oliveira Filho 1988] e as teorias do caráter central do conflito para o entendimento dos fatos sociais [Simmel 1908, e Max Gluckam 1939, 1954 e 1956; *apud* Oliveira Filho 1988]. Com base neste arsenal teórico, Oliveira Filho preocupa-se em destacar os aspectos dinâmicos das relações sociais.

O recurso utilizado por esse autor para enfatizar tais aspectos consiste em desnaturalizar a noção de sociedade, inferindo que ela não é uma totalidade auto-explicável. De acordo com essa perspectiva, a unidade de análise dos estudos etnológicos não deve ser a sociedade indígena, mas o campo intersocietário que a engloba e explica. O conceito de “indianidade” elaborado por Oliveira Filho é bom um exemplo desse tipo de procedimento analítico. Ao analisar a atuação do Estado em relação aos grupos indígenas, este autor faz a seguinte afirmação:

(...) a forma típica dessa atuação do Estado acarreta o surgimento de determinadas relações econômicas e políticas, que se repetem junto a muitos grupos assistidos igualmente pela FUNAI, apesar de diferenças de conteúdo derivadas das diferentes tradições culturais envolvidas. Desse conjunto de regularidades decorre um modo de ser que eu poderia chamar de indianidade para distinguir do modo de vida resultante do arbitrário cultural de cada um. [Oliveira Filho 1988: 14, grifo meu].

Podemos perceber, assim, que este autor focaliza sua atenção na relação entre o órgão tutor do Estado e os grupos indígenas, tomando esta relação como um fato constitutivo que preexiste à própria organização interna e ao estabelecimento da identidade de um grupo étnico. Mas como estudar o contato interétnico sem considerar o “arbitrário cultural” dos grupos em contato? Em outras palavras, como distinguir um “modo de ser índio” sem considerar o modo de ser específico dos próprios índios?

Penso que tanto os estudos de aculturação como os estudos de fricção interétnica e suas reelaborações posteriores pouco esclarecem sobre os sistemas simbólicos nativos. Conceber a cultura como um conjunto de traços que são trocados entre grupos diferenciados, como propõem os estudos de aculturação, limita a análise das transformações reduzindo-as a um processo de assimilação e incorporação dos elementos de uma cultura pela outra. Deslocar o foco de análise da “cultura” para a “organização social”, base das teorias desenvolvidas por Cardoso de Oliveira e retomadas por Oliveira Filho, não resolve o problema. Compreender as sociedades indígenas a partir da relação que elas estabelecem com o Estado nacional, enfatizando questões político-econômicas e as formas organizacionais decorrentes dessa relação, implica em tomar como objeto de estudo não o sistema simbólico nativo, mas sim o campo intersocietário, as modalidades de interação das sociedades indígenas com o Estado ou as relações interétnicas. Deste modo é o contexto nacional que explica a organização social dos povos indígenas, o que nos impede de saber como as sociedades indígenas concebem o “Brasil” como parte do seu próprio contexto.

Gostaria de voltar novamente ao artigo de Viveiros de Castro [1999] para demonstrar as implicações desse tipo de abordagem para o estudo dos temas do contato e da mudança nas sociedades indígenas sulamericanas.

Referindo-se às duas maneiras de conceber o objeto de estudo da etnologia que caracterizam a “etnologia clássica” e a “etnologia do contato”, Viveiros de Castro observa que a diferença entre essas duas abordagens não deve ser pensada como uma diferença de cunho político, como parecem sugerir os comentários de

Ramos e Peirano, nem como uma espécie de dilema etnológico. Ao invés de duas formas – mais ou menos engajadas – de conceber o objeto de estudo da etnologia, o que está em jogo nessa polarização da antropologia indígena brasileira é a noção mesma de antropologia. Segundo este autor,

a escolha, em última análise, é entre uma perspectiva centrada no pólo colonial, uma sociologia do Brasil indígena [Cardoso de Oliveira 1978] que toma os índios como parte do Brasil, e uma perspectiva centrada no pólo nativo, voltada para a construção de uma verdadeira sociologia indígena, isto é, uma antropologia dos índios situados no Brasil. A alternativa é clara: ou se tomam os povos indígenas como criaturas do olhar objetivante do Estado nacional, duplicando-se na teoria a assimetria política entre os dois pólos; ou se busca determinar a atividade propriamente criadora desses povos na constituição do “mundo dos brancos” como um dos componentes do seu próprio mundo vivido (...) A Segunda opção parece-me a única opção – se o que se deseja fazer é antropologia indígena [Viveiros de Castro 1999: 115].

O ponto de vista dos povos indígenas e o ponto de vista do Estado nacional: segundo Viveiros de Castro [1999: 118], “esses são os dois atratores conceituais que polarizam a idéia de etnologia brasileira”. Penso que a análise dos temas da mudança social e do contato interétnico no contexto etnográfico sulamericano não pode prescindir do ponto de vista dos povos indígenas. É somente fixando o olhar neste pólo que o antropólogo pode ter acesso ao que considero ser o objetivo principal da análise antropológica: compreender as diferentes formas de ordenar simbolicamente a experiência e a ação humanas, em outras palavras, compreender outros pontos de vista.

O trabalho de Peter Gow [1991] sobre os Piro pode ser, neste sentido, considerado exemplar. Ao iniciar seu trabalho de campo na região do Bajo Urubamba (Peru), esse autor se depara com uma situação peculiar: a população que lá vivia dizia-se “de sangue misturado”. Tal afirmação parecia colocar em dúvida a continuidade cultural entre eles e os ancestrais Piro, Campa e outros povos indígenas da região. Quando questionados sobre a organização social de suas comunidades, eles evocavam a escola e o título de posse da terra que lhes foi dado pelo governo, elementos que não se enquadram nos modelos “tradicionais” de organização das comunidades de outros povos indígenas da Amazônia. A primeira possibilidade analítica seria considerar essa população como sendo composta de índios aculturados, vítimas da história, da penetração européia e subordinados à socie-

dade nacional. No entanto, ao escutar o que dizia a população nativa, este autor chegou a uma conclusão radicalmente diferente. Ele percebeu que quando os Piro falavam das instituições estrangeiras, como a escola e o programa assistencial do governo, eles o faziam à sua maneira, utilizando o idioma e os valores “tradicionais” do parentesco, o que apontava para uma continuidade, mais do que para uma ruptura, com outras sociedades indígenas amazônicas.

De acordo com essa perspectiva, Gow demonstrou que o estado “aculturado” dos Piro não é apenas resultado de uma transformação histórica e estrutural dos regimes nativos, mas que a própria transformação é um processo inerente ao funcionamento desses regimes.

Referindo-se a sua tentativa inicial de abordar a população do Bajo Urubamba a partir da perspectiva característica dos estudos de aculturação e de contato, Gow [1991: 10] revela por que foi levado a distanciar-se desses estudos e a pensar os temas do contato e da mudança por uma outra via. Ao tentar focalizar os Piro sob o signo da aculturação, logo de saída um problema se colocava: “quem está aculturando quem no Bajo Urubamba?” Conforme observa este autor, a pergunta dos estudos de aculturação remetia às origens dos traços culturais que compunham o sistema cultural da região e, no caso estudado, era impossível definir tais origens com precisão. Passando ao enfoque característico da teoria da dominação, representada pelos trabalhos de Darcy Ribeiro e Cardoso de Oliveira, Gow observa que tal enfoque também não dava conta da situação estudada. O que o tornava problemático era o fato dele estar baseado na oposição entre a sociedade nacional e a sociedade tribal, quando o que lhe chamava a atenção na região do Bajo Urubamba era, justamente, a dificuldade de saber quem pertencia à sociedade nacional e quem pertencia à sociedade tribal. Finalmente, Gow procura inspiração nos estudos de etnicidade. No entanto, confessa não poder inspirar-se em tal abordagem na medida em que ela insistia na questão da manutenção das fronteiras étnicas, o que não parecia ser a questão mais importante em uma comunidade que se definia como “gente de sangue misturado”.

Gow percebeu, portanto, que a única forma de entender o que os Piro lhe diziam era fixando seu olhar no pólo nativo e, ao colocar sua questão dessa forma, ele desfez as dicotomias tradicional X moderno, interno X externo, pois, como disse Viveiros de Castro [1999: 120], “uma vez fixada a perspectiva no pólo indígena, tudo é interno a ele – inclusive a sociedade envolvente”.

O trabalho de Gow nos mostra, portanto, que podemos compreender as transformações históricas nas sociedades indígenas sem que para isso seja necessário recorrer a teorias “aculturativas” ou a outras que desloquem o foco de análise para longe dessas sociedades. Focalizando as transformações históricas

vivenciadas pela população do Bajo Urubamba, Gow, ao invés de “historicizar” a antropologia, escolheu “antropologizar” a história, fazendo uma análise da mudança a partir do método etnográfico e procurando apreender, assim, o significado que têm a mudança e a história para a própria população nativa.

A tese de doutorado de Vilaça sobre os Wari’ [1996] aponta para a mesma direção. O objetivo de sua tese é rever a etnografia Wari’ a partir da questão da alteridade, na qual se insere a relação com os brancos. O trabalho de Vilaça nos mostra que o estudo das mudanças pode ser um caminho para compreender melhor as expressões culturais ditas tradicionais. Segundo esta autora,

Diante de eventos inusitados, os Wari’ foram obrigados a classificá-los e a rever suas práticas e conceitos à medida que interagem com eles. E nesse processo foram deixando à mostra o seu pensamento. Em resumo, o encontro com os brancos cria uma série de situações-limite que colocam em evidência o funcionamento de operadores lógicos que, em outras situações, dificilmente nos seriam acessíveis³ [Vilaça 1996: 18].

Tomando como exemplo desse efeito o trabalho de Terence Turner [1992] sobre as transformações vividas pelos Kayapó após o contato intensivo com os brancos, Vilaça observa que, para este autor, o desaparecimento do sistema de metades por ele relatado pode iluminar o significado desse sistema na organização social kayapó “tradicional”.⁴

Podemos perceber, então, que ao direcionarem suas análises para o entendimento das mudanças nas sociedades indígenas, Gow e Vilaça acabam revelando uma continuidade, mais do que uma ruptura, com as expressões culturais indígenas ditas tradicionais; afinal, para os que vivem a experiência do contato, não há outro meio de enxergá-lo senão com os olhos da tradição. É com base neste tipo de abordagem que pretendo refletir sobre o modelo proposto por Terence Turner para compreender as transformações observadas na sociedade kayapó após o contato com os brancos.

³ Para uma mesma perspectiva ver: Albert Bruce [1988].

⁴ Entendo por “tradicional” o modo como os índios concebem e falam de sua vida antes do contato. Permito-me, assim, abandonar as aspas.

Os Kayapó: breve histórico do contato

Os Kayapó são um grupo da família lingüística Jê e se auto-denominam “Mëbêngôkre” que, de acordo com a tradução de Turner [1992a: 311], significa “gente do espaço dentro da(s), ou entre a(s) água(s)”⁵. Habitam o sul do Pará e o norte do Mato Grosso na região do Brasil Central e contam atualmente com uma população de cerca de 4000 pessoas divididas em dois grupos principais: os Xikrin, com duas aldeias localizadas nos tributários dos rios Xingu e Tocantins, e outras 12 comunidades derivadas do grupo ancestral comum Gorotire, localizadas entre os rios Iriri e Araguaia, no sul do Pará, ou dentro do Parque Indígena do Xingu no Mato Grosso⁶.

Algumas diferenças são observadas entre os grupos kayapó. Os dois grupos Xikrin (Bacajá e Cateté), localizados mais ao norte do território kayapó, se distinguem dos outros grupos no que se refere à sua história, língua, organização social e política⁷. Entre os grupos restantes, descendentes do ancestral comum Gorotire, há uma distinção entre os grupos localizados a leste do Xingu, conhecidos coletivamente como “povo do Pará”, e os grupos localizados a oeste do Xingu, conhecidos como “povo do Xingu”, apesar de muitas de suas aldeias também estarem localizadas no estado do Pará.

Turner realizou sua pesquisa com os Kayapó das aldeias de Gorotire e Mentuktire, ambas derivadas do sub-grupo ancestral Gorotire. O modo como este autor concebe a organização social kayapó tradicional e as transformações decorrentes do evento histórico do contato que, segundo ele, após a década de 1990, resultaram no “sucesso” político dos Kayapó no novo contexto interétnico, constitui um caso privilegiado para pensar a relação entre o “tradicional” e o “moderno”, os limites entre o “interno” e o “externo”, enfim, as concepções do contato no mundo ameríndio.

Os primeiros relatos de contatos entre os Kayapó e os brancos datam do início do século XIX. De acordo com os dados de Turner [1995], o período que vai dos primeiros contatos dos grupos kayapó com representantes da sociedade nacional até a “pacificação”, na década de 1950, foi marcado por severas perdas

⁵ Vidal [1977: 14] traduz o termo “mebegnokre” como “os que vêm do buraco d’água” – Me: gente, categoria; be: indica estado, ser; ngô: água; kre: buraco. Para o mesmo termo Fisher [1998: 32] oferece a seguinte tradução: “people of the water location”.

⁶ Dados de Turner [1995: 101].

⁷ Para maiores informações sobre esse grupo ver Vidal [1977] e Fisher [1991].

de população e de território e pelo aumento significativo das guerras entre os próprios grupos kayapó e entre eles e os brasileiros. Para Turner, tal fenômeno estava diretamente relacionado à perda da autonomia política que caracterizava a sociedade kayapó no período anterior ao contato e à sua inserção em uma relação de dependência com a sociedade nacional.

O processo de “pacificação” dos grupos kayapó, iniciado pelo governo na década de 1950, foi, em grande parte, motivado pelas denúncias dos ataques empreendidos pelos Kayapó contra os fazendeiros e especuladores de terra que tentavam, desde o início do século, ocupar a região habitada por esses índios. No entanto, apesar de diminuir a atividade guerreira, a pacificação não minimizou a invasão do território indígena pelas frentes de expansão brasileiras.

A descoberta de ouro e mogno nas áreas indígenas, nas décadas de 1970/80, intensificou ainda mais a invasão do território kayapó. Neste período, os Kayapó assinaram contratos com madeireiras e garimpeiros da região permitindo a atividade extrativa na área indígena em troca de uma pequena porcentagem dos lucros obtidos com a venda do ouro e do mogno⁸. Com o dinheiro das concessões, muitos líderes kayapó compraram casas nas cidades de Tucumã e Redenção, além de carros e aviões. Alguns chegaram a se candidatar para cargos políticos.

No final da década de 1980, muitas comunidades kayapó sofriam com os surtos de malária provocados pela devastação das florestas e com a contaminação dos rios pelo mercúrio usado no garimpo. A partir de 1994, observa-se a intensificação da oposição dos Kayapó às atividades extrativas em seu território. Turner [1995] relata que, em dezembro de 1995, os líderes de várias comunidades encontraram-se na casa de um dos líderes de Gorotire, na cidade de Redenção, e decidiram acabar com todas as concessões feitas aos madeireiros e garimpeiros.

A década de 1990 foi marcada também pela organização de várias associações políticas kayapó que operavam nos níveis comunitário e inter-comunitário. Turner observa que, diferentemente de outros povos indígenas da Amazônia que adotaram formas administrativas essencialmente não-indígenas em suas associações, os Kayapó tomaram as suas instituições comunitárias tradicionais como modelo para constituir um novo tipo de organização política voltada para o relacionamento com os brancos. A partir dessas associações, que contavam com o apoio de antropólogos, ONGs nacionais e estrangeiras e do Parque Indígena do Xingu, os Kayapó procuraram desenvolver formas alternativas de exploração dos recursos naturais de seu território.

⁸ Giannini [1995] oferece informações sobre as condições claramente assimétricas dos contratos que os Kayapó Xikrin fizeram com os garimpeiros e madeireiros.

Turner ressalta, assim, a importância de se reconhecer nos valores culturais tradicionais dos Kayapó um caminho para compreender o modo com que esses índios vêm se relacionando com a sociedade envolvente e imprimindo sua marca no processo histórico de contato. Neste sentido, o estudo da organização social tradicional das comunidades kayapó deve constituir uma via de acesso para a compreensão de sua própria transformação.

O modelo analítico de Turner: a organização social tradicional dos Kayapó e as mudanças decorrentes do evento histórico do contato

Turner iniciou suas pesquisas com os Kayapó, em 1962, inserido em um projeto de estudos mais abrangente denominado Projeto Harvard Brasil Central. Inspirados pelos trabalhos pioneiros de Nimuendaju sobre os grupos Jê e pelas formulações teóricas de Lévi-Strauss sobre as organizações dualistas, os trabalhos desenvolvidos no âmbito deste projeto identificaram um contexto etnográfico específico e apontaram para uma base estrutural comum sobre a qual as sociedades Jê e Bororo construíram seu acervo próprio e peculiar de arranjos institucionais. É neste contexto, portanto, que o modelo analítico de Turner deve ser considerado.

Turner [1979] apresenta, assim, a organização social kayapó como uma variação particular do modelo de organização Jê/Bororo, descrevendo a sociedade kayapó como uma estrutura baseada em dois níveis de organização das relações sociais: o nível doméstico, que corresponde às casas de família extensa matri-uxorilocal, e o nível coletivo, representado pelas instituições comunais, particularmente pela casa dos homens.

Ao descrever esses dois níveis organizacionais, Turner enfatiza a relação entre eles e identifica um padrão recorrente de relações hierárquicas que se repetem nos diferentes níveis da organização social kayapó permitindo a sua própria reprodução. De modo resumido, poderíamos dizer que a sociedade kayapó é definida por este autor como um sistema auto-suficiente voltado para a produção das relações de dominação dos homens sobre as mulheres e dos sogros sobre os genros, no plano doméstico, e dos velhos sobre os jovens no plano coletivo⁹.

⁹ Eduardo Viveiros de Castro [1996b: 188] identifica três principais estilos analíticos nos estudos contemporâneos das sociedades amazônicas. O estilo desenvolvido por Turner para o Brasil Central e por Rivière para a Amazônia como um todo é classificado por este autor como "political economy of control".

Desta forma, Turner descreve um sistema de organização social cujo bem de maior valor é o próprio ser humano.

A família extensa é considerada a unidade ou segmento fundamental da organização social Kayapó. O princípio organizacional da família extensa matri-uxorilocal consiste em reter as mulheres em suas casas maternas durante toda a sua vida, agregando, por casamento, os homens de outras casas, que devem, portanto, deixar as suas respectivas casas maternas para viver na casa de suas esposas e sogros.

Turner ressalta que, neste contexto, o padrão de residência matri-uxorilocal revela-se um mecanismo fundamentalmente político. Ao controlar a atividade produtiva das mulheres no plano doméstico, os homens encontram um meio de controlar a atividade produtiva de outros homens. Dito de outro modo, o controle que os pais exercem sobre as suas filhas, converte-se em um controle dos sogros sobre os genros.

De acordo com essa perspectiva, Turner descreve a divisão do trabalho na família extensa a partir da oposição entre as atividades femininas e masculinas. Segundo ele, as atividades realizadas pelas mulheres (cuidar das crianças e das roças) são, propositadamente, compatíveis com a primeira fase de socialização, que consiste nos “cuidados da criança”. Em oposição às atividades femininas, as atividades masculinas (caça, pesca e coleta) estão referidas às últimas etapas do processo de socialização, que consistem na integração dos indivíduos em um conjunto de instituições comunais. Tais etapas da socialização são realizadas no período da adolescência ou na fase adulta do ciclo de vida de cada indivíduo e não no período da primeira infância, como no caso da socialização realizada pelas mulheres.

Podemos perceber assim que, para Turner, a divisão do trabalho para a produção da subsistência na sociedade kayapó é determinada pela divisão do trabalho para a produção de seres humanos (ou “socialização”). Neste sentido, a sociedade kayapó é concebida como um sistema voltado para a produção de novas personalidades sociais, estando a produção da subsistência material inserida, como parte integrante, na atividade de socialização. A produção material – “econômica” — e a produção humana – “social” — não constituem, portanto, duas esferas separadas do processo produtivo kayapó. Pelo contrário, estão mutuamente interligadas como partes integrantes de um processo único de produção social.

Como vimos, a dominação dos homens mais jovens pelos homens mais velhos, através do princípio da matri-uxorilocalidade, é representada no nível doméstico pela relação sogro/genro. Turner demonstra que a forma dessa hierarquia doméstica torna-se o molde para as relações hierárquicas em um nível comuni-

tário, especialmente para as relações entre categorias de idade na casa dos homens.

Os Kayapó possuem dois sistemas principais de instituições comunitárias: um sistema de categorias de idade de homens e mulheres, que no caso dos homens está centrado na casa dos homens, e um sistema de organização ritual. Vejamos, agora, como Turner descreve o sistema de relações sociais na casa dos homens, assim como a organização das associações femininas a ela relacionadas.

Por volta de oito anos de idade, os meninos kayapó deixam suas casas maternas e são introduzidos na casa dos homens por um padrinho ritual, chamado de “pai substituto” ou “falso pai”. O critério que determina a escolha do “pai substituto” é a não existência de laços de consanguinidade ou de afinidade entre ele e o menino. Após passar por uma cerimônia de iniciação, por volta dos 14 anos, o menino, agora adolescente, passa a pertencer à categoria de idade dos “solteiros”¹⁰. Mais tarde, com o seu casamento, que para os Kayapó só é consumado com o nascimento do primeiro filho, ele passa da categoria de idade dos “solteiros” para a dos “pais”. A partir de então, deixa de estar sob a “tutela” de um “falso pai” assumindo, assim, outro estatuto na casa dos homens¹¹. Neste momento, os rapazes também deixam de residir na casa dos homens e passam a viver na casa de seus sogros, onde habitam suas esposas. Mas é importante ressaltar que a transferência dos homens para a casa de suas esposas não interrompe a sua ligação com a casa dos homens. Após o casamento, este local passa a ser usado para a realização de reuniões das associações masculinas e, principalmente, para a realização de assembléias políticas.

Para Turner, a introdução dos meninos na casa dos homens, a partir dos oito anos de idade, é um dos aspectos fundamentais da vida social das comunidades kayapó. A organização social deste grupo indígena pode ser vista, assim, como um processo de separação dos homens de suas famílias de origem em função da sua integração nas novas famílias conjugais e, portanto, na casa de seus parentes afins. A adoção dos meninos por um “falso pai” representa, neste sentido, uma forma de amenizar os laços de consanguinidade que os ligam à casa materna, enfatizando sua integração na casa de suas futuras esposas. Em termos mais específicos, a transferência dos meninos para a casa dos homens e, em seguida para a casa de suas esposas, implica em transferir seu estatuto social de dentro da

¹⁰ Para uma descrição da cerimônia de iniciação masculina ver Turner [1978: 263-265] e, principalmente, “The Black Bracelets”: 23-89 [m.s.].

¹¹ Segundo Turner [1992: 321], nas aldeias com duas metades, isto é, com duas casas dos homens, cada homem, ao tornar-se “pai verdadeiro”, podia optar por juntar-se à casa dos homens oposta a do seu “falso pai”.

sua casa materna para essas duas casas. Assim, os homens deverão obter o estatuto social de maior prestígio entre os Kayapó como membros da casa de suas esposas, na posição de sogros e chefes da família extensa, e também como membros da casa dos homens, na posição de chefe das sociedades masculinas.

As mulheres passam por uma série paralela de mudanças de categoria de idade e, potencialmente, de metades. No entanto, Turner observa que essas mudanças ocorrem em pontos diferentes de seu ciclo de vida e não implicam em mudança de residência, como no caso dos homens. Não há, assim, algo equivalente a uma “casa dos homens” para as mulheres. Deste modo, enquanto a separação dos homens de suas casas de origem assume a forma de uma separação espacial, a separação das mulheres de suas famílias de origem só se consuma após o casamento, quando elas passam a pertencer a sua própria família conjugal no interior da mesma casa de família extensa à qual já pertenciam como membros da família de seus pais.

Ao descrever o sistema de categorias de idade de homens e mulheres, Turner preocupa-se em demonstrar que este sistema está diretamente referido à posição dos indivíduos na estrutura da família extensa. Neste sentido, a estrutura comunal da sociedade kayapó é concebida como uma “projeção” do ciclo de vida de homens e mulheres, que é definido em termos de movimentos sucessivos feitos pelos indivíduos de cada sexo através da estrutura da casa da família extensa. Assim, a posição subordinada dos jovens pais no contexto da casa de família extensa corresponde à condição de membro passivo e igualmente subordinado na estrutura hierárquica da casa dos homens. É somente na posição de sogro e chefe da família extensa, que os homens mais velhos atingem o estatuto social de maior prestígio na sociedade kayapó, podendo ocupar uma posição de liderança na casa dos homens.

No entanto, Turner ressalta que seria errôneo conceber as instituições comunitárias apenas como reflexos da organização social da família extensa, pois isso implicaria em considerar as casas de família extensa como realidades preexistentes ou independentes do aparato institucional coletivo, quando o que ocorre é justamente o contrário. Assim, ele procura demonstrar que a organização da sociedade kayapó no nível comunal deve ser vista como um mecanismo coletivo que determina o processo de formação e dispersão das famílias nucleares de modo a reproduzir a estrutura da casa de família extensa.

De acordo com essa perspectiva, a atividade política na casa dos homens é definida como uma manipulação, por parte dos indivíduos do sexo masculino de diferentes categorias de idade, dos valores de subordinação e dominação produzidos no nível doméstico.

Mas as instituições comunais não se restringem apenas ao sistema de categorias de idade e, potencialmente de metades, relacionado à casa dos homens. Neste plano da organização social Kayapó, Turner inclui também o sistema cerimonial. O principal elemento deste sistema é uma classe especial de nomes pessoais, chamados pelos Kayapó de nomes “bonitos” (*‘idji mêtch*), em oposição aos outros nomes referidos como nomes “comuns”. Além dessa classe especial de nomes, há também uma outra categoria de itens e prerrogativas rituais em jogo no sistema cerimonial kayapó. Esses itens são chamados de *nekretch*, termo traduzido por Turner como “riqueza”.

Os nomes “bonitos” só podem ser transmitidos para as crianças. Há, assim, uma categoria específica de parentes considerados aptos a conferir esses nomes, são eles: o tio materno, os dois avós e os maridos das irmãs do pai da criança, no caso dos nomes masculinos, e a tia materna, as avós e as esposas dos irmãos da mãe da criança, no caso dos nomes femininos. Turner [1991a: 29] observa também que esta mesma categoria de parentes transmite os itens e prerrogativas rituais (*nekretch*) nas cerimônias coletivas.

Os *nekretch*, assim como os nomes “bonitos”, são os itens de maior prestígio e valor cerimonial, mas não conferem um estatuto mais elevado aos indivíduos que os possuem fora da esfera ritual. Portanto, a posse de determinados nomes “bonitos” e de *nekretch* diferencia os indivíduos apenas nas cerimônias específicas em que esses itens estão sendo usados ou transmitidos sem implicar, assim, uma distinção absoluta.

Ao se referir aos nomes e *nekretch* que circulam no sistema cerimonial kayapó, Turner procura demonstrar que esse sistema pode ser visto como um meio de assegurar a conexão dos laços entre as categorias “marginais” do sistema de parentesco kayapó. Essas categorias são, como já mencionei, os tios maternos e ambos os avós, na segunda geração ascendente, assim como as esposas dos irmãos da mãe e os maridos das irmãs do pai, na primeira geração descendente. É importante observar que tais categorias de parentes remetem os indivíduos aos laços de parentesco que os ligam às suas famílias de origem.

Turner conclui então que, enquanto a organização social no nível doméstico e no sistema de categorias de idade/casa dos homens (metade) enfatiza a separação dos indivíduos da sua família natal e a dispersão do grupo doméstico, o sistema cerimonial, baseado na transferência de nomes e prerrogativas rituais, constitui uma estrutura que permite reafirmar as relações entre os membros das famílias conjugais dispersas, enfatizando, no plano coletivo, a importância dos laços de parentesco com a família de origem. Assim, a transferência cerimonial de nomes e *nekretch* pode ser concebida como a contrapartida estrutural dos

sistemas de metades e categorias de idade e representa um mecanismo social que permite à sociedade kayapó reafirmar uma relação que é rompida e atenuada ao longo do ciclo de vida do grupo doméstico e do processo de recrutamento das categorias de idade na casa dos homens.

É importante acrescentar ainda que, conforme relata Turner [1991a: 36-37], os nomes, *nekretch*, e as próprias cerimônias realizadas pelos Kayapó, são considerados propriedades originais dos peixes, animais, ou de outras entidades naturais, como espíritos e planetas e, em alguns casos, de povos indígenas não-Jê, o que inclui também os brancos. Muitos itens rituais (*nekretch*) são, assim, cópias dos ornamentos cerimoniais desses povos, obtidos através de expedições guerreiras¹².

Neste sentido, os nomes “bonitos” e os *nekretch* que circulam nas cerimônias coletivas são repositórios de forças consideradas intrinsecamente “naturais” e perigosas. Segundo Turner [1991a: 36-37], este é o motivo pelo qual os Kayapó evitam nomear as crianças ainda muito novas, pois elas não suportariam o poder “selvagem” desses nomes. Sob essa ótica, o sistema cerimonial kayapó pode ser concebido, como um esforço coletivo de socialização, ou seja, como um momento no qual os poderes extra-sociais, adquiridos dos animais, de entidades sobrenaturais ou de outros grupos indígenas (e também dos brancos), são domesticados, permitindo a reprodução da própria sociedade.

Ao focalizar as relações sociais em jogo nas cerimônias kayapó, Turner observa também que a estrutura do sistema cerimonial implica em uma inversão do espaço social cotidiano. Se, no contexto da vida ordinária, a periferia composta pelas casas de família extensa pode ser considerada mais “natural” em oposição ao centro da aldeia, descrito como *locus* da socialidade e onde se situa a casa dos homens (principal instituição política dos Kayapó), no contexto do ritual essa oposição se inverte e o centro torna-se, de certo modo, mais “natural” na medida em que é o local onde os poderes extra-sociais dos nomes e *nekretch* transmitidos nas cerimônias coletivas são incorporados à sociedade kayapó.

O objetivo essencial da atividade cerimonial kayapó é, portanto, a reprodução das relações sociais, pessoas e grupos, a partir da captura de forças extra-sociais. Devo notar que, neste sentido, o ritual tem um potencial criador que permite aos Kayapó tomarem parte, como agentes transformadores, do processo de reprodução social que, de acordo com a mitologia, é atribuído apenas aos heróis

¹² Segundo Turner [1992], uma das principais motivações para as expedições guerreiras empreendidas pelos Kayapó era a captura de determinados objetos de outros grupos indígenas, e também dos brancos, para serem incluídos no seu repertório tradicional de “riqueza” (*nekretch*).

míticos, ou aos seres extra-sociais. Podemos perceber assim que, na sociedade kayapó, a criação, a transformação e a reprodução das formas e relações sociais só pode ser realizada recorrendo-se a poderes e seres extra-sociais ou à imitação desses seres pelos Kayapó¹³.

No entanto, ao conceber o sistema cerimonial kayapó como um conjunto de eventos que subvertem ou suspendem a organização social cotidiana, reafirmando relações consideradas marginais, Turner coloca em segundo plano justamente o contexto onde, segundo ele, está em jogo a relação com o “exterior”. Neste sentido, podemos qualificar seu modelo analítico como um modelo “fechado” na medida em que focaliza as relações “internas” às aldeias kayapó, principalmente as relações hierárquicas na casa dos homens, concebendo-as como “mais sociais” do que as relações estabelecidas no contexto cerimonial, onde a relação com o “exterior” é enfatizada.

Portanto, de acordo com o modelo analítico de Turner, os limites da sociedade kayapó correspondem aos limites das aldeias kayapó, concebidas como totalidades autônomas. Assim, este autor sugere que, para incorporar os brancos no domínio da socialidade, os Kayapó tiveram que redefinir os limites de sua sociedade, adquirindo uma nova concepção de “sociedade” e uma noção instrumental de “cultura” definida em termos essencialmente históricos. Este é, a meu ver, o ponto crítico de sua análise. Para Turner, a incorporação dos brancos não estava prevista no pensamento kayapó, realizando-se, antes de tudo, como um modo político de ação visando a sobrevivência no novo contexto interétnico. Vejamos, então, como este autor concebe as transformações observadas na sociedade kayapó após o evento histórico do contato¹⁴.

Segundo Turner [1991b], a organização espacial das aldeias kayapó, formadas por um círculo de casas ao redor de uma praça central, pode ser vista como a expressão espacial da cosmologia deste grupo indígena que concebia o universo como uma série de zonas concêntricas. O centro era o foco da “socialidade” e, neste sentido, o *locus* da humanidade, opondo-se à periferia circundante, concebida como menos social e, portanto, mais próxima da natureza. De acordo com esta oposição concêntrica entre os domínios da sociedade humana e da natureza, os Kayapó se classificavam como ocupantes exclusivos do centro social, constituindo, assim, o protótipo da humanidade. O estatuto de seres “plenamente humanos” é, segundo Turner [1991b: 296], representado pelo termo kayapó “*me*

¹³ Sobre o caráter mimético do ritual ver Turner [1993b].

¹⁴ Os textos em que Turner analisa especificamente as mudanças na estrutura social kayapó após o evento histórico do contato são: [Turner 1988, 1991a, 1991b, 1992 e 1993a].

netch”, (gente bonita). Esse termo é usado pelos Kayapó para se referirem a si mesmos e aos outros povos Jê com quem compartilham um mesmo tipo de organização social e uma língua semelhante. Os povos não-Jê eram concebidos como menos sociais e, neste sentido, menos “humanos” e mais próximos dos animais, sendo classificados como “gente sem força ou com pouca beleza” (*me kakrit*).

Turner [1991b:296] afirma que, após o contato intensivo com a sociedade brasileira, essa “visão de mundo” tradicional sofreu uma série de modificações. Conforme nos diz este autor, *these changes tacitly add up to a new ‘world view’, as totalizing in its scope and explanatory power as the old* [grifo meu]. Penso que este é um ponto central na construção da abordagem que Turner propõe dos temas do contato cultural e da mudança social. Ao afirmar que o evento histórico do contato **adicionou** uma nova visão de mundo aos Kayapó, este autor estabelece uma ruptura com a “visão de mundo tradicional” desses índios.

Para Turner, a “nova visão de mundo” continua expressando a relação entre os Kayapó e os não-Kayapó em termos análogos à estrutura interna da sociedade kayapó. No entanto, houve uma mudança fundamental na concepção de “sociedade”. Nas palavras de Turner [1991b: 296], *the isolated Kayapó village has been replaced, as the exclusive model for social humanity, by the situation of contact, in which Brazilian society, on the one hand, and indigenous societies, on the other, confront each other in a relationship of ambivalent interdependence*.

Neste novo contexto interétnico, os brasileiros e os povos indígenas não-Jê foram admitidos na nova visão de mundo kayapó como seres plenamente humanos e os Kayapó passaram a se ver como um povo indígena entre outros, com uma “cultura” da mesma ordem que a deles. Em resumo, Turner [1991b: 296] conclui que *from seeing themselves simply as the prototype of humanity, in other words, the Kayapo now see themselves as an ethnic group, sharing their ethnicity on a more or less equal footing with other indigenous people in their common confrontation with the national society*.

De acordo com esta afirmação, é a idéia de cultura como entidade particularizante que passa a definir a identidade social kayapó, aproximando-os dos outros grupos indígenas, antes excluídos do modelo de humanidade que fundamentava a cosmologia tradicional. Neste sentido, o que opõe índios e brancos não é mais a noção de humanidade, mas a idéia de cultura¹⁵.

¹⁵ Vale notar que, para Turner, a noção de “cultura” que caracteriza a nova visão de mundo dos Kayapó corresponde à noção ocidental de cultura, definida como um conjunto de traços particularizantes.

A nova visão de mundo kayapó estabelece, assim, uma “totalidade humana” que engloba tanto as populações indígenas, consideradas como uma categoria generalizante, como os brasileiros. No entanto, apesar de incluídas no domínio da humanidade, essas duas categorias (índios e brancos) estão em uma relação de oposição complementar. O que define esta oposição é, como vimos, a idéia de cultura e não mais a concepção de humanidade. Neste sentido, a nova visão de mundo é concebida como uma reorganização estrutural da concepção concêntrica e dual característica da cosmologia tradicional kayapó e também como um produto exógeno resultante da ação prática dos Kayapó em um novo contexto histórico.

De acordo com essa perspectiva, o contexto histórico do contato torna-se o ponto de referência a partir do qual a “nova visão de mundo kayapó” deve ser entendida. O ponto focal da análise de Turner é, portanto, deslocado da organização social kayapó para a relação desse grupo com a sociedade nacional. Deste modo, tudo se passa como se as mudanças observadas nesta sociedade após o evento histórico do contato devessem ser explicadas tomando-se como ponto de referência obrigatório a própria situação do contato.

Segundo Turner, a nova visão de mundo “adicionada” aos Kayapó não substitui a antiga. As duas coexistem operando, no entanto, em contextos diferentes. Assim, a cosmologia tradicional, formulada em termos míticos e articulada à estrutura espacial das aldeias, orienta as relações estabelecidas no interior da sociedade kayapó. A nova visão de mundo, formulada em termos essencialmente históricos, está particularmente referida à relação entre a sociedade kayapó e a sociedade brasileira.

O envolvimento político dos Kayapó na luta pela preservação de seu território e de sua autonomia em relação à sociedade nacional é considerado por Turner o principal responsável pelo o desenvolvimento da consciência histórica entre esses índios. Segundo este autor, durante o confronto com os diferentes representantes da sociedade nacional, os Kayapó perceberam que sua sociedade e cultura são produto de sua própria ação social. Neste processo, eles atribuíram a si mesmos o poder de transformação que, de acordo com a consciência mítica, era atribuído apenas aos heróis criadores descritos na mitologia. Informados por uma nova forma de consciência social, os Kayapó tornaram-se, assim, “agentes de sua própria história, assumindo o controle do aparato institucional criado para submetê-los ao domínio do Estado” [Turner, 1993a: 59].

Assim, o contato é concebido por Turner como um evento que “adiciona” algo novo à cultura kayapó tradicional: adiciona uma nova “visão de mundo”, que passa a coexistir com a cosmologia tradicional; adiciona uma “consciência histórica”, que não exclui a consciência mítica. Seguindo este princípio da “adição”,

Turner afirma que, ao usarem as mercadorias brasileiras, os Kayapó estão adicionando uma capa ou um verniz “civilizado” sobre sua verdadeira identidade indígena. Deste modo, esses índios revelam-se “seres duplos”, compostos por uma parte “interna”, kayapó, e uma parte “externa”, feita de mercadorias brasileiras. Segundo Turner, as mercadorias prototípicas são as roupas, no caso das pessoas, e a propriedade privada, no caso do grupo doméstico.

Ao se referir às roupas ocidentais usadas pelos Kayapó, Turner [1991b: 291] relata que, na década de 1960, quando ele iniciou seu trabalho de campo, a maioria dos habitantes de Gorotire usava cabelos curtos, calça, camisas e sapatos para receber visitas oficiais ou tirar fotografias, substituindo as pinturas corporais tradicionais pelas vestes ocidentais. Ele afirma que *this changes had no intrinsic meaning for the Kayapó, but had been imposed because of the meanings they held for the dominant outsiders, the whites. They simply seemed an alien overlay beneath which the authentic Kayapo culture still persisted (...)*.

Turner [1991b: 289] acrescenta ainda que os Kayapó aprenderam que a nudez, a pintura corporal, o botoque labial e outros ornamentos tradicionais eram, aos olhos dos brancos, signos de selvageria. Como dependiam totalmente da sociedade brasileira para adquirir os bens necessários para sua sobrevivência, o uso das roupas tornou-se fundamental para o seu relacionamento com os brancos.

No entanto, a partir da década de 1980, ele observa que os mesmos índios, que antes vestiam-se como brancos, passaram a intercalar as vestes civilizadas com pinturas corporais e cocares e tradicionais kayapó. Segundo este autor, a mudança no uso da roupa revela o surgimento de uma nova identidade indígena. Ao equilibrarem as vestimentas ocidentais com as pinturas corporais, os Kayapó se definem de modo ambivalente, “lutando para afirmar a distintividade e autonomia de seu aspecto indígena, ao mesmo tempo que se revestem de um verniz de bens de origem brasileira, sem o qual não podem passar” [Turner, 1991b: 290].

Esta nova identidade indígena é, como já mencionei, atribuída por Turner à luta dos Kayapó, iniciada nas décadas de 1970/80, para controlar as capacidades tecnológicas, instituições políticas e agências ideológicas que definiam sua subordinação à sociedade nacional. Neste sentido, Turner parece estabelecer um ponto zero a partir do qual os Kayapó desenvolveram uma nova consciência de si mesmos que os possibilitou, em certa medida, inverter o sistema de dominação no qual estavam inseridos. O processo histórico do contato é concebido, assim, como um processo de sobreposição de uma nova consciência histórica sobre a cosmologia kayapó tradicional baseada em uma consciência mítica.

É interessante notar que, de acordo com o que nos diz Turner, neste processo o “lugar” da ação kayapó foi deslocado. Se, antes do contato, os Kayapó

atribuíam o poder de criação e de transformação social aos heróis míticos, no novo contexto interétnico os Kayapó passaram a atribuir a si mesmos um poder transformador. Para isso, precisaram redefinir os limites de sua própria sociedade, adquirindo uma nova concepção de “sociedade” e “cultura”, definida em termos essencialmente históricos.

Alguns elementos para uma crítica ao modelo de Turner

Ao tomar como objeto de estudo de sua tese de doutorado os nomes e *nekretch* transmitidos nas cerimônias kayapó, Vanessa Lea [1986] coloca em primeiro plano justamente as relações que Turner definiu como “marginais”. Ao invés de descrever a organização social das comunidades kayapó enfatizando a separação dos meninos de suas casas maternas e a sua integração na casa dos homens e de seus parentes afins, ela aponta para a permanência dos laços que ligam os homens às suas famílias maternas através da análise do sistema cerimonial. Neste sentido, poderíamos dizer que o trabalho desta autora “inverte” o modelo analítico proposto por Turner e nos permite rever os limites da sociedade kayapó. Ao proceder deste modo, Lea indica também outra forma de conceber as mudanças decorrentes do evento histórico do contato.

O material etnográfico de Lea foi coletado durante a sua pesquisa de campo entre os Mentuktire (grupo kayapó do Xingu) no período de 1978 a 1983. Como já mencionei, o ponto focal de sua análise incide sobre o sistema de bens simbólicos (nomes pessoais e prerrogativas cerimoniais – *nekretch*), cujas proprietárias, em um nível mais abstrato, são as Casas, concebidas como pessoas jurídicas¹⁶.

O conceito de Casa proposto por Lea refere-se a grupos de indivíduos ligados por descendência uterina que detém um acervo comum de bens simbólicos e imateriais, composto por nomes pessoais e prerrogativas cerimoniais, considerados inalienáveis. Deste modo, ao falar em “Casa”, grafada com letra maiúscula, esta autora não está se referindo às unidades residenciais de uma determinada aldeia, definidas por Turner como “casas de família extensa matrilinear-local”, mas a grupos de indivíduos que, pela via da descendência uterina, compartilham um acervo comum de bens simbólicos. Segundo Lea, os indivíduos relacionados desta forma podem habitar residências (casas) distintas,

¹⁶ Lea [1986] esclarece que o conceito de Casa como pessoa jurídica foi esboçado inicialmente por Lévi-Strauss em “Paroles Donées”, 1984.

inclusive situadas em diferentes aldeias kayapó. O que define a Casa é, portanto, o seu acervo de bens simbólicos e não o local da moradia¹⁷.

Decorre daí uma importante constatação, que me parece central para contrapor o modelo analítico de Lea ao de Turner. Ao conceber as Casas kayapó como pessoas jurídicas portadoras de bens simbólicos inalienáveis, Lea [1986: 24] concebe a comunidade kayapó como sendo formada pelos habitantes de dez aldeias kayapó que, segundo ela, “além de terem a mesma cultura e língua, consideram-se parentes, pertencendo a Casas cujos membros estão espalhados por esse conjunto de aldeias”. Assim, o que Lea considera como relevante para definir sua unidade de análise são os laços de parentesco que transcendem os limites de uma determinada aldeia, ligando os habitantes das dez aldeias kayapó que, por esta via, compartilham um acervo comum de nomes e *nekretch*. Neste sentido, os limites da sociedade kayapó não estão restritos aos limites das aldeias kayapó, como sugere Turner, mas englobam necessariamente as relações com o exterior. Além disso, como vimos, os nomes e *nekretch* que compõem o patrimônio de bens simbólicos de cada Casa são capturados de determinadas espécies de animais e plantas ou de povos estrangeiros. Neste sentido, o “exterior” está contido como elemento constitutivo na sociedade kayapó.

Esta “abertura” do modelo analítico proposto por Lea permite conceber o contato de outra forma, pois, diferentemente do modelo de Turner, que separa as relações com o “exterior” do domínio da socialidade, o modelo de Lea caracteriza-se, justamente, por demonstrar que a relação com os “outros mundos” sempre fez parte do cotidiano kayapó.

De acordo com essa perspectiva, o contato não implicou uma redefinição dos limites da sociedade kayapó. Segundo Lea, os Kayapó conceberam os brancos da única forma que lhes era possível: classificando-os como uma espécie de estrangeiro da qual, desde as origens míticas, eles capturam bens para incorporar ao repertório tradicional de riqueza que circula nas cerimônias coletivas. Assim, esta autora demonstra que a interação com os brancos não foi regida por uma nova forma de consciência social, mas pelo modo tradicional kayapó de lidar com a alteridade. Neste sentido, a questão que se coloca não é saber como os Kayapó fo-

¹⁷ Embora as Casas, como Lea as concebe, não sejam as unidades residenciais de uma aldeia, elas não deixam de estar relacionadas a uma referência espacial. Segundo Lea, o círculo de casas que compõem as aldeias kayapó é subdividido de acordo com os locais onde se erguem uma ou mais habitações que pertencem à mesma Casa. Deste modo, as Casas geralmente estão presentes em diferentes aldeias, constituindo o plano ideal da organização espacial de todas as aldeias kayapó. Para uma representação gráfica das aldeias kayapó de acordo com as Casas, ver Lea [1986: 14-15].

ram “aculturados” pelos brancos, mas como os brancos foram “domesticados” pelos Kayapó, ou seja, como este grupo indígena capturou e incorporou os bens dos brancos no repertório tradicional de riqueza que circula no seu sistema cerimonial para reproduzir a sua própria sociedade¹⁸.

O modelo de Lea nos permite, portanto, pensar as transformações no modo de ser kayapó como genuinamente indígenas e, neste sentido, é mais compatível com o que nos mostra um conjunto de trabalhos etnográficos das duas últimas décadas. Refiro-me aqui, particularmente, ao artigo seminal de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro [1979] sobre a construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. Neste artigo, os autores chamaram a atenção para a importância do corpo como o lugar de produção da identidade ameríndia e, neste sentido, indicaram uma nova forma de abordar as noções de identidade e tradição neste contexto etnográfico.

Alguns anos mais tarde, Viveiros de Castro [1996] retomou as questões levantadas neste artigo ao elaborar o seu modelo do perspectivismo e reafirmou o lugar do corpo como sede da identidade contrastiva entre diferentes espécies de sujeitos. De acordo com este autor [1996: 115], para diversos povos ameríndios “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos”. Entretanto, o que o pensamento ameríndio postula não é um relativismo multicultural, que supõe “uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação; os ameríndios propõem o oposto: uma unidade representativa ou fenomenológica (...) aplicada indiferentemente sobre uma radical diversidade objetiva. Uma só ‘cultura’, múltiplas ‘naturezas’ (...)” [Viveiros de Castro 1996: 128]. A “cultura” é, portanto, comum aos diversos seres, identificando-os como humanos. O que os singulariza é a “natureza”; a especificidade dos corpos.

O fato de partilharem com outros seres a posição de sujeito permite a passagem de um ponto de vista ao outro, por meio da transformação corporal. Nas palavras de Viveiros de Castro [1996:133]: “a permutabilidade objetiva dos corpos está fundada na equivalência subjetiva dos espíritos”. Desse modo, no mundo ameríndio, mudar de identidade é mudar de corpo, o que se evidencia, de maneira clara, nas transformações xamânicas, muitas vezes expressas como uma mudança de roupa, acompanhada por uma aquisição de novos hábitos alimenta-

¹⁸ Neste sentido, recorro à frase do líder txucahamãe Megaron que, quando questionado sobre o contato com os brancos, afirmou, para o espanto dos sertanistas enviados nas missões de pacificação, que foi ele quem pacificou os brancos. Em: *Atualidade Indígena*, n. 7, p. 9, Nov/Dez, 1977.

res e de novos comensais e parceiros. É importante notar, assim, que a identidade é concebida como algo fundamentalmente reversível. Mas vejamos o que significa essa roupa.

Viveiros de Castro [1996: 133] afirma que, neste contexto etnográfico, as roupas (adereços, ornamentos etc) não são meras fantasias, mas equipamentos de transformação. Em suas palavras: “Estamos diante de sociedades que inscrevem na pele significados eficazes, e que utilizam máscaras animais (...) dotadas de poder de transformar metafisicamente a identidade de seus portadores, quando usadas em contexto ritual apropriado”.

Vilaça [1999], em um artigo sobre a noção de identidade para os ameríndios, toma como base o modelo do perspectivismo para analisar o significado das roupas nos processos de mudança de identidade. Conforme nos diz esta autora que:

*il nous faut remarquer que le corps n'est pas simplement le lieu de l'expression de l'identité sociale, mais le substrat où celle-ci est fabriquée, de telle sorte que, plutôt qu'une 'peau sociale', socialisant de l'extérieur un substrat interne naturel (voir Turner 1979, p. 104), les ornements et habits induiraient de vrais processus métaboliques. J'ai pour hypothèse qu'il n'y a pas de différence substantive entre les vêtements animaux employés par les chamanes et les vêtements manufacturés portés par les Indiens qui sont en contact avec les Blancs. **Ils constituent tous des formes de différenciation et de transformation du corps, identique à celles qui découlent des pratiques alimentaires et de l'échange de substances par proximité physique.** [Vilaça 1999: 246, grifo meu].*

A autora propõe, então, que se pense a identidade ameríndia de uma maneira mais flexível, excluindo radicalmente qualquer idéia de essência. O fato dessa identidade ser mutante permite que se reconheça a possibilidade de identidades duplas ou múltiplas. De acordo com a autora, os Wari', grupo de língua Txapakura do oeste amazônico estudados por ela, seriam, após o contato, seres duplos, mas não no sentido dado por Turner, onde um verniz exógeno cobriria uma essência indígena. Vilaça observa que os Wari' encontraram com o contato um meio de adquirir outro ponto de vista sem anulá-lo pela incorporação. Mantendo uma distância social dos brancos (evitando o casamento com eles, que para os Wari' seria a forma mais eficaz de incorporação), mas partilhando a sua comida, vestindo as suas roupas e convivendo com eles, os Wari' tornaram-se brancos sem deixar de ser Wari'. São hoje, como afirmam, as duas coisas ao mesmo tempo, ou, poderíamos dizer, ora uma, ora outra. Entretanto, essas posições podem

mudar muito rapidamente, provocando algumas vezes curto-circuitos de perspectivas, comuns aos que acontecem com os xamãs.

Neste sentido, as roupas ocidentais usadas pelos índios em contato com os brancos podem ser concebidas como um verdadeiro mecanismo de transformação da identidade previsto no pensamento ameríndio e não como uma fantasia, ou uma espécie de disfarce temporário que encobre uma essência mais verdadeira, como sugere Turner para os Kayapó. Não é preciso, portanto, estabelecer uma ruptura com a visão de mundo tradicional kayapó para compreender as transformações decorrentes do evento histórico do contato, precisamente porque a possibilidade de transformação é um traço estrutural do pensamento ameríndio.

A história de vida do chefe kayapó conhecido como Pombo é, neste sentido, bastante exemplar. Turner [1995] nos conta que Pombo foi o único sobrevivente do massacre de seu grupo natal e passou a viver com uma família brasileira até a adolescência, quando retornou para junto dos Kayapó na aldeia de Gorotire. Seu conhecimento da língua portuguesa fez com que ele fosse considerado pelo SPI o chefe dessa aldeia, dando início à sua carreira de mediador entre Kayapó e brasileiros.

Em 1979, Pombo foi o primeiro líder kayapó a assinar contratos com madeireiras e garimpeiros, permitindo a exploração de mogno e ouro nas terras indígenas em troca de uma pequena porcentagem dos lucros obtidos com as atividades extrativas. Com o dinheiro das concessões, ele comprou um avião, duas casas e um hotel na cidade de Tucumã e reconstruiu a aldeia de Kikretum, que havia fundado em 1976, com casas de alvenaria no estilo regional. Pombo ficou, então, conhecido por usar roupas à moda dos ricos comerciantes da região e por gostar de ser chamado de “coronel”.

Lea relata que, em 1983, quando esteve na aldeia de Gorotire para assistir à fase final das cerimônias de nomeação e iniciação masculinas, um avião chegou trazendo parentes da aldeia de Kikretum chefiada pelo “coronel” Pombo. Segundo Lea [1986: 285], “esses índios eram mais afluentes do que seus parentes em Gorotire, e destacavam-se pelo uso de calças compridas, óculos escuros, camisetas estampadas com o nome de seu garimpo e chapéus estampados com anúncios diversos”.

Pombo morreu, em 1992, vítima de um derrame. Seu estado de saúde era grave. Segundo os médicos, ele sofria de hipertensão arterial e diabetes devido aos hábitos alimentares adquiridos quando se mudou para a cidade. Dizem que Pombo comia exageradamente a comida dos brancos, chegando a consumir várias latas de leite condensado por dia.

Seu enterro foi descrito pelo padre Renamo Trevisan [1992], da prelazia do Xingu, em uma carta publicada na ocasião de sua morte. Assim dizia o padre:

Tutu Pombo foi uma personalidade complexa, enigmática, contraditória (...) constantemente presa e sem capacidade de se livrar da “alma indígena kayapó”, de um lado, e da “alma de branco” do outro.

*Na cova com o corpo foi depositada toda sua roupa de branco; o es-
quiife foi envolto na bandeira do Brasil. O casaco e o chapéu militares de-
positados no mesmo. (...) Nada de pena de arara, grão de miçanga,
pintura corporal, colar, braçadeira, cocar, os tradicionais ornamentos
masculinos kayapó não o acompanharam neste que foi seu último mo-
mento. (...) Ele foi muito chorado: quando a notícia de sua enfermidade
e morte chegou à aldeia, fez levantar gritos de dor. Muitas mulheres pra-
ticaram os cortes rituais na cabeça com os facões, numa explosão coleti-
va de sentimentos de luto kayapó. Mas, afinal, é realmente difícil dizer se
quem morreu foi Tutu Pombo ou o Coronel Pombo.*

*A existência de Pombo correu constantemente nos dois trilhos: índio
kayapó, por nascimento, e “branco” por uma instintiva inclinação. Pulou
constantemente de um trilho para o outro segundo as conveniências
e circunstâncias.*

À primeira vista, a história da vida do chefe Pombo parece ser mais um exemplo do encontro devastador das culturas indígenas com a cultura ocidental. O máximo que Pombo conseguiu fazer, neste sentido, foi “inverter” a relação de dominação na qual inevitavelmente estava inserido, fazendo contratos com madeireiras e garimpeiros e tornando-se um “coronel”. Não obstante, acabou morrendo por viver muito próximo dos brancos, comendo em excesso a comida destes últimos. Considerando a vida de Pombo sob essa ótica, só poderíamos ficar mesmo em dúvida, como o faz padre Renamo, acerca da sua “verdadeira” identidade.

Conforme nos diz Turner, Pombo não foi um caso isolado entre os Kayapó, uma classe de jovens líderes que havia estudado em escolas fora das aldeias, na década de 1970, seguiu o exemplo de Pombo, estabelecendo contratos com madeireiras e garimpeiros. Assim, passaram a viver nas cidades e tornaram-se os principais intermediários das relações que os Kayapó estabeleciam com os brancos.

Durante a década de 1980, três líderes kayapó candidataram-se para o cargo de vereador, revelando a inserção dessa nova liderança jovem na política regional. Ao relatar este episódio, Turner [1995: 107] comenta que, embora esses líderes estivessem usando o dinheiro da comunidade para enriquecimento pessoal, pela primeira vez na história dos povos nativos da Amazônia membros indígenas relacionaram-se em pé de igualdade com a elite regional brasileira.

Turner diferencia, contudo, a nova classe de jovens líderes da liderança kayapó tradicional, composta pelos membros mais velhos das sociedades masculinas da casa dos homens. Para ele, os primeiros representavam a sociedade kayapó nos assuntos externos, principalmente no relacionamento com os brancos, e os segundos continuavam representando a sociedade nos assuntos internos, especialmente, no contexto ritual.

De acordo com essa perspectiva, o comportamento dos jovens líderes kayapó é concebido apenas como uma estratégia política. Como disse acima, para Turner, ao vestirem-se como brancos, assemelhando-se aos coronéis da região, os Kayapó encontraram uma forma de lidar com eles em “pé de igualdade”. É neste sentido que este autor afirma que “o valor dos produtos brasileiros para os Kayapó reside na negação do contraste humilhante entre eles, como ‘seres selvagens’, e os brasileiros, como ‘civilizados’”. [Turner, 1993a: 61]

Sahlins [1997] utiliza o caso kayapó descrito por Turner como exemplo etnográfico para ilustrar o sucesso de culturas nativas no processo que ele chama de “indigenização da modernidade”. Por este termo o autor refere-se à habilidade dos sistemas culturais indígenas em se atualizar no novo contexto interétnico, mantendo sua identidade cultural e assumindo o controle da estrutura institucional de dependência na qual estão inseridos.

Sahlins contrapõe, assim, os dois momentos em que Turner divide a consciência social kayapó. Conforme relatou Turner [1991b], ao chegar pela primeira vez na aldeia de Gorotire, em 1962, os Kayapó pareciam viver uma vida dupla, que Sahlins [1997: 132] caracterizou como “uma verdadeira esquizofrenia”. Viviam como Kayapó nos assuntos internos e como brancos para se relacionar com o “exterior”. Mantinham uma essência indígena recoberta por um verniz civilizado. Como afirma Sahlins [1997: 124],

as duas culturas que eles assim viviam não pareciam ter qualquer relação entre si; como tampouco, aliás, segundo a cosmologia tradicional, os brancos e seu modo de vida absurdo poderiam ser equiparados à humanidade ‘bela’ e ‘completa’ dos Kayapó. Desse modo, a cultura oriunda das esferas nacional e internacional assemelhava-se a ‘um verniz alienígena sob o qual a autêntica cultura kayapó ainda persistia’ [Turne, 1991: 29].

Sahlins [1997: 124] compara esse tipo de perspectiva antropológica a uma arqueologia das sociedades indígenas, ao proceder “destacando as camadas superficiais, modernas e revoltas, do solo da aculturação em busca dos vestígios mais profundos do índio autêntico”. A antropologia neste período, refletiu posterior-

mente o próprio Turner [*apud* Sahlins 1997: 124], se definia “fazendo abstração da ‘situação de contato’, pensando-se como a antítese da ‘transformação’ e como ‘inimiga’ da história”.

Ao retornar à aldeia de Gorotire, em 1986, aproximadamente 25 anos depois de seu primeiro trabalho de campo, Turner relata que tudo havia mudado. Os Kayapó haviam adquirido uma concepção instrumental de sua cultura, aproximando-se dos outros povos indígenas em oposição à sociedade nacional. A cultura kayapó emerge, assim, na imagem das pinturas corporais que passavam a aparecer no torso agora exposto. No lugar de uma essência indígena, escondida sob uma roupagem “civilizada”, a identidade kayapó teria sido literalmente “essencializada” na forma de um conceito de cultura de tipo ocidental.

Assim, a duplicidade da identidade kayapó passa a ser vista de outro modo. Informados por uma nova forma de consciência social, os Kayapó passaram a expor essa dualidade no corpo, em busca de um equilíbrio entre as duas identidades. Deste modo, passaram a misturar as pinturas corporais às roupas ocidentais, como uma forma de manter sua identidade sem se submeter ao sistema de dominação no qual estavam inseridos, embora prontos a negociar dentro dele.

Sahlins [1997: 127] demonstra que as transformações vivenciadas pelos Kayapó no novo contexto interétnico constituem uma expressão local de um fenômeno mundial. Em suas palavras, “esse tipo de autoconsciência cultural, conjugado à exigência política de um espaço indígena dentro da sociedade mais ampla, é um fenômeno mundial característico do fim do século XX. As antigas vítimas do colonialismo e do imperialismo descobriram sua ‘cultura’”. Deste modo, este autor procura enfatizar que o processo de “indigenização” é o outro lado da moeda da “aculturação”.

O problema no modelo proposto por Turner e que não é apontado por Sahlins é, como coloca Viveiros de Castro [1999], que o contexto interétnico foi tomado como ponto de referência a partir do qual se concebe a sociedade indígena: a ação kayapó é definida a partir da situação do contato. Como observei no início deste artigo, considerar que é o contexto nacional que explica a organização social dos povos indígenas nos impede de saber como as sociedades indígenas concebem o Brasil como parte do seu próprio contexto.

A nova identidade kayapó, que segundo Turner, é um produto exógeno resultante do contexto interétnico, teria deixado de ser uma duplicidade “esquizofrênica”, como observou Sahlins, para assumir uma duplicidade instrumental que permitia aos Kayapó deixar a posição de subordinados, ao fazer de sua identidade étnica uma afirmação de autonomia. Como diz Sahlins [1997: 126], “a dependência dos Kayapó em relação à sociedade brasileira se vê agora contra-

balançada por uma oposição vigorosa a esta sociedade – em nome da ‘cultura’ indígena kayapó.”

Evidentemente essa “reação” política dos Kayapó é um fenômeno importante e deve ser tomado como objeto de estudo. No entanto, gostaria de chamar a atenção para o fato de que, ao focalizar o contexto interétnico, Turner desloca sua análise do ponto de vista nativo acerca do contato.

Como vimos, ao enfatizar, a partir do modelo do perspectivismo que, no caso ameríndio, a identidade está no corpo, Vilaça [1999: 252] observa que *il est donc paradoxal que les études sur le contact interethnique parmi les groupes amérindiens mettent l'accent, d'une façon générale, sur la relation entre entités socio-culturelles (groupes, institutions, individus comme 'acteurs sociaux' ou 'sujets historiques') et non entre agrégats corporels*.

Para esta autora, os estudos de contato, enfatizam o encontro entre entidades definidas nos termos da ontologia ocidental e, deste modo, ignoram os trabalhos etnográficos sobre os grupos ameríndios, disponíveis a partir dos anos de 1960, que mostram que *la sociologie indigène est avant tout une 'physiologie'*. *Voilà pourquoi, au lieu d'une 'acculturation' ou d'un 'conflit' ce qui est en jeu est plutôt une transsubstantiation, une métamorphose* [Vilaça 1999: 253].

Se o lugar da identidade é o corpo, o uso de roupas civilizadas não é apenas uma ferramenta política, mas envolve um verdadeiro processo de transformação, do qual fazem parte a comensalidade com os brancos e a convivência íntima com eles. Neste sentido, os Kayapó hoje são brancos, mas também são Kayapó e operam essa transformação a seu modo.

Se o olhar de Turner concentra-se sempre no torso nu e pintado dos kayapó (de início totalmente encoberto, depois coberto apenas parcialmente), sugiro, a partir dos trabalhos de Viveiros de Castro [1996] e Vilaça [1999], que se volte a olhar para as roupas dos brancos usadas pelos Kayapó. É importante ressaltar que, como já mencionei, não se trata de uma fantasia ou de um tipo de verniz, que encobre uma essência, mas de um equipamento de transformação. Neste sentido, Vilaça enfatiza que não há diferença substantiva entre as roupas animais usadas pelos xamãs, os ornamentos corporais e as roupas ocidentais usadas pelos índios em contato com os brancos. Para esta autora, *Ils constituent tous des formes de différenciation et de transformation du corps, identiques à celles qui découlent des pratiques alimentaires et de l'échange de substances par proximité physique* [Vilaça 1999: 246].

Gostaria de observar, assim, que a noção essencialista de tradição que, a meu ver, domina os dois momentos da análise de Turner, é estranha ao pensamento indígena que concebe a identidade como algo fundamentalmente reversível. Nes-

ste sentido, a dúvida do padre Renamo sobre a verdadeira identidade do chefe Pombo não se coloca para os índios. Resta saber, contudo, por que Pombo foi enterrado vestido como um branco, sem nenhum ornamento kayapó?

Talvez, quem sabe, Pombo tenha completado o processo e virado branco completamente, do modo como os xamãs se tornam completamente animais (ou outras entidades) ao morrer. O importante é reconhecer que ao agir desta forma ele estava sendo completamente kayapó. Se Pombo virou branco, o fez através de seu corpo: comendo a comida dos brancos, vivendo com eles e usando suas roupas, ou seja, a possibilidade de transformação estava prevista pela lógica kayapó. Nesse sentido, sugiro que o que Turner considerou como um momento de subordinação dos Kayapó ao sistema de dominação no qual estavam inseridos (que os fazia esconder sua verdadeira identidade sob um verniz composto de roupas civilizadas), poderia ser pensado como o momento em que Pombo estava revelando de forma mais intensa a sua identidade kayapó, pois, como vimos, a idéia de uma dupla identidade faz parte do pensamento ameríndio. Assim, diferentemente do que propõe Turner, ao se cobrirem com as roupas dos brancos, os Kayapó estariam sendo mais autênticos do que expondo seu torso nu.

BIBLIOGRAFIA:

- ALBERT Bruce, 1988, *La fumée du métal: histoire et représentation du contact chez les Yanomami*, em: *L'homme* 106-107, avril-sept., XXVIII (2-3), pp. 87-119.
- BALANDIER Georges, 1951, *La situation coloniale: approche théorique*, em: *Cahiers Internationaux de Sociologie* XI, pp. 44-79.
- BALDUS Herbert, 1937, *Ensaio de Etnologia Brasileira*, Companhia Editora Nacional, São Paulo.
- CARDOSO DE OLIVEIRA Roberto, 1962, *Estudos de áreas de Fricção Interétnica do Brasil*, em: *América Latina*, ano V, v.3, julho/setembro (republicado em *O índio e o mundo dos brancos*, 1964 – apêndice, pp. 127-132).
- FISHER William, H., 1991, *Dualism and its discontents: social process and village fissioning among Xikrin-Kayapó of Central Brazil*, Ph.D thesis, Cornell University.
- FISHER William, H., 1998, *The Frontier Within: Indigenous Amazonians and the Challenge of Insecurity*, Department of Anthropology, College of William and Mary.
- GALVÃO Eduardo, 1954, *Mudança Cultural na região do Rio Negro*, em: *Anais do XXXI Congresso Internacional dos Americanistas*, 1, pp. 313-319.
- GALVÃO Eduardo, 1955, *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*, Companhia Editora Nacional, São Paulo.
- GALVÃO Eduardo, 1957, *Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil*, em: *Revista de Antropologia* 5(1), pp. 67-74.
- GIANNINI Vidal Isabelle, 1995, *Xikrin Rompem com Modelo Predatório e Defendem Manejo Sustentável*, em: *CEDI, Povos Indígenas no Brasil – Aconteceu*, S.P.
- GOW Peter, 1991, *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Clarendon, Oxford.

- MILLER Joana, 2001, *Antes os Brancos já Existiam: uma análise crítica do modelo do contato de Terence Turner para os Kayapó*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/Museu Nacional, UFRJ.
- LEA Vanessa, 1986, *Nomes e Nekrets Kayapó: Uma concepção de riqueza*, Tese de Doutorado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- BERG Kalervo, 1949, The Terena and the Caduveo of Southern Mato Grosso, em: *Publication of the Institute of Social Anthropology of the Smithsonian Institution*, 9, Washington.
- OLIVEIRA FILHO João Pacheco, 1988, *O Nosso Governo. Os Ticuna e o Regime Tutelar*, Marco Zero/MTC/CNPq, São Paulo.
- RIBEIRO Darcy, 1957, Culturas e Línguas Indígenas do Brasil, em: *Educação e Ciências Sociais*, RJ. Vol. 2, n. 6, nov., pp. 1-102.
- RIBEIRO Darcy, 1970, *Os Índios e a Civilização: A integração das populações indígenas no Brasil moderno*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- SAHLINS Marshal, 1997, O “Pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica: Por que a cultura não é um “objeto” em vias de extinção, em: *Mana: estudos de Antropologia Social*, 3(1), março e 3(2), outubro, pp. 103-150.
- SEEGER Anthony, Da Matta, R. e Viveiros de Castro, E. 1979, A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras, em: *Boletim do Museu Nacional*, 32, pp. 2-19.
- SILVA Fernando Attenfelder, 1949, Mudança cultural Terena, em: *Revista do Museu Paulista*, 2, pp. 271-379.
- TREVISAN Renamo, 1992, Morre o chefe kayapó Tutu Pombo, em: *CEDI Povos Indígenas do Brasil* 1991/1995 Aconteceu, p. 396, Instituto Socioambiental, SP.
- TURNER Terence, 1978, The Kayapó of Central Brazil, em: Sutherland, Anne (ed.), *Face Values*, London: BBC, pp. 245-277.
- TURNER Terence, 1979a, The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems: A General Model, em: Maybury-Lewis (ed.), *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*, Harvard University Press, pp.147-178
- TURNER Terence, 1979b, Kinship, Household, and Community Structure among the Kayapó, em: Maybury-Lewis (ed.), *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*, Harvard University Press, pp. 179-217.
- TURNER Terence, 1988, History, Myth and Social Consciousness Among the Kayapó of Central Brazil, em: Hill, J. (ed.) *Rethinking History and Myth – Indigenous South American Perspectives on the Past*, Illini Books Edition.
- TURNER Terence, 1991a, *The Mebengokre Kayapó: History, Social Consciousness and Social Change from Autonomous Communities to Inter-ethnic System*. Chicago: University of Chicago, 346p.
- TURNER Terence, 1991b, Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapó Culture and Anthropological Consciousness, em: Stocking, Jr. (ed.), *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: University of Wisconsin Press, pp. 285-313.
- TURNER Terence, 1992, Os Mebengokre Kayapó: História e Mudança Social – De comunidades autônomas para a coexistência interétnica, em: Carneiro da Cunha, M. (org.) *História dos Índios no Brasil*. FAPESP, São Paulo, pp. 312-338.
- TURNER Terence, 1993a, De Cosmologia à História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó, em: Viveiros de Castro, E. e Carneiro da Cunha, M. (orgs.). *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. NHII-USP/FAPESP, São Paulo.
- TURNER Terence, 1993b, The Poetics of Play: Ritual Clowning, Masking and Performative Mimesis

- among the Kayapó, em: Kapferer, B. and Koepping, P.(eds), *The Ludic: Forces of Generation and Fracture*. Oxford: Berg Press, 27 p.
- TURNER Terence, 1995, An Indigenous People's Struggle for Socially Equitable and Ecologically Sustainable Production: the Kayapó Revolt Against Extractivism, em: *Journal of Latin American Anthropology*, 1(1), pp. 98-121.
- TURNER Terence, s.d, *The Black Bracelets: boy's initiation among the Northern Kayapó*, m.s.
- VIDAL Lux, 1977, *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira – os Kayapó-Xikrin do Rio Cateté*, Editora HUCITEC/ Editora da Universidade de São Paulo, SP.
- VILAÇA Aparecida, 1996, *Quem Somos Nós: questões da alteridade no encontro dos Wari' com os Brancos*. Tese de Doutorado PPGAS/Museu Nacional, UFRJ.
- 1999, Devenir Autre: Chamanisme et Contact Interethnique en Amazonie Brésilienne, em: *Journal de la Société des Américanistes*, 85, pp. 239-260.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo B., 1996a, Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio, em: *Mana: Estudos de Antropologia Social* 2(2), pp. 115-143.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo B., 1996b, Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology, em: *Annual Review of Anthropology*, 25, pp. 179-200.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo B., 1999, Etnologia Brasileira, em: Milani, S.(org.), *O que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)* v.1, ANPOCS — Ed. Sumaré, SP, pp.109-223.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo B., 2002, *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*, Cosac & Naify, São Paulo.
- WAGLEY C. e Galvão, E., 1961 [1949] – Os índios Tenetehara: uma cultura em transição, em: *Serviço de Comunicação do Ministério da Educação e Cultura*, RJ.