

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
CURSO DE GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

OTÁVIO SILVA ALVARENGA

REFAZER-SE EM CAMPOS DE MÁRMORE

Ensaio sobre as possibilidades de re-existência material e imaterial Mëbêngôkre

Uberlândia

2018

OTÁVIO SILVA ALVARENGA

REFAZER-SE EM CAMPOS DE MÁRMORE

Ensaio sobre as possibilidades de re-existência material e imaterial Mëbêngôkre

Monografia apresentada ao Curso de Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Claudia Wolff Swatowiski

Uberlândia

2018

OTÁVIO SILVA ALVARENGA

REFAZER-SE EM CAMPOS DE MÁRMORE

Ensaio sobre as possibilidades de re-existência material e imaterial Měbêngôkre

Prof.^a Dra. Claudia Wolff Swatowiski
INCIS/UFU

Prof.^a Dra. Valéria Cristina de Paula Martins
INCIS/UFU

Prof. Dr. Luciano Senna Peres Barbosa
INCIS/UFU

Aos pequenos *měprĩre*, que me mostraram a leveza do espírito

Aos *měnoronyre* e *mekurerere*, que com tanto vigor recriam seu presente

Aos *měbêngête*, que me ensinaram quão grande é o tempo e o verbo

À minha mãe, eterna parceira de vida, que comigo compartilha o gosto e a luta por justiça

Às minhas companheiras e companheiros de caminhada, com vocês me mantive inteiro e revivi a utopia

A todos que acreditam na transformação, na quebra do silêncio e, acima de tudo, na prática reflexiva e nos legados da Educação Popular

Mejkumrej!

*E não passaremos mais fome/ Fome de alma, fome de terra, fome de mata/
Fome de História/ E não nos suicidaremos/ A cada século, a cada era, a cada minuto/
E nós, indígenas de todo o planeta/ Só sentiremos a fome natural/ E o sumo de nossa
ancestralidade/ Nos alimentará para sempre / De toda a existência humana.*

*E os nossos corações? / Nós não precisaremos catá-los aos pedaços mais ao
chão! / E pisaremos a cada cerimônia nossa/ Mais firmes/ E os nossos neurônios
serão tão poderosos/ Quanto nossas lendas indígenas/ Que nunca mais trememos
diante das armas/ E das palavras e olhares dos que “chegaram e não foram” /
Seremos nós, doces, puros, amantes, gente e normal! /*

E te direi identidade: Eu te amo! / E nos recusaremos a morrer.

Eliane Potiguara. Metade cara, metade máscara

RESUMO

Este ensaio apresenta uma análise sobre o lugar comumente atribuído aos grupos étnicos não eurocêntricos através dos estigmas enraizados por um projeto civilizatório nacional excludente quanto às populações indígenas e suas definições identitárias próprias, bem como introduz uma tentativa de inverter as perspectivas hegemônicas dando lugar ao papel ativo na transformação material e imaterial destes povos inseridos e atuantes nas relações contemporâneas políticas e de consumo. Com isso, me atento às dinâmicas de introdução, ressignificação e assimilação de elementos exógenos pelas comunidades Mëbêngôkre, na lógica de circulação dos objetos pelas Casas e a tipificação como *nekretx*, com a intenção de relacioná-las à constante transformação da identidade étnica frente à incessante expansão das mercadorias urbanas e suas tecnologias. Procuo também alternativas analíticas que se distanciem da noção de inflexibilidade e imutabilidade das tradições indígenas como argumento limitante na construção étnica de sujeitos que transitam entre as cidades e seus territórios de origem, buscando nos exemplos atuais de formação de cineastas indígenas uma alternativa de adaptação e resistência de uma identidade viva e em constante movimento.

PALAVRAS-CHAVE: Etnologia Mëbêngôkre; Fronteiras étnicas; Etnicidade; Consumo e mercadorias; Cinema indígena.

RESUMÉN

Este ensayo presenta un análisis sobre el lugar comúnmente atribuido a los grupos étnicos no eurocéntricos a través de los estigmas arraigados por un proyecto civilizatorio nacional excluyente en cuanto a las poblaciones indígenas y sus definiciones identitarias propias, así como introduce un intento de invertir las perspectivas hegemónicas al papel activo en la transformación material e inmaterial de estos pueblos insertados y actuantes en las relaciones contemporáneas políticas y de consumo. Con ello, atento a las dinámicas de introducción, resignificación y asimilación de elementos exógenos por las comunidades Měbêngôkre, en la lógica de circulación de los objetos por las Casas y la tipificación como *nekretx*, con la intención de relacionarlas a la constante transformación de la identidad étnica frente a la incesante expansión de las mercancías urbanas y sus tecnologías. Busco también alternativas analíticas que se distancien de la noción de inflexibilidad e inmutabilidad de las tradiciones indígenas como argumento limitante en la construcción étnica de sujetos que transitan entre las ciudades y sus territorios de origen, buscando en los ejemplos actuales de formación de cineastas indígenas una alternativa de adaptación y resistencia de una identidad viva y en movimiento.

PALABRAS-CLAVE: Etnología Měbêngôkre; Fronteras étnicas; Etnicidad; Consumo y mercancías; Cine indígena.

SUMÁRIO

| | |
|----------------------------------|-----------|
| INTRODUÇÃO..... | 8 |
| CAPÍTULO I | 10 |
| CAPÍTULO II | 24 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 36 |
| REFERÊNCIAS | 40 |

INTRODUÇÃO

As reflexões que aqui apresento são frutos da inspiração em meus relatos e experiências obtidos em duas visitas à comunidade Mëbêngôkre na aldeia A'Ukre (T.I. Kayapó/Pará), com foco na segunda participação por meio do projeto de extensão “Antropologia colaborativa e capacitação comunitária” construído em parceria com as lideranças locais e o coletivo Vídeo nas Aldeias, no período de 26 de novembro a 20 de dezembro de 2016. Alisando através deste contato as experiências concretas de assimilação da vida urbana e as transformações internas destas comunidades, surge o interesse de contrastá-las às teorias produzidas no meio antropológico e às vivências similares de outros grupos indígenas na América Latina.

Penso, com isso, diretamente nas relações de contato que se estabelecem pela transformação ininterrupta da comunidade com a inserção de novas tecnologias audiovisuais apresentadas por nós, não indígenas, em um processo de registro e criação, que perpassa desde os conhecimentos tradicionais valorizados pelos mais velhos como relatos do cotidiano captados pelo olhar de cineastas indígenas participantes de oficinas de filmagem e edição. Procuo, assim, refletir sobre a dinâmica da coletividade Mëbêngôkre a partir de suas próprias categorias analíticas da realidade como forma de construção permanente de sua autoimagem através do tempo, bem como seu posicionamento frente aos elementos exógenos advindos das trocas constantes com os espaços urbanos e suas mercadorias. Para além de uma revisão das categorias epistemológicas, busco relacionar esta alteração dos meios materiais na circulação de mercadorias com as questões próprias aos Mëbêngôkre através das gerações e suas particularidades quanto às necessidades imediatamente econômicas de subsistência que possam se transformar através do contato com a alteridade.

Em forma de ensaio, procuro analisar a maneira pela qual culturas não eurocêntricas foram concebidas através dos estigmas enraizados no imaginário popular da sociedade brasileira, no que tange as populações indígenas e sua identidade étnica. Desta forma, busco abrir margem para diálogos que contemplem a construção identitária e posicionamento político inerentes a estes grupos em contraponto aos paradigmas perpetuados de um pensamento colonizador. Neste processo, direciono o foco às dinâmicas de introdução, ressignificação e assimilação de elementos exógenos pelos Mëbêngôkre, na circulação dos objetos e a relação com suas Casas, na intenção de relacioná-las à constante transformação de uma identidade étnica local frente ao também incessante avanço das mercadorias urbanas e suas tecnologias.

O princípio norteante deste ensaio é, portanto, trabalhar criticamente a noção de inflexibilidade e imutabilidade das tradições indígenas como argumento limitante na construção de indivíduos que transitam entre as cidades e seus territórios de origem, pensando caminhos alternativos para se compreender as complexas relações de contato e transformação identitária presentes em uma sociedade multiétnica. Compreendendo o pluralismo dos povos residentes neste território e as estruturas que foram se desenhando através do processo colonizador, penso ser de extrema relevância agregar às experiências de alteridade Mëbêngôkre as reflexões de outros autores e autoras que se direcionam na compreensão das relações de contato e dialética cultural pensadas através de outras etnias e troncos linguísticos indígenas.

Com isso, divido este ensaio em dois capítulos complementares que demonstram o caminho teórico e metodológico utilizado na análise dos fenômenos interculturais aqui discutidos. No primeiro capítulo apresento as ideias e noções presentes nos debates antropológicos através de algumas perspectivas epistemológicas que auxiliam na evolução de uma Antropologia que deixe de lado uma visão objetificante dos grupos com os quais trabalha, voltando o foco para o caráter ativo da sua presença nas relações contemporâneas brasileiras. O segundo capítulo descreve as experiências gerais da circulação de objetos e prerrogativas da cosmologia Mëbêngôkre, direcionando o debate para a mediação entre um sistema simbólico próprio e as questões emergentes da interação com a economia das cidades, oferecendo ao mesmo tempo exemplos práticos de como estes sujeitos efetivamente se refazem frente às adversidades.

Elencando estes direcionamentos, a análise é encaminhada no esforço de contestar o lugar-comum da figura indígena que reside no imaginário popular, agregando novas vivências e reflexões contemporâneas que demonstram como os Mëbêngôkre se posicionam efetivamente diante as mudanças da sociedade brasileira e atuam na manutenção de sua cultura originária. Para isso, me baseio nos trabalhos de autores e autoras que pensam o contato em contextos multiétnicos para articular categorias antropológicas com a realidade material destes processos de interação e absorção do outro. Na construção das noções de cultura e alteridade, tomo como principais referências teóricas as obras de Frederick Barth, Roy Wagner e Marcela Coelho de Souza, pareadas às perspectivas conceituais de Eduardo Viveiros de Castro. Partindo destes fundamentos, encaminho a discussão para uma análise do caso específico dos Mëbêngôkre e as mercadorias da cidade, tendo como apoio as reflexões de Vanessa Lea e César Gordon.

CAPÍTULO I

O antropólogo é o astrônomo das Ciências Sociais: ele está encarregado de descobrir um sentido para configurações muito diferentes, por sua ordem de grandeza e seu afastamento, das que estão imediatamente próximas do observador

(LÉVI-STRAUSS, 1967).

Pensar em culturas nos remete diretamente a um malabarismo mental de símbolos e significantes associados histórica e socialmente a este conceito. O que sabemos de um povo, seus modos de ser e se expressar, traduz recorrentemente na construção de estigmas e representações superficiais das múltiplas identidades constituintes de uma sociedade pluriétnica. No caso do Brasil, construiu-se nos seus primórdios um mito de democracia racial, mecanismo estratégico para abafar as contradições e conflitos interétnicos que marcaram a invenção da nação brasileira. Como Viveiros de Castro expõe em “O Mármore e a Murta”, ao remeter à figura de alma aristotélica, o mito colonial concebe aqui em suas bases genealógicas uma nação harmoniosa de indígenas, negros e europeus criando uma cisão originária que os associam respectivamente à percepção, o sentimento e à racionalidade.

Neste contexto, populações indígenas se deparam com estereótipos que impõe limites à sua presença e ressignificação dos ambientes onde predominam elementos da cultura colonizadora. Os não indígenas, por sua vez, aprendem nas escolas que a figura do índio pertence exclusivamente ao passado, residindo em uma ancestralidade que permeia o imaginário coletivo. Ao mesmo tempo, ser brasileiro é algo incerto para a maioria de nós, já que não se pode chegar à uma representação singular que seja fiel à diversidade de manifestações e modos de se fazer brasileiro.

Desde as primeiras impressões evidentes nos relatos dos navegantes que em um primeiro momento se depararam com os “exóticos” habitantes que aqui habitavam, há o domínio tanto de um fascínio total pelo desconhecido, quanto de uma repulsa instantânea por não cumprirem com os ideias europeus de agir e se portar. Antônio Vieira em um de seus relatos estabelece uma analogia que definiria a relação de alteridade advinda desse contato, comparando culturas a estátuas de mármore e de murta. Viveiros de Castro parte dessa perspectiva como origem para um debate antropológico que acarretaria em sua crítica perspectivista:

Nossa ideia corrente de cultura projeta uma paisagem antropológica povoada de estátuas de **mármore**, não de **murta**. Entendemos que toda sociedade tende a preservar no seu próprio ser, e que a cultura é a forma reflexiva desse ser; portanto é necessária uma pressão violenta para que ela se deforme e transforme. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.195)

Fortalecendo a noção estática da cultura e seus elementos, assimilamos as expressões culturais em termos de memória e tradição embutindo-as, assim, no mármore identitário. Conceber os fenômenos culturais através desta perspectiva resulta na difícil compreensão do que surge através do contato entre nós e o outro. Com esse tipo de análise, e após a tentativa de aculturação total (ou seja, a insuficiência da preservação da autenticidade), resta apenas o surgimento de um simulacro inautêntico de memória. Parece que foi este o caminho ao qual destinamos qualquer possibilidade de criação de uma identidade não eurocêntrica frente a um massivo enraizamento do pensamento colonialista.

Embebidos desse paradoxo identitário, nos confrontamos com uma dicotomia que, para James Clifford (1988) engloba tanto a absorção quanto a resistência do outro. Porém, se pensarmos as relações com o alter a partir de outros valores culturais que não a identidade, como por exemplo a partir da troca, poderia se conceber a identidade étnica para além de uma simples fronteira bem definida, “como umnexo de relações e transações no qual o sujeito está ativamente comprometido” (Clifford, 1988). No caso dos grupos indígenas Tupi, por exemplo, que através de um impulso centrífugo viram os europeus como mensageiros da exterioridade e, por meio de rituais antropofágicos, absorver o outro era ao mesmo tempo, alterar-se. (Viveiros de Castro, 2002).

Cabe então ao antropólogo que analisa os fenômenos de contato, resistência e absorção lidar com o desafio teórico de interpretar onde residem as fronteiras interétnicas. Em *Etnicidade e conceito de cultura* (1995), Fredrik Barth estabelece uma leitura crítica dos conceitos que predominam ao se pensar culturas e identidades étnicas. O que definiria um grupo, a partir da diferenciação com outros, ou seja, nas delimitações sólidas entre o que é e o que não é (alter), afetaria diretamente as relações sociais e acarretaria em separações práticas.

Para Barth, não são os elementos diacríticos como os artefatos, tradições e costumes que determinam a identificação étnica, já que estes são negociáveis pelos atores quando articulados com os elementos externos. Há no entanto a imposição de relações de poder e controle que regulam a existência e o contato com a alteridade. Surge então nesse processo constante de transformação social uma resignificação dos símbolos que gera, a partir da diferença, a retomada de elementos identitários pelo sujeito, e que vai além de um reconhecimento com a homogeneidade ideal de seu grupo pertencente.

A questão de destaque nas teses de Barth remete diretamente à quais fronteiras foram estabelecidas a fim de alcançar uma definição abstrata de qualquer etnia. Em um cenário onde a imposição da cultura eurocêntrica silencia e ofusca outras matrizes culturais, nasce a construção de espaços externos às grandes cidades reservando aos povos indígenas sob contornos de ínfimas delimitações territoriais se comparadas às que detiam no passado. A consequência disso é justamente propor a exclusão destes dos ambientes urbanos, mesmo sem o consentimento da outra parte. No entanto, os atores envolvidos neste processo articulam os elementos aos quais conseguem ter algum acesso para poder se recriar constantemente e reafirmar um padrão identitário, negado com intensidade pela comunidade não indígena.

O caso dos povos indígenas Jê¹ é notável justamente pela forte capacidade de se reinventar perante as adversidades ao passo que mesclam o novo com o tradicional. Através de uma economia da alteridade, os povos Jê tem como fundamento da constituição da cultura interna a absorção de elementos exógenos para a circulação dentro do grupo, negando justamente a noção recorrente de cultura criticada por Barth, aquela concebida sobre uma diversidade que engloba totalidades enclausuradas em si. O dualismo entre culturas autênticas e culturas deturpadas remete ao próprio pensamento colonial no qual ainda nos pautamos na atualidade, ou como Barth descreve:

Deste modo, a oposição entre cultos “puros” e cultos “degenerados” encontra suas raízes nos estereótipos raciais desde a época colonial, os quais produziram uma hierarquia de culturas e civilizações, que tem o caráter de uma construção cultural. (BARTH, 1995, p. 13)

Relato, com isso, um tema central nas contínuas discussões no meio antropológico, e o costume de cairmos repetidamente no debate inicial dos sentidos que este termo carrega. Tanto pela tentativa de adequação do conceito aos fatos empíricos de cada contexto, quanto pelo movimento de transformação constante das manifestações culturais através do movimento histórico-dialético, é fato que a construção da noção de cultura (s) contemporânea envolve diversos fatores que possam entrar em conflito no momento da análise. Além disso, através das diversas escolas em que o tema foi articulado, buscou-se uma interpretação ora pela sincronia na comparação de grupos sociais, ora pela diacronia ao compreender nas análises as construções e desenvolvimentos históricos particulares a cada grupo.

Em essência, a antropologia redefiniu o que se acreditava pela definição evolucionista ou até mesmo funcionalista de cultura para algo que abranja todo o sistema simbólico e suas

¹ Tronco linguístico de povos indígenas da América Latina.

decorrências em certa sociedade. Como Wagner (2012) evidencia em “A invenção da cultura”, houve através desta ciência uma democratização do conceito, expandindo seu sentido anterior de puro refinamento e domesticação do homem por ele mesmo, de cunho elitista e reducionista.

Compreender a cultura em seu sentido dinâmico e criativo se relaciona diretamente com a superação do conceito institucional das manifestações humanas na comunidade, já que “o verdadeiro cerne de nossa cultura, em sua imagem convencional, é sua ciência, arte e tecnologia, a soma total das conquistas, invenções e descobertas que definem nossa ideia de “civilização” (Wagner, 2012).

No entanto, o que nos é interessante e de extrema importância se buscamos engajar as reflexões antropológicas na atualização dos fenômenos culturais é justamente entender o movimento inerente às práticas sociais advindo da sua característica não estática e transformadora. “A produtividade ou criatividade de nossa cultura é definida pela aplicação, manipulação, reatualização ou extensão dessas técnicas e descobertas” (Wagner, 2012), uma vez que é o próprio trabalho das pessoas envolvidas neste processo que, acessando os meios materiais e simbólicos ali disponíveis, recria e traz para si os significados daquela cultura. É entender também o *labor*, o esforço físico e mental, como o elemento humano que atribui sentido ao ato como trabalho, levando adiante a mediação da cultura com a realidade social.

Barth também remete a tais análises quando observa os elementos constituintes da etnicidade e, utilizando-se de David Maybury-Lewis², parte do pressuposto que grupos indígenas são sobreviventes de populações que ocupavam as terras antes dos conflitos, concluindo que suas culturas não podem ser puramente aborígenes. Ou seja, remete sim à uma identidade étnica à qual se deseja pertencer, porém se diferencia daquela “original”.

O que a teoria antropológica buscou encontrar por muito tempo foi exatamente essa especificidade das culturas particulares, ou o fascínio pelo caráter autêntico de algo que na verdade acontece dialeticamente, que pouco auxilia na compreensão acerca daquilo produzido pelo contato e na mediação com o outro. É ao que Barth faz referência ao falar de uma diferenciação constante mesmo durante interações culturais: a busca constante de contornos nítidos entre o nós e os outros, definição que por si só seleciona o que é politicamente relevante. É se distanciar da noção recorrente da autenticidade das culturas por si só, compreendendo a natureza relacional e interativa deste contato e assimilação.

² Seminário de sanções não violentas e sobrevivência cultural. Cambridge, 1995.

Absorver a alteridade como forma de conceber a autoimagem recriada. É esta forma que os Mēbêngôkre³ aparentam ter encontrado para driblar as adversidades de assumirem uma cultura alheia e externa, ao passo que utilizam dela a todo momento para recriar as estruturas internas e trazer novos elementos simbólicos. Para Viveiros de Castro (2007), podemos enxergar tal fenômeno aos moldes da abstração introduzida em “A floresta de cristal”, de um mundo metafisicamente antropofágico onde “a alteridade é anterior à identidade e a transformação interior à forma.” É portanto predação metafísica, canibalismo epistêmico, pulsão de transformação do e no outro (Viveiros de Castro, 2012).

As vertentes antropológicas contemporâneas, voltando o olhar para uma antropologia das cidades, foi obrigada a lidar com a diversidade sob uma nova ótica, já que a concentração de manifestações culturais em centros urbanos acarreta em conflitos interétnicos que por si só geram inúmeras dúvidas. Para Barth, esta é a norma que regeu a história da humanidade, uma vez que a comunicação e interação entre os povos sempre marcou a nossa trajetória. A ilha de Manhattan por exemplo seria para o autor o que há de mais típico do ser humano, seu pluralismo cultural revela muito do que significa articular os conceitos de cultura e explorar a etnicidade. É o que Gilberto Velho (1981) apresenta sobre a sociedade moderna e contemporânea, seu caráter heterogêneo e sua variedade de experiências. Se falamos contudo das identidades e noções de pertencimento étnico, o esforço da teoria antropológica é exatamente em “localizar experiências suficientemente significantes para criar fronteiras simbólicas” (Velho, 1981).

Onde caberiam então as maleáveis e transmorfas estátuas de murta na impetuosa e rígida selva rochosa? Em um mundo onde preponderam estátuas de mármore cultural forçando a concretude sobre algo instável e dinâmico por natureza, acaba sendo extremamente laborioso convergir experiências advindas da alteridade para fugir da obsessão por culturas “intactas” recorrentes no imaginário nacional, que busca incessantemente seja nos meios midiáticos seja na concepção do que se entende por culturas tradicionais resgatar o passado áureo no lugar de observar a dialética envolvida nas transformações dos grupos étnicos.

Se a absorção do outro é imprescindível para a renovação da cultura interna Mēbêngôkre, quais os desafios que estes encontram quando a própria alteridade os é custosa? A etnicidade proposta por Barth pode abrir caminhos dialéticos para a compreensão do que nos faz desenvolver pertencimento em um sistema simbólico da identidade étnica que nos perpassa.

³ Comumente denominados Kayapó, povo Jê do Brasil Central. No entanto, o termo Kayapó, mesmo assimilado com o tempo pelas comunidades ao se apresentarem, carrega uma denotação negativa uma vez que em línguas Tupi (*ka'i + japó*) significa “parecido com macaco”. (Lea, 2016, p. 60)

Sob a ótica dos conteúdos midiáticos e as imagens produzidas acerca dos conflitos interétnicos, a definição destas fronteiras não deixa de ser um jogo político. Para Barth (1995), cabe então a estes sujeitos descartados às categorias de arcaicos ou anômalos duas opções. Ou pela mobilização em busca dos meios estatais de controle, ou através da sobrevivência nas demarcações periféricas da sociedade, já que seria este próprio Estado moderno que intervém e solidifica a diferenciação. O processo de auto identificação não é então algo prontamente definido, mas se baseia no jogo comparativo que faz das identidades étnicas um refugio para o pertencimento:

Não parece haver nenhum processo primordial identificável agindo na produção do mesmo tipo de grupo étnico em situações diferentes, mas sim o fato de que as circunstâncias específicas nas quais as identidades étnicas emergem variam tão amplamente, que os resultados são semelhantemente variáveis. (BARTH, 1995, p. 25)

Os relatórios da ONU estabelecem o critério de autodenominação aos grupos étnicos, fazendo com que esta identificação seja próxima aos seus processos culturais internos. Neste sentido, a tarefa do antropólogo seria fundamentalmente “perceber quais são as distinções importantes para o nativo, que podem ser surpreendentemente diferentes das de sua cultura de origem” (Velho, 1981). As manifestações culturais, diferenciadas pelo autor das identidades étnicas, remetem a um arcabouço de aprendizado, reflexão e experiência, já que para Barth nada tem de homogêneas ou fronteiriças, mas são criadas na variedade de agregados e gradientes. Esta simbiose de reciprocidades aparenta andar paralelamente ao que os Mēbêngôkre tem praticado historicamente na relação com outras etnias e com os não indígenas (*kubē*).

Sendo assim, o mito central da etnicidade resultante da noção estática sobre as culturas acaba por cristalizar o entendimento recorrente de que os grupos “minoritários”, por compartilharem diferenças em relação àqueles “dominantes”, devem por sua vez ser semelhantes uns aos outros (Barth, 1995). Por mais imponentes que sejam as investidas de se controlar, silenciar e apagar a existência dos povos indígenas, estes vem mostrando a habilidade grandiosa de se articularem, resistirem e reinventarem a situação de risco constante em que se encontram. Para além disso, pode-se observar que uma vez inseridos na dinâmica das sociedades ditas complexas, vêem tanto a possibilidade de trazer para si os artefatos urbanos, tornando-os inteligíveis e carregadas de significado próprio, quanto de resgatar de sua essencialidade étnica os elementos que os fazem pertencentes a uma coletividade particular e diferenciada dos outros.

Atrelado a esta questão, quando identificamos a relação imediata de contato com a alteridade, surgem as dúvidas inquietantes em relação à concepção antropológica de cultura ser

compatível ou produzir sentido para o grupo observado. Em “A vida material das coisas intangíveis”, Marcela Coelho de Souza (2010) nos chama a atenção para a necessidade de voltar o debate para o modo como “os nativos estão falando de ‘suas culturas’ não apenas como algo a que pertenciam, mas como uma coisa que pertencia a eles”, distanciando-se novamente das concepções clássicas de objetividade do antropólogo e a autonomia das pessoas que estão sendo colocadas enquanto “objetos” passíveis de análise.

As ações e manifestações intensas presenciadas na última década em prol do reconhecimento, documentação e proteção de suas culturas por parte de diversos grupos indígenas traz o holofote para uma possível “objetificação” ou “essencialização” dos elementos culturais resultantes de políticas patrimoniais que visariam, por sua vez, uma “exclusão da cultura da vida” por meio da “mercantilização, privatização e reificação” das expressões culturais. Para evitar esse paradoxo, Coelho de Souza ressalta a dependência indissolúvel deste “patrimônio imaterial” ao tecido de relações particulares, estando dentro e não isolados da prática social e do contato.

Negociar a noção de identidades culturais com a valoração (por vez mercantil) dos elementos étnicos associados à certas tradições parece ser, no entanto, uma preocupação excessiva muito mais por parte de antropólogos do que dos próprios indígenas. Arelado ao enraizamento das imagens de culturas estáticas e imutáveis no imaginário nacional, parece ser tarefa por vezes muito árdua para os pesquisadores conciliar a abstração de seu arcabouço teórico com as mudanças expressivas dos grupos indígenas do território latino-americano, uma vez que a prática colonial fora sempre de expurgo e isolamento destas formas identitárias na construção de conhecimentos mais plurais. O anseio de evitar a todo custo o que Coelho de Souza chama de ‘rasgar o tecido da vida nativa’ demonstra ser o centro da discussão atual, ou seja, continuarão sendo o que são mesmo após a perda ou substituição dos elementos constitutivos de seu ambiente material, ou ‘sua terra’?

O que Coelho de Souza observa sobre a incorporação de elementos não indígenas às comemorações e rituais dos Kĩsêdjê do parque do Xingu remete diretamente ao problema aqui apresentado. Ao passo que elementos exógenos são absorvidos para o interior das comunidades com maior proximidade aos centros urbanos, o que seria visto sob uma perspectiva de pureza das culturas como algo próximo à aculturação ou apagamento da identidade étnica, novas modalidades de respostas ativas de “revitalização cultural” ou resignificação da identidade pelas novas gerações em contato com tecnologias da cidade têm se tornado visíveis pelas comunidades indígenas.

É importante ressaltar aqui que há inserida nesta situação uma assimetria de perspectivas quando o mesmo argumento é situado sobre sociedades urbanas ocidentais, ou o lugar de onde analisamos as demais, revelando um incômodo etnocentrismo na própria reflexão sobre a diferença. Muitas das críticas postas sobre a possível “perda cultural” destes povos não se aplica quando nós mesmos articulamos e trocamos objetos e elementos culturais vindos de fora dentro da nossa gama de itens disponíveis, nunca colocando em cheque nossa própria identidade étnica sob pena de “aculturação”.

O ponto chave então residiria na percepção dos nativos, tanto frente à cultura não indígena quanto ao resgate da própria tradição, não sendo excludentes, todavia, já que um esforço não anula o outro neste caso, mas sim induz às tentativas destes grupos em negociar com o passado como irão se manifestar no presente. São decisões conscientes sobre a imagem, projetada ao seu grupo e que acabam por situá-los em estereótipos limitantes, ao articular o que os define enquanto identidade étnica e o que pertence à alteridade. Tal fato não diz respeito somente ao limite dessa noção de cultura como “aculturação” (autotransformação) e da emergência de uma percepção de cultura como dispositivo identitário, mas acima de tudo uma preocupação destas pessoas em diferenciar-se de si mesmas (Coelho de Souza, 2010), ou seja, definir dentro da categoria “indígena” quais são suas diferenciações internas.

É a noção de reflexividade analisada por Manuela Carneiro da Cunha (2009) na distinção de duas culturas (com aspas e sem). A primeira “cultura” diz respeito diretamente às relações interétnicas em que os grupos estão inseridos, ou seja, na maximização de diferenças entre si. Já a segunda cultura, sem aspas, refere aos esquemas simbólicos de organização interna, garantindo um certo grau de comunicação em grupos sociais (Carneiro da Cunha). Este modelo, para além de mera distinção dualista entre algo para *dentro* e algo para *fora*, busca entender onde reside a concepção de cultura que fundamenta a autoimagem dos grupos, ou seja, exatamente na relação das duas dimensões:

[...] para o fato de que a cultura se *enuncia*, imediatamente, *entre* o dentro e o fora. Isto tem relação com aquele paradoxo para o qual nos chamou atenção Roy Wagner, e constitutivo da antropologia, criado pelo esforço em ‘imaginar uma cultura para pessoas que não a concebem para si mesmas’. [...] O que estou querendo evitar é o uso da distinção para instalar o que poderíamos chamar uma espécie de ‘cordão de isolamento’: tomar a cultura como uma (mera) retórica. (COELHO DE SOUZA, 2010)

O grande desafio parece, no entanto, residir na mediação antropológica deste ensaio frente às experiências e manifestações da realidade concreta observadas em campo. Wagner nos chama a atenção para o fato de que o antropólogo supõe comumente que o nativo esteja

fazendo o que *ele* está fazendo – a saber, ‘cultura’, através de uma invenção própria que generaliza suas impressões. É através de uma espécie de simulacro que pesquisadores pautam suas análises, ou então, se “estudamos a cultura através da cultura, as operações que caracterizam a investigação devem ser propriedades gerais da cultura” (Wagner, 1981). Em uma posição de desigualdade com o que se estuda, uma vez que é intangível uma compreensão total do universo simbólico das pessoas da comunidade com as quais estabelecemos contato, busca-se a construção de algo plausível também nos termos da sua própria imagem de ‘cultura’.

A distinção categórica feita por Carneiro da Cunha no uso de aspas para o termo ‘cultura’ não deve ser vista, no entanto, como uma separação dualista entre espaços de articulação simbólica distintos e não intercomunicáveis. É acima de tudo um exercício metodológico que encaminha o debate antropológico justamente para a mediação entre sistemas simbólicos que se originam em espaços divergentes, porém se interagem na dialética da vida social. Ou como Coelho de Souza (2010) detalha, como “essas ordens embutidas uma na outra se afetam mutuamente a ponto de não poderem ser pensadas em separado”.

Seguir este caminho é evitar que se caia novamente na concepção tradicional de culturas “marmorizadas” nas quais crescem brotos de erva daninha da cultura exógena, por sua vez contaminando-a e tirando seu aspecto de “pureza”. A antropologia que aqui proponho tem seu foco em outro fenômeno, no “contexto interétnico” político, de interpretação e assimilação de um modo de vida por outros. Retomando a metáfora das estátuas, pode-se falar de extensos campos de murta que crescem e se distribuem pelo território sociocultural, porém de forma não harmônica e não menos conflituosa.

No mesmo texto, analisando as notas de Terence Turner (1991) sobre os Kayapó (Mêbêngôkre) e sua politização da cultura, Coelho de Souza destaca uma passagem que diz muito do que este grupo indígena concebia enquanto a cultura alheia e a ressignificação do termo enquanto abrangente da posição ativa dos sujeitos em sua confecção:

[...] o modo prototipicamente humano de se viver, um corpo de saberes e modos de fazer criados e passados adiante por ancestrais míticos e heróis culturais. Eles não tinham a noção de que este corpo de instituições e ideias fossem as produções de atores sociais como eles mesmos, como a reprodução de famílias, grupos domésticos e pessoas. [...] que estes valores constituíssem uma ‘cultura’ no sentido antropológico, nem qualquer ideia do papel reflexivo daquela cultura na reprodução de sua sociedade e de suas identidades sociais. (TURNER, 1991)

Esta passagem demonstra com nitidez o fato discutido por Wagner que ao falarmos do modo de vida de outros, dizemos muito mais sobre nós mesmos. Ou seja, no papel de reflexividade da nossa concepção científica de ‘cultura’, e na tentativa de aplicá-lo sem qualquer adaptação às outras cosmologias, tornamos evidente principalmente a nossa própria organização social de sistemas simbólicos, ao contrastar com a alteridade e comprovar que o no ‘outro’ difere de nós mesmos.

Diferenciação e coletivização para o autor, por serem “abstrações tão abrangentes”, permitem então situar a continuidade cultural de certo grupo por meio da sua mediação, ou seja, um contexto subjugado por outro. Neste caso específico, diz respeito às formas de se administrar a interação de controles, “como base de orientação para a auto invenção de um povo ou uma tradição como um todo” (Wagner, 2012, pg. 274). Culturas que para o autor partem do entendimento dialético para articular seus elementos convencionais fazem da diferenciação o fundamento de suas ações. Neste caso, há uma reconstituição constante dos elementos internos frente ao contato com o novo que nunca cessa. No entanto, aquelas culturas que usam do convencional para mediar os aspectos dialéticos podem cair na padronização do pensamento, evitando as contradições inerentes ao contato.

Tal realidade não só depende desta determinação e articulação dos elementos constitutivos de uma identidade étnica e suas fronteiras, como também perpassa necessariamente uma questão geracional. A percepção que surge dos mais jovens quando em contato com o novo, o diferente e o abundante diz muito sobre como estas crianças e adolescentes estão inseridos em uma zona intercultural desde o início de sua infância, passando por uma educação bilíngue que traz consigo o aprendizado da cultura *kubē*, e que desperta o interesse em se aventurar nas cidades e fazer parte deste movimento urbano com tudo que isto carrega.

Já os adultos e idosos da comunidade estabelecem uma outra relação com esta cidade. Sabem que a vida urbana é dura, cara e conflituosa e, por estes motivos, utilizam de seus recursos de modo estratégico e optam na maioria das vezes em retornar e permanecer na sua terra de origem, trazendo consigo os itens de consumo que consideram necessários. No entanto, o choque aparece quando estes se deparam com a dificuldade acentuada em passar suas tradições para um grupo de jovens muitas vezes desatento à essa continuidade, e os mais velhos olham para o avanço dos elementos citadinos presentes dentro da aldeia com certa desconfiança.

Barth, em um primeiro capítulo de sua obra “O guru, o iniciador e outras variações antropológicas”, expõe justamente o lugar situado destas delimitações e fronteiras étnicas. E mediando o contato que se estabelecem padrões de um grupo interno, ou...

[...] em outras palavras, as distinções entre categorias étnicas não dependem da ausência de mobilidade, contato e informação, mas implicam efetivamente processos de **exclusão** e de **incorporação**, através dos quais, *apesar* das mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vida individuais, estas distinções são mantidas. (BARTH, 2000, p. 26)

É necessário, portanto, analisar criticamente os parâmetros gerais utilizados na concepção dos grupos étnicos e o que os define enquanto tais. Isto porque, segundo o autor, a tipificação idealizada que atribui um lugar dado e estático a estes grupos “traz implícita uma visão preconcebida de quais são os fatores significativos para a gênese, a estrutura e a função de tais grupos” (Barth, 2000, pg. 28), visão esta que parte de uma concepção colonialista sobre os povos originários. Estes parâmetros estariam ligados estritamente a ideia de uma população que: 1) em grande medida se autoperpetua do ponto de vista biológico; 2) compartilha valores culturais fundamentais, realizados de modo patentemente unitário em determinadas formas culturais; 3) constitui um campo de comunicação e interação e; 4) tem um conjunto de membros que se identificam e são identificados por outros, como constituindo uma categoria que pode ser distinguida de outras categorias da mesma ordem.

No entanto, compreendendo que a interação é inevitável e fora sempre colocada de forma impositiva à estas populações, negando até mesmo um direito à autodeterminação, faz com que, para o autor, estes parâmetros precisem ser repensados dentro das fronteiras interétnicas estabelecidas. Juntamente a isso, o argumento da miscigenação como aspecto fundador da nação brasileira ocorre na consolidação da noção de que não seria mais possível estabelecer distinções entre os brasileiros já “mesclados” entre si. Recorro à definição desta palavra nos dicionários:

Mesclar: (latim *misculare*) 1. Juntar coisas diferentes ou juntar-se a algo diferente para formar um todo. Amalgamar, misturar 2. Misturar ou misturar-se com etnias diferentes. = miscigenar.⁴

E ao meio de tanta confluência de experiências entre grupos humanos surge a questão (não tão) contemporânea de por onde compreender as populações realocadas ou migrantes agora habitantes de centros urbanos que resgatem para si a tradicionalidade e a etnia ancestral.

⁴ Retirado do dicionário Priberam da Língua Portuguesa, 2008.

Parece ser um problema não somente gerado pelas lacunas deixadas na historiografia nacional quanto aos povos indígenas, tendo em vista o caso específico narrado por João Pacheco de Oliveira (2016) em “O nascimento do Brasil e outros ensaios”, observado nos territórios ao litoral nordestino, mas também a continuidade de um pensamento dominante e limitador que se fundamenta na mestiçagem como causa primária da extinção de quaisquer afirmações concretas de pertencimento étnico pelos grupos indígenas uma vez “mesclados” à população geral.

O debate nos meios acadêmico assume, nas últimas décadas, um novo teor interpretativo. É na expressão constante dos movimentos sociais indígenas, mostrando que ao contrário de um simples resgate de um passado embaçado fazem o grito do pertencimento se sobrepôr às pré-noções de uma identidade artificial, que as discussões sobre seus direitos retomam no contexto nacional aquilo que nunca deixou de ter: sua natureza política. Citando Mariza Peirano (1995), o autor ressalta que os caminhos para a institucionalização de uma antropologia periférica, em lugar de definir suas práticas por debates teóricos, operam mais por objetos políticos, com a dimensão também política dos conceitos da Antropologia.

É neste mesmo impulso que voltam à tona qualificações depreciativas das populações que ultrapassam o dualismo antiquado na oposição entre “índios puros” e aqueles uma vez já “misturados”, com o objetivo maior de desqualificar a autenticidade das lutas travadas no reconhecimento identitário. Deixam de lado, portanto, que para além de um identitarismo simplista recaem reivindicações objetivas provindas de um cenário multicultural e historicamente configurado, na conquista de um meio de subsistência e reprodução das atividades das comunidades que, entendendo seu lugar neste meio interétnico, buscam caminhos de se estabelecerem e desenvolverem autonomia para suas decisões próprias.

Se as noções iniciais de distinção entre as sociedades, exploradas por Morgan em sua análise das formas de governo, baseava-se primordialmente na configuração espacial em territórios, Pacheco sugere por uma via mais diacrônica situar o lugar ao qual foram atribuídas as sociedades indígenas no processo de constituição do Estado brasileiro ao fato central de ser acima de tudo uma situação colonial. Seria então no processo de reorganização social que se encontra a noção de territorialização, na dinâmica das mudanças sociais consequentes das interações com a alteridade e o contato. Dois pontos em suas implicações merecem destaque neste ensaio: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; e 2) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.

Fazendo referência as análises de Barth, Pacheco salienta que diferentemente das correntes culturalistas, a definição de um grupo étnico estaria justamente na diferenciação constante e na fabricação da individualidade situadas neste meio de interação com as demais, dentro de limites contextualizados e precisos. Através da situação colonial, o Estado-nação que foi se constituindo usa então da prerrogativa de gestão de um território para que, na sua subdivisão, sejam estabelecidos os lugares não somente do que se entende como civilização, mas também dos grupos étnicos e seus limites geográficos bem determinados. Os movimentos que se sobressaem neste contexto são o de exclusão total de algo “não compatível” com o plano de desenvolvimento nacional e, neste processo, a assimilação truculenta destes povos por um padrão de brasilidade generalizada. No Nordeste do país, o autor observa dois movimentos deste processo, sendo o primeiro iniciado na segunda metade do século XVII, e o outro, mais recente, durante o século XX.

Através do primeiro, na instauração dos aldeamentos missionários inseridos no programa geral da colonização, procurou-se um “amansamento” das populações indígenas tornando-os sedentários e inseridos no contexto da “mistura” entre etnias, forçando a inserção no quadro geral da população das colônias. É o esforço de se realizar uma acomodação entre as diferenças, tornar mais homogêneo e impor uma disciplina própria. O segundo movimento, um século após as tentativas de apagamento étnico, decorre de uma outra mistura, mas agora por meio dos casamentos interétnicos com os colonos brancos, fazendo com que já no século XIX pouco houvesse grupos que afirmassem uma identidade ancestral, transformados de forma violenta em “remanescentes”, “misturados”, vendo seu conjunto de crenças e práticas culturais serem generalizados sob o nome de “tradições populares”.

Através da situação avançada de séculos de colonização e expropriação material e imaterial de grupos indígenas no Nordeste do país, por exemplo, resulta a inserção violenta de diversos grupos no motor da economia regional, transformando-os em sertanejos pobres e sem acesso à terra e substituindo, através da tutela estatal, sua ancestralidade e historiografia pela imagem de um simulacro identitário forçoso. Este argumento, vivo e latente nas relações tensas frente às forças latifundiárias, reforçou com o tempo no imaginário local os preconceitos racistas atribuindo aos indígenas em contexto urbano as figuras da ociosidade e do oportunismo.

Seguindo a tática da expansão fundiária, tal argumentação propicia à agroindústria força de trabalho barata e de rápida absorção, uma vez que se esgotam quaisquer direitos coletivos e individuais de estabelecimento de uma identidade e produção materiais próprias pautadas em seu conhecimento e modo divergentes ao projeto econômico nacional.

Acima de tudo, em regiões como as do Nordeste onde impera a concepção de indígenas “remanescentes” ou de identidade não definida, trata-se, portanto, da desnaturalização da “mistura” como única via de sobrevivência e cidadania (Pacheco, 2016), ou seja, reimaginar o lugar e participação efetiva destes grupos traduzidos em manifestações identitárias autônomas, em oposição às tentativas de apagamento e desqualificação étnica. Surgem com isso o crescimento exponencial dos movimentos datados da segunda metade do século XX no sentido de recuperar os elos perdidos no processo colonizador, resgatando e recombinao elementos da ancestralidade uma vez emaranhada em um passado distante e encoberta por distorções através dos séculos, que o fazem por meio do ressurgimento dos traços identitários em um processo conhecido como **etnogênese**.

CAPÍTULO II

*Àmnire, apýnh ne kikre apýnh ne idji!*⁵

Então, o que ocorre depois do contato, e na inserção contemporânea destes descendentes Mëbêngôkre uma vez introduzidos e galgando espaços em sociedades urbanas desde os primeiros contatos, é a construção histórica de uma consciência social a partir do contexto de interação com a alteridade “como um grupo étnico, partilhando sua etnicidade mais ou menos em pé de igualdade com outros grupos indígenas em seu confronto comum com a sociedade nacional” (Turner, 1991).

Todavia, no que diz respeito diretamente ao assunto tratado, ou seja, a transmutação da vida social frente as modificações histórico-políticas de certa sociedade, pode-se observar que para além do debate epistemológico da cultura é necessário que este ensaio abarque os elementos centrais que propiciam ou norteiam esta mudança intensiva através das gerações em contato com a sociedade movida pelo capital: as mercadorias.

César Gordon (2006), em “Economia Selvagem”, nos traz reflexões pertinentes do contexto Xikrin-Mëbêngôkre que muito dialoga com a realidade contemporânea destas comunidades. Seria a inserção de produtos da sociedade industrial no seio de comunidades indígenas a força motriz do abandono gradual do caráter ritualístico de seus objetos internos? Ou a absorção dos elementos exógenos, como prática comum de contato com a alteridade, traria novos paradigmas destes sujeitos que ativamente se engajam com o ritmo de consumo (seja por necessidade direta, seja pelo fetiche da mercadoria) contrariando todo o arquétipo de “bons selvagens” tão recalcado na etnologia clássica?

Para Gordon, é precisamente no imperativo de uma separação do empírico com sua abstração que surge, através de argumentos cientificistas, nossa incapacidade de enxergar as relações dos indígenas e estes objetos externos como um fenômeno legítimo, fruto das suas decisões próprias e ativas. Caberiam, nesta situação, tanto a afirmação dos Xikrin enquanto sujeitos que desejam e conquistam seus espaços de troca, quanto o receio de não indígenas de que estes perderiam sua originalidade identitária, na negação enfática do dinamismo da própria cultura quando esta se depara com a inevitável mutabilidade dos meios materiais:

⁵ “Querida! Casas distintas têm nomes pessoais distintos”. Fala de Yânju, que ilustra a capa da obra de Vanessa Lea (2016), já cansado da incredulidade da autora.

Os índios não podem querer tais coisas que lhes são estranhas e, se as querem, algo estranho lhes acomete. Paira sobre esse conjunto de ideias diversos espectros, entre eles o do bom selvagem, já transmudado e revestido de camadas de ectoplasma culturalista. Eles dizem muito mais sobre a nossa relação com os índios do que sobre a relação dos índios conosco. É como se olhássemos os índios sempre através de um mesmo espelho, **que só pode nos devolver nossa própria imagem distorcida.** (GORDON, 2006).

Dois pontos principais são elencados pelo autor na sua busca etnográfica, sendo o primeiro perceber as causas de tanto desejo, por parte dos Xikrin, em obter os produtos da sociedade industrial; e conseqüentemente suas implicações uma vez circulando na vida social desta comunidade.

Para além de justificativas mais aparentes, como uma simples busca por eficiência, maior produtividade ou até mesmo uma dependência gerada historicamente pela nefasta imposição do capitalismo no ambiente Xikrin, Gordon procura desmentir as noções gerais de efeito exclusivamente predatório desta relação de trocas, como: censura dos nexos sociais e de parentesco, crescimento do individualismo, dissolução da moralidade comunitária; em poucas palavras: deterioração cultural e assimilação. Com isso, trabalha o conceito de “economia política das pessoas”, já que analisar o fenômeno de absorção de objetos produzidos externamente diz em primeiro lugar muito da relação dos indígenas com os não indígenas (*kubē*).

Geraldo Andrello (2006), em “Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê”, traz em seus escritos a mesma preocupação relativa à crescente monetarização das relações observadas em Iauaretê (AM) que nos leva a questionar se as trocas em geral não estariam sendo paulatinamente contaminadas pelo uso do dinheiro. A ideia de que a presença do dinheiro como mediador destas trocas levaria a um abandono ou apagamento das tradições destes grupos remete diretamente ao que Karl Marx (1844) destaca com precisão nos processos de individualização e dissolução dos laços comunitários advindos da monetarização do capital, ou como colocado pelo autor: o dinheiro “enquanto conceito existente e ativo do valor, confunde e troca todas as coisas, então ele é a confusão e a troca gerais de todas as coisas, isto é, o mundo invertido, a confusão e a troca de todas as qualidades humanas e naturais.”

No entanto, no que diz respeito às populações indígenas no Brasil, a crítica ao fenômeno do consumo surge de forma muito mais impositiva do que para nós, sujeitos urbanos, que consumimos sem medo de perder nossa identidade. Aparecem novamente o sentimento latente de engessar as manifestações culturais de povos originários em um santuário intocável e

estático, marmorizado, gerando acima de tudo uma posição de afastar imediatamente estas populações do poder contaminante do dinheiro, sem compreender a dinâmica interativa destas relações. Analisando o que diz o historiador Johathan Parry & o antropólogo Maurice Bloch (1989), Andrello complementa que “tal condenação do dinheiro se associava a um sentimento de nostalgia por um mundo idealizado, no qual a produção se restringia aos valores de uso e a interdependência comunitária entre as pessoas não havia sido corrompida pela troca, ou melhor, pelo mercado”.

Não se trata de desconsiderar o poder nefasto do capital em assimilar tudo e todos em sua máquina lucrativa de produção, mas acima de tudo entender o papel destes grupos e a situação em que foram colocados por necessitarem deste contato com a economia dominante para garantir a sobrevivência e não apagamento das comunidades, através de itens que somente o dinheiro pode comprar.

Os Mëbêngôkre, ou na tradução para o português: “povo do buraco d’água”, compõem as populações classificadas como Jê setentrionais, inseridas no tronco macro-Jê que diferentemente das demais línguas indígenas residem exclusivamente em território brasileiro. Em “Riquezas intangíveis de pessoas partíveis”, Vanessa Lea (2012) descreve que essa classificação surgiu apenas no século XIX, pelo botânico alemão von Martius, sendo que antes todos aqueles povos que não estabeleceram contato inicialmente com os invasores atracados no litoral, ou melhor, localizados mais adentro no Brasil Central, eram denominados erroneamente de Tapuya (ou não Tupi). Evidências mostram que os povos macro-Jê, em um passado longínquo, estariam entre as bacias do Rio São Francisco e do Tocantins, se relacionando com demais grupos desta região, realizando “empréstimos linguísticos” e, futuramente, acarretando em uma cisão entre os povos setentrionais e os povos centrais há cerca de mil ou dois mil anos atrás já definida pela troca constante e apropriações de elementos exógenos.

Já o contato com não indígenas não é nada inédito para os Mëbêngôkre. Desde os anos de 1844 tem-se relatos de contato desta etnia com populações de Santa Maria do Araguaia (PA), o que rendeu a eles a obtenção de ferramentas que obtinham anteriormente por atividades guerreiras. O que foi descrito por muito tempo como um nomadismo de horticultura incipiente como característica fundamental destes povos, na realidade se revela como um seminomadismo (ou *trekking* estacional), “forçados a adotar esse padrão na tentativa de sobreviver ao impacto da invasão de suas terras por colonos” (Lea, 2012). A autora complementa este fato ao de que o sedentarismo vem se estabelecendo mais gradualmente nestas comunidades pelo contato com

a sociedade nacional, na construção de farmácias, escolas e demais dependências que dificultam as mudanças frequentes das aldeias.

A relação de trocas com *kubē* se intensificou no século XX, a partir da década de 40, com o início das expedições de reconhecimento das regiões do Xingu. Décadas depois nota-se que grande parte da população permanece nas aldeias de origem ao invés de trocá-las pelos centros urbanos, mesmo que as transformações na sua cultura interna sejam inevitáveis e perceptíveis. A crescente mobilidade destes povos se fez necessária justamente para a fiscalização de seus territórios, já que como Turner (1992) salienta, o seminomadismo produz solidariedade como aspecto social mais importante nestas relações, e fazendo com que “mobilidade não fosse um impedimento à forma de propriedade desenvolvida pelos Mēbêngôkre, porque seu cofre é seu cérebro, ou, mais precisamente, sua memória” (Lea, 2012).

Lea, através do relato de experiências com os Mētyktire (subgrupo Mēbêngôkre) observa como se dá a relação destes com a variedade de produtos industrializados que chegam vez ou outra por meio dos *kubē*. É um fato naturalizado pela comunidade que os não indígenas possuem maior abundância de mercadorias, uma vez que “os *kubē* usam máquinas, mas nós usamos só as mãos, leva mais tempo”, em uma fala descrita de um nativo pela autora. A divisão original remete também ao imaginário mítico, já que “das mãos de Iprere⁶ foram escolhidos machados de pedra pelos índios e os de ferro pelos *kubē*”.

Cesar Gordon (2006) já havia nos chamado atenção para uma forma de articulação da economia Mēbêngôkre de seus *nekretx* (objetos exógenos que carregam status social e representação, circulando dentro das matricasas), observando o anseio dos Xikrin (subgrupo Mēbêngôkre) em absorver mercadorias e resignificar o seu alter. Em “Economia Selvagem”, o autor dedica-se a encontrar nesta economia simbólica da alteridade a mesma espécie de predação ontológica praticada com os bens de produção interna da comunidade.

O conceito da predação simbólica é investigado por Viveiros de Castro a partir das relações de afinidade e parentesco descritas em “Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico” no contexto do canibalismo amazônico e suas derivações supramateriais, no nível de uma economia dos símbolos envolvidos na troca. Por mais que se trate do estudo de caso de outras etnias que não os Mēbêngôkre deste ensaio, pensar em uma predação pautada na alteridade pode trazer importantes reflexões conceituais para a compreensão histórica de absorção de elementos exógenos por essa comunidade.

⁶ Figura/espírito mitológico.

No artigo em questão, a circulação de bens e pessoas em associação pela afinidade, da semelhança pela diferença que gera o movimento das trocas, parte do canibalismo na sua esfera simbólica para compreender as propriedades ‘metafísicas’ envolvidas no processo de absorção, como um vetor que se direciona de ‘fora para dentro’. Há uma apreciação da teoria de Lévi-Strauss por enquadrar afinidade e canibalismo ao nível de predação generalizada, “que é a modalidade prototípica da relação nas cosmologias ameríndias” (Viveiros de Castro, 1993). Ou seja, “não é possível ficar abaixo ou além do mundo das relações” (Lévi-Strauss, 1967), ou “nenhuma diferença é indiferente”, pressuposto a condição necessariamente social da circulação imaterial (e material), a hostilidade como relação socialmente determinada:

[...] o paradigma da relação predicativa entre sujeito e objeto é a **predação** e a incorporação: entre afins, entre os sexos, entre os vivos e os mortos, entre humanos e animais, entre humanos e espíritos, e, naturalmente, entre inimigos. [...] Sujeito e objeto se **interconstituem** pela predação **incorporante**, cuja reciprocidade característica, aliás, indica a inexistência de posições absolutas (do sujeito como substância, do predicado como acidente).
(VIVEIROS DE CASTRO, 1993, p. 185)

Em um artigo do mesmo livro, Vanessa Lea (1993) atenta mais precisamente para a organização social dos Mētyktire Mēbêngôkre e sua orientação socioespacial pelo conceito de Casas. “Casas e Casas Mēbêngôkre (Jê)” indica a particularidade destas comunidades na distinção e continuidade de prerrogativas e objetos que circulam por cada Casa, em grande parte das vezes, ocupada por uma família extensa uxorilocal⁷. Na configuração circular de uma aldeia, a noção do tipo de divisão, não só habitacional mas também de posição/lugar na coletividade, deriva do conceito de *kikre dzam dzà* (ou casa/em pé/lugar”).

A relevância de se destacar o modelo ideal de distribuição de uma aldeia diz muito a respeito da relação dos Mēbêngôkre com os itens e mercadorias circulantes e suas atribuições simbólicas na cosmologia própria, já que “cada Casa é uma unidade exôgamica, cuja identidade distintiva é substancializada metaforicamente por bens simbólicos inalienáveis que integram seu patrimônio” (Lea, 1993). Lea, por sua vez, propõe uma inversão da lógica de circulação, voltando o epicentro de controle de *nekretx* para as matricasas que circundam a aldeia, de posse feminina. A ideia que coordena essa observação é a de que estas mercadorias *kubē* absorvidas pelos Mēbêngôkre também cumprem papel na distinção social e, portanto, reconfigura seus padrões identitários.

⁷ Costume institucionalizado em que os cônjuges moram na casa da mulher, ou no seu povoado, após o matrimônio.

Entender a relação particular dos Mëbêngôkre com a variedade de objetos que transitam pela aldeia não pode ser desvinculada com a particular estrutura de organização das pessoas e famílias entre as matricasas, ou Casas, de origem matrilinear. Lea traz um levantamento histórico detalhado das diversas comunidades Mëbêngôkre existentes no território do Brasil Central, dando a devida atenção ao conceito de *nekretx* que para além dos bens industrializados carregam em sua etimologia traços de hereditariedade e circulação de prerrogativas através dos residentes de certa matricasa. As Casas, como descreve Lea, podem ser representadas por uma ou mais habitações de mulheres dentro de uma aldeia, distribuídas de certa forma de acordo com o modelo pan-aldeão ideal:

Cada Casa tem uma herança distintiva de nomes pessoais e de prerrogativas herdadas (correspondente à sua porção do universo), com a origem e, portanto, propriedade, estabelecida pelos mitos. Itens hortícolas, a morte e até as pupilas dos olhos são creditados como originados em Casas específicas. (LEA, 2012)

Como podemos ver, o leque de abrangência dos *nekretx* é vasto e não se restringe à concretude dos materiais em si, mas abarcam traços dos ascendentes que se manifestam enquanto propriedade de certa Casa. Derivando de sua narrativa mítica (ou seja, em sua originalidade, o pensamento mitológico desempenha o papel do pensamento conceptual, por Lévi Strauss⁸) as prerrogativas têm representação direta no cotidiano da aldeia, levando à diferenciação interna das pessoas e construção identitária a partir da historicidade própria ao coletivo de descendentes.

São, acima de tudo, aspectos partíveis da pessoa, conceito trabalhado na obra “O gênero da dádiva” de Marilyn Strathern (1988) que chama a atenção para o caráter dividual do sujeito em contraste com a identidade ocidental de propriedade. Em culturas de "coletivização" e de "diferenciação", noção anteriormente trabalhada por Wagner, a pessoa partível diz respeito ao processo de redução através do qual relações de sexos cruzados podem ser extraídas de relações do mesmo sexo, o que faz do sujeito uma pessoa processual (Strathern).

A compreensão da centralidade nos *nekretx*, bem como sua circulação interna, demonstra que para além da identidade pessoal, tal qual fundamento da ocidentalidade, as pessoas partíveis carregam consigo sua ancestralidade ao desmontar e recombinar seus elementos, retirando a necessidade de veneração ritualística e fabricando a pessoa Mëbêngôkre associada ao tecido social pertencente.

⁸ Definição retirada de “Mito e significado”, por Claude Lévi-Strauss (1978).

Lea (2012) propõe ao mesmo tempo uma inversão do olhar que centraliza o poder da aldeia na casa dos homens (*ngà*), já que todo conjunto de adornos e papéis cerimoniais são atributos das Casas, ou seja, o espaço legítimo das mulheres. Cabe a elas gerenciar os elementos desta fabricação identitária, associados aos atributos do meio sociocultural como gênero, geração, nomes e parentela. Gordon parte também deste fundamento dos elementos circulantes para analisar a economia de mercadorias Xikrin:

[...] o conjunto de objetos e prerrogativas cerimoniais – também considerados de origem estrangeira, e incorporados de outras coletividades ou seres que povoam o universo – que passam a circular no interior da comunidade, mediando diversas relações sociais e constituindo valor. (GORDON, 2006)

Com isso, a definição de *nekretx* e sua transmissão geracional evidencia uma configuração parental compartilhada, indo de encontro às conclusões anteriores de Turner e Lux Vidal sobre os grupos Jê distribuídos pelo território ao norte do país. Para argumentar sobre a divisão de bens entre membros familiares, há de se distinguir as duas esferas de circulação existentes neste processo, ou seja, entre os parentes emigrantes (interaldeias) e no seio da constituição das Casas dentro de uma aldeia (intra-aldeia). No entanto, as Casas permanecem as mesmas em seus segmentos em demais aldeias, e segue a mesma lógica de divisão patrimonial e matrimonial (*aben ngrà*).

A relação com a Casa originária e materna (*atsikot apoy*) demonstra ser um laço eterno entre os irmãos uterinos, mesmo que estes casem e migrem para a casa da esposa, após o casamento o homem continua tecendo vínculos e compartilhando suas porções de caça e pesca com a família materna. A relação matrilinear é indissolúvel ao passo que seu casamento pode ser rompido eventualmente. Os laços com suas irmãs são, por sua vez, mais duráveis do que com a família da esposa, sendo que neste ambiente nunca será um chefe de família, mas um eterno hóspede a seguir as regras da casa que o abriga.

Entender as relações (de consumo) não tão recentes de populações indígenas com as mercadorias industriais necessitam então passar por um posicionamento crítico sobre as abordagens recorrentes de pesquisas acadêmicas que por vezes escanteiam as vontades e ações próprias dos sujeitos envolvidos sob a redoma de uma tutela limitadora que somente reforça a passividade historicamente associada a estes grupos. É, acima de tudo, que este mesmo desejo pela aquisição do novo e estrangeiro não pode ser visto como inautêntico ou exótico, mas ao contrário, representa um propósito de uma historicidade relativa indígena (Gordon, 2006).

Como qualquer relação socialmente embasada, não diferentemente a produção de significados e abrangência de aquisição de bens por indígenas devem ser considerados dentro

de relações de poder. Dito isso, não só as etnografias produzidas serviriam de pano de fundo para ilustrar como estas interações tem se dado internamente, mas também abririam margem para discussão do papel de um sistema econômico vigente (capitalista) na definição dos campos de atuação de comunidades divergentes a ele por configurar um sistema não nativo baseado na produção de mercadorias. Ou através da descrição de Pierre Clastres sobre etnocídio, analisar neste conjunto de relações também o papel do Estado capitalista enquanto máquina predatória de produzir e consumir gentes, coisas, raças, espaços, florestas e o infinito, em nome da soberania da sua própria manutenção.

Adquirindo, trocando e assimilando objetos diversos, não só os elementos internos à cosmologia Mëbêngôkre demonstram passar por uma ressignificação como também os bens industriais introduzidos representam por si só uma forte presença da sociedade capitalista no seio das relações da aldeia com as cidades que a rodeiam. Tucumã, cidade localizada a cerca de 130 quilômetros do conjunto de aldeias mais próximas ao longo do rio Branco, representa um dos pontos mais próximos de contato urbano acessível às comunidades Mëbêngôkre, seja pelo ar (viagem de aproximadamente 40 minutos a bordo de um monomotor), seja pelas águas (transporte em pequenos barcos movidos por um motor de rabeta à diesel, que dependendo do fluxo da correnteza pode levar até três dias). As idas à cidade, que em geral acontecem uma vez por mês, constituem um momento importante de interesses de todas as gerações.

Os mais novos se maravilham com a explosão de mercadorias perecíveis de alto rotatividade vendidas nos pequenos comércios da região central, onde motos são mais presentes que carros e cortam as ruas sem muita retidão. Os mais velhos fazem uso da cidade para resolver suas questões políticas (Posto indígena da FUNAI, Associação Floresta Protegida - AFP, dentre outros), visitar seus parentes que lá residem (temporária ou permanentemente) e receber os auxílios governamentais (como Bolsa Família e aposentadoria).

Pensar na distribuição e movimentação de grupos populacionais sobre um espaço requer necessariamente analisar as condições materiais disponíveis em certo território sobre as quais os sujeitos irão articular suas relações tanto internas quanto junto aos moradores urbanos ali existentes. Em “A cidade nos países subdesenvolvidos”, Milton Santos (1965) direciona o seu olhar para a particularidade destas aglomerações humanas em organizações regionais típicas, que condiz com a configuração observada na cidade de Tucumã e Ourilândia do Norte (Pará), pontos mais próximos de locomoção de e para as aldeias.

Seus poucos habitantes se distribuem por uma área de pequena extensão, recorrendo aos comércios locais que se mesclam à preponderância dos estabelecimentos voltados ao agronegócio e à mineração. O “passado de ouro” (literalmente), devido à expansão das atividades extrativistas nas margens da Amazônia Legal, é visível em vários pontos da cidade, fenômeno que acarretou na migração intensa de pessoas para a área desde a década de 80, incentivados pelas explorações promovidas pela Construtora Andrade Gutierrez⁹.

Ao final do regime militar ditatorial, a empresa explora a área de São Félix do Xingu (a cerca de 100 km de Tucumã), tomando para si quatrocentos mil hectares e dando início a um acirramento da busca por recursos naturais tão caros ao desenvolvimento industrial. Os conflitos por territórios se intensificam nas redondezas do rio Branco, agravado pelo garimpo intensivo que resulta no aspecto leitoso de suas águas, visível ao sobrevoar a área no deslocamento aéreo. Madeireiros também se alastraram por esta área em busca do mogno, se deparando com a defesa das terras pelos indígenas distribuídos por todo o curso do rio. Resultado perceptível na estrutura de muitas casas de certas aldeias que atualmente são feitas de madeira em um formato semelhante às residências retangulares da cidade, fruto desta interação com os madeireiros que ali se impuseram.

É afinal uma “autêntica e total representação da região que a preside e do mundo com o qual comercia” (Santos, 1965), já que este histórico de surgimento e consolidação de pequenas aglomerações urbanas como Tucumã e Ourilândia se desenham diretamente a partir do choque entre o avanço do extrativismo e a permanência das comunidades indígenas locais.

Nas ruas das pequenas cidades, ao nos prepararmos para a ida à aldeia, vê-se ali não só uma comunidade já estabelecida de habitantes que vivem das atividades econômicas locais, mas também um leque de ofertas materiais em potencial no que diz respeito ao acesso de indígenas aos bens de subsistência procurados nas idas mensais à cidade, mesmo que o poder aquisitivo seja efetivamente reduzido. Nas palavras de Santos, entender esse território necessita englobar uma análise social “com base em seu uso, quando o pensamos juntamente com os atores que dele se utilizam”.

E se o ponto central aqui colocado é uma diferenciação entre aqueles Mëbêngôkre que ocasionalmente consomem os produtos da cidade para com eles retornarem ao seu lar permanente (aldeia), e os outros que, seja temporária ou permanentemente, residem nos bairros

⁹ **Aspectos da mineração da Vale em Ourilândia, Pará.** Por Raimundo Gomes da Cruz Neto, educador popular do CEPASP. Artigo enviado pelo Fórum Carajás. Marabá, 18 de junho de 2008.

da cidade dividindo casas ou se alojando nas sedes governamentais (como exemplo a CASAI - Casa de Saúde Indígena e outras alocações), é também devido ao fato dos grupos migrarem e se estabelecerem em meio a relações políticas. “A migração é, sem paradoxo, consequência também da imobilidade. Quem pode, vai consumir e volta ao seu lugar de origem. Quem não pode locomover-se periodicamente, vai e fica” (Santos, 1965). Portanto, por trás dos episódios de fixação de comunidades e famílias indígenas nas cidades à margem da floresta, estão articulados elementos (materiais e simbólicos) facilitadores ou inibidores do trânsito entre territórios, assim como uma consequente divisão dos espaços que vão tomando a imagem dos conflitos étnicos e econômicos que fundamentam estas relações.

Dentre esses elementos aparece atualmente ganhando espaço entre os mais jovens as tecnologias de registro audiovisual. No entanto, as experiências observadas nas últimas décadas vêm em um sentido de se diferenciarem dos formatos antigos de captação de imagens pelos não indígenas, como parte de praticamente todas as expedições antropológicas e de exploração colonial, contando com um complexo aparato para filmar os nativos e sua “vida social”¹⁰. Tais filmagens iniciais favoreceram o estabelecimento de estereótipos da imagem dos povos originários, servindo por muito tempo somente ao interesse dos colonizadores europeus com “um forte teor documental e folclorista, que sob o incentivo governamental tentaram tecer os fios da nação brasileira” (Silva, 2007).

Vemos a partir de Malinowski as primeiras iniciativas de se unir os discursos antropológicos, textuais e fotográficos, abrindo espaço para outras formas de registro e comunicação não ortodoxos e de alto potencial criativo, expandido com o avanço das tecnologias audiovisuais. Conforme o acesso a estes itens e técnicas foi-se tornando mais próximo aos grupos de jovens indígenas com maiores contatos com as cidades, estes iniciaram a produzir seus próprios materiais para, acima de tudo, quebrar a noção de imobilidade e as imagens de selvageria reforçadas pelas produções audiovisuais disponíveis até então,

Buscando formas alternativas de se fazer visto e ouvido, combinadas à presença efetiva destes sujeitos em instituições e meios políticos que articulam diretamente as relações de poder com a cidade, a produção de artefatos audiovisuais que circulam intensamente por meio das novas mídias digitais aparece como método eficaz tanto de apropriação de tecnologias exógenas às produções internas da comunidade quanto de ressignificação das próprias tradições e relatos

¹⁰ As reflexões aqui apresentadas fazem referência ao artigo “Luzes, câmera, colonialismo: colonialismo, filme etnográfico e antropologia” de Sandro J. Silva (2007).

historiográficos outrora de difícil documentação. Projetos de documentação cerimonial, cotidiana e linguística, como o **Vídeo nas Aldeias**, surgem justamente na tentativa de situar esse momento histórico de apropriação efetiva da cultura dominante pelos jovens e resposta à progressiva marginalização destas comunidades. Afinal, se fazer visto pelo olhar de quem documenta é trazer para si autonomia da delimitação de sua autoimagem, ao “desestabilizar o convencional” (Wagner, 2012).

A experiência dos Mëbêngôkre com este projeto específico vem em um contexto de um aumento da produção e formação de cinegrafistas indígenas por meio de oficinas que se constroem dentro das comunidades e possibilitam estas pessoas também terem acesso a diversos espaços formativos, incluindo na sede do Vídeo em Olinda. Criado a pouco mais de trinta anos pelo cineasta franco-brasileiro Vincent Carelli, o projeto se desenvolveu gradativamente desde a primeira visita de Vincent às comunidades Xikrin-Kayapó, com o objetivo primário de “dedicar-se à produção de imagens que desmontam os lugares-comuns associados aos índios, como os estereótipos de pureza e passividade¹¹”.

Tal iniciativa trata, essencialmente, de reconfigurar a imagem historicamente criada dos índios ancestrais, muito atrelada à característica estereotipadas e que não refletem as transformações que estes sujeitos se engajaram através dos séculos. É uma disputa, portanto, de um espaço hegemônico, onde se propõem novas simbologias e um recontar das narrativas, ou como expor Carelli: “Numa civilização de comunicação, as minorias precisam garantir seu espaço no imaginário nacional. É uma estratégia de sobrevivência”. Além disso, a circulação das produções entre aldeias e etnias traz um importante meio de discussão entre a comunidade da relação com o diferente e, principalmente, uma nova percepção de si próprios.

Citando o cineasta Ashaninka Isaac Piyàko, a coprodutora do projeto e escritora Ana Carvalho salienta que neste movimento “você vê o mundo do outro e olha o seu”. Ou seja, estabelece “uma troca fundamental de pontos de vista e perspectivas que acontece nesse intercâmbio de imagens, histórias e cosmologias”. Ana acrescenta que “nenhuma oficina é igual a outra. É uma produção absolutamente extensa e diversa que revela a singularidade, as lutas, cosmovisões, identidades e formas de apropriação dos recursos visuais”.

A assimilação de elementos cinematográficos considerados clássicos dentro do Cinema ocidental e suas escolas, juntamente com as técnicas e instrumentos de filmagem levados até às

¹¹ As reflexões deste ensaio se embasaram em uma reportagem publicada originalmente na revista Zum #12, de abril de 2017, sob o título: *A luta do cinema indígena*, por Fabiana Moraes.

comunidades, revela como sua incorporação gera novas discussões entre as pessoas que ali interagem, filmam e são filmadas. Há então a possibilidade de reinvenção e reinterpretação constante das novas gerações com os ensinamentos e tradições passadas por seus ancestrais, narradas sob a tecnologia do audiovisual.

Sair do estado de incomunicação é a vontade de comunicação e, por que não, de estabelecer contato, relação, comunhão com aquilo que está distante, em silêncio; em condição de não cidadania (WOLTON, 2004).

Por não serem os únicos elementos de contato e incorporação externa presentes nas aldeias, as próprias filmagens passam a exibir os traços do universo urbano presentes e circulantes dentro da comunidade. Se trata de uma ação ativa na construção desta identidade que vê na alteridade as possibilidades de construir as fronteiras étnicas. Carelli nos chama a atenção para esse fenômeno: “o fato de estarem no limiar entre duas culturas, num processo de intensa transformação”. Utilizando aqui do termo biculturalismo, explana que esta “é uma condição irreversível, não os faz menos índios”, e completa: “a função do autorretrato não é corresponder à imagem que o outro espera ver, mas assumir as coisas como são”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caso dos Mëbêngôkre revela, sob diversas dimensões da vida social, o posicionamento ativo e constante na formulação e luta por suas pautas e demandas próprias. Compreendendo o lugar comum em que foram historicamente colocados por um projeto civilizatório excludente e homogeneizante, estes grupos tomam para si a responsabilidade de definir autonomamente o que são e para onde vão, articulando alianças, delimitando inimigos em comum e, acima de tudo, olhando para as cidades como fonte de possibilidades no seu refazer e se apropriarem politicamente de uma cultura hegemônica, sobrepondo-se às forças que os empurram para um lugar de desenraizamento e não pertencimento.

Pelo avanço dos movimentos indígenas que ganham maior espaço e visibilidade ao se articularem entre si e com demais entidades representantes de grupos negligenciados na conjuntura política nacional, é crescente o aparecimento de lideranças, autores e artistas indígenas que tomam frente na representação dos povos originários do território americano e conquistando espaços na construção de discursos étnicos mais abrangentes que contemplem uma perspectiva alternativa nos debates acadêmicos. Como referência principal, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB)¹², criada em 2004, representa uma instância de aglutinação e referência nacional do movimento indígena no Brasil, no intuito de fortalecer a união dos povos indígenas, a articulação entre as diferentes regiões, unificar as lutas dos povos indígenas e mobilizar os povos contra as ameaças e agressões aos direitos indígenas.

Através de encontros constantes com outros grupos a tradição se faz viva na manifestação das particularidades ancestrais de cada etnia, colocando em contraste também as relações que estes têm com a preservação de hábitos e, acima de tudo, na adaptação dos rituais e costumes frente à adaptação aos novos elementos externos. Vemos, por exemplo, na intensa e recente incorporação dos ritmos eletrônicos e o funk nacional pelos jovens e crianças da aldeia, um interesse exponencial pela mesma indústria cultural que aquece os ânimos dos habitantes das cidades. Porém os momentos de reprodução destas músicas e suas danças são determinados pelos mais velhos de forma a não se sobressaírem ao interesse pelas danças e cantigas tradicionais. A potência criativa dos mais jovens é pareada com a continuidade das

¹² Disponível na página oficial da APIB: <<http://apib.info/apib/>>. Acesso em 30 de maio de 2018.

obrigações cotidianas e estes, por sua vez, buscam meios de terem acesso às duas realidades que os perpassam construindo neste processo sua identidade pela diferença.

O número crescente de indígenas inseridas nas produções audiovisuais, capacitadas com as técnicas de filmagem e edição, resulta em um fenômeno de criação ativa da realidade documentada pelas lentes de quem a conhece por dentro. A inversão da lógica anterior, que colocava os povos indígenas como meros objetos do fascínio europeu pelo desconhecido, místico e selvagem, com a apropriação efetiva e gradual dos meios de produção destas imagens produzidas demonstra na prática qual a intenção da nova geração de jovens indígenas ao adentrarem o terreno das relações urbanas, dotados de artifícios para transformar a realidade. Sim, o cenário continua em grande parte desfavorável, os programas sociais governamentais tampouco funcionam na sua abrangência menosprezados por um modelo neoliberal e o preconceito étnico tão enraizado se manifesta ainda vivo e em processo lento de desconstrução. No entanto, frente a tantas adversidades, os povos indígenas vêm demonstrando um enfrentamento incessante na conquista de espaços e fazendo sua voz valer na ruptura de uma submissão ao paternalismo do Estado brasileiro.

A relação com a economia das cidades e suas mercadorias, ponto que levanta maiores preocupações em grande parte vindas daqueles que querem manter os povos indígenas na imobilidade e negá-los o acesso à vida pública, levanta uma questão essencialmente relacionada ao modelo produtivo capitalista como uma totalidade que limita e planifica as relações sociais em seus contornos, para além de uma preocupação autêntica com a preservação ou incentivo às práticas e conhecimentos tradicionais destes povos historicamente marginalizados. A necessidade constante de classificá-los em categorias que tragam conforto às mentes ocidentais revela, tal qual um jogo de espelhos, o quanto não utilizamos com o mesmo fervor este senso crítico para questionar o que seria então uma brasilidade em relação às nossas raízes ancestrais de diferentes ascendências.

Entender a complexidade das definições identitárias através das relações de contato em um meio multiétnico é um caminho que considera os fundamentos políticos e materiais deste conjunto de interações humanas, observando que para além de uma configuração permanente e estática ao definir os elementos culturais que fazem uma etnia legítima e reconhecida, são as negociações constantes na fronteira entre o *eu* e o *outro* que tornam relevantes a identificação com a etnicidade e sua historicidade própria.

Sob o discurso de um mundo globalizado revelam-se os esquemas intrincados de poder tão arraigados nas relações que colonizaram corpos e almas através dos séculos na busca de uma homogeneização dos elementos culturais. Permeado de contradições, ao passo que o argumento da igualdade embaça a aparição de quaisquer diferenças estruturais entre os povos, a noção de “aldeia global” na realidade absorve a diversidade étnica repelindo seus manifestantes concretos (ou seja, os povos) criando a ilusão de liberdade para quem consome e manifesta a expansão de estátuas culturais de murta, flexíveis e adaptáveis. Contudo, para os povos e culturas subjugados pela lógica econômica das grandes potências, é atribuído o rígido lugar dos campos de mármore identitário, inflexível às mudanças, como se para garantir uma existência autêntica devessem abandonar as tradições e seu passado para ingressar no projeto global da cultura mercantil.

A preocupação dos velhos Mëbêngôkre é justamente que seus descendentes queiram abandonar a tradição (*Amîô kubê*). Neste choque entre gerações, surge o receio de que os jovens não se interessem mais pela cultura tradicional (*Mêtum kukràdjà mari prãm kêt*), que as cidades se tornem mais atrativas do que a vida na aldeia. No entanto, o cotidiano das comunidades tem mostrado quais caminhos estes mesmos jovens vêm escolhendo para manterem vivos os elementos que fazem deles descendentes desta ancestralidade, mas permitindo a infusão de novas tecnologias incorporadas na garantia de não somente registrar o passado, mas tomá-lo como inspiração para o presente, nas cidades ou na aldeia. Portanto, para quebrar este lugar atribuído e enfrentar a ideologia dominante que aprisiona corpos e ideias, os grupos indígenas se colocam à frente do embate por maior visibilidade e influência nas decisões para e com o seu povo, negando a docilização imposta por tantas gerações aos seus iguais e mostrando que a identidade Mëbêngôkre permanece viva e em constante atualização.

Tendo em vista o objetivo deste ensaio, o de apresentar um panorama teórico que acrescente ao debate atual das relações interétnicas no Brasil contemporâneo e, principalmente, contribuir à prática das transformações sociais em que nós, cientistas sociais, estamos inseridos considero necessário que as reflexões aqui iniciadas tenham continuidade e cresçam em futuras experiências de campo. Somente ao permanecer em contato crítico com a realidade poderei repensar e dinamizar as categorias apresentadas, entendendo que essa escrita é parte de um processo de reflexão e ação sobre o todo que nos circunda, e representa também um posicionamento em defesa da resistência plena e absoluta dos povos originários deste território.

Olho em cima da ribanceira a corrente que mal se move, a água quase estagnada, e absurdamente imagino que tudo voltaria a ser o que foi se nela pudesse voltar a mergulhar a minha nudez da infância, se pudesse retomar nas mãos que tenho hoje a longa e húmida vara ou os sonoros remos de antanho, impelir, sobre a lisa pele da água, o barco rústico que conduziu até às fronteiras do sonho um certo ser que flui e deixei encalhado algures no tempo.

José Saramago. **As pequenas memórias**

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ANDRELLO, Geraldo. **Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê.** São Paulo: Editora UNESP: ISA, Rio de Janeiro, 2006.
- BARTH, Fredrik. **Etnicidade e o conceito de cultura.** In.: Antropolítica: Revista contemporânea de Antropologia e Ciência Política. — n.1 (2o sem.95). Niterói: EdUFF, 1995.
- _____. **Os grupos étnicos e suas fronteiras.** In: O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2000
- COELHO DE SOUZA, Marcela. **A vida material das coisas intangíveis.** In: Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena. P. 97-118. Brasília: Athalaia, 2010.
- GORDON, César. **Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre.** São Paulo/Rio de Janeiro: Editora da Unesp, ISA e NUTI, 2006.
- LEA, Vanessa R. **Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: Os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.
- _____. **Casas e Casas Mëbêngôkre (Jê).** In.: Amazônia: etnologia e história indígena. Eduardo Viveiros de Castro, Manuela Carneiro da Cunha (org.) – São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado.** Edições 70, University of Toronto Press, 1978.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais,** In.: O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades – Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.
- POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara.** São Paulo: Global, 2004. p. 104-105.
- SANTOS, Milton. **A cidade nos países subdesenvolvidos.** Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 1965.
- SILVA, Sandro J. da. **Luzes, câmera, colonialismo: colonialismo, filme etnográfico e antropologia.** In: SINAIS - Revista Eletrônica - Ciências Sociais. Vitória: CCHN, UFES, Edição n.02, v.1, Outubro. 2007.
- STRATHERN, Marilyn. **The Gender of the Gift.** Cambridge, Cambridge University Press, 1988 [O gênero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade melanésia. Campinas-SP, Editora da Unicamp, 2006 - Coleção Gênero e Feminismos (trad.: André Villalobos)]
- VELHO, Gilberto. **Projeto, emoção e orientação em sociedades complexas.** In, Individualismo e cultura. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O mármore e a murta**: sobre a inconstância da alma selvagem. In.: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. **Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico**. In.: *Amazônia: etnologia e história indígena*. Eduardo Viveiros de Castro, Manuela Carneiro da Cunha (org.) – São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP, 1993.

_____. **A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos**. *Cadernos de Campo*. Rio de Janeiro, 2007.

_____. **“Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”**. *Revista Mana* vol.18 no1. Rio de Janeiro, 2012.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Tradução: Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. 1ª edição, São Paulo: Cosac Naify, 2012.

WOLTON, Dominique. **Pensar a comunicação**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.