

Introdução

Três fatores levaram-me a realizar pesquisa etnográfica entre os Bakairi, povo indígena da família caribe, que vive às margens do rio Paranatinga, no Mato Grosso, a partir de sugestão do Professor Roque de Barros Laraia: em primeiro lugar, tendo em vista o prazo limitado para apresentar uma dissertação de mestrado¹, parecia-me fundamental trabalhar com um povo de fácil acesso, tanto em termos de transporte quanto em termos de receptividade. Ainda que o nível de mestrado não exija necessariamente pesquisa de campo, não me atraía a idéia de redigir páginas e páginas sobre pessoas com as quais eu jamais entrara em contato. Em segundo lugar, queria trabalhar com um povo indígena sobre o qual já existia uma etnografia significativa. Em terceiro lugar, havendo cursado, com o Professor Stephen Baines, a disciplina “Etnologia Indígena do Maciço Guianense”, que abordou, primordialmente, índios da família lingüística caribe, sentia-me atraída pelos estudos sobre esses povos, sobretudo por ter convivido por dois meses com os Wai Wai do rio Mapuera, no noroeste do Pará, objeto de minha pesquisa de iniciação científica, em 1990.

Travei meu primeiro contato com uma índia Bakairi, em meados de 2004, de uma forma que em nada lembrava os obstáculos enfrentados nas viagens dos exploradores do século XIX. Foi por telefone que conheci Darlene Taukane, a quem revelei minha intenção de estudar seu povo. Com muito tato, adiantei que meu projeto de pesquisa era incipiente, e que gostaria de ouvir a opinião dos índios sobre o que deveria ser pesquisado. No fundo, temia uma reação de desconfiança, não só em relação à minha pessoa, como em relação ao próprio universo acadêmico.

Qual não foi minha surpresa quando ela me disse para eu não me preocupar, que pesquisa era assim mesmo, que ela também tinha tido dificuldades em definir o objeto de estudo de seu mestrado (Darlene Taukane, depois vim a saber, é mestre em Pedagogia pela

¹ Desde 2000 trabalho como diplomata em horário integral, tendo sido designada, após o término dos créditos do Mestrado, para Missão Permanente na Embaixada do Brasil em Berlim, cidade onde resido desde março de 2005. Logrei, contudo, obter uma “Licença Capacitação” do Ministério das Relações Exteriores por três meses (de janeiro e março de 2006), para, nesse curto período, realizar pesquisa de campo, redigir a dissertação e defendê-la perante a banca examinadora. Apesar das dificuldades impostas por essas condições, o fato de morar na Alemanha permitiu-me visitar o Museu Etnológico de Berlim, em Dahlen, onde se encontra uma importante coleção etnográfica dos Bakairi.

UFMT), e que teria prazer em ajudar-me com minha pesquisa. Passou então a enumerar as teses de mestrado e doutorado existentes sobre os Bakairi e contou-me sobre seus planos de partir para um doutoramento. Por mais que eu tivesse lido, na disciplina “Do Micro ao Macro”, ministrada pela Professora Alcida Rita Ramos, sobre a tendência dos povos nativos em seguir os caminhos da auto-etnografia, tarefa tradicionalmente levada a cabo por antropólogos europeus e por suas linhagens em países não europeus, por alguns segundos meu mundo pareceu de cabeça para baixo: minha primeira informante indígena não só conhecia muito bem o mundo acadêmico, como dele participava, tendo, inclusive, grau de instrução superior ao meu.

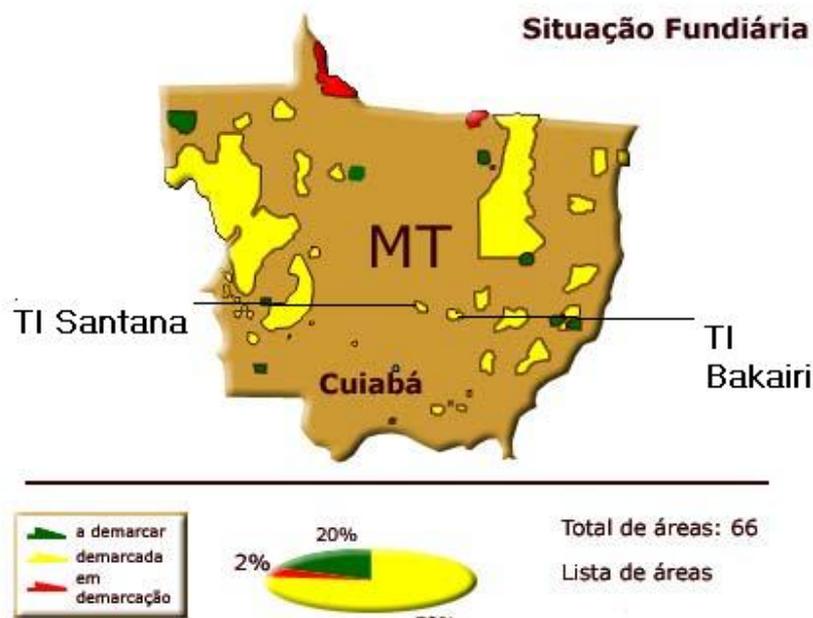
Evidentemente que os Bakairi não são uma comunidade acadêmica étnica vivendo em área indígena. Mas tampouco Darlene é um caso único. Há cada vez mais Bakairi ingressando no ensino superior, em cursos como Pedagogia (Agnaldo e Marinho), Administração (Jane e Patrícia), Economia (Magno), Jornalismo (Vitor) e Propaganda e Marketing (Isabel). Relato essa passagem para situar o leitor no universo Bakairi: tentar lê-lo como uma unidade cultural isolada do mundo dos brancos (e de outros povos indígenas) seria de um artificialismo absurdo. Ignorar, por outro lado, sua diferenciação, sociológica e cultural, como um povo indígena, com toda uma cosmologia própria, língua, saberes, estilo de vida, seria erro igualmente grande.

A partir do contato com Darlene Taukane, tomei conhecimento de que os Bakairi praticavam vários ritos tradicionais, e que um deles se realizaria em breve: o Batizado do Milho (ou *Anji Itabienly*, na língua bakairi). Acabei sendo convidada a visitar a aldeia Pakuera (ou aldeia central – a maior da TI Bakairi) durante o Batizado do Milho, e, por motivos que relatarei a seguir, decidi fazer minha pesquisa tomando como mote esse ritual.

Os Bakairi somam hoje cerca de 900 pessoas (“Povos Indígenas no Brasil”, ed. Carlos Alberto Ricardo, Instituto Socioambiental: 1996/2000: 691) vivendo em duas terras indígenas: a primeira, Terra Indígena Bakairi (61.405 hectares), homologada em 1991, situada nos municípios de Paranatinga e Planalto da Serra, Mato Grosso, com 618 habitantes; a segunda, Terra Indígena Santana (35.471 hectares), homologada em 1989, situada no município de Nobres, Mato Grosso, com 260 habitantes. Ambas localizam-se a

sudoeste da Terra Indígena Xingu, e distam cerca de 170 km uma da outra. Aproximadamente outros 30 Bakairi² viveriam em áreas urbanas (sobretudo em Paranatinga, cidade mais próxima da TI Bakairi, e Cuiabá). Os Bakairi dividem-se, grosso modo, em três grupos: os “santaneiros”, que vivem na TI Santana, os “paranatinguenses” e os “xinguanos”, que vivem na TI Bakairi. Darei maiores detalhes sobre essas categorias no capítulo 2 (“História”), onde relato ainda como os Bakairi ditos “mansos”, da região do rio Paranatinga, em contato há bastante tempo com os brancos, atraíram para suas aldeias seus irmãos “xinguanos”, que viviam no sistema intertribal do Alto Xingu, sem contato com os brancos, até fins do século XIX.

Estado do Mato Grosso: Terras Indígenas Santana e Bakairi



Fonte: FUNAI, 2006

² Esse dado me foi fornecido pelo Presidente da Associação Kura Bakairi, Marcides Catulo.

Realizei pesquisa de campo somente na TI Bakairi (portanto, entre Bakairi “paranatingenses” e “xinguanos”), que fica a 100 km de estrada de terra da cidade de Paranatinga, Mato Grosso, e possui nove aldeias: Pakuera³ (ou “central”), a maior delas (295 pessoas), onde fica o Posto Indígena, uma enfermaria e uma escola freqüentada por 178 alunos, Aturua (111), Painkun (47), Kaiahoalo (40), Cabeceira do Azul (26), Sawôpa (24), Alto Ramalho (20), Iawodo (10) e Ximbua (10)⁴. Cada uma tem o seu cacique (em geral um pajé ou um membro de prestígio do principal grupo familiar), sendo que o cacique da aldeia Pakuera é quem representa toda a TI perante os brancos.

A pesquisa foi feita em duas etapas: uma breve visita de quatro dias à aldeia Pakuera em janeiro de 2005, quando assisti ao Batizado do Milho sem praticamente nada saber sobre os Bakairi; uma segunda visita, de 20 dias, exatamente um ano depois, em janeiro de 2006, quando permaneci nas aldeias Painkun e Pakuera (além de visitas rápidas às aldeias Alto Ramalho, Aturua, Iawodo e Ximbua) com o objetivo de observar o Batizado do Milho, após haver passado um ano lendo toda a bibliografia disponível sobre esses índios, além de ter tido a oportunidade de visitar o Museu Etnológico de Berlim, onde se encontram mais de 1.200 artefatos Bakairi coletados no fim do século XIX pelo cientista alemão Karl von den Steinen.

³ Pakuera (=rio das Pombas, em língua Bakairi) é como os índios denominam o rio Paranatinga.

⁴ Dados obtidos da equipe da FUNASA que atuava na área, na época da pesquisa (2006).

⁵ No Batizado do Milho, existe todo um sistema de troca de alimentos cuja apoteose é um banquete coletivo em local aberto no centro da aldeia, em frente ao “kadoeti” (casa das máscaras). Todas as famílias contribuem para o grande banquete final em serviços ou bens (limpeza do pátio, colheita e preparação dos alimentos, caça coletiva (“waxi”), compra de balas de espingarda, coleta de jenipapo e urucum para pintura corporal etc), mas o maior doador, cujo prestígio está em jogo, é o “sodo” (ou dono) do Batizado. A tese principal do *Ensaio sobre a Dádiva* – “um entendimento da constituição da vida social por um constante dar-e-receber” – poderia ser interessante para a análise do Batizado do Milho, que envolve a circulação de alimentos como “um momento de estabelecimento de um contrato social mais geral e muito mais permanente” (Mauss, 1974: 65).

A idéia inicial era de que a pesquisa se circunscrevesse ao Batizado do Milho: a origem do rito, o envolvimento de seus participantes, os significados simbólicos e sociais de realizá-lo em meio a uma situação de contato. Enfim, vislumbrei enxergar nesse ritual um “fato social total”, que, como o *potlatch* analisado por Marcel Mauss (1974)⁵, poderia ser capaz de revelar inúmeros aspectos das intrincadas relações sociais, valores e cosmologia nativa. Ao assistir ao Batizado do Milho em janeiro de 2005, contudo, tomei conhecimento de que, em 2006, o ritual aconteceria de uma forma extraordinária: com patrocínio de um fundo transnacional de agências governamentais da Alemanha (KfW – Banco Estatal Alemão e GTZ – Agência de Cooperação Técnica Alemã), Reino Unido (DFID – Departamento para o Desenvolvimento Internacional) e Brasil (Ministério do Meio Ambiente) no âmbito do Programa Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI)⁶.

Meu interesse se voltou então para as seguintes perguntas: o que faz com o que os governos de dois países da União Européia liberem recursos para financiar um ritual indígena no interior do Brasil? Qual a representação que seus agentes têm dos índios brasileiros? Por que é a Alemanha a principal fonte pagante do PDPI? Por que foi exatamente a Alemanha que produziu um cientista como Karl von den Steinen, cuja missão exploratória no Brasil no fim do século XIX consistia em descrever as matas tropicais e um rio desconhecido da geografia dos brancos (Xingu) e travar contato com os povos indígenas que ali viviam, levando seus objetos para o Museu Etnológico de Berlim? Por que os

⁶ O Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI), com sede em Manaus, começou a operar em 2001 e é um dos componentes do Subprograma Projetos Demonstrativos do Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG7), criado pelo Decreto n. 563 em junho de 1992, e modificado pelo Decreto n. 2110, em janeiro de 1997, com o intuito de “fortalecer e maximizar os benefícios ambientais das florestas tropicais brasileiras, de maneira compatível com o desenvolvimento do país”, segundo consta no sítio do Ministério da Ciência e Tecnologia. Sua execução compete ao Governo brasileiro, por intermédio do Ministério do Meio Ambiente (Coordenador do Programa), Ministério da Justiça, Ministério da Ciência e Tecnologia, com participação do Banco Mundial, Comunidade Européia e países membros do Grupo dos Sete (EUA, Alemanha, França, Japão, Reino Unido, Canadá e Itália – a posterior entrada da Rússia para o “G8” em nada modificou o programa, que não tem sua participação). Segundo o coordenador do PDPI, Gerssem Luciano Baniwa, esse programa nasceu da parceria da Funai com o Programa Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL), por sua vez, um dos programas do PPG7, e tem como objetivo analisar projetos elaborados exclusivamente por organizações indígenas e destinar-lhes recursos, visando sempre a proteção das florestas tropicais. Mais detalhes sobre o PDPI estarão no capítulo 5.

Bakairi, no século XIX, aceitaram a presença da expedição alemã⁷? Por que os Bakairi, no século XXI, aceitaram desenvolver o projeto do PDPI? Como os Bakairi tomaram conhecimento sobre o PDPI e encaminharam sua candidatura ao projeto? Como os recursos foram utilizados? O que mudou, das perspectivas dos Bakairi, no ritual do Batizado do Milho financiado com recursos “de fora”, em comparação com o ritual realizado em 2005, sem “patrocínio”? Qual foi o impacto causado pela realização do projeto nas relações sociais entre os índios que a protagonizaram e os das aldeias vizinhas? Qual a avaliação dos índios sobre o projeto do PDPI?

Tentarei, ao longo desse trabalho, responder a essas perguntas, cujas respostas busquei não apenas nas duas idas a campo, mas também em entrevistas com agentes do PDPI e da GTZ, residentes no Brasil e na Alemanha, no intuito de refazer o caminho transversal que conecta a aldeia alvo do projeto (aldeia Painkun) ao Governo alemão. Fui ainda ao Museu Etnológico de Berlim, onde estão os objetos coletados por von den Steinen, na tentativa de refletir sobre a ida de artefatos dos Bakairi para a Alemanha, há mais de cem anos, às custas de expedições caras, difíceis e muito perigosas. Ao deparar-me com a coleção sul-americana nesse museu, de 35 mil peças, surgiram novas perguntas: Por que, afinal, era tão importante levar esses objetos para lá? Por que os Bakairi permitiram que as peças, algumas delas sagradas (como as máscaras), viajassem para tão longe? Por que, enfim, os alemães se fizeram presentes na vida desses índios 110 anos atrás e estão

novamente presentes hoje e como os Bakairi lidam com essa presença?

Entre os membros alemães da expedição coordenada por von den Steinen em 1887 estavam o cientista Peter Vogel, o desenhista e pintor Wilhelm von den Steinen e o fotógrafo Paul Ehrenreich. Três outras expedições de alemães ao Xingu se seguiram a essa, duas lideradas por Hermann Meyer e um por Max Schmidt (Franchetto, 2002:349-350).

⁸ Na TI Bakairi funcionam atualmente três escolas, nas aldeias Pakuera, Aturua e Painkun. A primeira optou, no final de 2005, pela estadualização – que entrará em vigor a partir de 2006. Já as demais preferiram permanecer sob responsabilidade da Prefeitura de Paranatinga, por motivos que envolvem disputas internas de poder e autonomia em relação à aldeia Pakuera. Pretendo abordar essa questão em um futuro artigo.

⁹ A Fundação de Apoio e Desenvolvimento da Universidade Federal de Mato Grosso Fundação (UNISELVA), entidade de direito privado, sem fins lucrativos, credenciada no Ministério da Educação (MEC) e no Ministério da Ciência e Tecnologia (MCT), com base na Lei 8958/94, assinou convênio com a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) para prestar serviços de saúde para cerca de 3 mil índios em Mato Grosso, entre os quais os Bakairi da TI Bakairi e TI Santana. A atuação da UNISELVA é objeto de inúmeras críticas por parte dos Bakairi, como a alta rotatividade entre os profissionais enviados, o curto tempo de estada (por vezes apenas algumas horas) nas aldeias menores, a ida de equipes fragmentadas e a pouca idade de seus profissionais (de fato, a equipe com a qual convivi tinha entre 24 e 25 anos), que, para alguns índios seriam “estagiários da universidade que vêm testar em nós” (na verdade são profissionais formados).

Apesar de curta duração (20 dias), minha segunda estada no campo permitiu-me ainda acompanhar outros temas. Embora tenha optado por não desenvolvê-los nesta dissertação, gostaria de mencioná-los, já que me pareceram eventos importantes na vida dos Bakairi: deliberações sobre educação (a questão da municipalização ou estadualização⁸), a chegada e atuação de uma equipe volante de saúde (médico, dentista e enfermeira) da organização não-governamental UNISELVA⁹, conveniada com a FUNASA, problemas de transporte e de perda de roças devido às inundações provocadas pelas fortes chuvas do início do ano.

Minha própria pessoa acabou se tornando um tema, sendo alvo de reuniões, mexericos e conflitos entre grupos que disputam o poder na aldeia central. Paralelamente, uma lista interminável de demandas por bens e serviços foi-me sendo imposta até que minha presença tornou-se incômoda na aldeia Pakuera, o que revelou a delicada relação entre os índios e os brancos que aparecem na região – fruto de uma história de conflitos interétnicos, invasões, exploração econômica por regionais e pelo órgão tutelar, e da crescente incorporação pelos Bakairi da ideologia dos movimentos indígenas em nível regional e nacional.

Organizei este trabalho da seguinte forma: no Capítulo 1, menciono objetivos e principais referências teóricas. No Capítulo 2, faço uma revisão bibliográfica sobre a história de contato dos Bakairi, na qual saliento como um jovem Bakairi (Antônio Kuikare) se valeu da presença do explorador alemão Karl von den Steinen para emergir como poderosa liderança interétnica. No Capítulo 3, abordo alguns aspectos da cosmologia Bakairi, a fim de familiarizar o leitor com a concepção de mundo desses índios, com o mito que deu origem ao Batizado do Milho e com os elementos caribes e alto-xinguanos presentes em sua cultura. No Capítulo 4, descrevo o Batizado do Milho realizado em 2005, como é “tradicionalmente” feito, sem o “patrocínio” do PDPI. No Capítulo 5, analiso o desenvolvimento e os produtos finais do projeto do PDPI, do ponto de vista indígena. No Capítulo 6, deixo os acontecimentos *micro* por um momento para ir ao nível *macro* a fim de buscar a dinâmica intercultural que conecta povos tão distantes e diferentes, como os

Bakairi e os alemães, e as representações que os últimos têm a respeito dos índios das florestas tropicais. No Capítulo 7, discorro sobre como o cacique Odil Apakano amplia seu prestígio e reforça sua liderança interétnica no contexto do *projetismo*. Finalmente, no Capítulo 8, recupero a ponta mais remota do intricado novelo que liga os alemães aos Bakairi: os objetos indígenas acumulados no Museu Etnológico de Berlim. No último capítulo, teço algumas considerações finais e aponto os rumos para novas pesquisas sobre os Bakairi.

Capítulo 1

Objetivo e Orientações Teóricas

O objetivo dessa dissertação é discorrer sobre a situação de contato dos Bakairi no contexto do século XXI a partir de um evento singular: a participação de uma pequena aldeia (Painkun, composta por um grupo familiar de 50 pessoas) em um projeto oficial de fomento à "cultura tradicional": o financiamento, por recursos internacionais do PDPI, de um ritual chamado pelos Bakairi de *Anji Itabienly*, em sua língua, e de “Batizado do Milho”, na língua portuguesa. Busco, por um lado, no nível *micro*, revelar como o cacique da aldeia Painkun desenvolveu o projeto proposto ao PDPI, auferindo benefícios para seu grupo familiar (como bens materiais, autonomia em relação à aldeia Pakuera e prestígio perante os demais Bakairi) e, por outro, no nível *macro*, mostrar os interesses dos

patrocinadores e as representações que os brancos (brasileiros e estrangeiros) envolvidos no financiamento do projeto têm a respeito dos índios. Tento verificar ainda se, na articulação entre esses dois pontos de vista – o dos índios e o dos brancos – dentro de um projeto que se vê como democrático, que busca a autonomia dos povos indígenas, foi possível haver um genuíno diálogo entre iguais.

Uso o termo ritual no sentido usado por Mariza Peirano (2003:8-10): uma definição operativa, destituída de rigidez, que seja etnográfica, considerando a perspectiva do “outro”, sem natureza pré-estabelecida (religiosa, profana, festiva, formal, informal) e que leve em conta os critérios de criatividade e eficácia social (como transmitir valores e conhecimentos, dirimir conflitos e reproduzir as relações sociais). Peirano adota o enfoque sobre rituais construído por Stanley Tambiah: “(O ritual) não pode ser considerado verdadeiro ou falso em um sentido casual, mas sim impróprio, inválido ou imperfeito. (...) Os critérios de adequação devem ser relacionados à ‘validade’, ‘pertinência’, ‘legitimidade’ e ‘felicidade’ do rito realizado” (Tambiah, 1985:77-84 *apud* Peirano, 2000:11). Considero ainda apropriada para a análise sobre o Batizado do Milho a aproximação que Edmund Leach (1966 *apud* Peirano, 2000:6) faz entre mito e rito, uma vez que ambas as dimensões (do comunicativo e do mágico) aparecem no ritual reelaborado pelos Bakairi em janeiro de 2006:

Desse ponto de vista, técnica e ritual, profano e sagrado não denotam tipos de ação, mas aspectos de virtualmente qualquer tipo de ação. A técnica tem conseqüências materiais e econômicas que são mensuráveis e predizíveis; o ritual, por outro lado, é uma declaração simbólica que “diz” alguma coisa sobre os indivíduos envolvidos na ação. (...)

O mito, em minha terminologia, é a contrapartida do ritual; mito implica ritual, ritual implica mito, ambos são uma só e a mesma coisa. (...) Os mitos, para mim, são apenas um modo de descrever certos tipos de comportamento humano; o jargão do antropólogo e o uso que ele faz dos modelos estruturais são outras tantas maneiras de descrever os mesmos tipos de comportamento humano. (Leach, 1995:76-77)

No caso do Batizado do Milho realizado em 2006, o ritual foi recriado e passou a incorporar o mito de criação dos Bakairi, que lhe deu origem. Dessa forma, empiricamente rito e mito constituem uma só performance comunicativa, como irei explicar detalhadamente no capítulo 5.

A fim de refletir sobre "cultura tradicional" em um contexto interétnico, recorro ainda a Hobsbawm & Ranger (2002), que discorrem sobre a invenção das tradições na Europa e na África colonial; a Rodrigo de Azeredo Grunewald (2001), que analisa a situação dos Pataxó no contexto turístico do Sul da Bahia; a Nicholas Thomas (1992), que discute o que ele denomina de "inversão da tradição"¹⁰ nas ilhas do Pacífico (Fiji, Samoa, Solomons, Tonga); a Júlio César Melatti (1972), que mostra como os Krahó, na sua ânsia de se tornarem "brancos" e inverter a situação de sujeição-dominação em que se encontravam, rejeitaram suas tradições; e a Baines (1995), em sua análise sobre a invenção das tradições e da etnicidade pelo indigenismo empresarial.

Baseio minha pesquisa nos trabalhos sobre relações interétnicas no Brasil, cujo marco fundador foi o lançamento da noção de "fricção interétnica" por Roberto Cardoso de Oliveira no início dos anos 60, e discuto brevemente as ponderações feitas por Oliveira Filho (1988) em relação a esse autor, bem como sua proposta do uso do conceito de "situação histórica" para dar conta da relação entre brancos e índios no Brasil (em especial, os Ticuna do Alto Solimões, mesmo objeto de análise de Cardoso de Oliveira).

O conceito de "tradição inventada"¹¹ (Hobsbawm, 2002) se aplica ao caso do Batizado do Milho dos Bakairi no sentido que este ritual está em constante processo de reinvenção e reelaboração diante de uma situação de contato interétnico extremamente

¹⁰ Nicolas Thomas parte da situação colonial das ilhas Fiji para definir o que seria uma "inversão da tradição". As tradições, ainda que tidas como virtudes, passaram a ser vistas pelos nativos como empecilho ao desenvolvimento social e comercial do arquipélago. Costumes antigos como a ordem social hierárquica, o respeito à chefia e à vida cerimonial representada pelo modo de beber *kava* passaram a ser rejeitados, o que o autor chama de "inversão da tradição". A cerimônia da "kava" passou a ser abolida, assim como a ordem de precedência à mesa (Thomas, 1992: 223-224).

¹¹ Hobsbawm define esse termo como "tanto as tradições realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo". Acrescenta que "por 'tradição inventada' entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer uma continuidade com um passado historicamente apropriado" (Hobsbawm, 2002:9).

dinâmica. Considero discutível, contudo, outorgar ao historiador ou cientista social legitimidade para determinar, a partir de critérios por ele próprio “inventados”, as categorias das tradições por sua suposta autenticidade ou inautenticidade. A discussão proposta por Eric Hobsbawm, de toda forma, inspira uma reflexão sobre o que os brancos esperam dos índios, e o que os índios fazem para atender a seu público externo e interno, quando os primeiros decidem financiar sua “cultura tradicional”, sob regras que buscam, por sua vez, atender aos objetivos das agências internacionais financiadoras.

Em “A Invenção da Tradição na África Colonial”, Terence Ranger analisa como os colonizadores brancos, em geral de origem camponesa ou operária em sua terra natal, levaram para as colônias africanas tradições recentemente inventadas na Europa (sobretudo entre 1870 e 1890) a fim de afirmar sua nova posição social de supremacia perante os negros, como se fossem emissários diretos dos reis e dos exclusivos clubes e escolas de elite. A pequena burguesia africana, por sua vez, apropriou-se dessas neotradições européias para seus próprios fins, assim como os chefes tribais passaram a criar reinos e reelaborar títulos, cerimônias, coroações e tronos à moda britânica (Ranger, 2002: 244-248).

Embora se trate de situação muito diferente da África Colonial ou da formação dos Estados nacionais europeus nos séculos XVIII e XIX, também nos sistemas interétnicos contemporâneos do Brasil indígena ocorre a institucionalização de novos regimes políticos e sociais e a “cultura tradicional” não se mantém incólume ao contato, mas é antes negada, afirmada ou reelaborada nas mais diversas situações históricas em que inserem seus atores.

Thomas (1992) denomina de “inversão da tradição” a rejeição das práticas tradicionais, associadas pelos nativos a fatos negativos a partir das mudanças introduzidas pela situação colonial. No caso das ilhas Fiji, a ordem hierárquica e a cerimônia de beber a *kava* foram algumas das tradições abolidas, já que estariam, para os nativos, impedindo o florescimento dos fluxos de comércio desejado a partir de fins do século XIX. Em Paliau, culpava-se a tradição pela pobreza e atraso dos povos indígenas. Não bastariam projetos econômicos para que o progresso fosse alcançado: era preciso eliminar algumas instituições tradicionais e criar novas formas de organização social. Thomas aponta que a tradição não é meramente um fardo a ser carregado ao longo das gerações, mas sim uma herança que

poderá ser utilizada por seus herdeiros na maneira que mais lhes convier. Assim como nas artes plásticas, música ou literatura, um novo estilo surge a partir da negação do formato anterior. No caso da cultura, contudo, é preciso não perder de vista a assimetria da situação colonial: não se mudam as tradições da mesma forma que isso sempre ocorreu no passado: o colonialismo pressupõe uma assimetria que pode levar a tradição não a uma transcendência, mas sim a uma inversão (1992:228).

No Brasil, Melatti descreve situação semelhante à “inversão da tradição” (Thomas, 1992), em alguns momentos, no caso do milenarismo Krahó. A partir da inspiração mitológica (sobretudo o mito de *Auke*¹²), e diante de uma situação de contato extremamente insatisfatória (os brancos não os brindavam com os objetos desejados) e opressora (invasões de suas terras e o massacre de 1940), eclodiu um movimento messiânico liderado por Rópkur Txórtxó Kraté (ou “João Nogueira”) que previa que os cristãos seriam punidos e todos os Krahó se tornariam civilizados. Para que isso acontecesse, era preciso que os índios abandonassem várias práticas tradicionais (pintura corporal, corrida de toras, cânticos, uso de cestos, arquitetura indígena) e passassem a adotar costumes dos “cristãos” (abstinências em dias santos, casas de barro, dança aos pares, uso de malas etc), além de consumir seus animais domésticos e sementes e se prepararem para a chegada mágica de gado e de um barco repleto de artigos industrializados.

Baines (1995) examina um caso paradigmático da invenção social da etnicidade e a imposição de “neotradições” criadas pelo indigenismo empresarial, em uma situação de assimetria descomunal de poder entre um pequeno grupo indígena (denominados pelos brancos de “Waimiri-Atroari”) e a administração indigenista manipulada por duas grandes corporações (a Mineração Taboca, do Grupo Paranapanema e a empresa hidrelétrica ELETRONORTE) que ocupam seu território. Além de impor aos índios um regime de trabalho nos moldes de uma “instituição total” (Goffman *apud* Baines 1991) e elaborar estereótipos étnicos reapropriados pelos ditos “Waimiri” e “Atroari”, os agentes da Frente de Atração Waimiri-Atroari passaram a determinar como deveria ser a cultura do “índio”, baixando normas a respeito de como estes deveriam executar suas “tradições”. Embora

¹² Melatti sugere, no capítulo final, que o mito de *Auke* talvez não seja apenas uma inspiração e condição inicial, mas uma primeira fase do movimento messiânico Krahó (1972: 79).

estejam em uma situação muito diferente em relação aos agentes do Projeto do PDPI, na qual há espaço para negociação e tomada de decisões (embora limitado pelas regras estabelecidas pelos doadores), também os Bakairi buscam atender, como veremos mais adiante, às expectativas dos agentes externos de como devem retomar sua “cultura tradicional”.

Grünewald (2001) analisa outro caso extremo: o dos Pataxó do Sul da Bahia, tidos pelos brancos como índios “aculturados”, que lutam pela criação de uma cultura tradicional (danças, peças artesanais, língua, narrativas históricas, como a do Descobrimento do Brasil) a partir de diversas fontes, motivadas pela reafirmação da etnicidade Pataxó, e tendo conseqüência construções culturais formadoras de uma nova “tradição” (ibid.:10). A idéia fundamental do livro de Grünewald, “Os Índios do Descobrimento”, baseado em sua tese de doutoramento, é revelar como os Pataxó “trabalham” para criar uma práxis do “ser índio”, estabelecer um regime indígena dentro da aldeia, a partir de elementos tanto de dentro como de fora de seu grupo étnico¹³ – e como essas tradições geradas por esse esforço respondem a fluxos culturais regionais, nacionais e transnacionais contidos na experiência turística. A situação dos Pataxó se enquadra, de uma maneira geral, dentro do fenômeno de ressurgimento de identidades indígenas no Nordeste do Brasil, onde se impuseram aos diversos povos indígenas sobreviventes aos movimentos de *territorialização*¹⁴, uma organização política e rituais diferenciadores chancelados pelo exercício paternalista da tutela (Oliveira, 2004: 27).

Muito diferente é a *situação histórica* (Oliveira Filho, 1988) dos Bakairi que, embora com longo tempo de contato, nunca perderam sua língua, (embora esta esteja, como

¹³ As fontes para a reinvenção da tradição Pataxó (que eles preferem chamar de resgate cultural) são diversas e vão desde o aprendizado do uso do jenipapo em Brasília, da confecção de peças a partir de artesanato trazido dos Xerente e outro povos à aldeia pelo Chefe de Posto, até à apresentação do Toré e à fala de uma língua inventada em que se mistura o português com palavras maxacali. Grünewald não concebe a invenção dessa língua como “inautêntica”, mas antes um idioma de léxico misto em construção, tão autêntico quanto o papiamento das Antilhas Holandesas (2001:180).

¹⁴ Segundo Oliveira (2004:24), as populações indígenas que hoje habitam o Nordeste passaram por dois movimentos de *territorialização*: o primeiro, no século XVII e XVIII, associado a missões religiosas, e o segundo, no século XX, mediado pelo indigenismo oficial.

qualquer idioma, sendo reelaborada com novos elementos, como a absorção de termos em português), realizam rituais praticados há pelo menos cem anos, possuem uma cosmologia própria, pintura corporal, máscaras sagradas guardadas na casa dos homens, e produzem artefatos aprendidos com seus pais e avós (arcos, flechas, cuias, bancos, colares, redes de algodão, abanos, esteiras para espremer mandioca, canoa de casca de jatobá, etc). Nunca, enfim, deixaram de se ver e ser vistos como índios, ainda que “mansos” – diferentemente dos Pataxó, que reforçam sua etnicidade ao tentar reverter sua categorização pelos brancos como “caboclos” ou “aculturados”. É possível que tenham, durante o século XX, vivido alguma forma de “inversão da tradição” (alguns rituais, por exemplo, deixaram de ser realizados por muito tempo – como se verá no próximo capítulo – para serem retomados nas últimas duas décadas¹⁵), mas hoje – a exemplo de outros povos indígenas no Brasil contemporâneo – tendem a reforçar as tradições, já que, segundo afirmou o Cacique Odil, “a nossa cultura é a nossa segurança”.

A noção de *situação histórica* elaborada por Oliveira Filho (1988) se revela útil à pesquisa sobre os Bakairi, por seu longo tempo de história compartilhada com os brancos. Ele chega a essa noção a partir de uma discussão sobre as elaborações conceituais dos estudos de contato, como a ruptura representada por Max Gluckman nos anos 1940 a 1960, a noção de *situação colonial* elaborada por Georges Balandier nos anos 1950, a noção de *fricção interétnica*, apresentada por Roberto Cardoso de Oliveira nos anos 1960, e o conceito de *encapsulamento*¹⁶ proposto por F.G. Bailey em 1969. Dada a peculiaridade da história dos Bakairi, arriscaria acrescentar às elaborações de Oliveira Filho, a partir da minha própria experiência, o que chamarei de “diplomacia indígena”, que detalharei mais adiante.

¹⁵ É possível que o motivo da suspensão dos rituais Bakairi após as migrações do Xingu para o Paranatinga seja a desorganização social provocada pelo contato interétnico ou mesmo a pressão de missionários cristãos para o abandono da cultura tradicional. Barros afirma que somente em 1978 os Bakairi voltaram a ter uma intensa vida ritual – mas não arrisca apontar um motivo, a não ser de forma generalizada “a violência terminou por eclipsar quase que completamente a vida ritual desse povo” (1992:360).

¹⁶ Bailey (1960 apud Oliveira Filho, 1988:49-50) parte do estudo de uma aldeia indiana – em geral tida como uma unidade isolada – para chegar a essa noção: a de que qualquer aldeia ou grupo tribal hoje em dia está “encapsulado” em uma estrutura maior. A análise da estrutura política das aldeias não pode ser feita sem se considerar o ambiente social e histórico em que ela se encontra encapsulada (a variável independente: o Estado-Nação), o que permitirá perceber o impacto das mudanças no nível do Estado sobre a estrutura tribal.

Oliveira Filho aponta a necessidade da superação da solução dualista, que enxerga o fenômeno interétnico dentro da perspectiva do evolucionismo histórico, não admitindo que sociedades diversas (como índios e brancos, africanos e europeus) sejam consideradas contemporâneas e em interação, vendo-as antes como uma dualidade entre o “antigo”, “tradicional”, e o “moderno”.¹⁷ Tampouco concorda com a aplicação, no contexto colonial, da visão de que as trocas culturais entre uma sociedade tribal e uma sociedade industrial ocorram em mão dupla, como se os fluxos aculturativos corressesem equilibradamente, já que essa abordagem poderia ocultar o fenômeno da dominação¹⁸. Já os estudos de aculturação que focalizam as forças desiguais entre as sociedades em interação descrevem o contato sob o ponto de vista da historiografia ocidental, não incorporando a visão do nativo nem descrevendo as sutilezas do processo (as escolhas, os conflitos, as interpretações), apontando diretamente para seu destino final: assimilação, integração ou rejeição (Wachtel *apud* Oliveira Filho, 1988:31) – sendo que alguns autores apresentam os índios de forma paternalista, como “objetos frágeis e vulneráveis, prontos a desaparecer” (Da Matta *apud* Oliveira Filho, 1988:32).

Para Oliveira Filho, um outro obstáculo ao estudo do contato interétnico seria a suposição do modelo naturalizado de sociedade: unidades sociais descontínuas cujos indivíduos são automaticamente identificados com seus valores sociais. Gluckman foi capaz de romper essa visão ao perceber a organização social em Zululand, composta por brancos e negros, como uma única comunidade Africana-Branca, e não unidades básicas de análise pensadas como entidades fechadas e homogêneas. Ele não escamoteia a condição de assimetria entre os dois grupos, seja nos momentos de interação (como a inauguração de uma ponte), seja nos momentos de antagonismo (nos quais ele usa a noção de dominação). Os elementos não nativos (missionários, administradores, empreiteiros) não devem ser considerados fatores “extralocais”, mas sim integrantes da mesma comunidade interétnica (1988:38-39). Ele aponta para a noção de “campo” como instrumento metodológico que,

¹⁷ As variáveis podem ser outras, como atribuição de status por prescrição x atribuição de status por escolha, família extensa x família nuclear, relações pessoais x impessoalidade, ênfase nos vínculos de parentesco x ênfase nos vínculos econômicos etc (1988:29).

¹⁸ Como lembra Oliveira Filho, Malinowski já enfatizava ser “inteiramente inapropriado” esquecer que as influências européias constituem em todo lugar a força principal (Malinowski *apud* Oliveira Filho: 1988:36).

sem ser uma construção teórica “milagrosa”, pode ser usado no sentido de se superar o modelo naturalizado de sociedade.

A noção de *situação histórica* proposta por Oliveira Filho se aplica ao caso dos Bakairi, que convivem com os brancos há mais de dois séculos e não podem ser pensados como uma unidade autônoma dissociada da sociedade brasileira. Como veremos no capítulo seguinte, ao longo do século XX, os Bakairi passaram por diversas situações históricas de contato: houve períodos de violência física e simbólica por parte dos brancos que cobiçavam seu território e desprezavam sua cultura, mudanças sociais e culturais ocorreram com a instalação de missões, dos órgãos tutelares do Estado que passaram a controlar seu trabalho, bem como com os serviços temporários nas fazendas vizinhas nos anos 1970.

A partir dos anos 1980, sob a influência dos movimentos indígenas e do espírito da Constituição de 1988, criou-se um ambiente favorável à luta por parte dos territórios excluídos das demarcações, às reivindicações por novas formas de renda, como empregos públicos e, mais recentemente, por recursos de projetos vinculados a organizações governamentais e não-governamentais, como o PDPI. Hoje os Bakairi são todos bilíngües e incorporaram em suas aldeias alguns brancos e índios de outras etnias. Têm relações freqüentes com autoridades municipais e estaduais, com fazendeiros da região e com outros povos indígenas. É impossível, portanto, ao se pensar em qualquer aspecto de suas vidas, abstrair do fato de que vivem há muito tempo em interação com a sociedade nacional.

Oliveira Filho busca aprimorar o referencial básico há 30 anos nos estudos de contato no Brasil: a noção de “fricção interétnica”, lançada por Roberto Cardoso de Oliveira ainda no início da década de 60 e retomada em publicações subseqüentes, quando ele traça sua “matriz de sistemas interétnicos” (1996). Assim como diversos outros países que passaram por uma situação colonial, a história do contato entre índios e brancos no Brasil é marcada pela assimetria e por relações de sujeição-dominação, em áreas que poderiam, segundo Cardoso de Oliveira (1978,1996), ser descritas como de “fricção interétnica”: o embate entre dois mundos em contradição, em que a existência de uma sociedade tende a ser negada pela outra e só pode ser resolvida pela fuga, violência ou pelo estabelecimento de uma relação entre dominador e dominado.

Oliveira Filho aponta elementos de rigidez na caracterização do *sistema interétnico* conceituado por Cardoso de Oliveira, que teria influências de elaborações funcionalistas ao destacar a questão da “integração social” (“mecanismos de integração social”, “potencial de integração”, o foco da investigação no processo de “integração do índio na sociedade nacional”) (1988:46-47). Para Oliveira Filho, a discussão sobre integração acabaria escoando na retomada dos esquemas dualistas ou “como Malinowski, sendo conduzido a um esquema tripartido do Brasil”. Diferentemente de Cardoso de Oliveira, Barth teria uma idéia menos restritiva de integração, ao conceber a situação de complementaridade econômica entre grupos, propondo um esquema analítico mais aberto ao estudo da variação de situações, desde a simbiose até o outro extremo, onde não há qualquer complementaridade (idem, 48).

Oliveira Filho, ao estabelecer uma comparação valorativa entre os elementos “de rigidez” de Cardoso de Oliveira e o esquema analítico “mais aberto” de Barth desconsidera que esses autores estão tratando de realidades etnográficas muito diferentes. Enquanto Barth parte de uma situação intertribal (os Fur e os Baggara), onde naturalmente ganha espaço a questão da simbiose¹⁹, Cardoso de Oliveira se refere a uma situação claramente assimétrica, e está sendo apenas etnográfico ao se referir à integração econômica dos Tikuna ao sistema de barracão do Alto Solimões. Como argumenta Cardoso de Oliveira no “Pós-fácio 1994 – Trinta Anos Depois” da edição de 1996 de “O Índio e o Mundo dos Brancos”, não haveria função *analítica* no uso de conceitos como “integração” e “agentes interculturais” (que, para Oliveira Filho, estão necessariamente ‘contaminadas’ pelas teorias culturalistas e funcionalistas, contra as quais justamente se posicionou a inovadora noção de *fricção interétnica* elaborada anteriormente por Cardoso de Oliveira²⁰!), mas apenas função *descritiva*, não se configurando, assim, a contradição a que se refere Oliveira Filho. No mesmo pós-fácio, Cardoso de Oliveira ressalta ainda que sua obra ganhou vida própria, pois jamais pretendeu tecer uma *teoria* da fricção interétnica: “o que era apenas

¹⁹ Também no Brasil há autores que tratam especificamente de relações de simbiose em sistemas intertribais, como Alcida Rita Ramos (ver “Hierarquia e Simbiose”, 1980).

²⁰ Cardoso de Oliveira (1996: 184) vê o significado de “O Índio e o Mundo dos Brancos” mais fielmente retratado no texto da “orelha” da edição de 1964, escrito por Ruth Cardoso de Oliveira: “a grande novidade deste trabalho decorre da posição inovadora implícita na definição do conceito de “fricção interétnica” usado em lugar dos termos “aculturação” ou “mudança social”, consagrados pela etnologia americana e inglesa”.

uma noção acabou por transformá-la naquilo que ela nunca teria pensado em ser: uma teoria” (1996:187). Além disso, descarta um suposto caráter excessivamente estruturalista do conceito de “fricção interétnica”, já que, apesar de operar em nível de estrutura, “jamais fecha as portas para o acontecimento, os fatos históricos dos quais o livro está pleno” (idem:185).

Sem querer adentrar no debate entre “estrutura” e “história”, apenas gostaria de ressaltar que, se a análise da história de contato dos Bakairi é elemento fundamental para a compreensão da situação em que se encontram hoje, tampouco se pode prescindir da noção de “fricção interétnica”, uma vez que, como pude perceber, a relação com os brancos, ainda que aparentemente amistosa, carrega consigo um elemento estrutural de conflito construído historicamente nas relações travadas com a sociedade regional e nacional e que, a meu ver, opera ainda fortemente nas relações interétnicas atuais. Enfim, sua noção de “fricção interétnica”, a despeito de toda a mudança ocorrida nas relações dos Bakairi com os brancos nos últimos 20 anos, continua sendo altamente eficaz para explicar a situação atual.

Levo em consideração os conceitos propostos no livro “A Sociologia do Brasil Indígena” (Roberto Cardoso de Oliveira, 1978), por se tratarem de condições estruturais na história entre índios e brancos no Brasil. A ocupação brasileira trouxe efeitos nefastos aos Bakairi: epidemias que ceifaram muitas vidas, deslocamentos forçados de seu território, perda de autonomia política e opressão provocada pela administração do SPI e, posteriormente, FUNAI, castigos violentos aplicados a mando de fazendeiros vizinhos, invasões etc.

Ainda assim, eles foram capazes de empreender ações, traçar estratégias, estabelecer alianças e resolver conflitos de forma a sobreviverem ao trauma do contato (que levou vários grupos étnicos da região à extinção) e chegar ao século XXI em situação de relativa estabilidade (ausência de epidemias, população em crescimento, áreas demarcadas e homologadas há mais de uma década, ausência de conflitos com as fazendas limítrofes), levando-me a refletir sobre os estudos sobre as relações interétnicas no Brasil

Há de se considerar as práticas levadas a cabo pelos Bakairi ao ter de lidar com uma nova realidade – ocupação cada vez mais intensiva de seu território pela sociedade brasileira no século XX – e o verdadeiro esforço diplomático por eles desenvolvido a fim

de tentar estabelecer um *modus vivendi* com a sociedade regional, com o Estado e seus agentes, nos níveis local e nacional, e, mais recentemente, com agências internacionais (como a GTZ) e organizações não-governamentais (UNISELVA).

Denomino as relações dos Bakairi com os não-índios de “diplomacia indígena” construída a partir das experiências históricas vividas nos últimos 250 anos no relacionamento – sempre entendido como assimétrico – com os brancos. A “diplomacia indígena” não é, obviamente, uma prática particular dos índios Bakairi. Pode-se dizer que muitos dos povos indígenas que sobreviveram física e etnicamente ao século XX foram obrigados, a fim de evitar uma guerra em que suas chances de vitória seriam remotas, dada a assimetria de poder do inimigo, a criar práticas e estratégias a fim de estabelecer uma verdadeira ‘diplomacia interna’ com proprietários de terras, grileiros, garimpeiros, seringueiros, missionários, população regional, agentes do órgão tutelar, agentes de saúde, professores, pesquisadores, militares e outros agentes do Estado (sobretudo, mas não somente, o brasileiro²¹) e de organizações transnacionais. A *diplomacia indígena* seria, portanto, uma das formas de sobreviver à condição estrutural de “fricção interétnica” a que se refere Cardoso de Oliveira (1996).

Roque de Barros Laraia, em “Índios e Castanheiros”, compara as diferentes estratégias dos Akuaíwa-Asuriní e dos Suruí do Tocantins para enfrentar os invasores de seus territórios. Enquanto os primeiros revidam os ataques sangrentos organizados pelos brancos (a ponto de o engenheiro Carlos Teles, diretor da Estrada de Ferro Tocantins, armar-se com granadas e fuzis *mauser*), os Saruí, talvez em razão de sua organização social (que, segundo Laraia, é estruturada em um sistema de trocas matrimoniais mais favoráveis à solidariedade do grupo e uma chefia harmônica, reduzindo a possibilidade de conflitos internos), não reagiram violentamente às primeiras experiências desastrosas com os brancos, sobre quem, aliás, nutriam grande curiosidade. Nesse sentido, exerceram aquilo que estou chamando de *diplomacia indígena*, o que, contudo, não anula os efeitos desastrosos de uma relação interétnica de tipo assimétrico:

²¹ Refiro-me aqui aos índios que vivem em regiões de fronteiras internacionais, que, para eles, são imposições artificiais dos Estados nacionais.

Podemos concluir, então, que o contato com a sociedade brasileira, para os grupos Tupi do vale do Tocantins, acarretou uma série de graves conseqüências para a sobrevivência dos mesmos como grupos tribais. Atingidos em seus territórios, pela penetração de elementos de uma economia de tipo extrativista, os índios Akuáwa-Asurini e Suruí viram-se diante de uma situação competitiva, para a qual não estavam preparados. As reações diversas de cada grupo, belicosa no primeiro caso e pacífica no segundo, conduziram a um mesmo resultado: o início de um processo de extinção ou de marginalização. Este fato parece demonstrar que, qualquer que seja a reação da sociedade indígena frente ao contato, como ele é praticado, não impede que os resultados sejam negativos para os grupos indígenas. (Laraia, 1979:111).

Devido à *fricção interétnica* e dada a assimetria de poder, a *diplomacia indígena*, ainda que movida inicialmente por curiosidade, boa vontade, desejo de troca, acaba se tornando sempre algo ressentida, recalcada. Se evolui para a necessidade de negociar para se alcançar objetivos maiores, jamais deixar de ter em mente os estragos que o avanço da sociedade brasileira sobre as terras indígenas causou e ainda causa aos índios. Ao indagar, por exemplo, a Darlene Taukane sobre a propaganda amizade entre o Governador do Estado do Mato Grosso – e maior plantador individual de soja do mundo – Blairo Maggi e os índios, assim reagiu: “Os Bakairi se dizem amigos dele. É que os índios Bakairi são diplomáticos, por isso tem essa amizade”. Aí muda de tom subitamente: “Mas o Blairo não é amigo nosso não, ele é amigo dos Pareci, é compadre deles. Os Pareci arrendam terra para ele plantar soja, a gente não. Ele vê a gente como empecilho (ao desenvolvimento). Ele nem nunca veio aqui! Quem veio aqui foi o ex-Governador, Dante de Oliveira, uma vez na inauguração da luz, e outra vez na formatura dos agentes de saúde”. A condução atual da *diplomacia indígena* é sempre carregada de ressentimento, desconfiança e tom reivindicatório diante de uma situação de culpabilidade histórica e da consolidação das instituições democráticas e das entidades que apóiam os direitos humanos dos povos indígenas.

A diplomacia indígena, contudo, por si só não foi capaz de garantir a sobrevivência física de muitos grupos étnicos no Brasil (um bom exemplo são os Tupiniquim, que, embora tenham se aliado a franceses e portugueses contra seus inimigos Tupinambá, viviam na área costeira, a mais cobiçada pelos europeus e seus descendentes brasileiros, que passaram a ocupá-la em bases permanentes e intensivas, e acabaram sendo levados à extinção ou à invisibilidade²²). No Alto Xingu, sucumbiram os Naravute, Kustenau, Aipatsé e Tsuva (Galvão e Simões, 1965:15 *apud* Ribeiro, 1979:20). Já outros povos do Brasil Central, como os Kaiapó, os Xavante, conseguiram garantir sua sobrevivência favorecidos pela ocupação tardia do Centro-Oeste brasileiro - ‘última fronteira’ a ser sistematicamente desbravada a partir da “Marcha para o Oeste”, assim definida por Melatti: “...ação política iniciada no Estado Novo (Rocha, 1992) nos anos quarenta, (quando) se criou a Fundação Brasil Central e uma assistência permanente aos Índios do Alto Xingu” (Melatti, 2002). A fuga constante é a estratégia adotada atualmente por alguns povos indígenas que não desejam contato, ditos “isolados”²³.

Como se verá em detalhes no próximo capítulo, os Bacairis têm uma longa história de relações diplomáticas com o mundo dos brancos, desde o século XIX, quando tornam-se, nas aldeias ocidentais, guias, remeiros, tradutores e “soldados” de expedições à região do Alto Xingu, e, posteriormente, no contexto da “Marcha para o Oeste”, quando atuam, nos anos 40, nas frentes de atração de grupos Xavantes. Chegaram mesmo a ser conhecidos por sua “índole pacífica” (Pedrosa, 1879:222, *apud* Barros, 1992:76), “índios mansos” e “civilizados”, ainda durante a expedição do explorador alemão Karl von den Steinen, em 1884:

²² Povos dados como extintos, como os Tupiniquim do litoral do Espírito Santo, estão emergindo atualmente como povos indígenas. É interessante acompanhar a trajetória desses índios que, de uma situação até recentemente de invisibilidade, passaram a ter projeção nacional ao confrontarem, em fevereiro de 2006, agentes da Polícia Federal devido ao impasse em torno da área de 11 mil hectares ocupada pela Aracruz Celulose desde o acordo firmado em 1998, que os índios (Tupiniquim e Guarani) agora decidiram denunciar.

²³ A FUNAI mantém, desde 1987, uma unidade destinada a tratar da localização e proteção dos índios isolados, cuja atuação se dá por meio de sete equipes, denominadas Frentes de Contato, atuando nos Estados do Amazonas, Pará, Acre, Mato Grosso, Rondônia e Goiás. O Ex-Coordenador Geral de Índios Isolados, Sydney Possuelo, que comandou várias expedições em busca desses povos, revelou uma mudança de posição em relação a esse procedimento: “Nós não devemos ir atrás deles. Se estão lá, é porque não quiseram fazer contato” (Veja, edição 1944, 22 de fevereiro de 2006).

“O povinho levava uma vida idílica. Tratava do gado e da lavoura, ia à caça, plantava mandioca, feijão, milho, arroz, algum fumo e açúcar. Eram civilizados, apesar das orelhas e do septo nasal perfurados. (...) Todos entendiam, pelo menos, migalhas de português.” (von den Steinen, 1942:126)

Perspicaz, Steinen percebia os conflitos – intertribais e interétnicos – que se escondiam por trás dessa aparente “mansidão”:

“Soubemos, então que mantinham boas relações com os coroaos, os quais, segundo eles, se denominavam a si mesmo de caiachos. Ao que parece, as armas dos bacairis contribuem para que se imponham àquela tribu. Reginaldo não gostava de falar disso. Tinha a impressão de que no íntimo do seu ser ainda se aliava aos selvagens contra os brancos. Como homem inteligente que era, aproveitava as vantagens oferecidas pelos brasileiros sem prejudicar-se com o apoio ostensivo aos bárbaros. Os bacairis mansos inclinam-se diante da força, mas no íntimo não diferem em nada dos “antigos” (von den Steinen, 1942:126-127)

Os próprios Bakairis têm essa imagem de seus antepassados. Dona Queridinha Egeku Apakano, 62 anos, ao lembrar o medo que os Bakairi tinham dos Kayabi, afirma que os Bakairi nunca foram “selvagens”, mas sim “silvícolas”:

*Minha mãe conta. Quando nós estávamos no rio, eles vinham por trás, subiam nas árvores e imitavam barulho dos pássaros. Mas a gente conhece o canto dos pássaros e sabe quando é gente imitando. Eu até sabia fazer esse assovio, mas não consigo mais. Todo mundo gritava “Kayabi! Kayabi!”, e saía correndo. Um dia eu conheci um Kayabi, o João, e ele me contou que faziam isso mesmo. Eu disse ‘João, seu safado!’. Era pra assustar a gente, roubar as nossas coisas. Kayabi não é igual à gente não. Nós, principalmente mulheres, somos muito medrosas. Kayabi não têm medo, eles não sentem medo de nada. **Eu penso que nós Bakairi nunca fomos selvagens. Nós éramos silvícolas, né? Até hoje somos assim, não fazemos mal a ninguém.** Já Kayabi vinha, roubava mulher, roubava menino. E quem eles não levavam, eles matavam. (Diário de Campo, aldeia Painkun, janeiro de 2006). (grifos meus).*

Segundo Barros, eles eram mansos e independentes e jamais foram “amansados”, como os Pâna (Xavante) porque sempre foram “mansos por natureza” (1992:66). Bravos eram os Kayabi, os Kayapó e outras tribos guerreiras. Dos inimigos, apenas se defendiam. E quanto aos Karaiwa (brancos), o desejo de contato teria partido dos próprios Bakairi (não xinguanos), interessados em manter relações amistosas com os brancos a fim de adquirir armas de fogo, machados e outros bens. Segundo Barros, nunca fizeram guerra com os brancos²⁴. Segundo o relatório do Diretor Geral dos Índios da Província de Mato Grosso (*apud* Barros, 1992: 71) , os Bakairi já freqüentavam Cuiabá em 1847 e eram “de índole eminentemente pacífica e até tímida, pois a fuga é o único meio que recorrem para subtrair-se aos ataques de seus inimigos Nambiquaras, Tapanhunus e Cajabís”. Freqüentavam também a vila de Diamantino, onde vendiam artefatos e compravam armas de fogo para defesa contra ataques de inimigos. Mantinham boas relações com fazendeiros, sobretudo com uma rica proprietária de nome Querobina Pereira de Coelho, de quem aceitavam brindes, em troca de serem catequizados (*apud* Barros, 1992: 72).

Tentarei sistematizar a história dos Bakairi a seguir, ainda que incorrendo no risco de, ao sintetizar os acontecimentos do passado a partir da bibliografia disponível, deixar de fora fatos que, para os índios, não poderiam ter sido desprezados.

²⁴ Os Bakairi podem, porém, ter sido alvo de ataques de bandeirantes no século XVIII. A busca ilegal de índios, ouro e diamantes, uma constante no Brasil Central nos tempos coloniais, foi reprimida pela Coroa, que queimou as casas dos exploradores e proibiu a navegação pelo rio Arinos (Sá, 1975:44-55 *apud* Barros:1992:69) a fim de resguardar para si essas riquezas, o que acabou por favorecer os índios.

Capítulo 2

História

Há cerca de 300 anos os Bakairi vivem em contato, em períodos de maior e menor intensidade, com não-indígenas, tendo passado por um profundo processo de mudança cultural que, no entanto, jamais significou não serem um grupo etnicamente diferenciado.

Tentarei condensar um pouco dessa história neste capítulo, antes de, no capítulo seguinte, entrar em sua cosmologia.

O termo “Bakairi” não faz parte de sua língua e sua origem é desconhecida. Referem-se a si próprios como “kura” (nós, os Bakairi)²⁵. A língua Bakairi, da família lingüística caribe, tem alguns elementos aruaque, e teria maior proximidade, fora da bacia xinguana, com o idioma falado pelos Yecuana e outros grupos caribes do sudoeste da região guianense (Durbin, 1977:35-36; Layrisse e Wilbert, 1966:106 *apud* Dole, 1993:397.). Dentro do grupo caribe meridional, no Alto Xingu, haveria grande proximidade – até uma possível variação dialetal – entre as línguas Bakairi e Nahukwá. O caribe alto-xinguano, dentro das classificações mais abrangentes do século XX, trata como uma unidade o Bakairi/Nahukwá, o Kuikuro e o Kalapalo, distantes um degrau da segunda

²⁵ A Publicação “Vocabulário Bakairi-Português Português-Bakairi” (1978) do Arquivo Lingüístico do Instituto Lingüístico (Summer Institute of Linguistics) indica o termo “Kura”, isoladamente, como “nós, os Bakairi”. O termo pode ser utilizado no sentido de “povo” ao ser utilizado junto ao nome de outra etnia. Também já foi traduzido como “bom”. Max Schmidt (1942:56,71), durante sua expedição no Alto Xingu, sempre que avistava índios desconhecidos, gritava “Kura Caraíba!”, que traduz como “O estrangeiro é bom!” – por oposição a “Curapa” (mau, ruim), termo usado para os Suiás (“Suiá curapa”), que haviam matado, naquela época, cinco americanos.

unidade composta pelas línguas caribes vizinhas Apiacá, Arara, Txicão (Ikpeng), Juma e Yarumá (Girard, 1971; Durbin, 1977; Kaufman, 1994 *apud* Franchetto: 2001:128,).

Segundo Edir Pina de Barros, o local de origem dos Bakairi seria a cachoeira Sawãpa²⁶, na confluência do rio Verde com o rio Paranatinga (ou Pakuera ou ainda Telles

Bacia Hidrográfica do Alto Xingu e Terras Indígenas (2006)

²⁶ Barros (1992:46) afirma que os Bakairi visitaram em 1988 três vezes esse local, onde os índios dizem que seu povo surgiu. No salto, haveria pedras com “pegadas do *Kwamóty*”, ser mítico e antropomorfo equivalente a *Kwamutí* dos Ywalapití e Mehinaku. O nome desse salto é invocado constantemente nos mitos Bakairi (OPAN/CIMI: 1987: 78).

Pires), de onde saíram, pressionados pelos Nambikwara, Tapayuna e Kayabi²⁷, em pequenos grupos que tomaram diferentes direções. Alguns se dirigiram para o córrego Santana, nas nascentes dos rios Novo e Arinos, onde se encontram até hoje (TI Santana). Outros subiram o rio Paranatinga e fixaram-se onde atualmente está a aldeia Pakuera, na TI Bakairi. A maior parte deles, contudo, migrou para os rios Kuliseu e Tamitatoala-Batovi, afluentes do Xingu (OPAN/CIMI:1987:78), tendo perdido contato com os demais grupos por muito tempo – até que, em 1884, a expedição de Karl von den Steinen reaproximou os Bakairis “orientais” dos “ocidentais”.

Esses Bakairi, que segundo alguns pesquisadores, como Gerhard Baer, teriam chegado ao Alto Xingu em época recente (entre os séculos XVII e XVIII) (*apud* Schaden: 1993:116)²⁸, integraram-se ao sistema intertribal xinguno da região que Eduardo Galvão denominou, na década de 1950, “área do uluri” (minúscula tanga feminina feita de entrecasca de árvore). Desse sistema de trocas simbólicas e materiais, participavam povos de diversos troncos lingüísticos que, embora passassem a compartilhar de uma “cultura xinguna” comum (que, por “um longo processo de ambientação e amalgamento, se tornou uniforme em seus aspectos essenciais, sobretudo naqueles que dizem respeito às técnicas

²⁷ Os conflitos violentos ocorridos entre os Kayabi e os Bakairi teriam origem nas tentativas, por parte dos Bakairis, de quebra do monopólio dos machados de pedra que os Kayabi detinham no rio Paranatinga (Ribeiro: 1979:145-146, *apud* Nimuendaju: 1948: 309). Segundo o Kayabi Tawapan, os povos com os quais sua gente rivalizava antes de ir para o Parque Nacional do Xingu eram os Txicão, os Apiaká, os Mundukuru, os Bakairi (que os Kayabi chamam de Ēwira-poku) e os Kayapó.

²⁸ Bruna Franchetto corrobora essa tese a partir dos estudos de Heckenberger (1996) e de suas próprias pesquisas sobre história oral (Franchetto, 1992). Os caribes alto-xinguanos teriam chegado à região na primeira metade do século XVIII, vindos do leste, encontrando os povos aruak a oeste do rio Culuene. Os povos tupi chegariam depois (Franchetto, 2001:124).

que asseguram a subsistência, artefatos e algumas instituições religiosas e sociais”; Galvão 1996:252), mantinham cada qual sua língua e sua identidade étnica.

O sistema de troca intertribal favorecia a especialização²⁹: os Trumai fabricavam machados de diabásio, os Iualapiti e Uaurá constituíam as ‘tribos ceramistas’, os Bakairi produziam colares de conchas e miçangas muito apreciados, além de redes de algodão, os Nauquá forneciam as melhores cuias, os Suiá e Trumai plantavam tabaco, e estes últimos produziam um sal de aguapé (von den Steinen: 1940: 428-429 *apud* Thieme: 1993: 66-67). Além da troca de bens, havia ainda a troca de pessoas, o que por vezes provocava a difusão de determinadas especialidades (os Nauquá, por exemplo, começaram a confeccionar cerâmicas graças aos casamentos com mulheres Meinácu).

Ainda que compartilhassem o que Galvão passou a chamar de “cultura xinguana”, e que se reconheça que o sistema alto-xinguano compreende um denominador cultural comum, isso não significa que houvesse uma ampla homogeneização cultural, muito menos uma entrega entre os povos xinguanos, como observou Gertrude Dole, ao debater a questão da diversidade e homogeneidade no Alto Xingu:

“Entretanto, este reconhecimento geral de semelhanças notáveis não significa que haja uma só cultura no Alto Xingu, como ficou implicado algumas vezes (Becker, 1969; Zarur, 1975; Villas-Boas e Villas-Boas, 1973:16). Ao contrário, as tribos do Alto Xingu são diferenciadas lingüísticamente, representando quatro *stocks* lingüísticos, e muitos nativos, especialmente as mulheres, não falam nem compreendem mais que suas línguas natais. As implicações sociais dessas distinções lingüísticas são consideráveis. Aqui, como em qualquer outro lugar, o isolamento lingüístico e a separação de um grupo em relação aos outros por longas distâncias limitam a interação e a compreensão mútuas. A falta de compreensão, por sua vez, gera a desconfiança e as acusações de roubo e feitiçaria, que, algumas vezes, levam a execuções (Dole, 1964). Tais quebras na rede de relações pacíficas agravam mais ainda as tensões e perpetuam o isolamento social desses grupos, em um estado a que Murphy se refere como “uma paz desconfiada” (Murphy e Quain:1955:7). O fator chave, que impede uma interação mais completa, é a falta de comunicação através das barreiras físicas e lingüísticas” (Dole:1993:379-380).

²⁹ Alguns etnólogos, afirma Dole, sustentam que as “especialidades” são artificialmente criadas com a intenção de criar relações de amizade e dependência entre os povos. No Alto Xingu, contudo, elas se devem também às diferenças ambientais (como a presença de matérias primas) e às diferentes origens étnicas, e alguns povos fazem questão de manter um severo controle sobre o monopólio de sua especialidade, visando tanto ganhos econômicos quanto perpetuação das diferenças tribais (Dole: 1993:384).

Pode-se ter uma boa idéia de como operava o sistema intertribal xinguano no início do século XX (1900-1901) nos relatos deixados pelo alemão Max Schmidt. Se, por um lado, os povos por vezes mantinham relações de cordialidade seladas com a troca de bens e eventualmente de pessoas, por outro, as relações pacíficas mantinham-se em um equilíbrio frágil, permeadas de desconfiança:

Ao passarmos um junto do outro, um dos nossos auetós trocou a sua flecha pela do trumaí. Pareceu-me regra determinada que os indígenas do Coliseu, quando em viagem, troquem os seus objetos entre si. Verifica-se que o auto aqui no meu barco já assim procedeu diversas vezes, pois grande parte de suas flechas não era de origem auetó, provindo das mais deferentes tribus das redondezas. (Schmidt, 1942: 73)

Mais adiante, encontramos na areia pegadas recentes de índios trumaís ou meinacus. Os primeiros tinham estado, recentemente, de novo em luta com os suiás. Estes mataram muitos trumaís, perseguindo os restantes na direção de rio acima até a região dos naucuás. Em consequência desses acontecimentos, os trumaís abandonaram suas casas, que se localizavam próximo à foz do Coliseu no Xingu, tendo-se fixado mais adiante num afluente esquerdo do Coliseu, como meinacus. Ao que parece, estavam em boas relações com os meinacus, mas de tal modo que estes precisavam ter boa influência sobre os trumaís. Os nossos dois companheiros (naucuás) pareciam sentir-se muito mal por desconfiarem que tais pegadas significavam a proximidade dos trumaís. (Schmidt, 1942:61).

A chegada do branco só fez aumentarem as desconfianças, sobretudo contra aqueles que os ajudavam a penetrar nos territórios indígenas, muito bem marcados naquela região³⁰:

Por fim, restava-me o problema de encontrar três companheiros para o resto da viagem. Recusavam-se sem mais aquela a me seguir à região dos camaiurás. Alegavam que os camaiurás não estavam bem com os bacairís, desde o tempo em que aqueles guiaram brancos através dos seus campos, durante as expedições passadas. (Schmidt, 1942:53).

³⁰ Havia marcos até nos rios, indicando ser aquela área pertencente a determinados índios, não podendo ali pescarem forasteiros: “De tarde passamos num lugar onde havia um pau metido nágua no qual pendiam duas fileiras de dentes de peixe. Pelo que os meus tripulantes diziam, pude depreender que se tratava de um sinal para os pescadores. Em geral a pesca está regulamentada até o mínimo detalhe. (...) Ao dizer, certa vez, ao meu auetó que em tal afluente deveria haver muito peixe, respondeu como quem recusa: ‘naucuá parú!’, isto é, ‘a água pertence aos naucuás’. (Schmidt, 1942:74)

Apesar de algumas vezes em contrário, é complicado categorizar os Bakairi atuais como “xinguanos”, sobretudo ao se considerar o importante fato histórico de que, nos 40 anos que se seguiram à passagem de Karl von den Steinen, os Bakairi da bacia do Xingu abandonaram suas aldeias e foram todos viver junto a seus irmãos “ocidentais” – que tinham uma longa história de contato com o mundo dos brancos – na região do rio Paranatinga. Bruna Franchetto afirma que os Bakairi, “grupo Karib outrora limítrofe dos alto-xinguanos na fronteira meridional e tendo em comum com eles elementos culturais”, não pertencem ao sistema xingano (2002:339). Edir Pina de Barros considera um equívoco afirmar que os Bakairis estariam “por demais descaracterizados como xinguanos” (Zarur, 1975:5), já que o afastamento geográfico do Alto Xingu não seria nada intransponível, tendo ela própria presenciado Kalapalos vivendo na TI Bakairi. Além disso, alguns de seus mitos e ritos (como o *Kapa*, que os Bakairi dizem, segundo ela, ser de origem Mehinaku) são bastante semelhantes aos do Alto Xingu (Barros, 1992:34-35). Eu não iria tão longe a ponto de chamá-los de “ex-xinguanos”, já que sua estada de quase 200 anos no Alto Xingu marca até hoje seus ritos, sua pintura corporal, seus adornos, sua dieta, sua memória, mas é preciso mencionar a especificidade histórica de que se afirmam ter vindo de outra região, o Sawâpa, e de que deixaram voluntariamente, há mais de 80 anos, a bacia alto-xinguana.

O próprio Eduardo Galvão ora inclui, ora exclui os Bakairi da “área do uluri”, já que, quando criou a denominação para essa “área cultural”, em 1953, eles já a haviam deixado há 30 anos – o grupo do rio Batovi, bastante depopulado, como outros, havia se juntado aos Bakairi do Paranatinga, no P.I. Simões Lopes (Ribeiro: 1977:20):

“Entre as tribos que habitam a região, destacam-se os Bakairi, localizados no rio Paranatinga, os Kalapalo e Kuikuro, na margem esquerda do Coluene” (...). Esses grupos ocupam a área xinguana propriamente dita. Em territórios vizinhos, habitam outras tribos indígenas. A oeste estão as várias tribos Kawahyb (...), a leste, os Xavantes (...), ao norte, os Suiá e os Juruna (...), ao sul, um extenso chapadão semi-árido isola praticamente os Bakairi do rio Paranatinga do contato com outras tribos, exceto com os Kajabi que, por vezes, os têm atacado”. (Galvão: 1996: 253).

Considero importante citar os autores acima, pois, para quem visita os Bakairi hoje, tem-se a impressão que eles jamais estiveram no Xingu. Embora eu tenha constatado na aldeia a presença de etnias “de fora” (Bororo, Xerente, Kayabi, Pareci, Xavante, Iranji, branco e possivelmente etnias alto-xinguanas), em geral devido a casamentos intertribais, trata-se antes de uma exceção do que uma regra. Concordo com Edir Pina de Barros de que o afastamento geográfica entre a TI Bakairi e o Alto Xingu não é intransponível – mas as condições de transporte são tão difíceis, caras e, sobretudo, não se justificam, que os Bakairi não costumam se deslocar para lá, sendo muito mais comum viajarem para Paranatinga, Cuiabá ou mesmo Brasília. Os textos históricos trazem para perto do leitor o fato de boa parte dos Bakairi haver pertencido muito concretamente ao sistema alto-xinguano. A última leva migratória do Alto Xingu para o Paranatinga teria ocorrido em 1923 (OPAN/CIMI: 1987: 81). Desde então, os Bakairi não mais voltaram a viver junto aos formadores do Xingu, dividindo-se suas aldeias em duas grandes áreas: Santana (a que corresponde hoje a TI Santana) e Paranatinga (TI Bakairi) – ambas a sudoeste do Alto Xingu, na Bacia do rio Tapajós.

2.1 - A passagem de Karl von den Steinen e seu impacto sobre os Bakairi

Os relatos das duas expedições realizadas por Karl von den Steinen em 1884 e 1887, apresentados nos diários de campo “O Brasil Central – Expedição em 1884 para a Exploração do Rio Xingu” (1942) e “Entre os Aborígenes do Brasil Central” (1940), revelam detalhes sobre a antiga sociedade Bakairi em finais do século XIX. Ele enfatiza, sobretudo, a condição dos Bakairi ocidentais “mansos”, ou seja, já contactados, e os orientais “antigos”, que se encontravam no rio Xingu e que não tinham contato nem com os brancos nem com seus irmãos “mansos”. Permito-me citar alguns trechos da obra de von den Steinen devido à importância de sua passagem pela região para a transformação da *situação histórica* dos Bakairi – tanto os do Xingu (isolados de seus pares no Paranatinga), quanto os do Paranatinga (que passaram a atrair os xinguanos, objeto de prestígio).

Von den Steinen lança-se, junto a um grupo de 37 pessoas, ao qual se une um Bakairi “manso”, Antônio Kuikare – tataravô de Darlene Taukane, à aventura da

exploração do rio Xingu, largamente desconhecido pelos geógrafos de então, numa região considerada à época, pelos oficiais ou funcionários que para ali eram mandados, um exílio, a própria “Sibéria brasileira”.

Von den Steinen afirma que “como Antônio se prontificasse a nos acompanhar, tendo podido assim ser fotografado no Rio, devo chamar a atenção do leitor para o retrato do mesmo, aqui estampado, como a imagem de um legítimo índio bakairí”. A versão que me foi dada pelos parentes de Antônio (sua bisneta, Dona Bili, e sua tataraneta, Darlene Taukane), durante minha pesquisa de campo em fevereiro de 2005, na TI Bakairi foi outra: a de que o alemão tanta pressão fizera para que um Bakairi o acompanhasse, alegando, inclusive, que a expedição tinha o aval do Imperador, que os Bakairi, a fim de se protegerem daquela gente e do Governo, se viram obrigados a “sacrificar” Antônio, por ser solteiro e ainda manco de uma perna. Todos achavam que ele iria morrer, mas Antônio, milagrosamente, sobreviveu.

O autor descreve brevemente a história de Cuiabá, desde as incursões das bandeiras paulistas, que, à procura de homens para escravizar, acabaram encontrando ouro, passando por inúmeros acontecimentos trágicos, entre eles o massacre de uma flotilha de 600 homens, em 1725, pelos índios panaguás. Não entram na história oficial, naturalmente, os massacres feitos contra populações indígenas, tampouco os efeitos das epidemias (como a de varíola, de 1867, em Cuiabá; a febre palustre, que obrigou o governo a transferir a capital da província de Vila Bela, ou Mato Grosso no Rio Guaporé, para Cuiabá, em 1820; e a epidemia de sarampo que acometeu, em 1876, apenas oito anos antes da chegada de von den Steinen, os próprios Bakairi, ceifando-lhes muitas vidas³¹) para essas populações. Por outro lado, é interessante perceber as respostas violentas de índios (aqui tomados como termo genérico, visto que o autor não especifica a etnia nessas descrições) aos colonos brasileiros que avançavam sobre suas terras:

“Ao meio-dia alcançamos o ponto de parada e quase ao mesmo tempo chegava a caravana. Lá no alto viam-se uma casa e duas palhoças abandonadas e em ruínas. Os índios obrigaram os

³¹ Segundo von den Steinen, os brasileiros responsabilizaram os Bakairi por essa epidemia de sarampo (!), visto que os índios, com febre, corriam para dentro do rio (1942: 146).

colonos a desistir delas, pois mataram, durante a sua ausência, a mulher e dois filhos, cuja cova comum tinha uma cruz” (von den Steinen: 1942:112).

“Enfim, gozamos de todas as vantagens, enquanto ouvimos de alguém a história horrorosa do ataque índio no Tombador. Em setembro do ano passado, os coroados destruíram nos quatro distritos diversas colonizações. É com tristeza que fitamos as habitações abandonadas diante deste verdadeiro jardim da Espérides” (idem: 115).

Contrastivamente, a literatura citada por von den Steinen descreve os Bakairi como “mansos, amigáveis”³², o que é corroborado com sua experiência pessoal no trato com esses índios, desde seu primeiro encontro com eles, em 14 de junho de 1884:

“Aperto de mãos gerais. Uma meia dúzia de homens de ombros largos, na maioria jovens e, também, com roupas domingueiras, acham-se sentados na cerca do curral dos animais. O sol não aparece. Aos poucos, toda a tropa vem chegando e todos fazem os seus arranjos domésticos no interior das cabanas. Durante a recepção, oferecem-nos cana de açúcar para chupar e um golezinho de aguardente”. (von den Steinen, 1942: 122).

Von den Steinen encontra dois aldeamentos de Bakairis “mansos”, um no Rio Novo, afluente do Arinos, com 55 pessoas, e outro no Paranatinga, com 20 habitantes. O capitão do primeiro, Reginaldo, fez-lhe importantes revelações: a de que uma expedição chefiada por P. Lopez passara por ali em 1820 à busca de ouro, causando a morte de vários Bakairi, entre os quais seu avô, tendo tentado converter-lhes à religião cristã; e a de que, quando criança, ouvira falar de um grande rio (que von den Steinen espera ser o Xingu) passando pelo Paranatinga, onde viveriam Bakairi “antigos”. No Paranatinga, Antônio, o guia obtido por von den Steinen, seria-lhe muito útil quando do contato com os Bakairi “antigos”³³. O encontro com esses índios, separados há muito tempo de seus parentes contactados, se deu de maneira igualmente pacífica, embora tensa:

³² A primeira referência encontrada sobre os Bakairi aparece em 1749, feito por José Gonçalves da Fonseca, que fez uma viagem do Pará à região do rio Madeira. Não emite, contudo, juízo de valor. Já em 1817, Ayres de Casal afirma que “Até hoje essa população não infligiu nenhum mal aos cristãos” (*apud* von den Steinen: 1942: 123).

“Digo a Antônio que o cumprimente em linguagem bacairí. “Kulino”, exclama Antônio quase sem poder respirar e – salve os antigos – o índio responde em bacairí. Chega-se, ansioso, para perto de Antônio, encosta-se nele e ambos se abraçam, continuando a andar, ambos a conversar ao mesmo tempo, ambos a tremer de medo, pelo corpo todo, perturbados que estavam.” (1940: 188)

Em breve, toda a expedição de von den Steinen era recebida com um banquete de mingaus, beijos e tijolos de massa de mandioca, reforçando a imagem de índios pacíficos dos Bakairi:

“Esses bacairis ‘selvagens’ são espertos, vivos e certamente muito agradáveis. Não furtam, apesar de trazermos verdadeiros tesouros. Não usam bebida forte, recusando o fumo. No dia seguinte, fazem-nos uma visita em companhia de suas mulheres, em nosso alojamento, enquanto os índios mansos do Rio Novo, ao contrário, dormiam com as mulheres no mato”. (1940: 195-196).

Von den Steinen descreve a cultura material dos Bakairi xinguanos, para depois retomar, dialogando com Martius, uma discussão sobre a origem geográfica dos povos caribes, com base na lingüística³⁴. A expedição de von den Steinen não significou apenas um registro histórico dos grupos Bakairi no Brasil Central em fins do século XIX. Sua passagem pela região mudou profundamente a história dos Bakairi ao pôr em contato os “mansos” com os “antigos”, que acabariam, no futuro, por fundir-se. Durante sua segunda viagem ao Xingu, em 1887, ele observou, não sem certa surpresa, que no ano anterior três índios Bakairi do Paranatinga haviam visitado seus parentes “selvagens” (*sic*) do Batovi, os quais, logo em seguida, retribuíram a visita, prometendo outras mais prolongadas e numerosas (Thieme, 1993: 63). Max Schmidt é testemunha ocular da intensidade crescente dessas visitas durante sua expedição entre 1900 e 1901 à região. Afirma ele já do início de sua viagem, ao chegar à aldeia Bakairi do rio Novo (hoje, T.I. Santana):

³⁴ Von den Steinen considerou o fato dos Bakairi pertencerem ao tronco lingüístico caribe a descoberta mais importante de sua primeira viagem ao Brasil Central, pois daí derivou toda uma teoria acerca da “pátria dos caribas” que teria origem não nas Antilhas e no norte do continente, como pensavam Humbolt, Martius e outros, mas sim no próprio Planalto Central, especificamente as cabeceiras do Tapajós e do Xingu, de onde se espalharam em direção ao Norte (Thiege: 1993:59).

Havia também grande quantidade de cuias das quais uma delas, segundo os índios, proviria dos seus irmãos de tribo, o que prova a existência de relações comerciais entre o rio Xingu e o rio Novo! Reginaldo obtivera a cuia de abóbora dos seus irmãos do Paranatinga, com quem os do rio Novo mantêm atualmente estreita ligação. E, com o que diremos mais adiante, se verificará que os bacairís do Paranatinga, por seu turno, se aproximaram dos seus irmãos de tribo do Xingu, os chamados “xinguanos” e que até atraíram parte destes para o seio de sua própria tribo.” (Schmidt, 1942:12)

O encontro dos Bakairi “mansos” do rio Paranatinga com os Bakairi “xinguanos” transformou a relação desses índios com os demais grupos alto-xinguanos. Indo mais além, transformou o próprio sistema alto-xinguano, visto que os Bakairi do Alto Xingu, ao se relacionarem com os Bakairi de Paranatinga, cujo contato com os brancos era já antigo, tornaram-se verdadeira porta de entrada para as doenças e os bens dos brancos. Os Bakairi passam a ser os representantes dos brancos para os índios alto-xinguanos. A narrativa dos Kuikuro sobre o aparecimento dos ‘caraíba’ traz claramente essa percepção:

A última parte da narrativa fala das viagens para as aldeias Bakairi, já deslocadas ao sul no rio Paranatinga e em contato intenso com as frentes colonizadoras, após a partida de Kálusi (Karl von den Steinen), de onde os alto-xinguanos retornam com mais bens e com doenças, primeiro registro explícito de epidemias(...): “Começaram as mortes. Chegaram as doenças-feitiço. Ficamos poucos. As flechas feitiço voaram. Muitos morreram. Os de Kuhkiúru acabaram, acredite, no tempo das viagens dos caraíba. (...) Kálusi foi embora. **Passou um ano e o pessoal de Kuhikúru viajou até os caraíba, até as aldeias dos Bakairi. De lá trouxeram a tosse. Tinham ido buscar facas, contam. Deram facas, tesouras, machados. Veio a tosse**”. (grifos meus) (Franchetto, 2002:348)

A maior transformação, contudo, deu-se entre os próprios Bakairi, por meio da emergência de uma nova liderança interétnica, que foi capaz de deslocar os Bakairi xinguanos (muitos dos quais sucumbiram às doenças dos brancos levadas pelos “mansos”) para sua aldeia, como descrevo a seguir.

2.2 – A história de Antônio Kuikare

Durante a passagem pelo Mato Grosso, revela-se a Schmidt (1942:30) que Antônio, o outrora guia rapazola de Steinen, havia se transformado em um poderoso líder, tendo conseguido atrair para sua aldeia, no Paranatinga, 34 índios Bakairis xinguanos, que estavam “sob sua completa dependência econômica”. Com essa tropa e com sua grande coleção de armas européias, atacou e venceu os Kayabis do Paranatinga, “limpando” a floresta para sair à procura da borracha que fornecia a Gange, seu amigo seringueiro. Tal feita deve ter impressionado sobremaneira todos os Bakairi, visto que, pelos registros que se tem, até então eles fugiam dos Kayabi, em vez de atacá-los. Antônio, que conhecera o Rio de Janeiro e Buenos Aires, passou a ter tamanho prestígio entre os brancos que chegou a ser agraciado com o título de “chefe dos Bakairis” pelo presidente do Estado do Mato Grosso.

Se von den Steinen fez carreira a partir do contato com os Bakairi, cujo guia Antônio foi fundamental na sua excursão ao Xingu, também Antônio fez carreira a partir de sua experiência com o alemão. De rapaz sem muito prestígio (manco e solteiro), tornou-se forte liderança ao voltar são e salvo da expedição rumo ao desconhecido. Seu bom trânsito no mundo dos brancos conferiu-lhe poder, aumentado ainda mais com a capacidade de atrair os Bakairi xinguanos para sua aldeia no Paranatinga. Antônio Kuikare é visto como um herói por sua família (sua neta, já idosa, Dona Bili, falou-me sobre ele com encantamento, imitou seu modo peculiar de pronunciar as palavras, pedindo-me cópia de uma gravação que haveria de sua voz, talvez no Museu da Imagem e do Som, no Rio de Janeiro).

Já outro informante falou-me, em reserva, de sua dominação sobre os outros índios, por vezes violenta, sendo ele capaz de matar ou mandar matar alguém que o desafiasse: “Ele era violento, casou-se com uma mulher sem o pai dela deixar. Coagia o pessoal do Xingu a vir para cá e quem afrontava seu poder era assassinado”. Enquanto Dona Bili afirma que Antônio foi obrigado a ir com a equipe de von den Steinen, sendo “sacrificado” (já que todos achavam que ele iria morrer) por sua aldeia para se evitar um mal maior contra todos (punição vinda do Governo Imperial, que apoiava a expedição alemã), o informante dá outra versão: “O Carlos von den Steinen veio viajando até encontrar o

Antoninho, que queria ir junto. Ele queria enfrentar qualquer coisa, queria aparecer. Na adolescência a gente quer fazer tudo, quer viajar, brigar, enfrentar tudo”. E continua: “O Antoninho trabalhava para o Governo do Mato Grosso e mandou o pessoal desocupar lá (o Xingu) – senão o Governo iria mandar os soldados matar todo mundo. Não sei se era verdade, mas os índios ficaram com medo e saíram. A província mandou o Antoninho fazer esse trabalho. Ele recebia faca, arma, facão e dava para os índios”.

O assunto é espinhoso, pois envolve também a perda das terras onde ficava a aldeia de Antônio Kuikare. “Ninguém quer acusá-lo, mas a terra que Antoninho Kuikare ocupava, o Mezaikuro, ficou de fora da demarcação³⁵. Virou fazenda, até o ex-Prefeito (de Paranatinga) é dono de lá hoje – nem é culpa ele, ele comprou. Nós é que, na época, não prestamos atenção”. Tentar publicamente apontar os responsáveis por essa perda seria atizar as brasas da discórdia entre grupos familiares. O tema, enfim, é tabu até hoje, e não deve ser invocado levemente perante seus descendentes, que certamente se sentiriam ofendidos. O fato é que, enquanto para os brancos o grande personagem da expedição ao Xingu foi Karl von den Steinen (os brancos brasileiros, diga-se de passagem, pois, segundo revelou-me o Professor Richard Haas, curador da coleção sul-americana do Museu Etnológico de Berlim, o cientista é praticamente desconhecido na Alemanha), para os Bakairi o “Dr. Carlos” seria apenas um coadjuvante do grande protagonista do épico novecentista Bakairi: Antônio Kuikare.

Enquanto Antônio Kuikare prosperava no Brasil Central, von den Steinen vivia um período de pobreza e desencanto em Berlim (após a Primeira Guerra Mundial, foi obrigado a vender sua biblioteca para comprar comida para a família), e provavelmente ficaria estarrecido ao saber que, nos anos 1920, nenhum Bakairi mais restava no Alto Xingu.

2.3 – Resenha crítica de etnografias Bakairi: Barros (1977) e Picchi (1991)

³⁵ Os Bakairi tentam reaver essa área atualmente, tendo protocolado pedido de revisão junto à FUNAI (Proc. FUNAI/ADR/CGB/nº 08622/452/99 – Ata de Reunião) para retomada de “área ao Sudoeste da TI Bakairi homologada – Fazenda Prenda, antiga aldeia Mesa Ekuru (*sic*)”. Em 2005, reencaminharam o pedido ao Presidente da FUNAI.

O que sucedeu aos Bakairi após a passagem da expedição de von den Steinen foi parcialmente reconstituído por pesquisas antropológicas produzidas nas últimas décadas. Das teses escritas especificamente sobre eles, “Kura Bakairi/Kura Karaíwa: Dois Mundos em Confronto” (1977) e “História e Cosmologia na Organização Social de um Povo Karíb: Os Bakairi” (1992), respectivamente os trabalhos de mestrado e doutoramento de Edir Pina de Barros, são as etnografias mais completas sobre esse povo. Outros textos que se destacam são a tese de doutoramento de Debra Sue Picchi, “Energetics Modeling in Development Evaluation: The Case of the Bakairí Indians of Central Brazil” (1982), e artigos posteriores que se orientam, sobretudo, pela vertente ecológica e pelos estudos de modelos energéticos, e o texto de Fernando Altenfelder Silva, “O Estado de Uanki entre os Bakairi” (1976), publicado pela primeira vez em 1950, que versa sobre cosmologia e organização social, e “O Mundo Mágico dos Bacairis” (1993), do mesmo autor, de teor quase idêntico.

Gostaria de comentar mais detidamente o primeiro trabalho de Barros, que em muito contribui para a compreensão das relações interétnicas vividas pelos Bakairi até a década de 1970, e os artigos de Debra Picchi, que também fez uma longa pesquisa de campo, e focaliza a economia dos Bakairi nos anos 1980 e 1990.

Edir Pina de Barros conviveu longamente com os índios Bakairi, inicialmente como esposa do Chefe do Posto (Idevar José Sardinha), entre 1976 e 1980 e, posteriormente, como pesquisadora. Sua dissertação de mestrado privilegia as relações interétnicas e tem profunda influência de um dos principais estilos da etnologia brasileira: a sociologia do Brasil indígena, ou seja, as relações históricas largamente conflituosas entre o mundo dos brancos e seu avanço sobre as populações indígenas no país. Sua principal inspiração teórica é a noção de fricção interétnica proposta por Roberto Cardoso de Oliveira, que Barros coloca nos termos de uma teoria³⁶.

³⁶ “Para a compreensão das relações que se estabelecem entre os grupos sociais distintos é preciso, primeiramente, apreender como eles se organizam e se articulam. Para tanto, a nossa abordagem analítica será a proposta por Roberto Cardoso de Oliveira: A Teoria da Fricção Interétnica.” (Barros: 1977: III).

Segundo Barros, o contato interétnico dos Bakairi com os brancos remonta à penetração dos bandeirantes vindo de São Paulo em direção ao Mato Grosso, em busca de ouro, diamantes e trabalho escravo, no início do século XVIII. Sua pesquisa histórica, no Capítulo I, resgata os mais antigos registros que se tem sobre o encontro desse povo indígena com a sociedade colonial.

Os “Bacayris” são primeiramente citados em relatório de 1723, assinado por Antonio Pires de Campos, já na qualidade de vítimas: “Todos estes nomeados são do mesmo viver e traje assim em armas como em tudo mais, são de corso, e chegam com as suas bandeiras a fazer mal ao gentio chamado Bacayris” (*apud* Barros, 1977:9).

Floresceu no início do século XIX a exploração de diamantes e ouro no alto Paraguai e alto Arinos, em cujas cabeceiras, na região de Diamantino, onde habitavam grupos Bakairi, passou a concentrar-se uma população de 4 mil pessoas, entre elas cerca de mil escravos (Barros, 1977: 12). Lá, em 1820, teria sido realizado o primeiro batismo católico de um Bakairi. Barros estima que os Bakairi das cabeceiras do rio Arinos tenham sido contactados bem antes dos grupos que habitavam o rio Paranatinga, para onde partiram bandeirantes, posteriormente, em busca de aluviões de ouro e diamantes. Os grupos do Xingu teriam sido os últimos a enfrentar a situação de contato. Essas expedições não raro resultaram em conflitos e na morte de muitos índios.

Barros descreve a atividade pastoril, que girava em torno da produção de carne para os mineiros. Apesar da decadência da atividade mineradora na região do Diamantino, a partir de 1844, quando as minas se esgotaram, as fazendas continuaram as criações de gado, que, segundo von den Steinen, era criado livre, sendo ocasionalmente contado e marcado, e destinava-se a Rosário e Diamantino, no Estado do Mato Grosso. Uma epidemia de bexiga, que dizimou a metade de população de Cuiabá, e a peste da cadeira e sezão, que se alastraram pela região, levou ao abandono de boa parte das fazendas (*apud* Barros, 1977: 15).

Citando dados de von den Steinen e depoimentos como da índia Vilinta³⁷, neta de Antoninho Kuikare, Barros aponta o grande choque que o contato interétnico teria representado para os Bakairi: suas terras invadidas primeiro por bandeirantes, depois por

³⁷ Mãe de Darlene Taukane, citada no início dessa dissertação.

fazendeiros armados, que os expulsavam; em seguidas as epidemias, como a de sarampo, que atingira os Bakairi em 1876. Os índios tidos como “mansos” eram batizados e aproveitados como mão de obra barata nas fazendas de gado. Também foram utilizados para “amansar” os Bakairis “bravos”, que fugiam do contato e se concentravam no Xingu.

A extração da borracha, que se expandiu no Norte de Mato Grosso, também acabou por atingir os Bakairi da cabeceira do rio Arinos. Em 1897, a borracha passa a ser a renda principal do Estado. Os Bakairi, que já a extraíam e vendiam em Cuiabá, são aliciados para atuar como remeiros, guias, abridores de estradas. Nessa época, havia apenas, segundo von den Steinen, 55 indivíduos Bakairi na região, dos quais somente 16 eram homens. Daí o desinteresse dos brancos em arregimentá-los como mão de obra nos seringais, preferindo recrutar os moradores de Diamantino, Rosário do Oeste e Guia, entre outros povoados ao norte de Cuiabá. Isso não significou um impacto menos negativo dessa atividade exploradora para os índios, pois alguns seringalistas chegaram a se estabelecer dentro do território reservado aos Bakairi (Barros, 1977: 25). A expansão da seringa, aliás, teria sido um dos motivos para a migração, em 1922, de um grupo de Bakairi do Arinos para a área de Simões Lopes, no Paranatinga, denominada, hoje, Terra Indígena Bakairi. Barros cita um interessante registro de um observador que esteve na região em 1915:

“Este grupo é muito curioso, porque representa, naquela área, o papel de gente civilizada, ao passo que seus vizinhos civilizados adoptaram contra elle os costumes selvagens arrebatando-lhe o gado e os cavalos sob a ameaça de lhe tomar ainda as terras!” (1977: 26).

Pelo começo do século XX, várias empresas de exploração de seringa instalaram-se na região, inclusive com incentivo do Banco de Crédito da Amazônia. Além de regionais e nordestinos, recrutavam índios Bakairi e Kayabi para trabalhar nas plantações de seringueiras, café, fumo e na criação extensiva de gado e suínos. Barros cita, entre outras, a empresa dos irmãos Mário e Renato Spinelli, em cuja propriedade viviam 800 pessoas, em 1963. Mário Spinelli, como outros empresários, era considerado verdadeira autoridade na região do Norte de Mato Grosso: foi eleito deputado estadual, em 1954, Presidente da Câmara dos Deputados, representante no Conselho Consultivo do Banco do Crédito da

Amazônia, e, por muitos anos, Presidente da Associação dos Seringalistas de Mato Grosso. Várias famílias Bakairi passaram a residir e trabalhar na sua propriedade, as mulheres trabalhando como domésticas, os homens na abertura de estradas e remeiros, e, posteriormente, assalariados como operários da laminadora de borracha. Segundo Barros, sempre endividados com o armazém (“bolicho”) da empresa, nunca souberam o quanto ganhavam (1977: 29). Os irmãos Spinelli criavam gado (600 cabeças) na própria reserva Bakairi, e, em troca, abatiam uma rês em dias festivos para os índios. Mas se alguma cabeça era abatida pelos Bakairi, os castigos eram violentos, sendo o acusado amarrado e surrado por capangas do fazendeiro.

Edir Pina de Barros evoca os trabalhos de Darcy Ribeiro em sua reflexão sobre as “frentes de expansão” da sociedade nacional e o choque com as populações indígenas. Ao refletir sobre a história do contato dos Bakairi, ela corrobora as proposições de Darcy Ribeiro sobre os efeitos das frentes de expansão pastoril e extrativista:

“A situação do contato entre os Bakairi e os representantes dessa frente de expansão vem corroborar a generalização de Darcy Ribeiro” (ela se refere às fazendas de criação de gado que puseram os Bakairi em contato mais intenso com os segmentos da sociedade nacional, em meados do século XIX) e “Nesta primeira fase de exploração da borracha as relações estabelecidas confirmam também a generalização de Darcy Ribeiro, no que diz respeito às frentes extrativas” (1977: 31).

Barros analisa a condição de índio tutelado que os Bakairi passaram a ter a partir da criação do Posto Indígena Simões Lopes, em 1920, e do Posto Indígena Santana, em 1963, quando essas áreas passam a ser administradas por funcionários do SPI. É importante notar que, nos anos 1920, os Bakairi tinham sua sobrevivência física realmente ameaçada. Os grupos do Xingu, após o contato com os Bakairi “mansos” do Paranatinga, passaram a contrair gripe e blenorragia, segundo Darcy Ribeiro (*apud* Barros: 1977: 34). Alguns deles se extinguíram completamente. O último grupo que restava no Xingu migrou para o Posto em 1923. A partir de depoimentos dos Bakairi de Simões Lopes, Barros indica que a primeira atitude dos representantes do SPI foi vestir os índios que andavam nus. Foram então recrutados para trabalhos que nada tinham a ver com suas atividades tradicionais: abrir estradas pelo sertão até Cuiabá. Todos passaram a trabalhar compulsoriamente para o

Posto também na lavoura. Em 1927, houve uma nova epidemia, desta vez de malária, coincidindo com a crise alimentar que atacou o Posto, devido ao isolamento de Cuiabá, por causa da presença da Coluna Prestes na região. Nos anos 30, o encarregado do Posto, alegando dificuldades de coordenar os índios, ordenou o fim da antiga organização circular dos grupos locais e instituiu que as grandes casas comunais fossem substituídas por casas semelhantes à da população regional, dispostas linearmente em forma de “ruas”.

A situação descrita por Barros é semelhante à relatada por Stephen Baines (1991) sobre a Frente de Atração Waimiri-Atroari, empreendida pela Funai, nos anos 80, no que se refere às lideranças políticas e ao controle do trabalho dos índios pelo órgão tutelar. Os capitães Bakairi passaram a ser escolhidos pelos encarregados de Posto, esvaziando as lideranças tradicionais (os *píma*, líderes dos grupos locais) e provocando perda de autonomia política. Os próprios “capitães” não tinham qualquer poder de decisão: eram simples intermediários entre os representantes do SPI e os Bakairi. O encarregado organizava grupos de índios para a realização dos trabalhos (roças, criação, engenho de produção de rapadura, produção de tijolos, serviços de serraria) e indicava um chefe para cada um deles. Os trabalhos eram remunerados com bens de consumo do mundo dos brancos e controlados por um “livro de ponto”, onde constava o nome de cada homem, com suas faltas e presenças ao trabalho. Como sintetizou Barros (1977:79):

A história desse Posto, desde os seus primórdios, encontra-se estreitamente relacionada a uma orientação totalmente voltada para sua transformação em uma empresa, dedicada à produção e ao lucro. Além de trabalharem para o posto, ainda eram obrigados a fazer suas roças. Como bem colocam os Bakairi, esse ‘era o tempo da escravidão’. Além disso, eram utilizados para as frentes de atração dos Xavante, tendo muitos deles morrido nesse trabalho. O gado, que chegou a 5 mil cabeças em 1955, não lhes pertencia: era do Posto. Quando esse sistema entrou em decadência, em 1958, o gado foi vendido pelo órgão tutelar ou cedido a outras reservas indígenas. Sem ter mais um sistema econômico coordenado pelo órgão tutelar, os índios são abandonados à sua própria sorte, e passam a trabalhar como peões nas fazendas vizinhas³⁸.

³⁸ Interessante notar que, pela descrição de Barros, os Bakairi têm recordações piores em relação ao SPI do que em relação aos fazendeiros, dado que para estes últimos trabalhavam voluntariamente.

Quem quer que se insurgisse contra o regime imposto pelos agentes do SPI sofria grandes violências. Um informante contou-me a seguinte história, sobre um funcionário do SPI que viveu na área na década de 1950:

O Otávio Calmon mandava em tudo. Ele estava namorando uma índia e o irmão do Carlos (Taukane) não estava gostando. Então um dia o Calmon mandou ele fazer um pontilhão, um mata-burros no córrego. Foi tudo combinado com uns cinco brancos (Pedro Vani, Calmon, Eliseu...) para fazer o pontilhão. Levaram o irmão do Carlos para cozinhar pra eles. Fizeram a ponte de qualquer jeito e depois pegaram ele, colocaram uma vara nele e uma corda nos pulsos e na cintura e arrastaram ele de cavalo até Pakuera, até lá no fim da serra. E eles sumiram com ele. Tinha um tal de Eliseu, um dos cinco homens brancos, que contou escondido para alguém o que foi feito. Essa terra tem sangue de índio e fica chamando pra voltar. Isso foi de 1948 para cá, nos anos 50. Calmon falou pra mulher dele que mandou ele ir trabalhar lá longe, lá nos Cayabi, e que ele não ia voltar. A mulher dele sabia que tinham matado ele. Ela foi embora chorando pra fazenda e o filho do morto voltou, está lá na (aldeia) central, morando com o Carlos. Essa terra pertence a nós desde a barra de São Manuel e nós queremos demarcar essa terra. Lá no Santana era só índio também e agora é tudo fazenda. Queremos agora reivindicar lá no Salto do Saôpa, a 170 km daqui, porque lá que está o sagrados do pessoal, a dança de pedra, a casa de pedra, cachoeira. É município de Trivelado de um lado, e Boa Esperança do outro lado. (TI Bakairi, janeiro de 2006)

Barros descreve ainda a situação dos Bakairi nos anos 1970, quando são empregados como diaristas nas fazendas que se modernizam, com recursos do Banco do Brasil e do Polocentro, cultivando pastagens artificiais para pecuária mais intensiva e arroz mecanizado. Nas quatro fazendas enfocadas, Prenda, Paiol, Rio Grande e Rio Novo, eles

vendem sua força de trabalho por diárias na limpeza do solo, colheita do arroz, costura dos sacos, carregamento dos caminhões, ou por empreitada, na derrubada do mato e construção de cercas. Na fazenda Prenda³⁹, cujas terras historicamente pertencem aos índios, quatro Bakairi são treinados para se tornarem tratoristas, os primeiros profissionais especializados de Simões Lopes. Por essa época, as terras se valorizam os fazendeiros começam a cobiçar as reservas, chegando a realizar invasões. Estas são prontamente comunicadas à FUNAI, que consegue controlá-las. Vemos, portanto, uma mudança, positiva, para a atuação do órgão tutelar, visto que os encarregados do SPI compartilhavam a ideologia da população regional em relação aos índios⁴⁰. Os índios, em geral, não se misturam com os regionais, formando turmas de trabalhos compostas apenas por Bakairi. Sua entrada na sede da fazenda ou mesmo nas casas dos vaqueiros é vetada, ficando sempre do lado de fora das casas, nos pátios ou dormindo nos depósitos de arroz.

O enfoque de Barros sobre organização social e parentesco dos índios Bakairi, embora não seja o foco dessa dissertação, oferece uma boa introdução ao tema. Destacaria que o casamento entre primos paralelos é vetado, sendo preferencial entre primos cruzados⁴¹. Para o casamento, é preciso o consentimento dos pais, e o noivo deve prestar serviços ao pai da noiva. A mãe do noivo faz uma rede nova para o casamento, que é armada sobre a rede da noiva. Estando os dois deitados, os parentes se aproximam para dar conselhos para um bom casamento. Depois os noivos se levantam e já são considerados casados. Ao “casamento na rede”, tradicional, adicionou-se o “casamento no Posto”, para dar legitimidade ‘civilizada’ ao matrimônio indígena. As mulheres unidas por laços consangüíneos tendem a viver próximas, embora em casas separadas. Famílias elementares podem ter suas roças separadas, mas genro e sogro trabalham juntos e os grupos domésticos dividem os produtos e se ajudam mutuamente. Além das roças, os homens caçam e as

³⁹ São exatamente as terras da Fazenda Prenda objeto de solicitação de revisão de demarcação, encaminhada em 2005 pelos Bakairi à FUNAI (vide nota 34). Essa fazenda, inclusive, foi construída com mão-de-obra Bakairi: toda a sua cerca, o curral e a casa “do alicerce ao telhado” foi por eles feita (Barros, 1977:59).

⁴⁰ Ao invés de proteger os índios, conforme mostra Barros, “os agentes sociais que representavam localmente o órgão tutelar oficial que, teoricamente visa a proteção das populações indígenas, assumem atitudes idênticas às dos regionais (...) compartilhando dos mesmos valores e estereótipos existentes na sociedade envolvente (1977: 42).

⁴¹ Darlene Taukane relatou-me que leu a tese e discorda das regras matrimoniais apresentadas por Edir Pina de Barros: “as coisas, na prática, não são assim como a Edir afirma. Essas regras raramente são seguidas”. Na verdade, Barros afirma que são regras preferenciais (e não prescritivas).

mulheres cuidam das criações (porcos, galinhas, patos, além do gado). Também são tarefas femininas tecer, fazer farinha e beiju, carregar água, cuidar da casa.

No Capítulo V, “Ideologia e Identidade”, Barros trabalha esses conceitos e os aplica ao caso dos Bakairi. Ela se utiliza da noção neomarxista, hoje um tanto datada, de ideologia de Poulantzas, como meio de “ocultar as contradições reais, reconstruir em um plano imaginário um discurso relativamente coerente que sirva de horizonte ‘vivido’ dos agentes, dando forma a suas representações” (Poulantzas, 1969:263/5 *apud* Barros, 1977:98). Barros retoma o conceito de identidade étnica desenvolvido por Fredrik Barth, endossando a crítica desse autor ao conceito de grupo étnico como “unidade portadora de cultura”, para afirmar que são antes “tipos organizacionais” que se distinguem por “auto-atribuição e atribuição pelos outros” (Barth, 1969: 10,13, *apud* Barros, 1977:99). Ela se guia pela noção de identidade contrastiva como essência da identidade étnica, tal como proposta por Roberto Cardoso de Oliveira, e por o que ele denominou “cultura de contato”, na qual a assimetria das relações faz com que o grupo dominado tome para si as categorias engendradas a partir dessa situação como paradigma de representação, quando, por exemplo, o índio passa a se ver e a se pensar com os “olhos do branco” (Barros, 1977: 100).

Volta-se então a autora para as categorias Bakairi de identidade, partindo de uma classificação geral dos seres vivos. A primeira grande divisão é entre “kura” (gente) e “Kura Ípa” (o que não é gente e tem vida). Os “kura” se subdividem entre “Kura Queba” (“não é nossa gente”) e Kurâle Kura” (“nossa gente”). Entre os primeiros estão: os Kura Karaíwa (“brancos”), que são os cuiabanos (subdivididos em cearense, cuiabano, gaúcho, paulista, goiano, baiano, paranaense, catarinense) e os “alemães”⁴² (que podem ser alemães ou americanos), e ainda os “outros índios” (Umotina, Xavante ou Pâna, Kayabi ou Otonóli, Bororo, Paresí, Kalapalo, Nahuquá, Kamayurá e outros). Já a categoria “Kurâle Kura” compreende quatro tipos de Bakairis: os xinguanos, os santaneiros, o paranatinguenses (todos esses três Xinâle) e os Xinâle Muka, ou seja, “gente nossa que mora longe”.

A etnografia de Barros demonstra que, para ser Bakairi, é tão importante ter “sangue” (ser filho de pai Bakairi, já que “é o pai que faz o filho”) quanto comportar-se

⁴² Observei essa categoria nativa operando, pois os Bakairi só se referiam, sem sua própria língua, ao jornalista norte-americano que esteve na TI Bakairi em 2005 como “alemão”.

como tal: não ser cainha (egoísta), saber dividir, ajudar o sogro, falar a língua, nascer e viver na área Bakairi, participar da festa do milho, cantar bakururu, ter rede de algodão, ter flecha etc. Ela cita o caso do índio Maiuka, que, ao adotar o comportamento do civilizado (não participar de mutirão, não saber dividir), passou a ser chamado por seu nome branco, “Fernando”, pelos próprios índios. O caso oposto é o de um regional, preto, que vive há sete anos entre os Bakairi e é considerado “quase Bakairi” (Barros, 1977: 109).

Por fim, Barros analisa as sub-identidades “xinguano, santaneiro e paranatinguense” e a relação dessas categorias com os valores da sociedade nacional. Cada grupo vê em si valores, dos quais os demais estão destituídos ou que os outros enxergam de forma negativa. Os xinguanos, por exemplo, últimos a serem contactados, são vistos como “burros, duros de aprender, primitivos, gosta mesmo é de bakururu, vive como antigamente, trabalha para o sogro, não sabem falar o português”, pelos dois outros grupos, que, por sua vez, são vistos por eles como “cainha como civilizado, pensa como civilizado, não são bons companheiros”. Ela traça um quadro com dois pólos, estando mais próximo do pólo “menos Bakairi, mais civilizado” os Bakairis santaneiros, e mais próximos do pólo “mais Bakairi, menos civilizado”, os Bakairis xinguanos. A autora afirma que os Bakairi de Santana se envergonham de ser índios, não falam Bakairi na frente dos brancos, acham sua língua ‘feia’, e envergonham-se de ser vistos por brancos carregando água na cabeça ou lenha nas costas. Assumem, por vezes, os estereótipos dos regionais: “todo índio bebe pinga” (Barros, 1977: 134).

Não creio que essas identidades operem ainda da mesma maneira atualmente, visto que a origem xinguanana é cada vez mais remota, sobretudo entre as novas gerações. Não cheguei a visitar a TI Santana, mas imagino que os índios daquela reserva também tenham absorvido valores positivos em relação ao fato de ser índio e rejeitado os estereótipos dos regionais. Devido às dificuldades de transporte, raramente os Bakairi de Santana visitam os de Paranatinga, mas o oposto é mais comum devido às “boas festas que eles dão lá”, segundo um informante. Os Bakairi de Paranatinga consideram que os “santaneiros” (estou aqui reproduzindo Barros, pois não ouvi essa expressão ser utilizada) falam uma língua parecida com a sua, mas não exatamente a mesma. Hoje, quanto há tantos índios de outras etnias, mestiços e brancos residindo na TI Bakairi, creio serem mais operativa as

identidades étnicas (Xerente, Pareci, Kayabi, branco) do que as três identidades intra-Bakairi elencadas por Barros.

Barros tece algumas conclusões sobre o processo da passagem da condição de isolamento dos Bakairi de Simão Lopes (hoje Terra Indígena Bakairi) para a de índios tutelados, trabalhando para o posto indígena ao modo de uma empresa, e, posteriormente, como diaristas para empresas agrícolas de fato. Em Santana (hoje Terra Indígena Santana), contrastivamente, a presença do órgão tutelar, a partir de 1963, não teria alterado muito a vida dos índios, não significando sequer um obstáculo às tentativas de invasões de suas terras. A autora julga que os Bakairi de Simões Lopes estão em melhores condições: assumem melhor sua indianidade, têm mais posição de luta e possuem um “Nós tribal”. Já os de Santana seriam mais vulneráveis a uma destribalização. Em suas conclusões, propõe, como solução no futuro para a situação dos Bakairi, um projeto econômico que seja voltado para seus próprios interesses, e que observem seu modo tradicional de produção.

Um pouco do que aconteceu aos Bakairi na década de 1980 pode ser encontrado na pesquisa da antropóloga norte-americana Debra Picchi. Em 1980, a FUNAI – com recursos do programa Polonoeste – lança entre os Bakairi, a exemplo do que fizera nas últimas décadas junto a outros povos indígenas, um projeto de desenvolvimento voltado para a aceleração da integração dos índios à economia da sociedade nacional: a agricultura mecanizada de arroz. O projeto, meticulosamente analisado por Debra Picchi, tinha entre seus objetivos o ensinamento de técnicas agrícolas modernas, a venda da produção do cereal no mercado regional com vistas ao financiamento da safra seguinte, e a gradual independência dos índios em relação ao órgão tutelar. Visava, enfim, torná-los prósperos e modernos fazendeiros.

Em “The Impact of an Industrial Agricultural Project on the Bakairi Indians of Central Brazil”, publicado em 1991, Picchi ressalta o crescimento da população Bakairi na década de 80 (3,47% ao ano – taxa referente ao período 1980-1981), após uma longa história de contato que quase os levou à extinção, na década de 1920 (Petrullo 1932, Schmidt 1947 *apud* Picchi: 1991:28). A maior parte de seu território compõe-se de vegetação de cerrado, onde se caça e cria gado, mas é nas férteis terras das matas de galeria, ao longo dos rios, que os Bakairi retiram a maior parte de sua alimentação, por meio da

agricultura tradicional e da pesca. É perto da água que eles gostam de viver: banhar-se, lavar a roupa, pescar e cultivar.

O projeto da Funai estimulava, ao contrário, a ocupação do cerrado, tendo entre seus objetivos limpar 50 hectares de área para o plantio; encorajar os índios a cultivar de forma comunitária; produzir mil sacos de arroz e vendê-los no mercado, levantando fundos para a produção do ano seguinte. O órgão esperava que em três anos não seria mais necessário financiar a produção, pois os índios já teriam aprendido a produzir para o mercado de maneira independente, podendo assim sustentar o crescimento populacional, na área confinada pela demarcação e rodeada de fazendas, sem o auxílio do Governo. Picchi argumenta que, com os solos (do tipo “terra roxa”) das matas de galerias cansados – onde os Bakairi cultivavam há pelo menos 50 anos – e sendo que o cerrado corresponde a 85% da reserva, contra apenas 14% de matas de galerias, explorar o cerrado por meio de técnicas modernas de cultivo pareceria ser uma decisão bastante lógica (sobretudo considerando-se que, com o esgotamento das terras mais próximas, as roças passaram a ficar cada vez mais distantes, em média 4 km da aldeia, mas podendo alcançar até 12 km de caminhada). As metas da FUNAI, contudo, não foram alcançadas, devido a algumas variáveis que o órgão tutor não considerou (1991:29).

Em primeiro lugar, era preciso haver uma corrente que, segura por dois tratores, seria usada para limpar o cerrado, tirando suas árvores pela raiz. Não só não fora enviada a corrente, como havia apenas um trator. Os índios desistiram de esperar e conseguiram uma corrente em Cuiabá, o que atrasou a limpeza do terreno em três semanas. Improvisaram a técnica amarrando uma das pontas da corrente a uma árvore bem grossa, e guiando o único trator em círculos em volta dela. Outro equipamento crucial que nunca chegou à aldeia foi uma colheitadeira, obrigando os índios a fazer a colheita com as mãos. Por mais que se esforçassem, homens, mulheres e crianças tinham de trabalhar também nas roças tradicionais das matas de galeria, e uma parte da colheita acabou se perdendo. Um outro problema foi a falta de orientação sobre as quantidades a serem aplicadas de sementes, inseticidas e fertilizantes. Não familiarizados com esses insumos, foram aplicando quantidades diferenciadas em cada terreno, de maneira experimental. Chegou a ser pedida ajuda aos fazendeiros vizinhos, mas estes estavam muito ocupados com sua própria

produção. Um agrônomo da FUNAI chegou à aldeia dois meses depois que o projeto foi iniciado, mas só ficou ali por uma tarde (1991:30).

Aos problemas de ordem tecnológica, acresceram-se conflitos sociais. Alguns homens queriam usar o trator para limpar as roças de suas famílias nas matas de galeria, o que foi negado pela FUNAI. Os índios que trabalharam como tratoristas esperavam uma remuneração e frustraram-se ante os argumentos de que o trabalho era em prol da comunidade, e que, diante disso, não haveria pagamento. Uma grande polêmica alastrou-se pela aldeia, e, no fim, foi acordado que os tratoristas não receberiam dinheiro, mas pelo menos um bezerro. Eles se recusaram, contudo, a continuar o trabalho, e homens sem experiência passaram a guiar o trator. Para piorar, algumas sacas de sementes desapareceram, fazendo surgir acusações mútuas na frente da casa dos homens. Chuvas inesperadas também dificultaram a secagem de parte da colheita, que se perdeu. No fim, cada uma das 60 famílias recebeu uma saca de arroz, sendo as restantes 390 vendidas. O dinheiro arrecadado foi guardado para comprar insumos para a produção no ano seguinte (1990:29).

A abordagem de Picchi é precisa no que diz respeito à formulação de quadros e tabelas onde se medem os investimentos energéticos e o retorno em aquisição de proteína (ela chega a complexas estimativas, como a de que um índio gastaria uma média anual de $9.82 \text{ kcal} \times 10$ elevado à 6ª potência kcal de energia em atividades de caça, que renderiam 2.83×10 elevado à 5ª potência em energia comestível⁴³). A pesquisadora não restringe a problemática indígena à questão dietética, pois considera, ainda que não seja o foco de sua pesquisa, as relações sociais na aldeia. Ressalta, outrossim, a importância da questão energética, que significa, em última análise, a constante necessidade de reformular as

⁴³ Picchi baseia-se nos estudos de locação de tempo (*time location studies*), usando as técnicas de Johnson (1975), em “The Allocation of Time in a Machiguenga Community”, e Gross (1979), em “Ecology and Acculturation among Native Peoples of Central Brazil”. A cada semana, fazia 12 visitas aleatórias a famílias Bakairi e tomava nota das atividades em que gastavam seu tempo durante o dia. O número total de horas dedicado a uma atividade durante o ano é multiplicado pelas calorías gastas por hora por atividade, e pelo número de quilos do corpo humano, a fim de se determinar quantas calorías são gastas em cada atividade anualmente. Esse tipo de cálculo, totalmente estranho aos nativos, não deixa de ser um reducionismo ecológico-estatístico em termos de energia. Roy Rappaport faz estudo semelhante – embora diretamente relacionado a um ritual – ao relacionar cálculos de energia gasta e colhida entre os Tsembaga, da Nova Guiné, com base nos estudos de tempo e ação (*time and motion studies*) de Hipsley e Kirk (1965), em “Ritual Regulation of Environmental Relations Among a New Guinea People” in *Environment and Cultural Behavior* (1969: 185).

estratégias de sobrevivência física, dada uma situação singular: crescimento populacional em um território que não cresce e cujos solos férteis mais próximos vão se esgotando com o tempo.

Picchi percebeu ainda que o caráter excludente do trabalho na agricultura mecanizada. Ao contrário da agricultura tradicional, que inclui homens, mulheres e crianças em todas as etapas de produção, o trabalho no cerrado exclui esses dois últimos grupos da limpeza da roça e do plantio. A exclusão não diz respeito somente à participação, mas também ao domínio das novas tecnologias. Somente homens – e somente alguns poucos homens – sabem usar o trator e seus acessórios e entendem sobre as quantias certas de agrotóxicos e sementes a serem utilizados. Mesmo os homens que trabalharam como peões nas fazendas vizinhas jamais participavam das tomadas de decisão, sendo empregados geralmente em atividades que não requeriam o aprendizado de novas técnicas, como limpar terrenos e fazer cercas. Também o padrão de tempo no plantio de arroz mecanizado era totalmente diferente: o trabalho é extremamente intenso em curtos períodos de tempo (o trator, por exemplo, é usado noite e dia por duas turmas de homens, e a colheita mobiliza toda a aldeia, isolando as famílias do trabalho em suas roças, sob pena de perder-se parte do arroz).

Outra distinção vital apontada entre o projeto de rizicultura mecanizada e a agricultura tradicional diz respeito à noção de propriedade. Embora a FUNAI apresentasse o projeto como comunitário, cuja produção seria trabalhada por todos e a todos pertenceria, para os índios, o projeto claramente pertencia à FUNAI – era o órgão quem dava as diretrizes, financiava a produção e dirimia conflitos. A exclusão das mulheres e crianças era mais um dado de que o campo de arroz não lhes pertencia. Apenas o pequeno grupo que trabalhou mais intensivamente no projeto acreditava que o arroz lhe pertencia – toda a produção – e não concordava com nenhuma distribuição igualitária, provocando ressentimento e mesmo ira nos grupos que se sentiam excluídos do projeto. A FUNAI acabou intermediando e ficou decidido que cada família receberia uma saca de arroz e o restante seria vendido. O dinheiro obtido com a venda desapareceu, mais um claro sinal de que o arroz não era da comunidade (1991:32).

Enquanto toda a ênfase no projeto da Funai era econômica – produzir para vender, fazer do arroz um “cash crop”, a agricultura tradicional nas matas de galeria gira em torno das relações sociais: “*the Bakairi worked with each other not to produce cash, but to express solidarity with kin or with the community*” (1991:32). O dinheiro para a compra de produtos dos brancos, como açúcar e querosene, era obtido com o trabalho sazonal dos homens nas fazendas durante a seca. A roça familiar tem o duplo sentido de subsistência e estreitamento dos laços de parentesco e de solidariedade com os não parentes, por meio da reciprocidade. Havendo necessidade de convocação de pessoas de outras famílias para limpar uma mata, plantar ou construir uma cerca, não se pagava com dinheiro ou serviços imediatos. A reciprocidade viria em algum ponto no futuro. Já no cerrado, não há dádiva. O trabalho é prestado a um órgão externo – a Funai, seus servidores e seu agente indígena, o “capitão” – que, assim como os fazendeiros que contratam os índios, deverá efetuar um pagamento em dinheiro ou um percentual da produção (1991:33).

Picchi concede, a meu ver, excessiva importância ao projeto da FUNAI, que, para ela, representou uma transformação nas relações com a sociedade e a economia nacionais. Antes do projeto, o dinheiro seria supérfluo, os homens o obtinham quando havia tempo de sobra e decidiam ir fazer trabalhos de empreitada nas fazendas próximas – sempre em grupos de irmãos, cunhados, parentes, e sempre trabalhando em turmas exclusivamente indígenas. Com o projeto da FUNAI, argumenta Picchi, pela primeira vez se trabalha por dinheiro dentro da própria área indígena, onde entram tecnologias estrangeiras aos índios (e sobretudo caras), como tratores, agrotóxicos e fertilizantes:

Prior to the advent of the industrial agriculture project, cash links between the Bakairi and non-Indians clearly existed. However, they were not vital to the survival of the indigenous population. The national economy occupied a peripheral position in the Bakairi's subsistence system.
(1991:34)

Ela chega a fazer um prognóstico:

As dependency on the national economy grows, the Indians will experience pressure to earn more cash. They will have to decide where to expend their labor: on traditional economic

activities such as gardening, or on Western economic activities such as producing rice in the cerrado or working on ranches outside the reservation. (1991:35)

Como veremos, essa previsão não se concretizou. Ao dividir o futuro dos índios entre as opções “atividades econômicas tradicionais” e “atividades econômicas ocidentais”, Picchi cai exatamente na “solução dualista”, que caracteriza grande parte das pesquisas sobre contato e mudança social, criticada por Oliveira Filho (1988:29) – ao opor as variáveis “tradicional” (roça de toco) x “moderno” (arroz mecanizado no cerrado).

Cheguei a campo, em janeiro de 2005, bastante impressionada com os textos de Picchi, e com a clara noção de que o projeto de produção de arroz no cerrado, introduzido pela Funai nos anos 80, era um divisor de águas na história Bakairi. Depois dele, tudo mudara: os laços com o mundo exterior estreitaram-se, a aldeia integrou-se à economia nacional (ela chega a mencionar que preocupações antes inexistentes, como com a inflação e com a alta do petróleo, que afeta os preços dos insumos agrícolas, passaram a fazer parte do mundo dos índios), as famílias tiveram de optar entre trabalhar nas suas roças ou no cerrado, o dinheiro passou a ser algo vital, os mecanismos distributivos indígenas, que atenuam as diferenças naturais de riqueza e promovem o igualitarismo⁴⁴, desapareceram etc. Surpreendentemente, ao perguntar sobre a produção de arroz no cerrado, e sobre aquele projeto da FUNAI, passados mais de 20 anos, ninguém tinha vontade de falar sobre o assunto. No século XXI, em suma, as profecias de Picchi não haviam se concretizado: as famílias continuavam praticando a agricultura familiar, a caça e a pesca, e a economia nacional, embora presente, não havia destronado as práticas tradicionais de subsistência.

Tampouco se concretizaram quaisquer das três simulações para o futuro ecológico/populacional dos Bakairi. A primeira simulação, de crescimento populacional zero, e que permitiria a continuidade dos índios na área indígena por período indefinido mantida a agricultura tradicional e o padrão de consumo de 1980, não ocorreu. As demais simulações previam um crescimento populacional de 3,47% e 5,90%, o que faria com que a população atingisse um crescimento exponencial entre 1990 e 2000, no primeiro caso, e

⁴⁴ Picchi cita o caso dos Arariba (Carvalho 1981 e Amorim 1975), onde a redução da autonomia indígena levou à pauperização e à proletarização ao ponto que seu principal problema não mais se restringe ao escopo da etnicidade e diferenciação cultural, mas centra-se na questão do surgimento de classes (1991:35).

entre 2000 e 2010, no segundo (tanto no caso da agricultura tradicional, como no caso de sua combinação com a agricultura industrializada). Esse crescimento exponencial, ao chegar ao pico (3.500 a 3.900 pessoas), iria cair, e a população voltaria a diminuir até atingir, entre os anos 2000 e 2020, as 300 pessoas de então (1980), ou mesmo desaparecer. Nas duas últimas hipóteses, poderia haver uma grande fome, mortes por doenças e desnutrição e migrações em massa para fora da reserva.

Pelos cálculos de Picchi, as reservas energéticas da área – somados o cerrado e matas de galeria – permitiriam, com a agricultura tradicional, a sobrevivência de no máximo 4 mil índios antes do declínio populacional começar; com a agricultura industrializada, até 15 mil índios poderiam viver na área, desde que houvesse a importação de suplemento de proteína animal vindo de fora – já que a caça e a pesca praticamente acabariam –, que a FUNAI fornecesse fertilizantes, sementes e combustível na quantidade e tempo adequados e que os índios usassem todo o arroz para consumo próprio. Nada disso aconteceu. Na verdade, a população Bakairi nunca atingiu o propalado crescimento exponencial. Na TI Bakairi, estudada por Picchi, havia 288 habitantes em 1980-1981. Em 2006, há na mesma área 590 índios (segundo dados da FUNASA) – ou seja, em 25 anos, a população não mais que dobrou. E suas roças combinam hoje três tipos: a de “toco” tradicional, feita à beira de riachos, nas quais as variedades de plantas se misturam: pés de abóbora, mandioca, milho, canas, carás em meio à vegetação nativa, como se fizessem parte da “natureza”⁴⁵; a de “toco” de monocultura (mandioca ou milho), sem a mescla de espécies; e a “lavoura” mecanizada de arroz no cerrado, realizada com uso de trator em regime de mutirão, e que até hoje conta com apoio da FUNAI (sementes, adubo e diesel).

Em outro artigo (“Village Division in Lowland South América: The Case of the Bakairi Indians of Central Brazil”, 1991), Picchi relata a evolução do projeto de arroz nos

⁴⁵ O conceito de “natureza” refere-se ao senso comum, uma vez que se sabe que essas matas pouco ou nada têm de “natural”. Está para ser feita, em relação ao Centro-Oeste brasileiro, uma pesquisa sobre sua história ambiental (a relação entre ecossistemas e seres humanos dentro de um amplo marco temporal), a exemplo do Warren Dean fez em relação à Mata Atlântica em “A Ferro e Fogo – A História e a Devastação da Mata Atlântica Brasileira” (1996). Em áreas indígenas, de toda forma, ganha terreno o saudosismo ocidental romântico com base na crença de que haveria uma natureza – obra divina – mais ou menos intocada pelo ser humano, sendo mais difícil perceber o fim da divisão filosófica entre “natural” e “artificial”, tal como propõe Albert Borgmann em “The Nature of Reality and the Reality of Nature” (1995).

anos subseqüentes ao primeiro plantio, em 1980. Os dados indicam, claramente, que o projeto de plantio mecanizado no cerrado declinou no decorrer da década, sendo que, entre 1982 e 1984 não houve colheita alguma⁴⁶. Por outro lado, ela afirma que a percentagem de famílias que não cultivam roças tradicionais subiu de 17%, em 1981, para 48%, em 1989, na aldeia Pakuera. A metodologia pode ser falha, pois não aponta se houve tamanho decréscimo em termos de hectares cultivados – e Picchi indica que um dos motivos da queda tem a ver com a organização social (mulheres que enviuvaram e ficaram sem roça temporariamente, casais jovens que passaram a trabalhar para os sogros etc). De toda forma, ela afirma que houve uma mudança na economia local, e a fonte principal de subsistência não mais eram as plantações tradicionais, mas sim o projeto do cerrado acrescido de recursos da Funai. Parece pouco plausível, ao se considerar que as colheitas despencaram a cada ano, jamais tendo atingido, naquela época, a proposta inicial da Funai de 1.000 sacas de arroz anuais. Tampouco os recursos da Funai eram transferidos em espécie, sendo que a demanda dos índios era por bens (como tratores, jipes e equipamentos agrícolas). Tudo indica que, ou os Bakairi passaram fome nessa época – e não há registros de que isso tenha ocorrido – ou não houve, ao contrário do que supõe Picchi, decréscimo na produção das roças, ou ainda passou a haver uma nova fonte confiável de recursos econômicos, capaz de manter o crescimento populacional nas aldeias, mesmo que a produção de arroz fosse insuficiente e que as roças tradicionais tenham diminuído. É aí que o trabalho de Picchi é falho, ao focalizar as mudanças ecológicas sem se aprofundar nas importantes transformações políticas e econômicas ocorridas em Pakuera a partir da década de 1980.

Ao restringir-se aos vários insucessos do projeto, como a ausência de colheitas entre 1982 e 1984, definindo-o como inadequado, Picchi não cita importantes desdobramentos políticos, como, por exemplo, o fato de que, em 1982, ao se acirrares os conflitos em torno da administração dos recursos do Polonoroeste, parte da população partiu e fundou uma nova aldeia na reserva, não mais aceitando a interferência do chefe de posto (branco) em suas vidas. Como punição, foram excluídos dos recursos do projeto – mas recorreram então

⁴⁶ Em 1980, foram 50 hectares plantados, com 450 sacas colhidas; em 1989 foram 4 hectares plantados, com apenas 68 sacas colhidas.

à OXFAM, que lhes financiou dois pequenos projetos, negociados pelos próprios Bakairi (OPAN/CIMI: 1987:83). Tampouco menciona um marco histórico considerado muito importante pelos índios, quando, em 1985, conseguiram afastar o chefe de posto, colocando, pela primeira vez, um Bakairi nessa função. Desde então (1985-2006), os chefes de posto têm sido todos indígenas.

Ver a fundação de novas aldeias apenas como uma tendência latente e estrutural para a fissão dos Bakairi (e de outras sociedades caribes), como faz Picchi (e também Barros, 1977) acaba por ofuscar a percepção do processo histórico de busca da autonomia indígena numa situação de enorme assimetria frente à sociedade nacional. Ao apontar o projeto da FUNAI como incompetente e os índios igualmente como incompetentes para absorver os paradigmas do desenvolvimento industrial, Picchi não vê solução para a situação ecológica dos Bakairi – a não ser um novo sistema de produção, que será pensado por pesquisadores – quando se sabe que a realidade e os fatos que se sucederam foram muito mais dinâmicos que o impasse de desenvolvimento prevalecente em sua visão:

“As indigenous peoples fail to meet the expectations of the agencies assisting them, **important questions are raised about Indians’ abilities to use rationally their land resources and take care of themselves.** Despite the fact that case studies reveal a consistency in the pattern of defeat, developers blame the victims and go on clinging to industrial development paradigms. **Research is required** which will synthesize a new production system for introduction to Indian reservations.” (grifos meus). (Picchi: 1991: 36)

Ao apresentar os índios como se não tivessem habilidade para o uso racional da terra e se não soubessem tomar conta de si próprios, Picchi esquece-se de que, em situações muito mais adversas, no passado, os Bakairi lograram sobreviver, e que, com ou sem um novo projeto produtivo pensado por pesquisadores ou por agências governamentais, eles traçariam as melhores estratégias para viverem bem e a seu modo. À medida em que as realidades mudam, eles serão os primeiros a enxergar as novas oportunidades que se lhes apresentam. Ela reforça, enfim, os estereótipos a respeito de índios como incapazes de dirigir suas próprias vidas.

Em 2005, por exemplo, constatei algo importante que Picchi já havia previsto em seu trabalho – o fim do trabalho sazonal dos Bakairi nas fazendas vizinhas. Ou seja, o mais tradicional meio de integração à economia nacional – o trabalho por empreitada nas propriedades próximas, que, junto a algumas pensões previdenciárias, eram a fonte principal de renda para a compra de produtos dos brancos – havia, no início do século XXI, sido abandonado. Como isso pôde acontecer?

Dois fatores poderiam explicar o fenômeno: em primeiro lugar, as próprias fazendas se modernizaram, substituindo cada vez mais homens por máquinas, passando a contratar pessoal especializado e a funcionar à maneira de uma empresa de agronegócio de arroz e soja mecanizados. Em segundo lugar, os índios não teriam mais necessidade de ir prestar serviços temporários nessas fazendas – algo, aliás, que, segundo Barros (1977) nunca gostaram de fazer, indo sempre trabalhar em grupos de parentes para afastar o tédio e, ao mesmo tempo, não terem de se misturar aos não índios, preservando seu modo próprio de realizar as atividades. Marcides Catulo, presidente das Associação Kura-Bakairi, revela que o desinteresse pelo trabalho temporário nas fazendas é mútuo: “Na colheita de arroz, de soja, o pessoal ia trabalhar nas fazendas, na sacaria. É perigoso, tem muito veneno agrotóxico para borrifar e ensacar. Agora é menos exploração que antigamente, mas quase não vai ninguém trabalhar lá. Também não vem ninguém das fazendas aqui pedir pessoal. E se vem, ninguém quer”.

Essa fonte de renda, tão presente nos anos 1970, foi substituída por outra: a proliferação de empregos públicos. Tudo o que antes era feito por não índios (professores, agentes de saúde, chefes de posto) passou, após um longo processo de negociações e conquistas, a ser feito pelos próprios Bakairi.

Desde 1985, o cargo de Chefe de Posto Indígena passou a ser ocupado somente por indígenas. Na escola principal, na aldeia Pakuera, há 16 professores, de 1º e 2º graus, todos indígenas, e está para ser criado o cargo de diretor. Há ainda empregos na Prefeitura de

Paranatinga e na Funai em Cuiabá. Dos 47 moradores da aldeia Painkun, oito recebem salário ou aposentadoria (uma professora, três agentes de saúde e quatro aposentados), e algumas pessoas recebem Bolsa-Família. Dessa forma, cada família extensa tem pelo menos um assalariado ou pensionista⁴⁷, podendo contratar outros índios para determinados serviços (como lavar roupa), de forma a fazer circular e distribuir a renda obtida⁴⁸.

Como resultado, os índios passaram a poder comprar produtos industrializados antes raros ou inexistentes, como tvs, geladeiras, fogões e veículos, além de alimentos. Só na aldeia Pakuera, em 2005, havia quatro caminhonetes C-10, uma D-20, uma Land-Rover, uma F-1000, um caminhão (permutado com os fazendeiros), uma van, um carro de passeio e motos. Nos dias de pagamento, a cidade de Paranatinga se enche de índios, Bakairi e Xavante, que vão aos bancos buscar seus pagamentos e fazer compras.

Houve, portanto, uma profunda transformação na situação desses índios, que, no começo do século, perderam sua autonomia política, passando a serem administrados por funcionários do SPI, até que esse sistema, por motivos alheios aos grupos indígenas, entrasse em decadência. Entregues à própria sorte, os Bakairi sobreviveram aliando a economia tradicional ao trabalho sazonal em fazendas vizinhas, até que, nos anos 80, no contexto da abertura política do país e do fortalecimento dos movimentos indígenas, passaram a amadurecer e organizar-se politicamente de forma a impedir invasão e perdas adicionais de seu território (a conquista da área conhecida como Paixola é o melhor exemplo⁴⁹), reivindicar bens de capital junto à Funai, e, sobretudo, apossar-se dos empregos públicos que eram criados pelo Estado para atender à própria comunidade indígena, mas que, tradicionalmente, pertenciam aos brancos. Ao preencher os espaços criados pela burocracia, os índios passaram a ter uma fonte de renda maior e mais segura, digna, e capaz de motivá-los a investir em educação – ensino médio e superior. Os jovens estudantes são

⁴⁷ Como disse Queridinha Apakano, “Em cada família de parentes meus, alguém é alguma coisa”.

⁴⁸ “Eu nunca vi um grupo indígena com tanto funcionário público! Em Pakuera, dá uns 40%”, afirmou a professora Maria Fátima Machado, da UFMT, integrante da banca examinadora na defesa da tese de doutorado da antropóloga Célia Collet, no Museu Nacional. “A questão da sobrevivência é um problema sério, pois vai chegar um momento em que as pessoas vão se aposentar, a população continua crescendo, as vagas no serviço público chegam ao limite, e a renda vai cair”, argumentou.

⁴⁹ Área tradicional dos Bakairi que estava ocupada por posseiros desde a década de 1950, e que os índios passaram a reivindicar, ameaçando e expulsando que se recusava a sair, e, ao mesmo tempo, empreendendo tempo e dinheiro em viagens a Cuiabá e a Brasília, a fim de pedir auxílio à FUNAI, até que esta decide apóia-los e os 9 mil hectares da região do Paixola voltam a integrar a reserva Bakairi.

patrocinados pela comunidade para ir estudar fora, com o compromisso de, ao voltarem, tornarem-se professores. O curso de Pedagogia é um dos mais populares entre os Bakairi universitários, o que nos remete ao início deste texto.

A história dos Bakairi é de um dinamismo intenso, e acredito que muitos fatos históricos importantes possam ter ficado fora desse breve resumo. Apesar dessa deficiência, creio ter sido possível traçar um quadro aproximado, ainda que simplificado, da história de contato desses índios, a partir do momento em que deixam de participar de um sistema intertribal, no Xingu, para integrar um sistema interétnico, às margens do rio Paranatinga, que quase os dizimou, mas que, por fim, terminou por fortalecê-los.

Capítulo 3

Aspectos Cosmológicos

Contemporâneo de Karl von den Steinen, de quem era grande admirador, Capistrano de Abreu publica na Revista Brasileira, ainda em 1895, o ensaio “Os Bacaeris”. Na introdução desse texto, não poupa elogios à primeira edição de “Unter den Naturvoelken Zentral-Braziliens”, de von den Steinen, publicada em 1894 em Berlim, ‘volume ricamente ilustrado, brilhantemente escrito, vigorosamente pensado, em que se discutem assuntos capitais de história primitiva da humanidade: para resumir tudo em uma palavra, a mais opulenta contribuição moderna sobre quanto importa aos nossos selvícolas’.

Ao ler a monografia de von den Steinen sobre a língua Bacairi, “Die Bakairi Sprache”, publicada em 1894, em Leipzig, Capistrano de Abreu decide a tirar a prova dos nove e hospeda em sua casa Irineu, um índio Bakairi ‘trazido do Paranatinga pelo Dr. Oscar

de Miranda’, que lhe serve de consultor para analisar a obra. Analisando vocábulo por vocábulo, não acha ‘palavras bastantes para exprimir a admiração que lhe causam o exato da transcrição fonética, a agudeza com que foram penetradas as formas gramaticais, a intensidade com que foi apurado tudo quanto nos materiais colhidos havia de aproveitável’ (Capistrano de Abreu, 1976: 158). A segunda parte de “Os Bacaeris”, intitulada ‘A Concepção de Mundo’, supre a lacuna na obra de von den Steinen quanto à cosmologia Bakairi. Apesar de basear-se exclusivamente nos relatos de Irineu, o ensaio surpreende pela qualidade dos dados, coletados em fins do século XIX.

Capistrano de Abreu revela a filosofia e concepção de mundo dos Bakairi, para os quais o ser humano é composto por dois elementos, *kxayatopüri*, a nossa sombra, e *kxatia*, nossa camisa, ou *ksutugi*, nossa pele: “A sombra veste e despe a sua camisa com facilidade e muitas vezes, saindo e entrando, ora normal, ora anormalmente, ora provisória, ora definitivamente”(Capistrano de Abreu: 1976: 180). A saída dessa sombra é normal quando se grita, por exemplo (a sombra acompanha a voz, até onde ecoa o som, e depois retorna à camisa ou à pele) ou quando se sonha (não se deve despertar quem sonha, pois a sombra pode ainda não ter revestido sua camisa). É anormal, porém temporária, quando se desmaia. É anormal e definitiva quando se morre.

A idéia de sombra como conceito da alma é um dos oito traços culturais atribuídos aos povos caribes⁵⁰ no estudo comparativo de Ellen Basso (1977), sendo os demais: o cultivo da mandioca brava, ausência de unidades de descendência, categorias sociais baseadas no parentesco bilateral e nas relações de afinidade (não há metades, grupos de idade etc), rituais xamanísticos com fins de cura, cerimônias comunais, uso do tabaco e reclusão feminina na puberdade.

⁵⁰ Interessante notar que povos totalmente distantes geograficamente dos Bakairi, como os Wai Wai, caribes do norte amazônico, compartilham a noção de alma como sombra: no caso desses, seria a *ekati*, alma, que também significa “sombra”, “desenho” e “força vital”. Quando um Wai Wai está doente, perde temporariamente sua *ekati*, que, apesar de invisível, percorre o corpo todo, dos cabelos às unhas, e é dotada de peso; por isso, o doente sente-se mais leve (Fock: 1963).

Não é objetivo desse trabalho discutir a categorização dos Bakairi como povo caribe (que Basso divide em três “tipos”⁵¹, embora admita que vários grupos caribes não se enquadrem em sua divisão tripartite), mas é interessante notar que eles compartilham vários desses traços. Por outro lado, carregam, como já mencionado, o legado cultural comum aos povos xinguanos, já que participaram, até o início do século XX, do sistema intertribal de trocas do Alto Xingu, na “área do *uluri*”, cercada pelos formadores do rio Xingu (rio Paranatinga, ao sul, Ronuro, a oeste, Culiseu, a leste, e Suiá-Miçu, ao norte). Ali desenvolveu-se um processo aculturativo intertribal, dando origem a um padrão cultural comum aos povos que o habitavam, inclusive os Bakairi: cultivo da mandioca, consumo do beiju (em vez de farinha), vasos zoomorfos, panelas redondas de cerâmica com bordas decoradas, trançados pobres, ausência do tipiti, arcos e flechas, bordunas cilíndricas, canoas de casca, remos longos, casas ovais com teto de paredes de ogiva, dispostas em círculo, cada uma abrigando até 40 pessoas, aldeias variando entre 20 e 140 indivíduos, família extensa bilateral, mitologia dos gêmeos Sol e Lua, festa dos mortos, uso do fumo, ausência de caxiri, danças com máscaras rituais, flautas cerimoniais masculinas, uso de redes e da tanga feminina feita de fibra e conhecida como *uluri*, vocábulo Bakairi (Galvão, 1953, 1960, *apud* Altenfelder Silva, 1993: 352). Galvão (1949:47-48 *apud* Dole 1993:378) acrescenta ainda a gaiola cônica para o gavião real, colares feitos de conchas, uso esportivo do propulsor, predomínio do peixe sobre a carne, canoas de casca de jatobá, esteira aberta para processar a mandioca, rede aberta, uso do zunidor em rituais, flechas assobiadoras, uso intensivo do pequi, uso exclusivo do tabaco pelos xamãs (Oberg 1953:7 *apud* Dole, 1993:378).

Uma pesquisa mais acurada sobre até que ponto se poderia considerar os Bakairi índios xinguanos, até que ponto eles partilham a cultura caribe a que se refere Basso poderia ser objeto de um outro trabalho específico. É interessante perceber que povos do norte e oeste amazônico da família lingüística caribe, com os quais os Bakairi jamais

⁵¹ Não sei até que ponto os Bakairi se enquadrariam no terceiro tipo construído por Ellen Basso, os caribes do Alto Xingu, pois, embora boa parte deles – já falecidos – tenham vivido durante muito tempo nessa área (até 1923), compartilhando um sistema xinguanos de trocas simbólicas e materiais (que se manifesta atualmente nos aspectos xinguanos de sua cultura), afirmam que não são originalmente de lá, e hoje, passados quase cem anos da saída dos últimos Bakairi do Xingu, estão inegavelmente excluídos daquele sistema intertribal.

tiveram contato no passado, agora passam a ser conhecidos, devido a encontros nos eventos promovidos por organizações indígenas⁵².

Talvez mais interessante do que encaixar categorias criadas por pesquisadores (e muitas vezes disseminadas entre os regionais e reapropriadas pelos índios) é verificar se os Bakairi se vêem ou não como índios caribes e/ou xinguanos e como eles percebem essas categorias. Não pude aprofundar-me sobre esses aspectos durante minha curta estada no campo, mas segundo o estudo de Barros que a categoria “xinguano” tem outro significado para esse povo: refere-se ao grupo de descendentes dos Bakairi que migraram do Alto Xingu no início do século XX, e que teriam características e estereótipos de acordo com o ponto de vista do interlocutor (“xinguano”, “santaneiro” e “paranatinguense”). Verifiquei, no entanto, que o cacique Odil Apakano, cuja família veio do Xingu, e que, portanto, seria “xinguano”, usou esse termo de outra forma, quando lhe perguntei se os Bakairi copiaram a dança Kapa do Xingu:

Não, o xinguano é que copiou de nós, roubou de nós. Essa dança é nossa mesmo. Foi meu pai quem trouxe essa dança. Ele nasceu lá no (rio) Culiseu, na aldeia Iguêti (Casa do Gavião Real). Lá no Xingu eles criavam gavião real para pôr na gaiola de palha e pegar pena. Meu pai falava cinco línguas: Kalapalo, Kuikuro, Trumai, Kamayurá e Bakairi. (Aldeia Painkun, janeiro de 2006)

É preciso tomar cuidado para que, a partir da premissa de uma unidade lingüística imaginária (*Carib-speaking indians*), não se criem tipos caribes artificiais, como argumenta Cristhian Teófilo da Silva a respeito do trabalho de Ellen Basso:

É a partir desses traços que Basso concluirá seu artigo falando em três tipos caribes genéricos. (...) Minha impressão de tal representação, ainda que provisória, dos caribes é que a autora isolou exageradamente traços culturais de uma entidade caribe imaginária apoiada na língua para poder apresentá-los retoricamente como detentores de um status particular para a Etnologia indígena sul-americana. A pergunta inevitável diante desse empreendimento continua a ser: o que seria propriamente uma sociedade caribe no interior de tais cenários multiétnicos em que traços culturais

⁵² Um índio Bakairi disse-me que, durante um desses eventos, conhecera um índio Wai Wai, e que “a língua dele era parecida com a nossa, dava para entender algumas coisas”.

são compartilhados entre grupos vizinhos falantes ou não de línguas caribes que respondem estrategicamente ao ambiente em que se situam? (2003:77)

Um bom exemplo de abordagem crítica sobre identidades é o artigo “On Being Carib”, de Lee Drummond, no qual ele analisa como os índios do rio Pomeroon, na Guiana, se vêem a partir de estereótipos criados pelos brancos do que seria “ser caribe” (em oposição a “ser arauaque”), numa espécie local de *caboclisto* (Cardoso de Oliveira).

A tipologia de Basso, em síntese, esvazia a discussão sobre etnicidade e impede uma abordagem da sociologia do Brasil indígena. Além disso, parte da premissa de que um processo universal de homogeneização cultural destrói a identidade e a autonomia dos povos indígenas das terras baixas da América do Sul. Basso menciona os vinte povos caribes sobreviventes em seis países sul-americanos como se fossem um fenômeno isolado próprio a esse estoque lingüístico, que, por conta de um suposto isolamento geográfico (os Bakairi “ocidentais”, como vimos, estão em contato com os brancos há 300 anos), lograram escapar, por enquanto, ao “*inevitable fate of indigenous ethnic extinction*” (Basso, 1977:9).

Voltando às questões cosmológicas, o mundo Bakairi é povoado por seres invisíveis e reais que alteram a ordem das coisas, como os *kxadopa* (que Capistrano de Abreu define como equivalentes às nossas almas penadas), as sombras dos que sucumbem de morte violenta, e os *yamüra* (as sombras, que no céu se transformaram em *kxadopa*, alcançam sua transubstanciação final ao atingirem o estado de *yamüra* – sendo *yamu* = lóbrego, escuro). Os *yamüra*, como os homens, possuem cestas, cuias, raladores – que são os animais:

“Anta é cesta de *yamüra*; anta passeia nas costas de *yamüra*, *yamüra* vai comer mandioca, comer abóbora, comer feijão; não é a anta que come – dentro da cesta *yamüra* apanha abóbora, apanha feijão, apanha cuia, apanha e leva. Também o queixada vem nas costas de *yamüra*, arranca mandioca, arranca cará, arranca batata. Caitetu é também cesta de *yamüra*. Caitetu só anda de três; cava raiz de árvore, cava raiz de mandioca, cava raiz de cará. No seu pouso, *yamüra* faz mingau, rala mandioca, cozinha cará, cozinha batata, assa beiju. Tracajá é a cuia de *yamüra* – dentro de tracajá mistura e temera sua bebida, bebe sua bebida. Tracajá é o maracá de *yamüra*. Jaú é a canoa de *yamüra*, dentro de jaú rala a mandioca, extrai o polvilho. Por isso, quando se pesca jaú, paga-se com mingau, paga-se com pirão. Jacaré é ralo de *yamüra*, rala mandioca, rala cará, rala batata. Sucuri é

rede com que *yamüra* pesca. *Yamüra* pega cotia, pega veado; por isso, quando se mata cotia, faz trovoada, faz chuva. O peixe pintado é porrete de *yamüra*; arraia é o assador de *yamüra*; em cima da arraia, *yamüra* assa seu beiju, assa sua mandioca puba, assa seu polvilho, torra mandubim.” (Capistrano de Abreu: 1977: 184-185)

Reproduzo a citação acima para que o leitor tenha idéia da riqueza do texto de Capistrano de Abreu: enquanto Barros relata como seria a cosmologia Bakairi, o historiador dá a palavra diretamente ao informante Irineu. Mesmo com as perdas da tradução para o português, pode-se ter idéia do lirismo, do ritmo e do caráter poético dessa narrativa. Como se vê, não são os animais que têm alma, mas as almas que possuem os animais. Não operam, na cosmologia Bakairi, as categorias ontológicas ocidentais de natureza e cultura, mas sim os contextos relacionais, as perspectivas móveis a que Viveiros de Castro denominou de *perspectivismo do pensamento ameríndio*:

“Em suma, os animais são gente, ou se vêem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres trans-específicos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal. Teríamos então, à primeira vista, uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável. A noção de “roupa” é uma das expressões privilegiadas da metamorfose – espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais –, um processo onipresente no “mundo altamente transformacional” (Rivière 1995:201) proposto pelas ontologias amazônicas.” (Viveiros de Castro: 1996: 117).

Mesmo alguns fatos banais são capazes de demonstrar o *perspectivismo dos Bakairi*⁵³ em relação aos animais, como a atitude perante os animais “ladrões” de horta: um índio (Tony) me mostrou uma abóbora comida pela metade, provavelmente por uma anta;

⁵³ A crítica que se faz a Eduardo Viveiros de Castro em relação ao *perspectivismo ameríndio* é a de que esse conceito seria por demais generalizante, dando-se uma só classificação para a filosofia de povos indígenas que são muito diversos entre si.

ao sugerir que ele aproveitasse a abóbora como chamariz para ficar na espreita e caçar (e punir) o animal, ele prontamente reprovou a idéia, com o argumento de que também ela tinha o direito de comer.

A noção de “roupa”, que pode ser trocada a qualquer momento, indicada por Viveiros de Castro, vai ao encontro da expressão “fazer de um animal sua camisa”, citada por Capistrano de Abreu. Sombra e camisa compõem o homem, na concepção Bakairi, podendo a primeira despir-se da segunda, passear pelo mundo, vestir outra camisa, temporária ou definitivamente. Essa capacidade de transformação é treinada longa e penosamente pelo *piái* (pajé ou curador), que nada mais é que um *yamüra*. O processo de aprendizagem é rigoroso e exige muitos sacrifícios (o noviço toma drogas como o timbó para aprender a linguagem dos animais, e não pode comer nada além de beiju e caldo de polvilho). Ao final da iniciação, o candidato a *piái* morre, torna-se *yamüra* e vai para o céu apresentar-se a *Nakoeri*, um espírito relativamente neutro, afastado dos homens, que ali mora. Depois que o candidato desce do céu, a sombra reveste a camisa antiga, na qual se deita e dorme. Ao acordar, o curador começa a alimentá-lo com comidas leves, mas não o deixa sair de casa. Só depois de meses, o candidato volta a comer pirão, peixe e determinadas caças, até se transformar em *piái*. Poderá então sair de casa e vestir a camisa de animais: “passeia, entra em onça, entra em anta, entra em queixada etc” (Capistrano de Abreu: 1977:192-193).

Piaí e *yamüra* não são, porém, idênticos. Ambos são espíritos que morreram, e da morte vem o poder que os tornam tão temidos. Mas *Nakoeri* concedeu a *piái* que voltasse à sua camisa, enquanto *yamüra* entra no corpo de animais (“vai para o céu, vai para a água, entra em cobra, entra em passarinho, dentro da cobra nos morde, dentro da onça sabe quem morre, passeio feito vento, passeia dentro da aldeia”) e mesmo dos homens (nas festas de máscaras), mas não vive mais na terra, não tem uma roupa própria. *Piaí*, sendo mais poderoso, é respeitado por *yamüra*, que o chama de cunhado. Por isso, quando alguém está doente, provavelmente porque desagradou a algum *yamüra* - que, por vingança, lhe roubou a sombra - sua família recorre ao *piái*, que tem a capacidade de conversar e negociar com o *yamüra* em questão (Capistrano de Abreu: 1977:193-194).

Além desses três seres sobrenaturais, *Nakoeri*, *yamüira* e *piaí*, há alguns outros tantos, como *kilâino* (ser maléfico que moram no mato), *Kxarowi* (ser que usa o sapo como machado e sempre deseja fazer mal aos Bakairi), *ywanaguroro* (senhor da caça), sendo, aliás, o conceito de “senhor”, “dono”, presente em toda sua cosmologia. O lagarto é o senhor do sono, o homem branco é o senhor do espelho, a raposa é o senhor do fogo, o periquito, da chuva, o urubu, do banco, o caramujo, do sol, o sucuri, da rede de pescar, o ouriço, do espinho, o veado, da mandioca etc. Homens e animais, afirma Capistrano de Abreu (1977: 196-197), confirmando as premissas do perspectivismo, não se distinguem: ambos têm sombra, falam. Aliás, também as árvores têm sombra e falam (mas só o *piaí* consegue entendê-las). É no corpo dos animais, dos vegetais e das pessoas que se encontra o *locus* da alteridade. Todos os seres, enfim, compartilham espíritos comuns, todos compartilham a humanidade: o que os diferencia são suas “roupas”, suas “camisas”.

Fernando Altenfelder Silva, que visitou o P. I. Simões Lopes em 1947, apurou que, para protegerem-se contra todos os perigos sobrenaturais que os rodeavam, os Bakairi dispunham de dois métodos: o xamanismo perpetrado pelo *piaí* (ou *piahi* ou *piaje*), como já dito, e o estado de *uanki* (reclusão e dieta especial). Além de curar doenças (cujas causas nunca eram vistas como naturais, mas sim provocadas por desafetos), o *piaí* previa incursões inimigas, localizava a caça, objetos perdidos e intercedia junto aos seres sobrenaturais, sempre que preciso. O estado de *uanki* era observado em diversas situações do ciclo de vida, como na gravidez, na puberdade (cujo fim do período de *uanki* era marcado pelo rito de furação das orelhas, para os meninos, e vestimenta da tanga *uluri*, para as meninas) e após a morte de parentes próximos (Altenfelder Silva, 1976:228-229, 231). Também permanecia em estado *uanki*, por cerca de 12 meses, o jovem aprendiz de feiticeiro, que, além do isolamento, submetia-se a rigorosa dieta restrita a caldo de amido, mantinha-se em abstinência sexual, ingeria narcóticos para entrar em transe e conversar com os *yamüiras*, e batia continuamente na cabeça, submetendo-se ainda a arranhamentos nos braços e peito, até sangrar (Altenfelder Silva, 1993:370, *apud* von den Steinen, 1942 e Capistrano de Abreu, 1895).

Barros (1992:199) chama atenção para um outro conceito importante para o entendimento do mundo dos Bakairi: a substância vital conhecida como *ekuru*, presente em todos os seres vivos, animados e inanimados. O *ekuru* circula no corpo humano, sendo obtido dos vegetais (milho e mandioca) e da carne de animais vegetarianos. Circula no sangue (*yunu*) e sai na urina (*tajiku*), no esperma (*tajikuru*), no leite materno (*tajiwari ekuru*), no suor (*ikubizely*), na lágrima (*enoguru*). É saudável que o ser humano faça o *ekuru* entrar e sair de seu corpo, através do esporte, do sexo, da boa alimentação. Em um corpo parado o *ekuru* não circula e a pessoa fica preguiçosa e pode adoecer. O *ekuru* eliminado pelo corpo de uma pessoa entra em outra ou vai para a terra (no caso dos mortos), sendo reprocessado pelos vegetais, as fontes mais ricas de *ekuru* puro⁵⁴. Não consegui, contudo, apurar esse entendimento dos Bakairi sobre o “*ekuru*”⁵⁵.

Márnio Teixeira-Pinto vai mais além e afirma que a substância *kuru*, para os índios caribes Arara, da bacia do rio Iriri/baixo Xingu, é objeto de predação generalizada: “quem as têm é porque as retirou de quem as possuía. Levar a vida é buscar as substâncias *kuru*: e se os homens as conseguem através dos vegetais, estes só as obtêm pela morte e reprocessamento do animais. A circulação de *kuru* é assim a razão e o sentido do movimento do mundo” (1997:163).

Sobre a história da criação dos Bakairi, ouvi a seguinte versão de Darlene Taukane, relatada na aldeia Pakuera no verão de 2005, ao servir de intérprete ao jornalista David Grann, do “The New Yorker”, que fazia uma reportagem especial sobre a passagem do Coronel Fawcett pela região e seu misterioso desaparecimento:

Naquele tempo não havia gente, mas somente os espíritos Kwamote e Aripe – um casal de velhos. O Sol estava nas garras de um urubu e só iluminava em volta dele.. Um dia, quando o sol abria, Kwamote foi caçar e, no caminho, ele encontrou

⁵⁴ Como entre os Bakairi, quase todos os líquidos e secreções corporais humanas dos Arara são marcados pelo radical *kuru*. Há também formas ‘livres’ das substâncias, como o leite das árvores (*ieikuru*) ou o caldo da mandioca brava (*ekuru*, mesma palavra, aliás, usada para esperma, na língua Arara) (Teixeira-Pinto, 1997:159). *Iekuru* significa caldo na língua Waimiri Atroari (*minya yekuru*=caldo de mandioca, *awasi yekuru*=caldo de cana).

⁵⁵ Ao contrário de *yamiira*, *kadópa* e outros entes, meus informante não souberam explicar o que seria *ekuru*.

um jaguar, uma onça preta, já preparada para atacá-lo. Kwamote a desarmou dizendo:

- *Ah, meu sobrinho, é você quem está aí? Você vai me comer? Não faça isso, se eu fosse você eu não faria isso.*
- *Por quê?, perguntou a onça.*
- *Eu sou o dono das mulheres que poderiam casar com você.*
- *Bem, nesse caso a gente pode negociar. Quantas filhas você tem?*
- *A quantidade de meus dedos (cinco).*
- *Então não vou te atacar.*

Kwomote voltou para casa e disse a Aripe que, para salvar sua vida, disse que tinha cinco filhas. Então ele recolheu três tipos de madeiras e começou a esculpir as mulheres. Na primeira tentativa, elas viveram muito pouco. Na segunda, ele desenhou dentes de carvão. Elas conversaram e riram, mas depois morreram. Na terceira tentativa, ele fez seus cabelos, fez dentes brancos, de sementes de mangaba, e elas começaram a falar.

- *Choco, Choco (Papai, papai).*
- *Ai, graças a Deus, disse Kwamote.*

Ele benzeu as meninas e agradeceu por ter conseguido fazer essas cinco mulheres. Então decidiu que as cinco iriam se casar com o jaguar e preparou o casamento. E essa foi a primeira geração de gente, que cresceu, se reproduziu e viveu em uma espécie de paraíso. Podiam transitar livremente entre o céu e a terra, por meio de uma escada. Eles não conheciam nem a dor, nem a morte. Mas começaram a ter sentimentos de inveja, de superioridade, e Kwamote ficou muito chateado com isso e resolveu retirar a escada. Ao fazer isso, toda a água do céu escoou para a terra, e, no dilúvio, todos morreram. Todos, menos um casal, que sobreviveu numa canoa de casca de jatobá.

Essa foi a segunda geração de pessoas. Mas também eles foram dizimados pelo fogo, devido à desobediência de dois irmãos durante o período de reclusão. Tanto o rapaz quanto a garota estavam em reclusão, mas tiveram relações sexuais. Seus pais ficaram envergonhados e puseram fogo na aldeia. Morreu todo mundo. Todo mundo, exceto um casal.

Quando esse casal cresceu, eles começaram a ouvir cânticos. Um deles tinha a voz de sua mãe, que dizia: “esse é o canto do mortos”. Quando ele acordou, foi até a roça queimada, onde havia milho e legumes. No sonho, a mãe dele falou que ele não podia comer o milho sem antes fazer o ritual dos cânticos e jogar grãos de milho para as quatro direções do mundo, primeiro a leste, onde o Sol nasce, depois ao norte, para onde o rio corre, depois ao oeste, onde o sol se põe, e por fim ao sul, de onde vem o rio e as friagens. E assim surgiu o ritual do milho (Anji tabienly) e o ayawasare. A mãe dele explicou, no sonho, que na roça estavam as pessoas queimadas. O milho era os dentes dessa gente. A mandioca, a perna. A vagem era a vagina e o cará, o saco escrotal. O amendoim era suas unhas, e a melancia e a abóbora eram as barrigas das pessoas queimadas. (Aldeia Pakuera, fevereiro de 2005)

Uma versão bem mais completa é dada por Barros (1992), que menciona os nomes de dezenas de personagens, inclusive Xixi (o sol) e Nunâ (a lua), irmãos gêmeos netos de Kwamote, que criaram os bens culturais, tomaram o sol do urubu-rei e o colocaram no lugar certo, criaram os diferentes povos indígenas e também os brancos, e, por fim, foram descansar nos astros aos quais dão seus nomes.

O mito de pessoas queimadas que se transformam em vegetais comestíveis não é exclusividade dos Bakairi. Também os Kayabi têm um mito semelhante, que resumo em seguida, a partir de relato da antropóloga Lea Tomass (2006) e de publicação do Instituto Socioambiental (“A Ciência da Roça no Parque do Xingu – Kayabi”, 2002) – e é possível que outros povos xinguanos tenham mitos parecidos:

Antigamente não existia comida. Os Kaiabi passavam muita fome e comiam só comida de macaco: inajá, castanha, coco, cacau, banana, mel e outras frutas silvestres. Um dia uma velha chamada Kupeirup ficou com muita pena dos filhos e pediu para eles fazerem uma roça bem grande,

derrubando a mata. “No dia de queimar, vocês me levam no meio da roça e depois tocam fogo. Eu serei queimada. Assim aparecerá comida para vocês”. Os filhos dela ficaram tristes, mas depois obedeceram. Fizeram uma roça grande e Kupeirup ensinou a assar milho, a cozinhar milho, a fazer mingau, adoçar com a batata-doce, fazer farinha, fazer beiju, cozinhar cará, cozinhar feijão-fava, fazer *mutap* (pirão), tirar cabaça e secar para fazer pratos. Ensinou também como cuidar das sementes para replantar. Quando eles tocaram fogo na roça, ouviram um estrondo, uma coisa estourando. Passaram-se dois meses e os filhos de Kupeirup voltaram na roça queimada. Lá estava cheio de comida, e tinha uma paca, que era a Kupeirup comendo milho. Por isso a paca gosta de ficar na capoeira e gosta de comer milho da roça. A comida apareceu assim, cada parte do corpo da velha se transformou em coisas da roça: os dentes viraram milho; o cabelo, cabelo do milho e de algodão; as unhas, amendoim; a perna, mandioca; as mãos, folhas de mandioca; a cabeça virou cabaça; o miolo virou cará; os dedos viraram pimenta; as coxas viraram mandioca-doce; o leite se transformou em líquido de mandioca doce; a vulva, em feijão-fava e o coração virou batata. (Tomass, Comunicação Pessoal, 2006 & ISA, 2002).

Quanto ao Batizado do Milho, em minha pesquisa bibliográfica obtive menção a esse rito entre os Kaiowa-Ñadeva pesquisados por Thomaz de Almeida (2001). Embora não possa especular se haveria alguma relação entre o Batizado do Milho (*Anji Itabienly*) realizado pelos Bakairi e o Batismo do Milho (*Avati Kyri*) feito pelos Guarani do Mato Grosso do Sul, algumas semelhanças são notáveis:

Vieram, no entanto, em um formato diferente do esperado, nas cerimônias do *avati kyri* (batismo do milho e das plantas novas). (...) Dias antes da cerimônia (11 de março de 1978), um grande número de famílias se reuniu em torno dos fogos para organizar as tarefas de preparação do local escolhido para a cerimônia. A casa depósito foi ampliada e no espaço interno foram instalados um enorme cocho de chicha e o altar interno. Prepararam ainda um grande pátio, para a instalação do altar externo, ambos primordiais para a cerimônia de batismo do milho. (...) Passam a noite toda cantando. Cabe aos homens a preparação do lugar cerimonial, carpir o pátio, construir ramadas para descanso. (...) As mulheres estiveram envolvidas em tarefas como pilar o milho para a chicha, fazer a chicha e a chipa (preparam alimentos, vão à roça para trazê-los, fazer fogo). Ontem pela manhã foram buscar *avati motori* (milho branco). Chamavam minha atenção a variedade de tipos e formas de preparação do milho (...) (cita 12 receitas que levam milho). (2001:112-3).

É possível que o mito e o rito do milho sejam influências tupi-guaranis, já que, no Alto Xingu, os Bakairi conviveram com povos dessa família linguística. O próprio Odil Apakano revelou-me que os Bakairi vieram dos “Awiti”, que lhes deram origem. Seriam os Aweti? O artigo de Marcela Stockler Coelho de Souza, “Virando Gente: Notas de uma História Aweti”, revela que a origem dos Aweti, tal como narrada por Talakwai, está intrinsecamente ligada aos Bakairi:

Os nossos avós, nossos avós do começo, não tinham ainda feito a aldeia deles aqui. Nossa aldeia antiga era em Parua. Lá foi nosso começo, o começo de todos nós. Os enumania moravam num lado, os bakairi no outro, os warawara no outro. Os três estavam reunidos nesse lugar. Moravam um perto do outro, na mesma margem do Culiseu, mas em aldeias diferentes, nesse lugar chamado Parua. (...) Os enumania esperaram os warawara, e nada deles. Ficaram esperando. “O que aconteceu?”, pensaram. “Vamos procurar um lugar para nossa aldeia”, disseram. Os chefes dos enumania falaram em dividir a aldeia. Então os bakairi dividiram (se separaram dos outros) e subiram o rio para procurar um lugar para sua aldeia. Os bakairi ficaram para aquele lado. “Eles estão vindo. Nós vamos para lá”, disse o chefe (bakairi). (relato de Takakwai, Coelho de Souza, 2001:363-4).

Segundo Souza (2001), o momento descrito pelo antigo chefe dos Aweti, que conta a história que seu avô contava, corresponde à “separação definitiva dos bakairi e dos warawara e à ocupação do território que habitam até hoje” (:368).

Como se verá no capítulo seguinte, o Batizado do Milho é associado a uma cerimônia de escarificação, sobretudo (mas não somente) das crianças, que são erguidas em direção aos céus com os braços para cima, a fim de crescerem saudáveis. Gertrude Dole indica ritos semelhantes associados ao crescimento das crianças e a colheitas entre povos indígenas do Alto Orenoco e do Xingu, tendo testemunhado um rito de “flagelação” entre os Kuikuro:

À época da primeira colheita de milho, no começo de janeiro, durante um festival secreto de flautas, que estava sendo realizado com o objetivo da construção de uma armadilha de taquara para apanhar peixe, todas as crianças da aldeia foram açoitadas, com a intenção de ajudá-las a crescer fortes. O xamã principal bateu repetidamente nas costas de cada criança, com golpes muito duros

de seu cinto duplo, feito de muitas ordens de fios de algodão. Os rapazinhos submeteram-se voluntariamente ao açoitamento, e depois esticaram os braços acima da cabeça, para serem altos quando crescessem. (Dole, 1993:394).

O que Dole chama de “flagelação” e “açoitamento”, do ponto de vista dos índios é, a o que tudo indica, uma prática de saúde, e me parece um equívoco dar-lhes nomes tão distantes dos significados nativos (o que talvez fosse equivalente aos índios chamarem de “surra”, quando um médico branco dá um tapa nas nádegas de uma criança ao nascer, ou de “tortura” uma simples vacinação de bebês). De toda forma, contribuí para esclarecer como o Batizado do Milho pode não ter uma origem única, mas várias origens multiétnicas combinadas em um ritual híbrido reconstruído de uma forma particular pelos Bakairi.

A história da criação dos Bakairi dá a dimensão da importância dos ritos como elemento de regra e organização da sociedade. Não se pode comer os alimentos sem antes benzê-los⁵⁶, sabendo que eles são seus antepassados. Abandonar os rituais poderia condená-los a uma nova tragédia em que todos morreriam (salvando-se, quem sabe, um par de irmãos, para uma nova tentativa de humanidade).

Os rituais dos Bakairi estão descritos em detalhe na tese de doutoramento de Edir Pina de Barros (1992:358-447). Ali, ela relata e analisa, ao longo de quase cem páginas, os fundamentos dos ritos pancomunitários ou *kado* e, mais especificamente, o *Anji Itabienly* (Batizado do Milho), o *Kápa* (rito de origem Mehinaku, com máscaras), o *Iakuigade* (rito que também faz uso de máscaras) e o *Sadyri* (rito de furação das orelhas dos meninos). Irei deter-me somente no *Anji Itabienly*, por ser o foco deste trabalho – o que não quer dizer, de forma alguma, que teria alguma precedência sobre os demais rituais observados atualmente pelos Bakairi.

Segundo Barros (1993:360), o único rito que os Bakairi jamais abandonaram, ao longo de toda a história do contato, foi o *Anji Itabienly*, ou Batizado do Milho, realizado todos os anos, entre janeiro e fevereiro, na época da colheita do milho verde. Os demais rituais ficaram por vezes até 30 anos sem serem realizados, até que, a partir da década de

⁵⁶ Um informante citou que antigamente também se fazia o “Batizado da Mandioca” – mas que essa prática foi abandonada “possivelmente porque o ritual era feito no meio da noite e hoje todo mundo quer dormir; já o Batizado do Milho é feito no nascer do sol, então esse rito ficou”.

1980, voltaram à cena, sobretudo na TI Bakairi. O Batizado do Milho tem curta duração e é o único que acontece na época das chuvas (*Kopâme*). Barros o considera um rito de passagem – não relativo a pessoas, mas da época das chuvas (período de escassez) para a época da seca (período de fartura), quando, em janeiro, o ciclo do *ekuru* se reinicia com a primeira colheita de milho. Com exceção dos que estão em estado de *uanki* (reclusão), todos participam, inclusive as crianças.

Cada *Anji Itabienly* tem o seu *sodo*, ou dono, um cargo rotativo de coordenação ocupado sempre por alguma liderança masculina. Ao final de cada rito, é escolhido o *sodo* do ano seguinte. Ele e sua parentela mais próxima são os responsáveis pelo plantio do milho que será usado na cerimônia. Quando se aproxima a época da colheita, o *sodo* articula uma série de atividades preparatórias, entre as quais as caçadas coletivas (*waxi*), a limpeza dos pátios, a expulsão dos homens pelas mulheres durante essa limpeza, por meio da brincadeira conhecida como *kará-kará*, a preparação de oferendas em cuias para os *yamüra* (que subirão o rio e chegarão à aldeia, devendo ser bem tratadas para não causarem malefícios), a colheita e o processamento de tintas para a pintura corporal, e, finalmente, a colheita do milho. Na véspera do *Anji Itabienly*, os homens permanecem no *Kadoeti* (Casa das Máscaras), onde passam a noite cantando. Depois, saem em grupos, de casa em casa, cantando canções de improviso sobre as safadezas que as mulheres fazem, até o amanhecer. Enquanto isso elas assam o milho, beijus e finalizam os pirões, feitos com a caça e os peixes moqueados (Barros, 1993:385-386).

Pela manhã, toda a comida é colocada no pátio da aldeia, sobre cestos, sem contato com a terra, para não contagiar a *ekuru* do milho recém colheito. Todos então, já pintados, se dirigem para ali, e o *sodo* da festa, com a ajuda do *piaje* (*piai*) e de assessores, segura um arco e flecha e o *pain-hó* (o arranhador). Tem início então a cerimônia de escarificação de meninos, rapazes e homens, primeiro, e meninas, moças e mulheres, em seguida. O filho do *sodo* é o primeiro a ser escarificado. A esposa do *sodo* escarifica as mulheres, aplicando depois sobre elas substâncias curativas (*idem*).

Começa então o Batizado propriamente dito. O *sodo* recebe milho assado de sua mulher, e o repassa para seus assessores (*iduno*), que, por sua vez, o distribuem por suas famílias, de modo que cada pessoa tenha um pedaço de milho em mãos. O *sodo* morde uma

espiga, toma alguns grãos nas mãos, e todos voltam-se para o leste, onde o sol nasce. A pequena multidão arremessa então grãos e espigas para a direção do sol, e, em seguida, voltam-se para o oeste, o norte e o sul, repetindo o mesmo gesto. Quando o milho finalmente toca o chão, está batizado, e o *ekuru* começa a ser reprocessado. Começa então uma divertida “guerra de milho”, marcando a oposição entre os sexos, e, em seguida, músicos se posicionam no centro do pátio, e começam a entoar os cânticos do *Yawasári*, que narram a origem do milho e do ritual. Realizam-se então danças e os alimentos são distribuídos. Após essas solenidades, acontecem brincadeiras, nas quais mulheres perseguem homens e vice-versa, terminando sempre em surras rituais. No final da tarde, os cânticos do *Yawasári* são novamente entoados e o *Anji Itabienly* chega ao fim. (Barros, 1993:387-390).

Capítulo 4

O Batizado do Milho em 2005

Recorro a meu diário de campo para recordar os detalhes de minha primeira visita à Terra Indígena Bakairi, iniciada em 10 de fevereiro de 2005, precisamente dois dias antes do Batizado do Milho na aldeia Pakuera (realizado regularmente no início do ano, por iniciativa dos índios, sem nenhum tipo de “patrocínio”). O convite havia partido da pedagoga e pesquisadora Darlene Taukane, que, ao tomar conhecimento sobre meu interesse em escrever uma dissertação de mestrado sobre seu povo, autorizou minha ida à área como sua convidada pessoal ao *Anji Itabienly* – já que meu pedido oficial endereçado à Associação Kura Bakairi não obtivera qualquer resposta.

A viagem tem início na rodoviária de Brasília: são 15 horas de ônibus até a cidade de Primavera do Leste, no Mato Grosso. Embora longo, o trajeto em nada lembra a odisséia de von den Steinen: no lugar de bois feridos, 30 camaradas traiçoeiros, muito calor e pouca comida, com um simples bilhete – e sem nenhuma recomendação do Imperador – embarco placidamente em um ônibus de dois andares com poltronas confortáveis e ar condicionado. A estrada é reta e bem asfaltada. O ônibus está repleto de garotos mórmons norte-americanos, de crachás e gravatinhas. Um me dá um folheto e fala sobre o profeta. Pergunto-lhe se é de Utah, ele confirma. O Distrito Federal dura pouco. Passamos por Anápolis, Goiás e, ao chegar ao Mato Grosso, abre-se um mar verde de soja. Adormeço entre mórmons, soja e um céu carregado de nuvens-chumbo que filtram feixes de luz cor-de-rosa, como nos folhetos sobre Deus dos meninos mórmons.

No dia 10 de fevereiro amanheço cercada de soja por todos os lados. Primavera do Leste, 50 mil habitantes. A cidade é bonita, nova, erguida por migrantes gaúchos há poucos

anos. Anúncios por toda parte vendem sementes híbridas, implementos agrícolas, fertilizantes. Primavera cheira a ração e sementes. Fazendas mecanizadas exibem placas “Propriedade 100 % produtiva”. Tomo outro ônibus, desta vez para Paranatinga, outros 170 km, em estrada de chão. Com 20 mil habitantes, Paranatinga é mais pobre que Primavera e tem 30 anos. Muitos sulistas loiros de olhos azuis, muitos índios Xavante. Encontro-me com Darlene, que me apresenta a vários Bakairi. Trocamos idéias sobre a pesquisa, ela questiona a tese de Edir Pina de Barros, sua interpretação sobre o Batizado do Milho. Pede-me que lhe mande a tese de Debra Picchi. A bisneta de Antônio Kuikare, guia da expedição de von den Steinen, vive em Cuiabá com o marido, um médico paulista, mas pretendia, à época, se mudar para Paranatinga, já que seu pai planeja fundar uma nova aldeia, Kuiakuare, e precisa dos filhos perto.

A caminhonete que nos leva à aldeia central, a Pakuera, onde há luz elétrica. Na casa dos pais de Darlene, a TV está ligada na míni-série da Globo, “Mad Maria”, sobre a construção da estrada de ferro Madeira-Mamoré. Os adolescentes vêem TV e riem do ator Baniwa, que representa um índio, imitando jocosamente seu jeito de falar “mim infeliz, mim gosta de mulher bonita, mim Joe...”. Na sala, os irmãos Taukane conversam animadamente sobre política. Misturam à língua Bakairi palavras como “libertário”, “luta”, “política”, “conscientização”. Estevão Taukane tentara se eleger vereador pelo PPS, mas perdeu por apenas cinco votos. Ele atribui sua derrota à falta de apoio dos Xavante, de quem obteve apenas cinco votos. Acrescenta que pelo menos 30 Bakairi não votaram nele, “devido a práticas clientelistas”. Diz também que poderia ter feito uma campanha melhor.

Outro informante atribuiu a derrota à própria família de Estevão, já que “se seus parentes que vivem fora tivesse transferido o voto para Paranatinga, ele tinha se eleito. Foi a família que não votou nele”. Já um terceiro informante, também Bakairi, pensa que o problema não é Estevão, pois há anos os Bakairi tentam eleger um vereador (“só o Maiuca tentou umas cinco vezes”) e nunca conseguem “por falta de capacidade de aliança com os brancos”. “Se nós tivéssemos apoiado um branco numa eleição, eles nos apoiariam de volta. Mas ninguém quer apoiar branco, ninguém sabe conversar para fazer política. É preciso ir à cidade, conversar, abraçar o branco, e depois conseguir apoio dele. É isso que nos falta”, acrescentou.

“É preciso mudar esse paradigma”, diz Estevão, referindo-se às práticas clientelísticas que acredita serem responsáveis por sua derrota. Revela que os Bakairi encaminharam um documento em 2005 ao Presidente da FUNAI, Mércio Pereira Gomes, reivindicando: a) uma área adjacente à TI Bakairi, com 60 mil hectares, onde atualmente há fazendas; b) um local de atendimento médico e abrigo de doentes em trânsito em Paranatinga, onde a FUNAI já tem terreno; c) melhorias nos serviços da FUNASA, cujos profissionais de saúde “não sabem como tratar e atender os índios. Eles agem como se trabalhassem em uma empresa”, afirma Darlene; d) melhorias na educação, com educação diferenciada também na cidade. “Nosso projeto é um dia ter uma Universidade Indígena”, diz Estevão.

As irmãs Taukane (Darlene, Dorothy, Maísa) passam a discutir o texto da tradução dos depoimentos sobre mitos e o Batizado do Milho, que irão sair em formato de DVD. Trata-se de um projeto coordenado pela Secretaria de Assistência Social da Prefeitura Municipal de Paranatinga. Darlene, encarregada da tradução, vai lendo e buscando a concordância das irmãs. Em seguida, ela me conta a versão do Batizado do Milho (relatada no capítulo anterior), se emociona, ri, e lê em voz alta vários trechos. Lembra-se da última festa, quando as mulheres cantaram e um índio criticou: “Onde já se viu mulher cantar no Batizado? É coisa de homem!”. Ela se irrita: “Fiquei uma arara! Eles só querem ser convidados, mas não querem cantar. Aí a gente canta e eles acham ruim. Ora, tradição só existe se a gente pratica!! Ele não pratica e ainda fica falando mal!”

A tradição aqui aparece claramente como uma práxis, algo a ser “trabalhado”. Mas, diferentemente dos Pataxó, para quem, argumenta Grünewald, “ser índio é o trabalho de criar uma práxis indígena, um regime de índio na aldeia, a partir da busca de elementos culturais dentro e fora dos limites do grupo étnico” (2001:19), os Bakairi não têm de “criar” uma práxis, mas apenas mantê-la ou resgatá-la ou ainda recriá-la dentro dos limites de seu grupo étnico. Enquanto os Bakairi estão sempre recriando uma práxis indígena, os Pataxó tiveram que criá-la ao se reorganizarem como “índios” perante o Estado.

O Batizado do Milho começa com algumas providências: pintura corporal, colheita de milho, caçada coletiva (feita uma semana antes do dia do ritual), ensaio da dança do milho feito por adolescentes. Pela tarde, caminho pela aldeia e, repentinamente, surge do

nada um ser sobrenatural: um homem por trás de uma grande máscara oval de madeira e envolto em uma cortina de fios de palha de buriti que cobrem todo seu corpo, da cabeça aos pulsos e tornozelos. Cada máscara (*Iakuigâde*) tem seu nome próprio e é mantida do *Kadoeti*, sendo objeto de prestígio de seu dono, um chefe de família elementar. Após um noite de canto na Casa das Máscaras, as entidades sobrenaturais descem e são incorporadas às máscaras e a seus dançarinos (Barros, 1992). Ele canta um ‘mantra’ e dança, dirigindo-se lentamente à Casa das Máscaras (*kadoeti*). Não vejo outros, mas é possível que tenham circulado pela aldeia. Não há público para a cena e um índio que passa por ali mal presta atenção, como se fosse um fato do cotidiano. Barros (1992) não menciona o uso de máscaras durante o Batizado do Milho – na verdade seu Quadro n. 23 (*Kado*, Ritos Pancomunitários e Sagrados) (1992:380) indica que não há uso de máscaras durante esse ritual, ao contrário do *Kápa* e do *Iakuigâde*, que acontecem a partir de abril. Por algum motivo que não pude apurar, a entidade “dona” daquela máscara foi invocada e desceu fora de época – um indicativo de que as “tradições” podem ser reinventadas sob novas regras, a partir de uma cultura cuja plasticidade é dinâmica e flexível.

À noite, chegam algumas “autoridades” convidadas para assistir ao Batizado do Milho: a assistente social da Prefeitura de Paranatinga (que coordena o projeto da produção do DVD sobre o Batizado), Idevar José Sardinha (então assessor do Governo do Estado do Mato Grosso, ex-Chefe de Posto da TI Bakairi, de 1976 a 1980, além de ex-marido da antropóloga Edir Pina de Barros), e, por fim, o próprio Prefeito de Paranatinga, a Primeira-Dama do município, suas duas filhinhas, o Vice-Prefeito e seus assessores.

É organizada uma projeção na palhoça central do DVD/vídeo que está sendo elaborado. O discurso da assistente social é de que nada é feito sem o consentimento dos índios, tudo é discutido. “Vamos mostrar o material bruto para eles discutirem e decidirem o que deve ficar, modificando à sua maneira o produto final”, diz ela. Na verdade, as 12 fitas de vídeo do material bruto original já haviam sido pré-editadas para 1h e meia, fora da aldeia. O vídeo já está praticamente pronto, com narrativa em português. A participação, portanto, pelo menos no que se refere à edição, é ilusória, pois apenas corrobora os cortes do material bruto feitos na cidade (mas o texto teria sido feito em conjunto com os índios). O projeto, ainda assim, é elogiado pela equipe de professores da escola da aldeia Pakuera,

em geral bastante críticos em relação a qualquer pesquisa ou trabalho realizado por brancos. Durante a projeção, a equipe aproveita para fazer imagens do público.

À 1h da manhã começa o canto na Casa das Máscaras, cujo acesso é vetado às mulheres. Estou com outras mulheres na escola e, como não podemos voltar a pé, pois passaríamos na frente do *Kadoeti*, pedimos emprestado o jipe da Prefeitura, dando uma volta para longe da Casa das Máscaras. De madrugada, acordo três ou quatro vezes com o canto dos homens. Eles cantam e dançam, se aproximam das casas. Suas vozes graves ecoam “Xi-xi xi-xi xi-xi”), por vezes longe, por vezes tão perto que parecem estar dentro de casa. O rito começará com o nascer do sol. Às 5h e meia da manhã levanto-me com a família Taukane para o “beiju da manhã”. O pátio central vai se enchendo de gente – quase todos com pinturas de jenipapo, e alguns homens com brincos de penas, braceletes e tornozeleiras de fios de algodão, ressaltando a musculatura à moda xinguana. No centro, uma grande lona no chão serve de toalha⁵⁷ para as comidas que vão sendo ali postas: pirão de peixe, peixe assado, tatu assado, beijos, mingau de milho verde etc.

Foto: Fernanda Lamego



Cacique Joel com criança no Batizado do Milho na aldeia Pakuera, em 2005

⁵⁷ Barros (1992) afirma que o milho deve ficar isolado do solo, para que não haja contaminação de sua *ekuru*.

O *sodo* (dono) do Batizado, cacique Joel Kaminy, da aldeia Alto Ramalho, e o *iduno*⁵⁸ (*co-dono*) Vicente Kaiawa – ambos *piajes* (pajés), convidam para o início do Batizado. O pátio se enche e começam as cerimônias de escarificação de jovens. Eles estivam os braços e as pernas, sobre cuja pele é passado um arranhador (*pain-hó*) feito de dentes de peixe-cachorro. A pele sangra um pouco. O *sodo* levanta em direção ao céu os meninos já escarificados, o que favorecerá seu crescimento. Os garotos levantam os braços para os céus, enquanto são arranhados, para crescerem. Numa panelinha, ficam as ervas medicinais que serão passadas nas feridas. O *sodo* então chama dois auxiliares que tocam apitos feitos de vidros vazios de esmalte. Cada pessoa recebe grãos ou pedaços de espigas de milho, e, sob coordenação do *sodo*, estes são atirados nas quatro direções: leste, norte, oeste e sul, como indicado no mito da criação dos Bakairi. Ao momento mais solene, segue-se uma bem-humorada guerra de milho, em que se atiram pedaços do cereal uns nos outros (uma espiga inteira foi projetada em minha canela). Depois, todos vão se servir das comidas. Estão muito alegres e contam piadas. O *sodo* convida Sardinha para escarificar-se, diz que as ervas indígenas são “viagra”, todos riem muito. Também o Vice-Prefeito é convidado a ser escarificado. Quando o convite fica sério, ele se assusta, e diz que não pode, que a sua esposa ficará muito brava. A multidão pouco depois se dispersa. O milho está batizado.

No início da tarde começa a dança das meninas, ainda como parte da festa. Elas dançam no pátio central, depois vão para uma casa de família e dançam em roda na sala da casa. Voltam ao pátio, dançam e cantam mais, e seguem para outra casa. Só há meninas e adolescentes, talvez pelas danças serem cansativas, talvez por estarem ressurgindo como “cultura tradicional” (tenho essa impressão, pois é a professora da escola, Mayra Taukane, quem as conduz, como se fosse uma atividade extra-classe). Forma-se também uma roda de ~~meninos, bem pequenos, aos quais se juntam alguns brancos convidados, – mas nenhum seria o parceiro do *sodo*, o segundo coordenador, ou “alguém em que se confia, apesar da distância social e genealógica, nas atividades rituais” (1992: 318-320)~~
indio adulto.

Nesse momento deixo a aldeia Pakuera, logo após tomar conhecimento de que o *sodo*, no ano seguinte, 2006, do Batizado do Milho seria o Cacique Odil Apakano⁵⁹, da aldeia Painkun. Em uma conversa breve, ele me conta, entusiasmado, que obteve apoio financeiro (96 mil reais) para a execução do Batizado – até então sempre ritualizado na aldeia central – na sua pequena aldeia, onde moram 50 de seus familiares, no âmbito do Programa Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI), em um projeto a ser desenvolvido nos 14 meses seguintes. Peço a Odil que permita que eu assista ao Batizado do Milho em sua aldeia no ano seguinte, e ele concorda. Rapidamente, ele me fala um pouco sobre o projeto, sobre o qual tomou conhecimento com a ajuda da antropóloga Célia Collet, pesquisadora na área de lingüística do Museu Nacional e do então coordenador do PDPI, Gersem Luciano Baniwa. Passado um ano do envio da proposta, o projeto foi aprovado e Odil foi chamado para fazer uma oficina de seis dias em Cuiabá, com duas ambientalistas. O discurso de Odil é no sentido de apontar os “erros” do Batizado do Milho realizado na aldeia central, onde “tradicionalmente” acontece, e demonstrar que fará o ritual da forma “certa”:

Vai ser ‘tipo teatro’, como era antigamente. Vou contar a história do Batizado do Milho original mesmo. Eles (os da aldeia central) fazem errado. Por exemplo, fazem muito tarde, estamos no meio de fevereiro! O certo é em janeiro, bem no início. Também usam milho híbrido, esse milho é errado. O milho antigo é colorido de amarelo, preto e vermelho. Eu quero fazer o Batizado do jeito certo. Eles (o pessoal do PDPI) pediram para fazer 4 hectares de roça (de mandioca, milho, banana e cana) e nós vamos fazer. Vamos comprar uma TV de 29 polegadas, uma filmadora digital, computador... Já temos um rapaz para filmar. A Célia⁶⁰ é minha parceira, e tem o Sérgio Meira, indigenista que mora na Holanda, que também é meu parceiro. (Aldeia Pakuera, fevereiro de 2005)

⁵⁹ Odil Apakano, 58 anos, é cacique da aldeia Painkun há 20 anos, desde que ela foi fundada, em 1986. De início, eram 37 pessoas – todas de sua família: “Aí nasceu uns 10, 12. Morreu também algumas crianças”. Atualmente são 47 moradores. Na aldeia Pakuera, onde há 300 pessoas de diversas famílias, o cacique é escolhido por eleição (um informante me disse que ocorrem no máximo a cada quatro anos) e se mantém no poder enquanto disfruta de prestígio da comunidade. Nas demais pequenas aldeias familiares da TI Bakairi, não há eleições formais, sendo o cacique escolhido entre membros de maior prestígio da família. A menor delas, aldeia Ximbua, de apenas 10 pessoas, não tem cacique.

⁶⁰ Célia Leticia Gouvea Collet é antropóloga do Museu Nacional, tendo realizado pesquisa na TI Bakairi para sua tese de doutoramento “Rituais da Civilização, Rituais da Cultura: A Escola entre os Bakairi”, defendida em 17 de março de 2006.

Sua argumentação aponta para uma “reinvenção da tradição” do Batizado do Milho: por um lado, irá fazer o ritual “do jeito certo”, “original mesmo”, o que confere o caráter de legitimidade. Por outro, está sendo orientado por um elemento externo, totalmente fora de qualquer tradição Bakairi: uma agência internacional (PDPI) que dirá o que deve ser feito e como será feito (o plantio da roça, por exemplo), sem nenhuma restrição a elementos “não-tradicionais”, como TV e filmadora de última geração. No próximo capítulo se verá como foi executado o produto final do projeto – o rito do Batizado do Milho em uma aldeia onde ele jamais se realizara antes e sob um novo formato.

Capítulo 5

2006: Batizando o milho com fundos do PDPI

Foto: Fernanda Lamego



Plantações intermináveis de soja: paisagem monótona rumo a Paranatinga

Quase um ano depois, parto de Brasília rumo a Primavera do Leste, Mato Grosso, onde chego em 8 de janeiro de 2006. A paisagem configura-se igual: o mesmo ‘mar’ verde de soja, e, pela estrada, placas imensas na frente das usinas de beneficiamento do grão com dizeres como “NÃO RECEBEMOS SOJA TRANSGÊNICA” – indicação clara que os OGMs (organismos geneticamente modificados) já chegaram por ali. Uma grata surpresa: a estrada Primavera-Paranatinga tinha sido asfaltada. O ônibus, é verdade, morre, e temos de empurrá-lo, mas logo se chega a Paranatinga. Passo um dia e uma noite nessa cidade, converso com muitas pessoas e uma impressão se confirma: ninguém conhece os Bakairi por ali. Os moradores, taxistas e comerciantes os vêem indo e vindo nas suas caminhonetes, fazendo compras, mas não sabem que índios são, onde ou como vivem. Apenas um rapaz, cuja profissão eram-me desconhecida (“salva-vidas de caubói”), sabia quem eram os Bakairi: “Quero distância de índio!”, disse ele. Conflito de terras? “Não, é que eu namorei

uma índia, de lá mesmo, Bakairi, e ela me chifrou. Namorando comigo saía com outro. Nunca mais quero saber de índio”.

Um outro rapaz já tinha ido uma vez lá, “puxar gado”, mas não chegou a conhecê-los. Os Xavantes, ele conhecia. Teceu todo um discurso de que eles não trabalhavam, eram preguiçosos. “Se um Xavante abate uma caça, ele deixa ela no chão, e vai embora. Depois manda a mulher ir buscar”. Depois, parece voltar atrás: “a roça deles até que é arrumadinha”. Sobre os Bakairi, sua impressão era outra: “Esses trabalham”. Em Paranatinga, as conversas de populares nas ruas giram em torno do garimpo de diamantes. Os grandes proprietários de terras não circulam a pé. Caminhonetes potentes passam sem parar. Muitas fazendas são de propriedade de empresas e outras são de proprietários tão ricos que têm outras grandes fazendas e as gerenciam a distância. O maior expoente de todos eles é o próprio Governador do Estado do Mato Grosso, Blairo Maggi. Um dono de hotel conta entusiasmado:

Ah, não tem pra ninguém, ele vai ganhar a eleição de novo. Ele conhece a situação nossa, as estradas, as fazendas, por que ele é o maior fazendeiro daqui. Não sei se você sabe, mas o Blairo é o maior produtor individual de soja do mundo! Nos Estados Unidos tem outros maiores, mas que arrendam terras. O Blairo é proprietário das terras dele. Só uma fazenda dele que fica por aqui tem 130 mil hectares de soja plantada. Ele está asfaltando todo o Mato Grosso, porque ele sabe a dificuldade que é (para escoar a produção). Ele anda tudo aqui, manda fazer estrada, depois vem ver como ficou. Não tem pra ninguém, ele se reelege mesmo. (Paranatinga/MT, janeiro de 2006)

Fico sabendo que a estrada de terra de Paranatinga para à TI Bakairi (100 km) será asfaltada até a localidade de Sete Placas/Sorriso (a 40 km de Paranatinga), uma região de fazendas, uma delas do próprio Blairo Maggi.

Antes de partir de Paranatinga para a TI Bakairi, recebo a notícia bombástica ao encontrar-me fortuitamente com Dorothy Taukane, nas imediações do Danúbio Palace Hotel: apesar de ter tido o cuidado de ir para a área mais de um mês antes da data do Batizado do Milho de 2005 (12 de fevereiro) – já que Odil Apakano alertara que o “seu”

Batizado seria mais cedo, cheguei um dia atrasada. Mais precisamente: ao pôr os pés em Paranatinga, ao meio-dia do dia 8 de janeiro de 2006, a festa tinha acabado de acontecer.



Cacique Odil Apakano e sua irmã, a professora Queridinha Apakano

Ao chegar à aldeia Painkun, no dia 9 de janeiro, o cacique Odil Apakano não se lembrava de mim, mas permitiu minha entrada mediante a apresentação da autorização da FUNAI. Como havia perdido a festa, expressava toda minha frustração pedindo aos índios que me contassem como tinha sido – o que talvez fosse mais interessante do que assistir ao ritual simplesmente. Como o Batizado do Milho fora filmado por duas pessoas diferentes, tive a oportunidade de assistir a ambas as versões, uma em VHS, outra em formato digital,

cada qual com uma narrativa diferente de seu apresentador: primeiramente o próprio Odil Apakano, e, alguns dias mais tarde, na aldeia central, Marcides Catulo, Presidente da Associação Cultural Kura-Bakairi⁶¹.

Odil mantém o mesmo discurso do ano anterior. Diz que queria fazer diferente do “pessoal do Pakuera” (da aldeia central), “fazer como antigamente mesmo”. Usa constantemente as noções de “erros” e “acertos”, como se pudesse se aproximar mais ou menos de um modelo tradicional correto: “Falhou alguma coisa, né, aqui, ali, pode ter falhado”. Não obteve, por exemplo, as sementes do milho “original”, colorido: “Acabamos plantando um milho que sobrou do ano passado, pois já era hora de plantar e não dava para esperar mais”.

Quanto às regras de conduta, tentou ser implacável. Proibiu os moradores de sua aldeia de comer milho antes do Batizado. Na aldeia Pakuera, essa regra não é seguida à risca: eu própria comi milho assado junto a vários índios dois dias antes do Batizado. “Aqui ninguém comeu”, garante Odil. Por isso, com o milho crescido, não se podia atrasar o ritual, como se faz na aldeia central, que batiza o cereal em fevereiro ou até março. Do contrário, as pessoas ficam ansiosas, vendo o milho verde pronto para ser assado ou virar mingau, e sem poder colhê-lo (o milho maduro só serve para as galinhas). “O certo é fazer o Batizado do Milho em dezembro – mas a gente atrasou um pouco para 7 e 8 de janeiro. Quando eu marquei essa data, eu falei para todo mundo: pode chover, aconteça o que acontecer, vai ser nesse dia, e não em outro!”. O resultado é que praticamente não houve público externo – sequer das demais aldeias. Segundo Odil, o “gerente” do Batizado, o Magno (índio Bakairi administrador do projeto, responsável pela prestação de contas, pagamentos e avisos) estava viajando nos dias que antecederam a festa e muitos convites não chegaram. Com as fortes chuvas de verão, e as caminhonetes ocupadas em levar alunos para o “Terceiro Grau” (curso preparatório para entrada na universidade, em Barra dos Bugres, MT), as pessoas não ficaram sabendo ou não tinham como vir. A própria família de Darlene Taukane, uma das poucas a comparecer, só ficou sabendo da data do Batizado por

⁶¹ Os Bakairi de Paranatinga possuem duas associações registradas em cartório: a Associação Cultural Kura-Bakairi, com sede na aldeia Pakuera, e a Associação dos Pequenos Produtores Rurais da Terra Indígena Bakairi, fundada na aldeia Painkun). A primeira já foi responsável por vários projetos comunitários, enquanto a segunda, fundada mais recentemente sob a liderança de Odil Apakano, não chegou a ser operativa, o que o cacique está tentando mudar.

acaso, por causa do casamento de uma sobrinha em Paranatinga, mas chegou tarde, apenas para comer e ver as danças. Acabaram vendo o ritual em vídeo. Tampouco vieram autoridades, seja da Prefeitura, do Governo estadual ou do próprio PDPI. Odil não se importa: “Eu queria era fazer o Batizado do jeito antigo, para nós mesmos”.

Como foi o Batizado então? Odil repete expressão que já usou outras vezes: “Foi um teatro. Eu não queria fazer igual à aldeia Pakuera: joga-se o milho, acabou o Batizado e ninguém sabe porque fez isso. Eu queria contar toda a história, para todo mundo saber porque começou a acontecer esse Batizado do Milho”. Passa então a relatar o mito que deu origem ao rito do Batizado do Milho (ou *Anji Itabienly*):

Eram dois irmãos, dois rapazes, que estavam em estado de uanki⁶². Viviam em uma casa só para meninos e estavam sob as regras da reclusão. Todos os dias eles iam para o rio de madrugada tomar banho⁶³. Havia também umas meninas que haviam se interessado por eles. Todo dia elas iam atrás deles no rio, mas, ao chegarem lá, os irmãos já tinham ido embora. Eles sabiam que elas queriam pegá-los e escapavam antes.

Um dia, o irmão mais velho foi tomar banho, e esqueceu seu colar na beira do rio. Quando as meninas chegaram lá, os meninos já tinham ido embora, mas elas viram o colar e resolveram ficar com ele. O irmão ficou bravo e falou para o outro: “Por que você foi esquecer seu colar lá? Agora vá buscar!”. Chegando no rio, ele percebeu que as meninas tinham levado o colar e pediu para um irmão pequeno ir até a casa delas para pegá-lo. O garoto chegou e disse “Eu vim buscar o colar do meu irmão”, mas as meninas não o devolveram. “Ele que venha buscar”.

O irmão mais velho foi então buscar seu colar na casa delas. Ao chegar lá, estendeu a mão para pegar o enfeite. Nisso, as meninas puxaram ele para dentro da casa. Lá fizeram o que queriam com ele (sexo), brincaram a noite inteira. Como ele não voltava, seu irmão mais novo ficou muito preocupado.

⁶² *Uanki*=reclusão. Os dois irmãos estavam reclusos por causa da puberdade. Por isso tomavam vários cuidados especiais, como não ter relações sexuais e tomar banho somente de madrugada. Para saber mais sobre as situações de reclusão, vide “O estado de *uanki* entre os Bakairi”, de Fernando Altenfelder Silva (Shaden org., 1976: 225).

⁶³ No vídeo, os rapazes entoam cânticos ao irem para o rio. Odil explica-me que estão entoando seus próprios nomes: “Ukanaaaaa...” e “Tememôôôôôôô”.

No dia seguinte, transtornado por ter quebrado as regras da reclusão, o irmão mais velho foi embora e resolveu suicidar-se. O irmão mais novo descobre sua intenção e corre para contar para a mãe. O irmão suicida vai para a Aldeia das Cobras, e dança em volta de um assento que dão para ele, mas se recusa a sentar. Quando as cobras lhe dão o assento da morte, ele aceita e se senta. Uma coral pega uma lança grande e o mata. Pega então o traje do morto e vai lavar no rio. O irmão do morto vai por detrás, sondando a coral até chegar no rio. Lá ele chega por trás, mata a cobra na água e foge.

Sai então da Casa dos Homens um rapaz para avisar sobre o ocorrido. Ele vai atrás dos caçadores, mas não acha ninguém. Sozinho no meio da mata, resolve se enforcar para avisar que alguma coisa grave tinha acontecido. Os caçadores chegam e vêem o corpo. Sabem que é um aviso e que tem alguma coisa muito ruim acontecendo. Eles vão então para a aldeia e pedem mingau. As mulheres levam. Eles dão as mãos e dançam por três dias. Cansados, vão se deitar.

O pai do moço morto bota então fogo na casa, tirando apenas um casal de crianças antes. Todos morreram queimados. Mandou as crianças ficarem longe da casa queimada. O irmão cresceu e um dia voltou à tapera queimada, onde havia muito barulho. Aí ele viu o milho que tinha nascido lá. Resolveu não contar nada para a irmã. Sonhou e o pai dele falou: “Aquilo vai ser milho, vai nascer bastante semente, você vai matar um macaco, uma caça para poder batizá-lo. Primeiro você vai lá, vai dançar com o milho, vai falar com ele para dar frutos logo”. Como o pai dele falou no sonho, ele fez: quebrou o milho, quebrou uma folha e assou o milho e foi comê-lo na rede de cima. Deixou escapar uns grãos na rede de baixo, onde estava a irmã: “Prova aí, come”. Ela comeu, levantou para ver o que era, tomou a espiga da mão dele e perguntou “Onde você achou isso?”. Ela obrigou o rapaz a levá-la até onde o milho estava. O rapaz disse “Quando a gente chegar lá, você não rasga a palha do milho, senão ele vai te morder”. Chegando lá, a menina teimou e quebrou o milho, que mordeu ela. Saiu sangue do seu dedo e o milho ficou vermelho. O milho vermelho, meio turvado, igual sangue, aquele lá que é o original. Aí eles quebraram cinco espigas e levaram para o fogo. Então ele mandou o milho para os quatro cantos do

*mundo, cantando OH OH OH OH OH OH. Assim que foi o Anji Itabienly (Batizado do Milho). Quem se queimou era da raça dos Awiti e quem batizou o milho eram os descendentes dos Awiti*⁶⁴. (Aldeia Painkun, janeiro de 2006)

Do meio da narrativa de Odil, alguém chega com a filmadora, para mostrar as imagens da festa do Batizado do Milho. O filme revela que o que eles fizeram não foi o ritual do Batizado do Milho, mas sim a ritualização do mito associado ao rito. Ou seja, montaram uma “peça” com atores reproduzindo as cenas do mito descrito acima. Daí Odil e outros terem dito tantas vezes que seria “tipo teatro”, a “história original mesmo”.

Odil faz toda a narrativa, declamando a história em língua Bakairi como mais um ator do filme. Não há legendas nem narração gravada posteriormente. Tudo é o que aparece é o que aconteceu “ao vivo” e sem cortes. Os elementos de teatro são claros. “Palmas para eles!”, diz Odil no vídeo em português, ao apresentar os atores, que saem do *Kadoeti* com belíssimas pinturas corporais, aprendidas durante a oficina de artes que fez parte do projeto. Ao contrário do rito do Batizado do Milho, onde todos os presentes estão pintados e participam, na “teatralização” do mito, apenas os atores estão pintados e enfeitados. Os demais estão em roupas comuns, sentados e assistindo ao espetáculo passivamente. Embora a história seja uma tragédia, o público ri muito quando o ator mirim que faz o irmão caçula sai correndo para ir buscar o colar, escorrega na lama e cai. No mais, os “espectadores” acompanham a “peça” com grande atenção e respeito. Ao fim do espetáculo, acontecem danças, mas não são abertas ao público: novamente, somente atores podem participar. “Só quem está fantasiado pode dançar; os que não estão fantasiados não podem”, diz Odil. No vídeo, ele canta com um chocalho enquanto os dançarinos gritam e um menino soca um pau no chão, ritmicamente. Pergunto se a dança veio do Xingu: “Essa dança é Bakairi. Xingu que roubou de nós”, explica o cacique. Termina o vídeo. Elogio o trabalho e Odil admite alguns “erros”, já que “houve apenas dois ensaios”. “Saiu um pouquinho de falha, mas ano que vem a gente vai fazer melhor. Vai fazer uma casa mesmo, para a gente queimar”, promete. “Na outra produção, vai ser melhor ainda, as crianças já aprenderam, quem sabe

⁶⁴ Segundo Odil, essa seria a denominação do antigo povo do qual descendem os Bakairi. Sua irmã Queridinha Apakano afirma o mesmo: “o meu pai contava, nós somos é Awiti” (ou Yawiti).

os próprios atores vão narrar”, entusiasma-se. Também quer melhorar outros aspectos: não quer ver branco aparecendo no vídeo, quer “limpar a imagem de branco e também de índio que aparece sem pintura, sem adorno”.

Odil está claramente tentando forjar uma nova “tradição”, respaldada na “história original mesmo”, feita “no modo dos antigos”, mas com elementos totalmente novos, como a teatralização da narração mítica. Nada é espontâneo. Para que o rito saia à moda antiga, original, é preciso forçar novas regras e impor-lhe um novo formato, o “correto”, criticando-se a tradição atual, tal qual ritualizada na aldeia Pakuera. O cacique pretende repetir o “teatro” várias vezes, melhorando e corrigindo falhas, até que, quem sabe, ele se firme como a “verdadeira tradição” do Batizado do Milho.

Se toda tradição é, como categoria autoconsciente, “inevitavelmente inventada” e está sendo “constantemente reformulada no contexto contemporâneo” (Linnekin, 1983:241 *apud* Grünewald, 2001:152), isso não quer dizer que o grupo de Odil inventou os elementos do “teatro” do Batizado a partir do nada. Se alguns elementos surgem como construções arbitrárias, a narrativa do mito de criação dos Bakairi corresponde de fato a um resgate cultural, trazendo para um evento modernizado a história que os mais velhos ouviram de seus pais e avós. Tomando como instrumento o poder da invenção e da criatividade comum a todas as culturas (Wagner, 1981), Odil foi capaz de, a um só tempo, fazer um *aggiornamento* do mito de criação dos Bakairi e do rito do Batizado do Milho, fundindo as duas tradições em um único espetáculo, repleto de elementos novos, apropriados do mundo dos brancos e capazes de motivar a participação de crianças e jovens. Mas vale aqui a argumentação de Thomas (1992:213 e 216):

Self-representation never takes place in isolation and that it is frequently oppositional or reactive: the idea of a community cannot exist in the absence of some externality or difference, and identities and traditions are often not simply different from but constituted in opposition to others. (...)

If conceptions of identity and tradition are part of a broader field of oppositional naming and a categorization, the question that emerges is not, How are traditions invented? But instead, Against what are traditions invented?

Da mesma forma como as identidades são contrastivas (Barth), também as tradições, inventadas e reinventadas, são contrastivas, ou seja, são construídas em oposição a uma criação cultural estabelecida. Contra o quê seria a tradição a aldeia Painkun reinventada? Evidentemente, Odil poderia ter feito um Batizado do Milho apenas lapidando o formato da tradição atual na aldeia Pakuera (substituindo o milho do branco pelo milho do índio, antecipando a data para a época “certa” e reestabelecendo regras dietéticas). Mas não foi isso o que ele fez: deliberadamente, ele quis fazer o “teatro”, quis recriar o Batizado da forma que lhe pareceu mais apropriada: reconstituindo o mito, que as novas gerações possivelmente desconheciam, de uma forma espetacular, com grande beleza plástica e se apropriando de elementos da cultura do branco: o formato de “show”, com atores e platéia; a pintura corporal feita de maneira muito mais cuidadosa e colorida, própria para um espetáculo; a paçoca de carne de boi, em vez de carne de caça; o milho do branco, no lugar do milho vermelho e preto; a narrativa em *off*, pedido de aplausos etc.

Minha hipótese é a de que sua intenção não era apenas organizar um ritual mais “legítimo”, “original”, mas sim a partir desse *leitmotiv* organizar um evento maior, mais bonito e mais impressionante (tanto para sua própria aldeia, como para as demais e ainda para os brancos, que posteriormente verão o rito-teatro por meio das filmagens) do que o Batizado do Milho realizado regularmente pela aldeia Pakuera. Daí o desejo de introduzir, “da próxima vez”, um elemento que parece ter um grande valor plástico: a construção de uma casa que será apoteoticamente queimada ‘com todos os Bakairi dentro’ durante a próxima edição do rito-teatro. Dessa forma, reforçaria seu prestígio pessoal junto aos demais Bakairi, como cacique de Painkun que, até então, era apenas mais uma pequena aldeia familiar da TI Bakairi, onde não havia nem bens tecnológicos dos brancos, como eletricidade, televisão, vídeo, nem bens indígenas de grande valor simbólico, como um *Kadoêti* (Casa das Máscaras). Por outro lado, ao formatá-lo como “teatro”, torna-o palatável ao gosto dos brancos, podendo ser aprimorado no futuro para ser apresentado nas cidades. O próprio Odil, embora tenha-me dito, ante à falta de público externo, que fizera o rito “para nós mesmos”, confidenciou-me essa intenção:

Quero melhorar, tirar as falhas, colocar pedaços da história que ficaram faltando, fazer ainda melhor. Em fevereiro eu quero fazer uma nova apresentação. Depois a gente vai mostrar nas cidades grandes, em Cuiabá, no Rio de Janeiro. As universidades têm interesse de ver a gente, o que é que você acha? Eu acho que sim. (aldeia Painkun, janeiro de 2006)

Dessa forma, estará reforçando, junto às instituições dos brancos, sua “indianidade pública” (Weaver, 1984), buscando reafirmar o fato de “ser índio” e dar visibilidade à cultura diferenciada, ao “ser Bakairi”. Transcrevo um relato de Odil que considero muito significativo no que diz respeito à importância que ele dá ao reforço da etnicidade:

Quando eu era criança, não interessava por nada. Agora que estou percebendo que a história é uma segurança, ela identifica quem é o índio, o regime da história. Se cumprir aquele regime, eu sou índio. Recordar a história, as pinturas, as músicas tradicionais, dá uma segurança. Aquele índio que não faz sua cultura, não tem sua língua, seu ritual, ele não tem segurança, não tem nada, o Governo não o respeita, ele não sabe quem ele é. Por exemplo, eu vou fazer a festa de um Batizado. Se eu não sei cantar, não sei dançar, quando um branco é convidado para vir, ele também não vai saber nada, não vai conhecer minha comida, não vai conhecer minha música, meu regime. A música, eu aprendi com meu pai, que era músico, artista. Eu não aprendi, mas gravei na minha cabeça. Ele morreu e levou toda a música com ele. Mas eu aprendi só um pouco.

Eu dei duas oficinas de música, as crianças adoraram. A música que as mulheres sabem, os homens não sabem cantar. Fica bonito quando canta todo mundo junto. Mas o pessoal não está querendo aprender agora. Muitas vezes eu faço oficina e ninguém quer participar. (Aldeia Painkun, janeiro de 2006)

Difícil saber o que os Bakairi acharam do projeto do PDPI, já que os da aldeia Painkun são todos parentes de Odil Apakano, e não iriam criticá-lo. Em geral, dizem ter gostado, mas, fora os atores, participaram pouco. “Eu gostei, mas só assisti, não participei, porque estava tomando conta dessa aí”, diz uma mãe. Mas diz que pretende entrar na

oficina de artesanato (cestaria e colares) que faz parte do projeto. Outra senhora, mais velha, participou colhendo e cozinhando o milho. Um rapaz adolescente diz: “Eu não fiz nada. Gostei, mas não fiz nada”. Ele irá participar da oficina de artesanato, quer aprender a fazer peneiras. Dentre as pessoas das outras aldeias, uma diz: “Foi tipo teatro, né. Me deu uma emoção, ver aquela história que minha avó contava”. Uma senhora diz algo parecido: “Olha, eu me emocionei, foi emocionante ver aquilo”. Um homem elogia a iniciativa: “Foi um projeto histórico, estão de parabéns. A festa foi muito boa, estão fortalecendo a história, foi um projeto firme”. De maneira muito informal e espontânea, consegui obter uma opinião divergente, como a desse informante da aldeia central: “Ah, aquilo lá foi esquisito. Não teve nem caçada! Eles mataram um boi, não teve caça nenhuma, foi estranho aquilo lá”. Outro disse: “Na verdade (a festa) não foi bem tradicional. Só imitou, mostrou como era no passado – tipo teatro. Mas ele não batizou o milho. Ele fez o teatro para complementar o projeto. Mas fez bem em lembrar da história”. Já o cacique Mizael o definiu em poucas palavras: “Foi tipo arte, né?”. A maioria dos índios Bakairi que não são da aldeia de Odil ouviu falar no projeto, mas não viu nem o ritual, nem o vídeo, não tendo o que dizer.

Poderia o projeto de fomento à cultura tradicional do PDPI ser comparado ao regime de imposição de “tradições inventadas” por agentes indigenistas, como no caso da Frente de Atração Waimiri Atroari (FAWA) analisado por Baines (1995)? Talvez no sentido de que os Bakairi, assim como os Waimiri Atroari, estão “cumprindo” exigências vindas do mundo dos brancos para chegar a seus próprios fins. Mas no caso da FAWA há uma invasão física das terras indígenas, seguida do estabelecimento de relações de sujeição-dominação dirigidas pelos interesses de grandes empresas e possivelmente aceitas pelos índios como a única saída possível para a sobrevivência numa situação extrema “onde não existe espaço senão para aprender as regras do jogo de um indigenismo autoritário” (1995:156). Já no caso dos Bakairi, o projeto do PDPI não é imposto, mas surge como oportunidade de, ao trabalhar para atender às expectativas dos doadores, também obter algumas vantagens para si – situação comparável à do projeto Kaiowa-Ñadeva, vivenciada por Thomaz de Almeida (2001). Os Guarani não tinham interesse em fazer as roças comunitárias de *cash crops* nem se livrar da *changa* – vista como um fardo opressor pelo

coordenador do PKÑ, mas que na verdade satisfazia as necessidades geradas pelo contato de um modo “talvez mais ‘tradicional’ que as novas fórmulas de organização calcadas em uma perspectiva de produção interna, mas incapazes de suplantar a ‘fazenda’” (:182). Ainda assim, os grupos que aceitaram o projeto utilizaram os recursos indiretamente para seus próprios fins: a ampliação de suas roças de subsistência, das relações políticas dentro e entre os *tekoha* (instituição guarani divina correspondente ao conjunto de famílias extensas e sua terra, “comunidade”), e a criação do *aty guasu* (assembleia tradicional, reuniões políticas) que dá apoio em relação a temas fundiários (:193). Pode ser que o rito-teatro criado na aldeia Painkun não signifique um “resgate cultural” (o que é questionável, já que a cultura não é vista aqui como algo estanque, mas em constante reelaboração). Ainda assim, muitos índios concordaram que teve um caráter positivo de se lembrar a “história”. De toda forma, o projeto não se restringiu ao rito-teatro. Como no caso dos Guarani, os Bakairi de Painkun se utilizaram dos recursos para atingir algumas de suas aspirações.

Fotos: Fernanda Lamego



Crianças assistem TV na aldeia Painkun



Do lado de fora, as placas solares

A principal delas talvez tenha sido a chegada da luz e da televisão. Até então, a aldeia de Odil Apakano não tinha eletricidade. Com o projeto, foram instaladas placas de captação de energia solar. A justificativa “oficial” – segundo consta no Formulário do PDPI – era de que, com uma palhoça comunitária iluminada, os índios poderiam se reunir à noite (já que de dia estão ocupados com as tarefas do trabalho cotidiano) para contar histórias de antigamente e reforçar sua “cultura tradicional”. Inicialmente, os Bakairi pediram um gerador, que foi negado pelo PDPI, sob o argumento de que era barulhento e anti-ecológico (“Existem relatos de outras aldeias contando que muitas vezes o gerador atrapalha para contar histórias e conversar, por causa do barulho” – escreveu a Assessora Técnica do PDPI, Maira Smith). Os índios insistiram com as seguinte argumentação:

“As reuniões noturnas para transmissão de conhecimentos nas áreas de artesanato, histórias e cantos são muito importantes para nós, pois, depois do contato com o branco, através do Serviço de Proteção ao Índio, nossas habitações foram modificadas, e hoje mora apenas uma família por cada casa, e falta-nos um espaço coletivo para que possamos compartilhar nossa cultura. Visto que durante o dia temos que desenvolver nossas atividades produtivas, só nos resta a noite para fazermos esta reunião. A energia nos ajudaria muito neste sentido, não só para iluminação, quanto para que possamos reproduzir vídeos e fitas, antigos e recentes, sobre nossa cultura, e assim possamos aprender também através das novas tecnologias”. (formulário do PDPI)

Os doadores concordaram e foram compradas placas solares, bateria e inversor e agora há eletricidade no “Centro de Artesanato – Casa das Mulheres”, uma palhoça grande construída com recursos do projeto, onde foi instalada uma grande televisão e um aparelho de vídeo. A palhoça fica cheia de crianças a partir do período da tarde, que assistem à TV diariamente. Serve também para reuniões e eventos, como as oficinas de artesanato programadas pelo projeto. Mesmo quem critica a televisão, como Dona Queridinha Apakano, irmã do cacique Odil e professora da escola da aldeia Painkun, não resiste a uma novela. Toda noite, ela se retirava em determinada hora, para ver “Belíssima”. Mas não perdoa a alienação dos jovens, que associa à TV:

Eu fico revoltada com esses jovens. Eles não sabem nada, não sabem fazer flecha, não sabem flechar uma ave, é só na espingarda, no tiro. Antigamente não era assim não, não tinha esse tal de televisão. Chegava de noitinha, todo mundo ia visitar os outros, tomar pogo na casa dos outros. Hoje você vai no Pakuera de noite e está tudo vazio, não tem ninguém passeando. Está todo mundo em casa, vendo televisão. Os jovens e as crianças passam o dia na frente da televisão. Ninguém também sabe mais fazer canoa de casca de jatobá – esse meu marido sabe, o Odil sabe, o Carlos Taukane sabe, mas os rapazes não sabem. (Aldeia Painkun, janeiro de 2006)

Ela explica como os homens iam em grupos de quatro ou cinco ‘tirar canoa’, e desce a detalhes sobre a tecnologia. Pergunto se não seria o caso de Odil dar uma oficina para ensinar a fazer canoa de casca de jatobá. “Mas que jatobá? Não tem mais jatobá, acabou. Tem uns fininhos, mas não servem para canoa não”, resigna-se. Pede então licença para ir ver a novela: “Eu gosto de novela...porque é rápida”, justifica.

Foto: Fernanda Lamego



***Kadoeti* construído com os recursos do Projeto do PDPI: mulher não entra**

Outro produto trazido pelo projeto foi a construção do *Kadoêti*. Se as crianças agora vão crescer vendo televisão, também vão ver durante todos os dias a Casa das Máscaras, até então inexistente na aldeia Painkun. Irão aprender sobre seus significados, os meninos ficarão ansiosos em participar da vida adulta, quando poderão entrar no *Kadoêti*, as meninas respeitarão o local sagrado, vetado ao sexo feminino. O *Kadoêti* não é mais uma instituição distante, sobre a qual se aprende na escola. Está agora fisicamente presente, e abrigará espíritos e entes sobrenaturais que os jovens conhecerão pessoalmente, sob a forma de máscaras e danças sagradas ao longo do ano. Não creio que a construção da Casa das Máscaras tenham sido uma imposição dos patrocinadores, ao desejar fazer com que os índios refaçam sua “cultural tradicional”, como no caso da construção das malocas pseudo-tradicionais entre os Waimiri Atroari, a mando dos administradores da FAWA, que se arrogaram o direito de ensiná-los a “ser índio”. O interesse da ELETRONORTE, no caso

do Projeto Waimiri Atroari, é criar e divulgar propaganda a fim de convencer a opinião pública internacional que a combinação usina hidrelétrica-índios pode “dar certo”. A aldeia Pakuera tem sua própria Casa das Máscaras, usadas durante os ritos comunitários de forma corriqueira, sem ter sido “patrocinada” por nenhuma entidade. Acredito que a construção da Casa das Máscaras na aldeia Painkun signifique a retomada de alguns rituais sem que se tenha de sair da aldeia para isso, reforçando o prestígio do grupo familiar que ali vive perante as demais. Seria interessante acompanhar os desdobramentos do uso dessa “casa ritual” (expressão usada no formulário do projeto do PDPI) em pesquisas futuras.

Foto: Fernanda Lamego



Dona Queridinha Apakano com a neta: revolta contra a perda das “tradições”

As oficinas de artesanato também poderão ter papel importante, uma vez que os Bakairi pouco se dedicam a essa atividade – exceto algumas mulheres que tecem redes de

algodão, esteiras de espremer mandioca e montam colares de miçangas, e homens mais velhos, que sabem fazer arcos e flechas. Mas a produção é pequena e irregular. Há também quem faça, vez por outra, máscaras para a venda aos brancos, quando em viagem para fora da área. Não há, de toda forma, uma produção de artesanato em série capaz de buscar mercados e gerar renda para as comunidades. As futuras oficinas de artesanato poderão mudar esse quadro.

O rito-teatro, enfim, oferece diversas leituras. Pode-se lê-las uma a uma, como um doce mil-folhas cuja camada superior encobre uma imediatamente inferior, que recobre uma terceira e assim por diante. É possível ir puxando essas camadas até se chegar à última. Também é possível enxergar apenas a camada mais externa, que apresenta sua totalidade, como a capa de um livro.

A primeira leitura da “festa de Odil” é técnica: o ritual foi realizado para “cumprir o projeto” e justificar os recursos recebidos. O projeto, por sua vez, foi “cumprido” para trazer alguns bens desejados pelos índios: energia, televisão, filmadora, vídeo, dinheiro que circulou na aldeia, uma palhoça central multiuso (casa de reuniões, sala de televisão, espaço para dar oficinas, com quadro, bancos etc).

Houve ainda o sentido de reforçar a *indianidade* para o público externo: os brancos e suas instituições, na medida que o rito-teatro, que se pretende “melhorar”, “corrigir falhas”, foi formatado para ser apresentado “fora”. A reafirmação étnica traz aquilo que Odil Apakano chamou de “segurança”: comunicar aos brancos que os Bakairi são índios, têm uma cultura diferenciada, merecem respeito, se valorizam e devem ser tratados de forma especial, como um povo que não se confunde com o brasileiro.

A construção do *Kadoeti* provoca uma leitura sobre o mundo mágico dos Bakairi. As máscaras e seus espíritos passarão a circular na aldeia. Novos cuidados serão tomados (segundo Odil, “agora só em abril nós vamos ter dança de volta, durante a seca inteirinha; depois a gente tem de destruir as máscaras, pra não ficar nada de espírito no *Kadoeti*”). Os ritos que envolvem o uso do *Kadoeti* comunica às novas gerações como se deve agir, como tratar os entes sobrenaturais, o que fazer em cada época do ano etc, enquanto se reforçam as regras sociais.

Por fim, há o aspecto da elevação de prestígio e autonomia da aldeia Painkun (e do grupo familiar Apakano), que logrou aprovar o projeto, obter os recursos e realizá-lo. Pelo que pude perceber, a autonomia é um valor entre os Bakairi. Nenhuma aldeia quer pedir favores ou depender das demais. Se, por um lado, há um respeito pelo poder da aldeia Pakuera, onde reside o Chefe de Posto e cujo cacique é considerado um chefe “central” em relação a determinados assuntos (como a chegada de pessoas de fora), há também uma certa desconfiança e rivalidade entre as aldeias – ainda que muitos tenham parentes e casas nas aldeias principais (Painkun e Aturua).

Em Painkun, por exemplo, tudo de estranho, perigoso e ruim que acontece na TI Bakairi é atribuído à aldeia Pakuera. Ouvi várias vezes conselhos para tomar “muito cuidado” na aldeia Pakuera, onde os furtos seriam comuns. Relataram-me que uma vez subtraíram de um membro da equipe de saúde uma carteira com dinheiro. De outra feita, os infratores teria sido tão ousados que furtaram o celular do cacique – que teve de fazer um apelo no microfone da aldeia Pakuera pedindo sua devolução (uma criança de 10 anos teria devolvido o aparelho). Sequer a roupa deveria ser esquecida no varal, pois correria risco de desaparecer. Não importa aqui se essas acusações são verdadeiras ou falsas. Elas falam de representações reais que são construídas em relação à aldeia maior e mais poderosa.

Na aldeia Pakuera há também perigos de outra natureza: as assombrações, os fantasmas (*Kadôpa*), como releva esse informante:

Ehadopüri é a alma da gente. Kadôpa é ehadopüri depois que sai (do corpo). Quando a gente morre, ela anda por aí perdida, fica rondando, caçando lugar, vai no inferno, vai no céu. É aquele que chama assombração. Eles falam que lá no Pakuera, assombração, Kadôpa, fica rondando. (aldeia Painkun, janeiro de 2006)

De fato, quando eu estava no Pakuera, três meninas adolescentes com quem eu fiz amizade chegaram até a escola, onde eu estava temporariamente acomodada, aos gritos, em pânico, fugindo de *Kadôpa*. Elas chegaram a correr para o quarto e trancar a porta. Uma delas (Elaine) disse que *Kadôpa* entrou então no banheiro e deu três descargas. Eu mesma vi a luz da escola se acendendo e se apagando, sendo que ninguém devia estar ali de noite.

Devia ser *Kadôpa*. O “hospital” (na verdade, uma enfermaria precária, onde os doentes são atendidos pela equipe do UNISELVA), uma casa muito antiga onde vários Bakairi teriam apanhado e sofrido muito, também era povoado de *Kadôpa*, por isso os índios não tinham coragem de dormir lá.

Um outro perigo em Pakuera era o Jaú: “É um peixe grande, mata gente! Não come não, só mata!”, alertou-me Dona Queridinha Apakano, irmã de Odil. Ela me explicou que o Jaú fica no fundo do rio, de tocaia, e tem uma boca enorme. Mata a vítima que pula de cabeça na água. Na aldeia Pakuera, demonstrei minha intenção de nadar no local onde viveria o “Jaú”, mas fui novamente alertada, desta vez por Dona Elísia: “Você vai nadar lá? Então toma cuidado com o Jaú. Já morreram suas pessoas por causa dele. Morreu uma menina de um ano. Morreu também um adulto, o irmão de Darlene (Taukane). É muito ruim, porque o corpo fica lá apodrecendo”. Contam-me depois que o corpo do irmão de Darlene foi encontrado muitos metros rio abaixo, em estado de decomposição. Desisti de nadar.

Outro perigo na aldeia Pakuera eram os bailes, onde os jovens se perdiam. Lá também tinha bebida (cerveja), vendida na casa de duas famílias. A mistura étnica também seria outra característica negativa da aldeia Pakuera, como disse Dona Queridinha Apakano: “Hoje está todo mundo muito misturado. Ninguém sabe mais quem é o quê. Todo mundo transou com todo mundo. Tem muito branco, tem Pareci. Aqui (na aldeia Painkun) é só Bakairi mesmo. Mas lá no Pakuera, ihhh, lá na Cabeceira do Azul, só tem branco quase”.

Ao ter realizado o projeto, Odil Apakano reforça uma imagem positiva de sua aldeia, adquire credenciais perante as demais como um grupo familiar forte, poderoso, que sabe lidar com os brancos, que desenvolve projetos, que circula no exterior e volta com várias histórias para contar e experiência para ensinar. A procura pelos conselhos de Odil pelo grupo do Pakuera interessado no projeto “Carteira Indígena” é um exemplo claro do fortalecimento de sua liderança.

Curiosamente, poucas semanas depois da realização, na aldeia Painkun, do projeto do PDPI, começaram os preparativos para o Batizado do Milho na aldeia Pakuera. Era como se rito-teatro feito por Odil Apakano não tivesse validade, enfim, como se, do ponto

de vista da aldeia central, o milho não tivesse sido batizado. Não cheguei a ver esse Batizado do Milho na aldeia Pakuera em 2006, mas pude acompanhar algumas das discussões que o precederam. Primeiramente, não se sabia se o ritual seria executado. O motivo dado pelos índios era o de que havia pouco milho. As enchentes provocadas pelas chuvas torrenciais haviam destruído boa parte das plantações de mandioca e milho, na beira do rio. Havia um pouco de milho apenas no terreno da escola da aldeia, distante do rio, que não foi atingido pela água. Após muita indefinição, começaram os rumores de que haveria sim o *Anji Itabienly*. Havia, contudo, dois problemas. Primeiro, quem seria o *sodo* (dono do Batizado). Foi levantado o nome do vice-coordenador de educação da TI Bakairi, professor Agnaldo – mas ele recusou a sugestão. Por fim, sem que houvesse um consenso em relação a algum outro nome, o ‘fardo’ (comprar as balas – difíceis de se obter mesmo no mercado negro, devido às novas leis sobre armamento – , organizar a caçada coletiva, preparar os alimentos, convidar aos “de fora” etc) caiu sobre Mizael, o cacique da aldeia Pakuera. O segundo problema era em relação à data. Pensou-se em marcar o ritual para o dia 21 de janeiro, mas, como na véspera do Natal de 2005 havia falecido um índio (Xerente) morador da TI Bakairi, era preciso respeitar o luto de 30 dias. O luto valia apenas para ritos indígenas, pois a festa de São Sebastião foi realizada normalmente no meio de janeiro (com cantoria, cachaça, velas e imagens do santo). Acordou-se, então, que o Batizado do Milho seria feito no primeiro final de semana após o fim do luto, no dia 28 de janeiro. Apesar, portanto, de todas essas dificuldades, a aldeia Pakuera se mobilizou para realizar o “seu” Batizado do Milho.

Capítulo 6

O nível macro: o ponto de vista de uma agência alemã

Saindo do nível “micro” – a concretização do projeto do PDPI na aldeia Painkun dos Bakairi, gostaria de, mencionando a noção de “encapsulamento” de Bailey, a que fiz referência no capítulo 2, deter-me um pouco no nível macro: nas estruturas maiores em que se enreda o projeto liderado e desenvolvido pelo Cacique Odil. A estrutura que “encapsula” a aldeia Painkun, nesse caso, vai além do Estado-Nação: trata-se do relacionamento direto com um fundo que surge a partir de uma parceria entre os governos da Alemanha, Brasil e Reino Unido. O PDPI, tal como definido no sítio do Ministério do Meio Ambiente:

(...) é um programa do governo brasileiro que tem por objetivo melhorar a qualidade de vida dos povos indígenas da Amazônia Legal brasileira, fortalecendo sua sustentabilidade econômica, social e cultural, em consonância com a conservação dos recursos naturais de seus territórios”. Trata-se de um componente do PDA (Subprograma Projetos Demonstrativos), do Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG7⁶⁵), vinculado à Secretaria de Coordenação da Amazônia (SCA) do Ministério do Meio Ambiente (MMA). Com sede em Manaus, o PDPI conta com apoio financeiro e técnico dos governos alemão (por meio das agências KfW⁶⁶ e GTZ⁶⁷) e britânico.

Embora definido como programa do Governo brasileiro, a maior parte dos recursos do PDPI – 13 milhões de euros, vem de agências governamentais alemãs (KfW e GTZ),

⁶⁵ A idéia de se criar o PPG7 foi lançada em 1990 pelo Chanceler alemão Helmut Kohl, no contexto das pressões ambientalistas e críticas aos países ricos, durante uma reunião do G7 em Houston, EUA. Segundo Pareschi, “o cálculo político-eleitoral do Chanceler alemão pendeu naquele momento para a sugestão de criação de um programa voltado para as florestas tropicais brasileiras – leia-se Amazônia, já que o Brasil, e a Amazônia em particular, representavam os ícones de uma imagem positiva a ser capitalizada pelo representante alemão e seu país” (2002:114).

⁶⁶ KfW=Entwicklungsbank (Banco de Desenvolvimento)

⁶⁷ GTZ=Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (Agência Alemã de Cooperação Técnica)

destinados aos projetos propriamente ditos; 1,5 milhão de libras são doadas pelo Departamento para o Desenvolvimento Internacional (DFID), do Governo britânico, para capacitação das lideranças indígenas e execução de oficinas para explicar o PDPI; e 5 milhões de reais correspondem à contrapartida do Governo brasileiro, para manutenção da estrutura física e pessoal do programa. O programa tem duas frentes de atuação: o apoio a projetos em nível local, e o apoio institucional e à capacitação para gestão do movimento indígena. A primeira frente inclui três áreas temáticas: proteção das terras indígenas; atividades econômicas sustentáveis; e resgate e valorização cultural. Nesta última, inclui-se a o Projeto do Batizado do Milho proposto e executado pelos Bakairi.

Gersem Luciano Baniwa, então coordenador do PDPI, considera a inclusão da área cultural no projeto “uma vitória”: “Pela primeira vez, um programa incluiu a cultura com a mesma importância dos temas econômicos e territoriais”. Outro ponto positivo, para ele, é o fato dos recursos seguirem direto das agências internacionais para o PDPI, sem passar pelo Governo brasileiro. Dentre as limitações do projeto, ele destaca certas exigências impostas pelos doadores, como a inclusão apenas de povos indígenas que vivam na Amazônia Legal (Amazonas, Pará, Acre, Rondônia, Amapá, Roraima, Noroeste do Maranhão, Mato Grosso e Tocantins), e cujas terras estejam demarcadas ou pelo menos reconhecidas por portaria do Ministério da Justiça. “Queríamos que todas as terras indígenas pudessem se beneficiar”, argumenta Luciano.

⁶⁸ Segundo o *site* oficial do PDPI, as seguintes atividades não podem ser apoiadas, por contrariar seus princípios básicos: (1) Desrespeito aos direitos indígenas: será rejeitada qualquer atividade que contrarie os direitos e interesses dos povos indígenas, ou que não estejam regulamentados pela legislação vigente. (2) Atividades de responsabilidade exclusiva do Governo brasileiro: Aqui, estamos nos referindo à assistência à saúde (responsabilidade da Fundação Nacional de Saúde - FUNASA) e aos programas de educação escolar indígena formal (Ministério da Educação, Secretarias Estaduais e Municipais de Educação). (3) Atividades que prejudiquem o meio ambiente: A preservação ambiental é uma questão de maior importância para o PDPI. Assim, também são descartadas quaisquer atividades que prejudiquem o meio ambiente, tais como exploração mineral (até sua regulamentação), pecuária que demande derrubada florestal (fora de campos nativos ou de áreas já derrubadas), atividades geradoras de poluição, atividades de extrativismo que possam causar danos à capacidade de suporte das espécies, uso de agrotóxicos ou de material não-degradável sem o devido plano de coleta ou reciclagem. (4) Outros: Pagamento de salários a membros da comunidade envolvidos no projeto como beneficiários (é possível remunerar membros da Equipe Técnica Permanente do Projeto, como assessores técnicos, contadores e coordenadores ou serviços específicos, como motorista, piloto de barco, pedreiro etc.); obras civis (rodovias, barragens, aterros, drenagens etc); reformas dos bens da União, como Postos e outras instalações da FUNAI, FUNASA, Prefeitura; compra de terras; construções religiosas não-tradicionais, compra de armas e munição, custos com legalização das organizações e taxas de Cartórios, CPMF e outros impostos, e pagamento de dívidas contraídas antes da aprovação do projeto.

Os projetos são aprovados pela Comissão Executiva, formada por oito membros distribuídos de forma igualitária entre representantes indígenas e representantes de órgãos do Governo Brasileiro: um representante da FUNAI; um do Ministério do Meio Ambiente, um do IBAMA; um do Banco do Brasil (instituição responsável pela movimentação dos recursos do programa); e quatro representantes indígenas, indicados pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). As propostas aprovadas por dois pareceristas são encaminhadas para julgamento pela Comissão Executiva (no caso de "grandes projetos", R\$ 100 mil a R\$ 400 mil) e pela equipe e convidados (no caso de "pequenos projetos" - menos de R\$ 100 mil). As decisões sobre quais projetos serão aprovados são tomadas, portanto, no Brasil – ainda que a partir de critérios estabelecidos pelos doadores. Os princípios que ancoram a atuação do PDPI são: (1) Respeito e valorização da diversidade cultural; (2) Autonomia; (3) Inovação; (4) Caráter demonstrativo; (5) Participação; (6) Sustentabilidade; e (7) Capacitação.⁶⁸

Apenas para que o leitor tenha uma idéia do quadro geral de beneficiários, listo a seguir o lote dos 15 projetos do PDPI aprovados em 2005, entre os quais se encontra o dos Bakairi:

- 1) Revitalização Cultural do Distrito de Iauaretê (etnias Tukano, Dessano, Tariano, Piratapuaia, Wanano, Arapaço e Tuyuka);
- 2) Mapinguari: Terra Indígena Kwatá/Laranjal (etnias Mundurukú e Sateré Mawé);
- 3) Documentário sobre o Ciclo Ecológico do Pequi, sua Festa e Histórias (etnia Kuikuro);
- 4) Projeto de Fortalecimento da Cultura Nambikwara (etnia idem);
- 5) Apicultura no Cerrado (etnia Nambikwara);
- 6) Vigilância e Proteção dos Limites Nordeste, Leste e Sul da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau (etnia Amondawa);
- 7) Aumentar a Quantidade e Qualidade da Produção Artesanal das Mulheres Kaxinawá (etnia idem);
- 8) Projeto Cultural do Povo Bakairi da Aldeia Painkun (etnia Bakairi);**
- 9) Produção e venda dos Artesanatos das Mulheres Indígenas Aikanã e Latundê, Visando Comercialização mais Justa e Digna (etnias Aikanã, Latundê e Kwazá);

- 10) Madzurekai Associação de Pais e Mestres de Assunção do Içana/AM (etnia Baniwa, Coripaco, Tukano, Desana, Tariano e outros);
- 11) Avaliação e Manejo de Produtos Florestais não Madeireiros por Agentes Ambientais Indígenas das Terras Indígenas Uaçá, Juminã e Galibi (etnias Kuripuna, Palikur, Galibi-Marworno);
- 12) Museu Maguta (etnias Ticuna, Cocama);
- 13) Etno-conservação Roraima – Consulta e Elaboração visando a Segurança Alimentar (etnias Macuxi, Wapichana, Igaricó, Taurepang, Patamona);
- 14) Manejo Agroflorestal Assurini do Trocará (etnias Akuawa Assurini);
- 15) Projeto de Assistência Técnica às Organizações Indígenas – COIAB (etnias várias).

Por que a proposta dos Bakairi foi aprovada? Haveria poucos candidatos, sendo todos os projetos aprovados? “Não, o processo é rígido, complexo e muito seletivo. Menos de 30% das propostas são aprovadas. Não existe no PDPI a palavra “reprovado”, uma vez que o candidato pode reformular seu projeto e tentar outra vez”, diz Baniwa. No caso dos Bakairi, explica ele, a lógica do PDPI foi ampliar a base territorial, uma vez que os contemplados estavam muito concentrados na Amazônia Ocidental, onde há ONGs mais estruturadas, melhores assessorias:

Era preciso incentivar a Amazônia Oriental (Maranhão, Pará, Mato Grosso). Fizemos algumas excursões para essas regiões. Eu mesmo fui até a área Bakairi, de orientação. Eles se sentiram mais seguros e motivados para propor o projeto. Sem esses contatos diretos, ficando só no papel, é muito difícil conseguir. No caso dos Bakairi, o que contou (para a aprovação da proposta) foi o elemento inovação, muito valorizado pelo PDPI. A gente percebeu que, na realidade deles, o contato era na base da dependência, em relações clientelistas com a FUNAI, o Governo do Estado, os fazendeiros. O projeto, ao permitir uma nova modalidade de relacionamento, significaria uma inovação. Ao incentivar a gestão de responsabilidade deles, abriria uma nova maneira de se pensar o próprio desenvolvimento. Seria um outro paradigma de relações, diferente da relação

clientelista que os índios têm com o Estado, os municípios, a FUNAI. (Brasília, março de 2006)

A Assessora Técnica do PDPI responsável pela análise e acompanhamento do projeto desenvolvido pelos Bakairi, a bióloga Maira Smith, enfatiza a questão da “autonomia” dos índios nos projetos e as dificuldades em fazer com que os índios não sigam um modelo “assistencialista”:

A proposta do PDPI é não ter o viés assistencialista que marcou por muito tempo os projetos do Governo, da FUNAI. Eles (os índios) escrevem os projetos, a demanda é deles. A gente faz um diálogo – mas são eles os protagonistas dos projetos. Queremos que os projetos sejam rumo à autonomia, capacitação, gestão das terras indígenas de forma autônoma. Que eles sejam os protagonistas dos projetos. (Brasília, março de 2006)

Ela prefere os projetos culturais aos econômicos, e demonstra uma certa decepção com boa parte das propostas – e, conseqüentemente, com os índios responsáveis por elas, por terem um caráter assistencialista:

Os melhores projetos são os que envolvem cultura. São os mais bem justificados, explicados. Os Bakairi fizeram um projeto de resgate cultural. Eles participaram de uma demonstração cultural, e isso aumentou um pouco a auto-estima deles, trouxe aspectos da cultura que estavam pouco valorizados. Os projetos de economia são bem problemáticos, têm aspectos bem assistencialistas, como comprar um caminhão. Os projetos de cultura têm um viés menos assistencialista. (idem)

Argumento que os Bakairi também usaram o projeto para justificar a compra de bens que eles desejavam, como televisão e placas solares, ao que Smith contra-argumenta:

Claro, mas quando a compra tem justificativa, está dentro da idéia do projeto, se a atividade for coerente, tudo bem. O problema é que em muitos casos o projeto é

uma lista de compras. Ai a gente não aprova. Mas se a idéia é boa, justifica eles comprarem certas coisas. Eles têm muita dificuldade também em dar ao projeto um caráter de plano de atividades para se chegar a um objetivo. (ibidem)

Os Bakairi parecem ter feito um esforço para demonstrar essa coerência esperada ao reelaborar o projeto nos pontos em que o PDPI discordou (como no caso do pedido do gerador, trocado por placas e bateria para armazenamento de energia solar), mas algumas discrepâncias passaram pelo crivo do PDPI, como no caso da televisão. Na justificativa do projeto, os Bakairi afirmam que este serviria “para fortalecer e valorizar nossa cultura”:

Durante muitos anos nós tivemos a influência externa, como televisão, contatos com fazendas, cidades e costumes de não-índios. Isso fez com que os nossos jovens fossem criados sem o conhecimento e a valorização de nossa tradição original. **Hoje nós queremos aproveitar o conhecimento dos mais velhos para repasar para os mais jovens o valor e o amor pela nossa cultura.** (grifos meus)

Durante minha estada na aldeia Painkun, onde antes do projeto não havia televisão, pude observar que agora as crianças passam todas as tardes (e os adultos, as noites) na frente da TV comunitária comprada com recursos do PDPI, invariavelmente sintonizadas na Globo. Por meio de novelas, o programa “Malhação”, os noticiários e a muito comentada previsão do tempo, o mundo dos brancos passou a ocupar diariamente um lugar central na pequenina aldeia Painkun, onde se pretendia valorizar a “cultura tradicional” (!). Enquanto na palhoça central, até então inexistente, vive cheia de gente assistindo à TV, a Casa das Máscaras (*Kadoeti*), outra novidade trazida pelo PDPI, permanece fechada, isolada, à espera dos tempos certos para a realização de rituais.

A ideologia do PDPI parece trazer embutida uma contradição: afirma desejar que os índios sejam os autores dos projetos, busquem autonomia, sejam protagonistas. Mas quando eles escrevem nos projetos o que realmente querem, suas propostas são vetadas. Por que, afinal, não vale fazer uma lista de compras? Com o quê é preciso ser coerente? Por que os próprios índios não podem decidir que “a idéia é boa”? Talvez opere aqui aquilo que Alcida Rita Ramos chamou de “o índio hiper-real”, ao examinar uma situação em que uma

ONG, cuja razão de ser é justamente defender os índios, não aceita o índio de carne e osso ao ser tomada por uma “mística de escritório” (Ramos, 1995:10):

É como se, ao praticarem ações condenáveis, os índios reais desonrassem as entidades, mesmo que, motivando essas ações estivessem os interesses de sua gente. (...) É a simulação do “índio de verdade”, o modelo criado por antecipação que toma totalmente o lugar da experiência vivida com os índios. É o modelo que acomoda o índio às necessidades da organização. O caso Tukano ilustra essa tendência que já se percebe há tempos nos meios ativistas do indigenismo: a construção do índio-modelo, o índio perfeito, aquele que por suas virtudes e vicissitudes pode mobilizar o esforço defensor os profissionais das ONGs, aquele índio que é mais real que o real, o índio hiper-real (Baudrillard, 1981, p.161). (idem, ibidem).

No intuito de chegar até “a outra ponta” da rede que conecta a aldeia Painkun aos funcionários do PDPI no Brasil, e estes ao Governo alemão, responsável pela maior parte dos recursos, entrevistei uma funcionária da Agência Alemã de Cooperação Técnica (GTZ), braço do Ministério Federal para Cooperação Econômica e Desenvolvimento (BMI⁶⁹) da Alemanha – de longe, segundo o Ministério das Relações Exteriores, o principal parceiro externo do Brasil em assuntos de meio ambiente, e também o maior contribuinte do PPG7. Carola Casburg é antropóloga alemã, especialista em antropologia econômica, tendo realizado pesquisa no México e na Venezuela, e trabalha na GTZ como Chefe do Programa de Demarcação do PPTAL – Projeto Integrado de Proteção às Populações Indígenas da Amazônia Legal, co-financiado pelo Governo alemão. Implementado pela FUNAI a partir de 1996, o PPTAL é fruto de uma parceria entre os Governos brasileiro e alemão, e tem como objetivo a regularização fundiária de 157 terras indígenas localizadas na Amazônia Legal, correspondentes a uma área total de 45 milhões de hectares. Casburg participou também da preparação do PDPI, junto com o Ministério do Meio Ambiente, Subprograma Projetos Demonstrativos (PDA) do Programa Piloto de Proteção das Florestas Tropicais (PPG7), FUNAI, GTZ e KfW

Pergunto a Casburg sobre o que teria motivado o Governo alemão, por meio do GTZ, a se envolver no PDPI:

⁶⁹ BMI=Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (Ministério Federal para Cooperação Econômica e Desenvolvimento)

Primeiro, tudo faz parte do PPG7. Quando foi desenhado o programa piloto, viu-se que um projeto de defesa da Amazônia sem demarcação de terras indígenas não dá certo. Mas também só demarcar não é suficiente. É preciso um projeto para fortalecer o desenvolvimento dos próprios índios, econômica e culturalmente, a fim de dar complementaridade à demarcação. O projeto piloto foi muito embutido na demarcação. O PDPI foi uma forma de oferecer alternativas econômicas, culturais e proteção às terras indígenas já demarcadas. (Berlim, dezembro de 2005)

A antropóloga deixa claro que o interesse do programa piloto (e, portanto, do PPTAL e do PDPI) é restrito à Amazônia Legal, quando lhe pergunto por que não foram incluídos no PDPI os povos indígenas do Nordeste, por exemplo: “O objetivo é preservar as florestas tropicais e Nordeste não é floresta”. Novamente, parece surgir aqui a idéia do índio hiper-real: o índio real, que vive no Paranál, no Mato Grosso do Sul, no Nordeste, não vale. O índio só tem valor se for aquele da floresta, que vive nas áreas das matas tropicais, idealizado como o mantenedor da biodiversidade, o virtuoso protetor dos ecossistemas amazônicos.

Aponta também as vantagens de se ter um fundo internacional para a demarcação das terras indígenas: dada a sensibilidade da questão indígena no Brasil, com fundos externos o trabalho pode ser executado sem interferência da política interna brasileira. Casburg explica que o PDPI “nada mais é que um fundo”, gerido pela COIAB e outras organizações indígenas. O GTZ apenas acompanha os projetos do PDPI, por meio de sua perita em Manaus, a antropóloga Sondra Wentzel.

Com relação às recentes mudanças na política interna alemã (a designação, em final de 2006, da democrata-cristã Angela Merkel para o cargo de Primeira-Ministra, depois de semanas de indefinição, já que nenhum dos dois partidos principais obteve maioria no Bundestag (o Parlamento alemão) - nem mesmo se se coligassem a partidos menores, obrigando-os a uma inusitada coalizão⁷⁰), Casburg não acredita que haverá alterações. “O

⁷⁰ A coalizão CDU-PSD (democratas cristãos, mais à direita em termos políticos, pró-liberalismo econômico, e social-democratas, mas à esquerda e contrários à liberalização da economia) seria algo semelhante a uma aliança entre PSDB e PT.

programa piloto foi lançado no Governo Kohl. Achávamos que os verdes e os vermelhos iriam diminuir o projeto, mas ficou tudo igual. Não creio que os democratas-cristãos irão mudar alguma coisa”. Decepcionada com o Governo Lula (“o Governo anterior deu muito mais prioridade à questão da Amazônia – talvez por FHC ser sociólogo”), Casburg afirma que o planejamento depende muito mais do lado brasileiro, tanto para o PPTAL como para o PDPI, ambos prorrogados até o final de 2007, já que “ainda tem um monte de dinheiro disponível”.

Ao contrário do que afirmara Gersem Luciano Baniwa, Casbrug diz que não há divergências entre doadores alemães e a parte brasileira, exceto por uma questão interna da FUNAI (algumas facções queriam o PDPI sob sua direção, enquanto a Presidência do órgão teria aceitado que o programa ficasse vinculado ao MMA). Casburg conhece alguns dos 70 projetos aprovados pelo PDPI (no Acre, no Alto Rio Negro, no Sul do Amazonas e entre os Kayapó), mas não sabe nada sobre os Bakairi. Pergunto-lhe como o GTZ se posiciona em relação aos povos indígenas:

Não se posiciona isoladamente. Estamos trabalhando na conta do governo alemão, que acha que é importantíssimo preservar o Amazonas. E para isso, as terras indígenas também devem ser preservadas. Quando as terras indígenas são asseguradas, a floresta é preservada. Nas imagens de satélite, a selva está inteira. Quando os índios derrubam ou vendem madeira, eles não fazem em nível tão comercial. Eles não têm equipamento mecanizado. Eles tem direito de fazer com a terra qualquer coisa que quiserem, mas só podem comercializar como pessoa indígena (sic), não como pessoa jurídica. (idem)

A antropóloga não acredita que projetos de economia alternativa possam dar certo entre povos indígenas, por não assimilarem a cultura dos índios. “Já os projetos que eles mesmos formulam e executam dão um impacto nas políticas públicas, fortalece o movimento indígena, fortalece seus direitos e uma sociedade mais justa. Esses projetos de artesanato não mudam a vida dos índios, não tem a intenção de mudá-la. E fogem um pouco do paternalismo da FUNAI. Eles articulam seus próprios desejos melhor”. Ela critica os projetos coordenados pelo órgão tutelar: “A FUNAI desmatava a floresta e botava boi lá,

o que era contra a cultura dos índios. Eu acredito nos projetos pequenos: principalmente de artesanato, ou uma pequena ajuda nas roças, proteção dos limites nas picadas, plantar algumas coisas. Esses projetos não deverão atropelar a vida dos índios”.

Casburg e Picchi (1982; 1991) têm em comum a crítica a projetos da FUNAI em áreas indígenas (a primeira, de uma maneira mais geral, a segunda, especificamente em relação ao plantio de arroz mecanizado no cerrado na TI Bakairi). Já Barros (1992) não se posiciona a respeito – a não ser em relação à necessidade (na década de 70) de um projeto econômico capaz de absorver a força de trabalho indígena em suas próprias terras, observando os modos de produção Bakairi e voltado para seus interesses (1977:143), uma vez que ela previa o fim dos empregos sazonais de “peão”, com a modernização das fazendas da vizinhança.

No plano do “índio de carne e osso”, contudo, o plantio de arroz mecanizado no cerrado com recursos da FUNAI ainda está ativo na TI Bakairi, como pude constatar em minha pesquisa de campo, em início de 2006. A vida dos índios não gira em torno dessa atividade econômica, como apontei anteriormente. Não foi um divisor de águas lesivo ao modo de vida Bakairi, como previa Picchi (1991:35-36), nem se prestou ao objetivo de auto-suficiência econômica vislumbrado pela FUNAI. Ainda assim, trata-se de uma forma complementar de renda considerada válida pelos índios, sem se deixar de lado a roça de toco, e contando com a segurança alimentar garantida pelos salários e aposentadorias crescentes nas famílias nas aldeias. Do contrário, eles não perderiam tempo, trabalho e bens de consumo (como óleo diesel) com a agricultura de cerrado. Em 2005, segundo o Cacique Mizael, foram colhidas 261 sacas de arroz pertencentes comunitariamente à aldeia central, e em 2004, a quantia nada desprezível de 1.800 sacas. Os Bakairi, no entanto, não se fiam cegamente nessa atividade, dadas as incertezas que rondam a chegada dos insumos. “É o mesmo projeto da época da Debra Picchi. A FUNAI manda adubo, óleo diesel e semente, tudo junto, e aqui a gente divide. Mas atrasa”, diz o Cacique Mizael. As sementes, por exemplo, não chegaram na época certa do plantio de arroz, tendo sido recebidas somente no início de 2006, o que provavelmente significará o fracasso da safra deste ano. Ainda assim, os índios plantaram o arroz, fazendo jus ao que receberam. Picchi talvez não tenha se dado conta de que, como no caso dos Guarani frente ao Projeto Kaiowa-Ñadeva, o aparente

fracasso de um projeto pode ser ilusório, pois os índios podem se valer dele para outros fins.

Sabendo que nenhum projeto isoladamente significa a “salvação da lavoura”, os índios buscam combinar os benefícios de todas as fontes possíveis de renda que não firam seus princípios organizacionais mais sagrados⁷¹: o projeto de arroz no cerrado da FUNAI, as roças tradicionais “de toco”, a caça, a pesca, a criação de gado e galinhas, os salários, pensões e aposentadorias, doações de cestas básicas pela Prefeitura de Paranatinga, o programa Bolsa-Família do Governo Federal, projetos como o do PDPI etc. Nesse sentido, houve um encontro bem sucedido entre a proposta do PDPI e seu aceite e execução pelos índios.

A relação entre a organização do PDPI e os Bakairi leva-me a refletir sobre a possibilidade apontada por Cardoso de Oliveira (1998:26): a criação de uma “comunidade de comunicação e de argumentação”, ideal a ser almejado em situações sociais assimétricas e de sujeição-dominância que caracterizam as relações entre povos indígenas e segmentos da sociedade nacional. Para que possa haver o que os hermeneutas chamariam de “fusão de horizontes” – um diálogo entre iguais – seria preciso haver uma relação verdadeiramente igualitária (idem, 24), o que Cardoso de Oliveira, em sua matriz dos sistemas interétnicos (1976:55) apresenta como sendo “somente uma possibilidade teórica, uma vez que empiricamente não se pode dizer que ela se manifeste” (1976:58). Certamente não se pode definir assim a negociação entre uma minúscula aldeia indígena do interior do Brasil e agências governamentais do país mais rico da União Européia, a Alemanha. Se mesmo o Governo brasileiro não se relaciona de forma igualitária com o Governo alemão⁷², dadas as disparidades de poder, o que dirá a aldeia Painkun, composta por menos de 50 índios de uma etnia largamente desconhecida pela sociedade nacional?! É preciso não perder de vista que o objetivo do projeto do PDPI não é traçado pelos índios, mas sim pelas diretrizes

⁷¹ Tais como os laços de parentesco, a vida em aldeias dentro da área indígena, a valorização da língua, mitos e ritos, a não destruição das matas de galeria ou poluição dos rios etc.

⁷² Apenas como exemplo, testemunhei, em 2005, um discurso feito pelo então Vice Ministro das Finanças da Alemanha, Kaio Koch Weser, rechaçando com veemência, dentro da Embaixada do Brasil em Berlim, e perante várias autoridades brasileiras, a proposta feita pelo Presidente Lula de se criar um imposto sobre vãos internacionais a ser investido em programas contra a fome no mundo em desenvolvimento, de uma maneira que se percebia claramente não se tratar de um diálogo entre iguais, mas antes a indicação, por uma das partes, que a outra parte, apenas ao sugerir uma ação que nem de longe cruzava seu horizonte de interesses, havia cometido um disparate.

estabelecidas pelo Governo alemão, no âmbito do PPG7: fortalecer a “floresta” por meio do fortalecimento da cultura “tradicional” indígena. Ao se valorizar o Batizado do Milho, a agricultura tradicional é fortalecida, assim como o agroextrativismo (a coleta de palha de buriti para a construção do *Kadoeti* e das máscaras e a coleta de sementes e tintas para a confecção de artesanato), o que ajuda a afastar da terra indígena ameaças ecológicas, como o arrendamento de áreas para plantio em larga escala de soja.

O projeto do PDPI, portanto, é fechado na ideologia do desenvolvimento sustentável – e jamais permitiria aos Bakairi, por exemplo, tomar decisões julgadas impróprias pelo programa (como, por exemplo, usar a totalidade de recursos para a compra de gado de alta qualidade ou a contratação de médicos, veterinários e técnicos agrícolas). O projeto não é imposto, no sentido de que os índios não são obrigados a aceitá-lo, mas em uma situação de carência econômica, é difícil recusar uma oferta de recursos quando há tantos problemas nas aldeias que não são resolvidos pelas políticas públicas do Governo brasileiro.

Não estou aqui negando que o projeto tenha tido aspectos positivos para seus atores – do contrário, certamente o teriam abandonado, já que, no limite, há a possibilidade de recusa. Mas, reitero, quem irá recusar recursos quando eles são tão escassos e há tantas carências? A preocupação fundamental dos Bakairi hoje em dia é traçar estratégias para manter a “segurança” de que fala Odil Apakano: poder continuar a ser índio sem correr o risco de não dispor das condições materiais necessárias à vida, o que se complica diante da situação de crescimento da população sem a possibilidade da expansão territorial. Como sintetiza bem Aurélio Veiga Rios:

Se nos últimos anos o problema da definição das terras indígenas, seu reconhecimento oficial e sua posterior demarcação física foram a pedra de toque do indigenismo, o debate sobre a auto-sustentação dos povos indígenas parece ser a principal e mais controversa questão indigenista para o século XXI. (Veiga Rios, 2002: 68)

Restou aos índios traçar a estratégia de, ao aceitar o projeto, tentar extrair dele o maior número possível de benefícios. Creio que, de fato, os Bakairi lograram obter uma fonte extra de renda, adquirir bens permanentes, fortalecer seus *ethos* e ainda adquirir prestígio – sobretudo, mas não somente, a aldeia Painkun. Não se pode, contudo, mencionar

que foi atingido o ideal da “fusão de horizontes” numa situação de tamanha assimetria de poder.

A realização do Projeto do PDPI significou, adicionalmente, a concretização de novas possibilidades para os Bakairi: a busca e execução de projetos financiados por agências governamentais ou não-governamentais que gerem renda, respeitem a autonomia e a organização política nativas e não interfiram negativamente nos valores indígenas, ainda que sejam prioritariamente voltados para atender aos objetivos dos doadores.

Capítulo 7

Viagem à China e Outros Projetos

Arquivo Pessoal de Odil Apakano



Odil Apakano (com chocalho) com jovens Bakairi durante exibição na China

O Projeto do PDPI inspirou os Bakairi a buscar programas semelhantes. Concomitantemente, Odil Apakano ganhou confiança não só de seus familiares, como de índios das outras aldeias:

A maioria das mulheres não estava entendendo o que era o projeto (do PDPI). Agora elas estão entendendo: compramos vídeo, compramos televisão, compramos placa solar, todo mundo deu contra-partida, deu o corpo humano, trabalhou sem ganhar com nossa força, sem ninguém mandar nós fazer. Nós mesmos é que tivemos vontade. (Aldeia Painkun, janeiro de 2006)

Ele sabe que se responsabilizar por um projeto é sempre um grande risco: em prestígio perante os índios e também perante a instituição doadora:

Fica perigoso quando alguém faz projeto e quando o recurso sai, o pessoal não quer trabalhar. Ai o recurso não virá mais. Tem que estar todo mundo bem companheirado, não pode brigar. Eu tenho medo de fazer outro projeto e o pessoal não executar, não se envolver. Porque depois, se não der certo, a gente é culpado.
(idem)

Ele se sente mais confiante em desenvolver projetos culturais:

Artesanato eu sei fazer, eu conheço. Eu posso dar aula, ensinar música, pintura, não precisa vir técnico da cidade para me ensinar. De primeiro, em 1967 ou 1969, teve o Projeto Polonoroeste, veio muda, caixa d'água, para fazer pomar. Mas morreu tudo porque não veio técnico para acompanhar – só despejaram as mudas. Plantar nós plantemos, mas quase tudo morreu. Umas sobreviveu, essas que estão aí. (ibidem)

Seu próximo projeto é a “Carteira Indígena⁷³”, programa para o qual ele irá enviar uma proposta em nome de uma associação fundada (que ganhou estatuto, uma diretoria e uma ata de reunião de formação, mas que depois disso nunca saiu do papel) na sua aldeia há alguns anos: a Associação dos Pequenos Produtores Rurais da Terra Indígena Bakairi

⁷³ A Carteira de Projetos Fome Zero e Desenvolvimento Sustentável em Comunidades Indígenas, ou “Carteira Indígena”, é uma ação conjunta do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), por meio da Secretaria Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, e do Ministério do Meio Ambiente (MMA), por meio da Secretaria de Políticas para o Desenvolvimento Sustentável, e integra as políticas públicas do Governo Federal que têm como meta “resgatar a dívida histórica do Estado e da sociedade brasileira com os povos indígenas”, segundo o *site* oficial do programa. Estão previstos inicialmente R\$ 7 milhões para investimento em projetos de segurança alimentar e desenvolvimento sustentável em comunidades indígenas, com foco na produção sustentável de alimentos, do agroextrativismo e do artesanato, sempre buscando valorizar os conhecimentos tradicionais. O objetivo do programa é atender às “demandas das sociedades indígenas, respeitando suas identidades culturais e sua autonomia, e preservando ou recuperando o ambiente”.

(APPRUTIB). Em função desse projeto, o cacique me pede que faça a revisão do estatuto da APPRUTIB, entidade que ele quer tornar ativa. Dessa forma, acredito que não mais precisará recorrer à associação da aldeia Pakuera (Kura-Bakairi), o que reforçará sua autonomia – os projetos, como se sabe, exigem a responsabilidade de uma pessoa jurídica, com estatuto, registro em cartório, número de CNPJ etc. No projeto da “Carteira Indígena”, Odil pretende produzir CDs e DVDs sobre a cultura Bakairi, depois de reelaborar o rito-teatro criado no projeto do PDPI:

Vamos fazer uma cartilha desenhada a mão, com os textos dos atores. Na fita, a gente vai fazer o teatro de acordo com o que está no papel, no roteiro. Aí vai ser tudo narrado pelo roteiro. Vamos mandar folhetos para divulgar nas universidades, para a gente ir lá no palco deles. Aí a gente leva DVD e quem se interessar, nós vamos vender para eles. Quero fazer vários DVDs: sobre caçada, canoagem. Eu estou envolvido nessas histórias, todas essas coisas têm que ficar no CD ou no DVD. Não pode só fazer festa, tem que deixar gravado. (Aldeia Painkun, 2006)

A iniciativa de Odil já contaminou outros índios. Durante minha estada na aldeia Painkun, chegou em um caminhão um grupo de homens da aldeia Pakuera para pedir apoio a Odil Apakano. Também eles querem encaminhar um projeto para o programa “Carteira Indígena”, em nome de outra associação (Kura-Bakairi), mas não têm idéia de como preencher a papelada, justificar o projeto, fazer a prestação de contas etc. Odil liderou uma reunião na Casa de Artesanato das Mulheres (construída no projeto do PDPI) para tentar orientá-los e subitamente me vejo sendo convocada como ‘consultora’. Odil alerta o grupo, todos pertencentes à mesma família, que devem ter muito cuidado para que os demais índios não briguem com eles. Depois ele traduz para mim: “Eles moram no Pakuera, não têm aldeia própria. Eles têm um retirozinho, onde querem desenvolver o projeto para a família deles. Vai dar briga, porque o pessoal do Pakuera vai ficar com ciúmes do projeto. É melhor eles reunirem umas 20 famílias, aí dá para justificar que o projeto é *comunitário*”.

O cacique parece ter descoberto o ovo de Colombo. Ele vai lendo, item por item, o informe sobre as diretrizes e o formulário do “Carteira Indígena”, e a todo momento sorri e esclarece ao grupo: “É fácil, é igualzinho ao PDPI. Igualzinho”. Não é pouca coisa, já que para participar do *projetismo*⁷⁴, as organizações comunitárias em geral precisam de agentes intermediários, como ONGs, capazes de dominar a lógica e a linguagem dos doadores, como afirma Ana Carolina Pareschi na sua análise sobre o Subprograma Projetos Demonstrativos do PPG7 no contexto do *projetismo*, da ideologia do desenvolvimento sustentável e das dinâmicas sociais:

O fato dos projetos seguirem uma lógica pragmática e complexa que envolve um planejamento, somado à limitação de tempo para concebê-lo, restringe muito o tipo de pessoas que podem fazê-lo. Geralmente a confecção de um projeto precisa partir de uma idéia clara daquilo que se quer, e em seguida, requer a capacidade de seu(s) redator(es) de transformar aquelas idéias em itens como “objetivos gerais”, “objetivos específicos”, “metas”, “atividades”, “diagnóstico”, “metologias”, “cronograma de atividades”, “cronograma de desembolso financeiro”, “orçamento detalhado” etc. Se já é difícil para pessoas bem qualificadas realizarem esta “objetificação”, para pessoas analfabetas, semi-analfabetas ou com grau de escolaridade muito baixo, esta é uma tarefa senão impossível, certamente muito difícil de ser realizada. Estas questões são ainda mais evidentes quando se trata de povos indígenas que, além de tudo, pertencem a outros universos culturais cujas lógicas diferem substancialmente da lógica cartesiana e positivista dos projetos de desenvolvimento. As demandas indígenas são “irracionais”, se observadas do ponto de vista da burocracia e do funcionamento de escritórios. Isso causa tensões e conflitos entre as entidades assessoras e as comunidades indígenas e suas associações. (2002:99)

Apesar de ter estudado apenas até a quarta série do ensino fundamental, Odil domina bem a leitura e o estilo do português dos textos *projetistas*, a partir de sua experiência com o PDPI. Com sua capacidade de liderança e de “diplomacia indígena”,

⁷⁴*Projetismo* é assim definido por Ana Carolina Pareschi: “regras e procedimentos de realização de projetos imersos na ideologia do desenvolvimento e do planejamento que anima especialmente as agências multilaterais do desenvolvimento e as agências de cooperação. Os projetos são tidos como mais racionais, eficientes e técnicos para se obter resultados considerados desejáveis. Mas o projetismo também é compartilhado pelas ONGs que vivem de projetos” (2002:21). O termo, segundo Pareschi, é utilizado para designar uma situação em que o plano é a única sagrada e inviolável realidade. Os projetos são construídos sob uma ideologia de sucesso inevitável, mesmo antes de qualquer implementação, expresso no potencial “multiplicador” e “demonstrativo”, no caso do PDA do PPG7 (2002:105).

tenta articular alianças com brancos que poderão ajudá-lo no encaminhamento de projetos. Durante a reunião, recorre a mim várias vezes a fim de esclarecer dúvidas (como, por exemplo, o significado de palavras como “insumos” ou operações de contabilidade e regras de porcentagem de parcelas de repasse de recursos). A idéia do grupo do Pakuera é comprar cinco vacas leiteiras. O projeto faz todo o sentido na lógica econômica e do *projetismo*, pois atualmente os índios precisam percorrer 200 km até a cidade para comprar leite de caixinha para alimentar as crianças – quando poderiam criar gado de leite e vender internamente na aldeia. Enfatizo a necessidade de haver argumentos nutricionais (para satisfazer os critérios do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome) e ecológicos (para agradar ao Ministério do Meio Ambiente). Sugiro ainda incorporarem a valorização de conhecimentos tradicionais e práticas agroextrativistas (como a construção de uma “Casa do Leite” em estilo “tradicional”, com telhado feito de palha coletada dos buritizais), o que, por si só, faria aumentar o teto dos recursos de R\$ 10 mil para R\$ 30 mil. O grupo parte da aldeia Painkun agradecido e confiante na possibilidade de conseguir elaborar e executar a proposta.

De volta à aldeia Pakuera, desta vez para assistir ao Batizado do Milho “sem patrocínio” em janeiro de 2006, encontro-me com o Presidente da Associação Kura-Bakairi, Marcides Catulo, para um assunto delicado: grupos políticos da comunidade convocam uma reunião interna – sem minha presença – e, entre outros temas, exigem que, para que eu possa permanecer mais alguns dias na aldeia, um retorno em bens materiais⁷⁵ imediato para os índios. Na verdade, ninguém me procura para falar sobre isso, e fico sabendo do acontecido por meio de rumores. Não consigo ter acesso ao Chefe de Posto, que se recusa a me receber e me trata com inexplicável frieza (depois de haver permitido minha entrada na área de maneira muito amigável). Sem conseguir falar com o cacique, para saber claramente o que eles querem, recorro a Catulo, com quem tenho fácil comunicação. Ele resolve que, para acalmar os ânimos e justificar minha presença na aldeia Pakuera, serei convocada para trabalhar para a associação por ele presidida. Possivelmente os outros grupos políticos (como o dos professores indígenas, bastante dogmáticos e hostis em

⁷⁵ Posteriormente, o cacique Mizael sugeriu que fosse o conserto de uma camionete e ainda a compra e instalação de uma torre/antena para funcionamento de telefonia celular na aldeia Pakuera.

relação a pesquisadores) não concordariam com esse “pagamento” – e sinto que sou usada por essas facções não apenas por representar os brancos que historicamente tanto mal lhes fizeram, mas também como motivação para o acirramento de disputas internas de poder.

Marcides Catulo decide que devo começar meu trabalho para ele de imediato: primeiro, consertando o computador da Associação (o que naturalmente não consigo fazer); depois, elaborando um projeto que tem em mente: desta vez, o doador é o Ministério da Saúde, dentro do programa Subprojetos de Iniciativas Comunitárias de Saúde Indígena, financiado pelo Banco Internacional de Reconstrução e Desenvolvimento. Trata-se de uma proposta de valorização dos conhecimentos tradicionais e das práticas de cura. Começo a preencher conjuntamente os formulários e me vejo repetindo a máxima do cacique Odil: os procedimentos, as diretrizes, as prestações de contas são “igualzinho ao PDPI”. O projeto a ser encaminhado propõe a organização de oficinas de ensinamento de práticas de pajelança e do trabalho das parteiras (há poucos pajés em atividade na TI Bakairi, e nenhum jovem está herdando esse conhecimento; daí o mote para o novo projeto).

O *projetismo* (Pareschi, 2002) não é a única modalidade de busca alternativa de renda e benefícios para os Bakairi. Também a iniciativa privada foi responsável por um convite para participação de um “projeto”, desta vez imerso não na ideologia do desenvolvimento sustentável, mas na lógica do mercado. Trata-se da ida de um grupo de cinco Bakairi (o cacique Odil Apakano, o Presidente da Associação Kura-Bakairi, Marcides Catulo, o Vice-Presidente da mesma entidade e duas jovens) para a China, a convite de uma empresa produtora de pisos de madeira – a Anxin Flooring, com sede em Xangai. O intermediário desse convite foi justamente o antigo Chefe de Posto da TI Bakairi nos anos 1976-80, Idevar José Sardinha, que acompanhou os índios na viagem. Na ocasião, ele era assessor do Governador Blairo Maggi, no Gabinete da Superintendência do Governo do Estado do Mato Grosso. Durante 72 dias onde eles apresentaram ritos de sua “cultura tradicional” em 23 cidades chinesas. Odil conta como surgiu essa ‘história’:

Um rico negociante chinês, importador de madeira do Brasil e do Paraguai, estava para participar de uma feira de produtores madeireiros na China. Cada estande de vendas teria uma atração cultural – com um palco para shows de canto

e dança. Uns tinham a dança do dragão chinês, outros outras coisas, cada um tinha o seu. Então ele se viu na necessidade de levar gente para se apresentar para a empresa dele. Como ele importava madeira do Brasil, teve a idéia de buscar índios brasileiros para se apresentarem lá. Então pediu aos parentes dele para ajudarem – ele tem uns parentes que trabalham no escritório da empresa em Curitiba. (Aldeia Painkun, janeiro de 2006)

Marcides Catulo diz que a idéia inicial da empresa era levar índios do Xingu para fazer os “shows” na China. Pensaram nos Xavante e nos Kayapó, mas logo foram alertados que não ia dar certo:

Contaram para eles que os xinguanos não agüentariam. Logo iam querer ir embora, ficar doente. ‘Xavante vai embebedar, vai ficar bravo, vai quebrar tudo. Agora eu tenho esse povo Bakairi que são acostumados, esses agüentam. Os outros não’. E é verdade. Uma vez fomos à França e ficamos lá 50 dias. (Aldeia Pakuera, janeiro de 2006)

Novamente, ao que tudo indica, operou o estereótipo dos Bakairi como índios “fáceis”, “diplomáticos”, “calmos”. Odil prefere não mencionar o motivo dos Kayapó terem sido preteridos:

Era para ir os Kayapó e os Xavante, mas não ia dar tempo. Então um dia desceu um avião aqui para nos chamar para ir pra China. Eu disse que não podia, estava ocupado, tinha só dois meses que tinha começado o projeto do PDPI. Mas foram me convencendo e acabei topando. Fomos em cinco. Passamos pela Holanda e chegamos na China às 9 da manhã. Às 14h já estávamos no palco dançando e cantando. Foi um sucesso. Todo dia a gente dançava. Ficamos lá no.... (esqueci o nome da cidade)...ah, lá no Xangai, num hotel. Depois viajamos para outra, para outra, para outra. Foram ao todo 72 dias. Todo dia a gente se pintava, com guache mesmo, já que não tinha jenipapo, e ia fazer show. Uma vez quiseram deter a gente

no aeroporto, porque a gente estava filmando. Mas vendo as nossas roupas e pintura, deixaram a gente ir embora, acho que viram que a gente era de fora, né? Mas era proibido filmar no aeroporto lá. No fim teve um concurso e nós, só com cinco índios, tiramos segundo lugar. Quem ganhou foram os da Guatemala, mas eles eram em 30 pessoas. Nós ficamos em segundo lugar, cada um Bakairi ganhou 300 dólares. (Aldeia Painkun, janeiro de 2006)

Dona Queridinha, irmã de Odil, pensou em ir, mas desistiu ao saber que levaria um dia dentro do avião para chegar lá. Não se arrependeu: “Eu não ia agüentar. A comida era estranha. Tinha aranha, grilo, carne de cachorro, de gato, de minhoca. As meninas voltaram magrinhas. Disseram que o arroz de lá cheira mal, cheirava a tijuco, era plantado na lama”, conta horrorizada. Segundo Marcides, os Bakairi agüentaram bem a viagem, mas já estavam cansados e com saudades de casa. Telefonar não era nada fácil, seus parentes tinham de ir a Paranatinga para tentar, e muitas vezes não conseguiam. “Até que um dia um show foi cancelado. Nós aproveitamos e pedimos para ir embora. Recebemos ainda convites para ficar por lá, trabalhando, mas recusamos. Pagamos uma multa e viemos embora”, relata Odil.

A ida à China dá a dimensão de como os índios se relacionam cada vez mais diretamente com agentes externos, sejam ONGs, agências governamentais ou empresas privadas. A FUNAI tentou de toda forma intervir, como conta Marcides:

Aí a política veio, a FUNAI veio e disse ‘vocês vão fazer propaganda, vender madeira’. Eles não gostaram, falaram que a gente deixou explorar a imagem do índio. Também foi difícil tirar os documentos. Demos conhecimento à FUNAI, mas o delegado da Polícia Federal não queria fazer nossos passaportes sem uma autorização expressa da FUNAI. Aí eu puxei o Estatuto (da Associação Kura Bakairi) e disse que se a FUNAI não autorizasse, eu me responsabilizava, por meio da associação. Disse para ele que quem está sendo convidado é essa instituição – não é a FUNAI. Aí eles deixaram. (Aldeia Pakuera, janeiro de 2006)



Odil exhibe mostruário de pisos de madeira junto a funcionário da Anxing Flooring

Não é apenas a FUNAI, como se vê, que tem uma postura de tutela em relação aos índios. Outros órgãos governamentais, como o Departamento de Polícia Federal, igualmente vinculado ao Ministério da Justiça, também estão permeados pela idéia de que os índios, a despeito das mudanças trazidas pela Constituição de 1988 e das tentativas de revisão do Estatuto do Índio, precisam ser tutelados. Não valem como cidadãos, como indivíduos que desejam tirar um simples passaporte. É preciso que a FUNAI se responsabilize por eles, ou, à falta disso, que uma associação os represente e justifique a sua

individualização, já que eles, por si só, não podem agir livremente como qualquer cidadão brasileiro.

Os Bakairi não aceitam mais esse tipo de imposição, driblando tais entraves ao pleno exercício de sua cidadania com os instrumentos apropriados dos brancos: a constituição de associações, regularizadas, registradas em cartório, ou, em outras situações, a invocação da legislação ou a ameaça de levar denúncias aos órgãos de imprensa ou organismos internacionais.

Iniciativas como esses projetos ou a viagem à China acabam por reforçar a autonomia dos Bakairi, e a confiança de que podem transitar no mundo dos brancos sem a mediação do órgão tutelar, negociando diretamente seus interesses com as agências de desenvolvimento ou, excepcionalmente, da iniciativa privada. A pergunta que se coloca é: será que tais agências criariam relações igualitárias com os índios, diferentemente daquelas vividas no passado com o SPI, a FUNAI, fazendeiros e seringueiros? Permitiriam essas agências de desenvolvimento a formação de uma “comunidade intercultural”, como aponta Oliveira no artigo “Cidadania e Globalização: povos indígenas e agências multilaterais”? Ao abordar as recentes evoluções das diretrizes do Banco Mundial quando seus investimentos afetam populações indígenas, Oliveira argumenta que o importante é que iniciativas como a “participação informada” adotada como estratégia normativa pelo BM não se transformem em um mero simulacro de participação. Para que haja efetivamente o funcionamento de uma comunidade de comunicação e de argumentação, sustenta Oliveira, é preciso “um mínimo de simetria entre as partes no diálogo, um esforço sincero de escuta do outro, e uma real possibilidade de escolhas múltiplas, que contemple, inclusive, a possibilidade de recusa do projeto proposto” (2002:115).

Acredito que o Projeto do PDPI, bem como as demais iniciativas aceitas pelos Bakairi, de fato incluem a possibilidade de recusa. Mas essa possibilidade pode ser ilusória, dadas as condições do contato interétnico: as necessidades criadas pela relação assimétrica com o mundo dos brancos não admitem que recursos tão escassos e necessários sejam desprezados – a menos que as imposições do projeto sejam intoleráveis, do ponto de vista dos índios. Considerando-se que a aceitação de projetos como o do PDPI, Carteira

Indígena, Práticas Tradicionais de Saúde etc é totalmente condicionada à concordância dos índios com os objetivos, interesses e metodologia (prestação de contas, regras do que pode ser ou não comprado ou contratado) das entidades patrocinadoras, não se pode afirmar que estas se enquadrem em um novo paradigma de relações interétnicas, vislumbrando uma verdadeira “fusão de horizontes” (Apel *apud* Cardoso de Oliveira, 1998:26). Os índios, em última análise, são usados para atender aos fins da ideologia dos projetistas. Por seu turno, também eles usam os projetos para, na medida do possível, atingir seus próprios interesses.

Capítulo 8

Odisséia de uma coleção

Se no século XIX eram os europeus que vinham explorar o Xingu, no século XXI são os índios que vão descobrir a Europa e outros continentes. Alguns Bakairis já estiveram na Europa mais de uma vez. Em geral, vão como “adidos culturais”, representando a Associação Cultural Kura-Bakairi. O Vice-Presidente da entidade, por exemplo, estivera na Holanda e França (contou-me dos perigos desse país, como no dia em que bebeu um litro de vinho e foi seduzido por uma marroquina⁷⁶: “depois dessa, nunca mais bebi na minha vida”, disse). Quando o conheci, no início de 2006, acabara de voltar dos Jogos Indígenas em Fortaleza, e depois seguiriam para outro encontro em Bertioga, São Paulo. Talvez fosse depois para um encontro indígena internacional na Austrália no segundo semestre. Essas viagens, nacionais e internacionais, não são atributos dos Bakairi, mas um fato cada vez mais comum entre povos indígenas, como constata Márcio Santilli:

⁷⁶ Seria interessante fazer uma pesquisa sobre gênero entre os Bakairi. Em pelo menos três episódios, colhi informações em que são as mulheres que seduzem, raptam e ‘brincam’ (fazem sexo) com os homens, que devem tomar todo o cuidado para não se deixarem ser abusados. O primeiro está no próprio mito de criação dos Bakairi, quando as meninas “puxam” o rapaz para dentro de casa e fazem com ele o que querem. O segundo diz respeito ao Bakairi que se apresentou como vítima de sedução por uma marroquina na França; o terceiro refere-se ao casamento da antropóloga Célia Collet com um rapaz Bakairi, que tinha 17 anos ao se conhecerem durante sua pesquisa de doutorado – a percepção na aldeia é a de que ela “levou o menino embora”.

Atualmente, quase todas as comunidades indígenas mantêm relação com vários interlocutores, diferentemente de trinta anos atrás, quando a única referência dos índios era a FUNAI, que intermediava suas relações com os demais atores da sociedade. Hoje, pode-se ir a qualquer região e ver índios em relação direta com municípios, estados, agências do governo federal, missionários, ONGs, antropólogos, madeireiros e garimpeiros. É difícil encontrar uma comunidade que se relacione apenas com a FUNAI; as relações são múltiplas e tendem a aumentar ao longo do tempo. Além disso, é muito freqüente os índios viajarem pelo país ou para o exterior: há pelo menos cem líderes indígenas que já tiveram a oportunidade de visitar e levar sua mensagem a outros países. (Santilli, 2002:71-72)

Ao constatar tal fato histórico – o contato regular dos índios com inúmeras agências, interlocutores e instituições – Santilli afirma que, aliada a uma crise no próprio Estado e na FUNAI, há também um crise do modelo tutelar, “elemento fundamental e constitutivo da política indigenista do Brasil nos últimos anos” (idem). O esgotamento da tutela tem levado os Bakairi a buscar, como se tentou mostrar nesse trabalho, formas alternativas de apoio a sua sobrevivência. Negociam diretamente com a Prefeitura de Paranatinga, com o Governo do Estado do Mato Grosso, com seus “parceiros” (brancos aliados da causa indígena, como pesquisadores e políticos) e se articulam diretamente com as diversas organizações indígenas. Tampouco contam com a FUNAI para protegê-los de seus inimigos, como revela Marcides Catulo ao mencionar uma denúncia divulgada na mídia local:

A mando do Blairo (Maggi, Governador do Estado do Mato Grosso), quatro grupos de homens estão invadindo terras indígenas para lotear e vender no Estado. Esse é o plano do Blairo: agradar os fazendeiros, os empresários, invadindo a terra dos índios. Aí os empresários ajudam ele, ele consegue asfaltar tudo, melhora as estradas. Ele vai se reeleger... Mas com a gente ele não mexe não, ele sabe que a gente está vigilante. Por que se mexerem com a gente, a nossa arma não é borduna, não. A gente não briga, não fala nada. A gente não procura a FUNAI nem Governo Federal, nem Casa Civil. Nós vamos direto na ONU. É lá que a gente vai falar, fazer denúncia, mostrar documento. (Aldeia Painkun, janeiro de 2006)

Embora o discurso de Marcides seja em parte retórico (ele não tem contatos na ONU, tendo se apropriado da fala de um deputado aliado da causa indígena no Mato Grosso), certamente ele viajaria para lutar pelo seu povo, caso houvesse uma oportunidade. Sem medo de conversar com os brancos e buscar aliados onde quer que estejam, Marcides Catulo, como Presidente da Associação Kura-Bakairi, viaja constantemente para eventos políticos e culturais tanto em cidades próximas, como Cuiabá, como para cidades distantes, como Paris. Também gostaria de conhecer a coleção Bakairi que se encontra atualmente em Berlim.

Se, no passado, os Bakairi não viajavam para o exterior, o mesmo não se pode dizer de seus objetos sagrados, que já fizeram longas viagens intercontinentais ainda no século XIX. Von den Steinen tinha a grande preocupação de coletar artigos indígenas, a fim de levá-los para o Museu Etnológico de Berlim, conforme acordado com seu diretor, Adolf Bastian. Durante sua expedição ao Xingu, em 1884, reuniu peças dos Bakairi, Kustenau, Trumaí, Suiá e Juruna. Na segunda expedição, em 1887, levou para casa mais 1235 objetos da região. Tive a oportunidade, ao residir em Berlim, de ver alguns desses objetos, durante uma visita ao acervo da Coleção Sul-Americana do Museu Etnológico de Berlim, em Dahlen, nos arredores da capital alemã.

Segundo Günther Hartmann no artigo “As Coleções de Karl Von den Steinen no Museu Etnológico de Berlim”, da 1235 peças da segunda expedição, apenas 342 teriam sobrevivido “aos azares da guerra”, sendo dessas 118 Bakairi (1993:161). Ao entrevistar o atual Curador da Coleção Sul-Americana do referido museu, Professor Richard Haas, obtive uma outra informação: em 1942, as coleções etnográficas de Berlim começaram a ser evacuadas para as minas da região de Harz, na parte ocidental da Alemanha. Tudo o que restou no museu, cerca de 75 mil peças de valor inestimável, entre as quais parte da coleção sul-americana, foram dadas por perdidas na tomada de Berlim, em maio de 1945. Somente em fevereiro de 1985 o Museu Etnológico de Berlim pôde confirmar uma notícia excepcional: o que restara da coleção em Berlim fora escondido em *bunkers*, encontrado pelos soldados soviéticos e encaminhado para Leningrado, via Polônia. As caixas foram abertas e inventariadas pelo Museu Etnológico de Leningrado, como atestam documentos. Em 1975, após negociações, a União Soviética resolveu devolver as coleções levadas de

Berlim para a Alemanha – mas não para o Museu Etnológico, que havia sido reconstruído em Berlim ocidental (Dahlem). Dentro da lógica da Guerra Fria, as peças foram devolvidas para a então República Democrática Alemã (Alemanha Oriental), chegando ao Museu Etnológico de Leipzig em 12 viagens, entre 1977 e 1978.

A direção do Museu de Leipzig, que, segundo Haas, nunca se interessou em incorporar a coleção a seu acervo, concordou em devolvê-la ao Museu de Dahlem, em 1985, mas a decisão foi vetada pelo governo da RDA. Foi preciso esperar mais cinco anos até que outro evento surpreendente ocorresse – a queda do Muro de Berlim, em novembro de 1989. Em janeiro de 1991, os diretores dos Museus de Leipzig e de Berlim se encontraram e firmaram um acordo para o planejar a devolução. As primeiras peças chegaram a Berlim ainda em 1990 – inclusive um valioso tambor Tukano (Haas, 2003: 43-48). No total, foram devolvidos mais de 50 mil objetos, sendo 10 mil originários das Américas:

Houve alguns problemas. Na RDA, por exemplo, eles jogaram pesticidas na coleção, eu tenho certeza. Entre 1991 e 1993, havia um cheiro horrível aqui. Os restauradores ficaram doentes, contaminados, e tivemos de fechar o museu ao público. Somente pesquisadores com roupas de proteção e máscaras passaram a ter acesso ao acervo. Por outro lado, a coleção, de uma forma geral, foi muito bem preservada, e acredito que todas as peças levadas pelos russos voltaram. (Berlim, dezembro de 2005)

Depois de uma resistência inicial, Haas decide conduzir-me pelas galerias subterrâneas onde se distribui meio milhão de peças etnográficas originárias de todos os continentes. Apesar do museu ser enorme – sendo preciso mais de um dia para visitar todas

⁷⁷ Haas confirma o que eu já pressentia, ao visitar a parte em exposição do Museu Etnológico de Berlim: o grande apelo junto ao público alemão, entre as coleções americanas, é a da América do Norte: índios Apache, Sioux, Cherokee, peles de búfalos, tendas indígenas, cocares, cachimbos da paz, roupas de couro – tudo isso faz parte do imaginário alemão. Atribui-se esse interesse sobretudo à obra de Karl Heim, um dos maiores escritores de literatura infanto-juvenil na Alemanha, cujos romances (como “Winnetou”) são ambientados nas planícies e no Oeste americano. Enquanto a coleção norte-americana têm direito à exposição permanente, a sul-americana fica encaixotada, à espera de mostras temporárias ou empréstimos a outros museus.

as salas de exposição - apenas 3% a 4% da coleção está à mostra, ficando os 97% restantes nos depósitos – inclusive toda a coleção sul-americana⁷⁷. Não foi fácil localizar os objetos Bakairi. Na verdade, a coleção, apesar de passados 13 anos de sua devolução, não foi catalogada. Será preciso ainda anos para concluir a catalogação e digitalização da coleção sul-americana. Por isso, não há um ‘mapa’ que localize as peças que, estranhamente, não estão distribuídos por etnias ou regiões geográficas, nem por colecionador (Karl von den Steinen, Max Schmidt, Theodor Koch-Grünberg, Curt Nimuendajú etc). As peças são divididas por outro critério, dentro da lógica dos museus: o formato dos objetos. Haas explica: “É simplesmente por motivo de espaço. O acervo jamais caberia neste prédio se todas as lanças não fossem guardadas juntas, todas as bordunas, bancos, redes etc”. Passamos por bonecas sagradas de origem mexicana e Haas mostra que atendeu ao pedido do povo que a produziu: alimentá-las com milho.

Ao todo permaneci quatro horas percorrendo salas e corredores, separados por portas de aço, botões de alarme e códigos. Finalmente encontro o “setor de máscaras” e ponho-me a abrir as caixas, uma a uma. Algumas estão de cabeça para baixo, e não posso virá-las sem luvas e cuidados especiais. São de diversas etnias xinguanas, identificadas, ainda a mão, com letra em estilo do fim do século XIX, início do século XX, como parte da coleção trazida por von den Steinen. O catalogador anônimo teve o cuidado de, além de anotar alguns dados, fazer um desenho a lápis reproduzindo cada peça. Sou tomada de emoção quando abro a primeira caixa contendo uma máscara Bakairi. É simplesmente linda e em perfeito estado. Feita de madeira, com cabelos de palha de buriti, é muito bem pintada, com dentes de peixes incrustados. Uma dela tem uma bela pena azul atravessando o septo nasal. Seriam usadas em que tipo de ritual? *Kapa?* *Iakuigâde?* Outro rito que não foi reproduzido após a saída do Xingu? Só os Bakairi poderão, ao vê-las, dar vida a essas máscaras. Por enquanto elas permanecem adormecidas, a 20 graus celsius de temperatura e 50% de umidade, em suas caixas de papelão.

Pergunto ao Professor Haas se ele concordaria em mostrar a Coleção Sul-Americana aos Bakairi, caso alguns índios se dispusessem a visitá-la:

É claro que sim. Já tivemos muitas visitas, inclusive de índios brasileiros. Os Tukano já vieram duas vezes. Primeiro, veio Álvaro Tukano, patrocinado pelo Senado de Berlim⁷⁸, dentro de um projeto de reconstrução de uma 'maloka'. Depois vieram quatro índios Tukano para ver a coleção, em um programa de revitalização cultural. Houve alguns problemas, pois os cineastas que trouxeram os Tukano, tramaram levar a peça para a Amazônia, mas os próprios índios foram contra e seus planos se frustraram. Houve também uma importante visita dos Kadiweo, que, junto com uma equipe de seis arquitetos brasileiros, ganharam um concurso para a decoração dos azulejos de um prédio em Berlim Oriental. Isso foi em 1980. Em 2002, veio um outro grupo Kadiweo para uma mostra sobre esse evento. Tivemos também a visita de um grupo de Inuit dos Alaska – os velhos explicaram sobre as peças, foi feito um documentário e publicado um livro. Vieram Mapuche e índios mexicanos. Algumas peças da coleção também já viajaram, inclusive ao Brasil, durante um evento no Parque Ibirapuera em São Paulo, em 2000. (Berlim, dezembro de 2005)

Revelo aos Bakairi, durante minha segunda visita de campo, que visitei o Museu Etnológico de Berlim, que a coleção que se acreditava ter se queimado na guerra, na verdade tinha estado todo esse tempo na Rússia e voltara a Berlim depois de um longo exílio, e que o curador do museu se dispunha a mostrar-lhe as peças. Marcides Catulo fica alegre com a notícia e propõe um projeto conjunto: “Vamos levar uns dois ou três velhos lá, vamos fazer um projeto para isso? Neste ano não dá, estou com muita coisa programada, mas que tal em 2007?”.

⁷⁸ *Senat* = espécie de Assembléia Legislativa.

Considerações Finais

Este trabalho buscou acompanhar, a partir do conhecimento sobre a história intertribal e interétnica de um povo da família lingüística caribe do Mato Grosso, o desenvolvimento de um projeto de revitalização cultural, patrocinado pelo Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI), vinculado ao Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG7). Apesar de ter dados sobre outras questões relevantes referentes ao Bakairi, como saúde e educação, optei por restringir a discussão dentro dos limites desse tema.

Embora sob a aparência de um projeto democrático, que não é imposto pelos governos que o patrocinam, e ainda oferece a possibilidade de os índios dirigirem os recursos para a execução de iniciativas por eles elaboradas, com o auxílio, em geral de um ‘facilitador’ (como antropólogo ou professor indígena), o Projeto do PDPI não proporciona um diálogo interétnico ou intercultural verdadeiramente democrático. Não atende aos requisitos básicos do ideal da ética do discurso: “o da simetria ou igualdade de posições

entre as partes envolvidas” (Cardoso de Oliveira, 1996-b:10). A assimetria óbvia existente entre um povo indígena com menos de 2 mil pessoas e um programa oferecido por três poderosos Estados-Nações (Brasil, Alemanha, Reino Unido) gera uma “*compreensão distorcida* decorrente do processo de dominação” (idem). A ética discursiva de Apel, a que Cardoso de Oliveira se refere, encontra seus limites dentro de um sistema de fricção interétnica, impedindo a formação de uma efetiva comunidade de comunicação e de argumentação:

Isso quer dizer que, na relação entre índios e brancos, mediada ou não pelo Estado – leia-se FUNAI –, mesmo se formada uma comunidade interétnica de comunicação e de argumentação, e que pressuponha relações dialógicas democráticas (pelo menos na intenção do pólo dominante), mesmo assim o diálogo estará comprometido pelas regras do discurso hegemônico. Essa situação estaria somente superada quando o índio interpelante pudesse, através do diálogo, contribuir efetivamente para a institucionalização de uma normatividade inteiramente nova, fruto da interação dada no interior da comunidade intercultural. Em caso contrário, persistiria uma sorte de comunicação distorcida entre índios e brancos, comprometendo a dimensão ética do discurso argumentativo. (idem: 12).

Nesse sentido, o Projeto do PDPI poderia ser considerado uma nova forma de tutela – embora claramente menos nociva e destituída da agressividade que caracterizou algumas das práticas tutelares executadas no passado, como as do SPI. Os Bakairi, carentes de políticas públicas voltadas para os povos indígenas, receberam os recursos, como queriam – mas tiveram de gastá-lo de forma dirigida pelo projeto: foram levados a reinventar tradições, arrumar subterfúgios para conseguir eletricidade e tecnologias desejadas do mundo dos brancos. Foram obrigados a seguir procedimentos alheios ao pensamento nativo: preencher formulários, dominar a modalidade culta da língua portuguesa escrita, elaborar objetivos, justificativas, cronograma de atividades, receber os recursos em prestações, pedir recibos e prestar contas de cada item adquirido, e, por fim, apresentar um produto final. Não havia espaço para contrapor um uso totalmente diferente do dinheiro, nem ir contra as ideologias do *projetismo* (dos pequenos projetos de desenvolvimento sustentável), muito menos apresentar sua própria ideologia, seus próprios interesses, suas

próprias idéias dentro de normas criadas em conjunto e de igual com igual com a outra parte desde seu momento fundador. Confirma, enfim, o lugar que cabe aos índios no contexto de uma relação histórica de sujeição-dominação.

Por outro lado, os Bakairi souberam aproveitar as oportunidades oferecidas pelo PDPI para atender a seus próprios interesses. Uma situação estrutural parece se repetir em duas *situações históricas* muito diferentes. Antônio Kuikare, como se viu no início dessa dissertação, emergiu como liderança interétnica após a passagem de Karl von den Steinen por sua aldeia, fruto de um projeto dos alemães, interessados em descobrir e guardar para si, em seus museus, objetos de povos de eras prístinas, homens exóticos que só a avançada ciência geográfica e etnológica alemã poderia alcançar e domesticar. Kuikare acompanhou o alemão não apenas em sua expedição ao Xingu, mas viajou posteriormente para o Rio de Janeiro e Buenos Aires, tendo voltado como pessoa que sabia circular pelo poderoso mundo dos brancos e obter objetos de prestígio (espingardas, facas, ferramentas). Respeitado e temido, passou a atrair os Bakairi do Xingu para sua aldeia, sendo reconhecido até pelo Governador do Mato Grosso como líder de seu povo. O cacique Odil Apakano, por sua vez, também protagonizou um projeto financiado pelos alemães – que, novamente se interessam pelos índios vistos pela lente de estereótipos: elementos idealizados, bons selvagens – ainda que abandonem Max Schmidt doente e faminto no meio da mata (Schmidt, 1942:95), quase levando-o à morte, guardiães da floresta tropical – ainda que não haja floresta tropical na TI Bakairi – seres exóticos, ecológicos, virtuosos, enfim, o índio hiper-real, como tão bem define Alcida Rita Ramos (1995:10). Ao obter os objetos de prestígio dos brancos (placa solar, eletricidade, televisão, dinheiro para construções, filmadora), Odil Apakano tenta repetir o feito de Antônio Kuikare e emergir como nova liderança interétnica, capaz de entender à lógica do *projetismo* e protagonizar projetos, dar oficinas, fazer o Batizado do Milho “do jeito certo”, ser escolhido para viajar à China, ser consultado por grupos da aldeia Pakuera, que, ao preterirem seu próprio cacique, reforçam o poder do cacique Odil como líder não só da aldeia Painkun, mas de todos os Bakairi.

Tentei ainda, neste trabalho, revelar a outra face da mesma moeda do contato interétnico: o interesse dos alemães pelos trópicos e pelos povos indígenas. Uma hipótese a ser aventada é a de que, enquanto os Bakairi recebiam há tempos dos brancos e depois, no

século XIX, do alemão von den Steinen, espingardas, facões, machados, e, ainda mais adiante, no século XXI, recursos para adquirirem tecnologias modernas, os alemães levaram para seus museus etnológicos bens que também lhes conferem prestígio. Por isso se esforçaram para retomar a coleção perdida na Segunda Guerra Mundial. Por isso se mobilizaram para, no contexto do fim da Guerra Fria, negociar a volta dos objetos indígenas. Ainda que eles fiquem guardados, como pude observar, em depósitos frios e escuros do Museu Etnológico de Berlim, são como as “jóias da coroa”: raramente são exibidos em público, mas o fato de se possuir aparentes bagatelas se reveste de grande honra: a de documentar o desenvolvimento da humanidade. A honra de ter descoberto novas fronteiras, dominado novos mundos, contactado povos *selvagens*, recolhido as provas materiais dessas perigosas incursões que os levaram ao desenvolvimento da etnologia e da geografia. Os objetos que estão hoje no Museu Etnológico de Berlim não se encontram ali por acaso. Não foram levados por von den Steinen por capricho ou mera curiosidade, mas reunidos dentro de um projeto maior, cujo mentor principal, Dr. Adolf Bastian, “o grande teórico da etnologia alemã e fundador do Museu de Etnologia de Berlim”, buscava, a exemplo de outros cientistas europeus do século XIX, uma teoria do homem, sendo partidário da hipótese da unidade psíquica do ser humano:

O que Bastian pretendia com esta documentação era a amostragem, através de coleções representativas, a possibilidade de comparação da multiplicação de manifestações culturais. Tais testemunhos concretos, em conjunto com investigações etnológicas exaustivas entre os “criptógamos da espécie humana”, como Bastian costumava chamar as populações primitivas, possibilitavam, conforme Herbert Baldus, a oposição de uma “psicologia empiricamente fundamentada às especulações da filosofia idealista”. Visava-se, portanto, levar a cabo uma pesquisa orientada pelos moldes das ciências exatas, induzindo conclusões sobretudo de ordem psicológica – origens da psique humana, razões de mudança cultural – a partir da comparação do “imenso material que se oferece em toda espécie de complexos de representação, instituições e produção cultural” (Thieme, 1993:45)

Para ele (Karl von den Steinen), tais coleções não passavam de “miserável coleção de coisas em série. Dentro de um armário de vidro...a vida de um povo. Mas, na falta de coisa melhor, explica, esses trapos coloridos e esses vasos maravilhosos servirão para testemunhar às gerações vindouras o

desenvolvimento da humanidade, e, por isso, assumem progressivamente a importância de documentos, embora pareçam bagatelas” (idem, *ibidem*).

O interesse dos alemães pelo desbravamento do rio Xingu, contudo, é anterior à expedição de von den Steinen, conforme ele próprio afirma:

“Para nós é de especial importância o nome do padre Rochus Hundertpfund, pois consta que ele percorreu parte do curso superior do rio, provavelmente no ano 1750. (...). Um acaso curioso quis que todos os pioneiros do rio Xingu tivessem sido alemães. O sucessor do padre Hundertpfund, um século depois, foi nada menos que o Príncipe Adalbert Von Preussen. No ano 1843, o Príncipe, que então era almirante da frota prussiana, empreendeu uma viagem, saindo do Pará e seguindo pelo Xingu acima, alcançou uma povoação índia denominada Piranhacoára, (...) tendo por companheiro o Conde Bismarck-Bohlen, atual chefe da Armada alemã.” (1942: 27-28)

O fascínio dos alemães pelos trópicos parece ter um *continuum* ao longo dos últimos 250 anos. É possível que hoje, assim como no passado, os alemães se vejam como protagonistas da vanguarda do pensamento científico europeu. Se há dois séculos essa vanguarda se traduzia na busca de novas fronteiras⁷⁹, e há um século, em expedições e coleções etnográficas capazes de comprovar uma teoria científica sobre a evolução da espécie humana, hoje ela se manifesta no ambientalismo e na ideologia do desenvolvimento sustentável. Não basta crer em uma ideologia: é preciso praticá-la. Os alemães são o maior parceiro do Brasil em assunto de meio ambiente. São eles que mais gastam na proteção das florestas tropicais do Brasil, buscam preservar a biodiversidade das florestas úmidas enquanto permanecem à frente do desenvolvimento da indústria bioquímica, injetam recursos em programas voltados para os índios brasileiros – mas somente os que vivem nas matas tropicais – no entendimento de que estes tendem a uma colaboração *natural* com sua proteção e levam adiante seu projeto mais ambicioso: manejar, de forma sustentável,

⁷⁹ Von den Steinen faz questão de frisar o pioneirismo alemão, ao afirmar que em 1872, uma comissão liderada pelo engenheiro Oliveira Pimentel chegou ao curso inferior do rio (Xingu), “limitando-se contudo, à região de 3°30’ de latitude sul, isto é, a um grau inferior ao alcançado pelo Príncipe Adalberto” (1942:28).

racional, não predatória, o planeta. Por quê, no entanto, todo esse fascínio pelas matas úmidas da Amazônia? Afinal, no cerrado também há uma grande biodiversidade, assim como no pantanal mato-grossense e em diversos outros biomas espalhados pelo mundo. Haveria para os alemães uma mistificação dos trópicos, e, em especial, da Floresta Amazônica? Assim como se vê o índio hiper-real (Ramos, 1995,1998), em vez do índio de carne e osso, seria a floresta vista também de maneira hiper-real? Haveria um *Tropicalismo* – uma versão tropical do *Orientalismo* (Said, 1979) – animando a mobilização alemã em torno da proteção das florestas tropicais? Enfim, são questões hipotéticas que se colocam para possíveis estudos sobre os alemães⁸⁰.

Sugiro, em relação a pesquisas posteriores sobre os Bakairi, uma investigação mais profunda, proporcionada por uma estada mais longa em campo, sobre a consolidação (ou não) do prestígio do cacique Odil Apakano e da aldeia Painkun, no contexto da chegada de novos projetos (como o “Carteira Indígena”, a elaboração do DVD almejado por Odil, a apresentação de *shows* indígenas nas cidades grandes etc); a possível fissão da aldeia Pakuera em novas pequenas aldeias familiares (a família Taukane, de 35 pessoas, se prepara para fundar sua própria aldeia, a “Kwiakware”; um irmão de Marcides Catulo também planeja fazer o mesmo); e a delicada questão da revisão da demarcação da TI Bakairi, com vistas a incluir a área da Fazenda Prenda, antiga aldeia Mezaikuro, onde viveu Antônio Kuikare; e, por fim, os futuros Batizados do Milho, sejam eles “tradicionais”, “original mesmo”, “tipo teatro”, “tipo arte” ou pertencentes a qualquer outra categoria traduzida pelos Bakairi.

Bibliografia

ALTENFELDER SILVA, Fernando – “O Estado de Uanki entre os Bakairi” *In* Schaden, Egon (org.), *Leituras de Etnologia Brasileira*. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1976.

_____. “O Mundo Mágico dos Bacairis”. *In* Coelho, Vera Penteadó (org.), *Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu*. Editora Universidade de São Paulo (Edusp/Fapesp), São Paulo, 1993.

⁸⁰ A antropóloga Renata Valente, doutoranda do Museu Nacional da UFRJ, iniciou recentemente uma pesquisa exatamente em torno desse tema: o que leva os alemães, por meio de agências (como a GTZ), a investir em projetos de desenvolvimento sustentável no Brasil.

BAINES, Stephen – “*É a Funai que sabe*”: a Frente de Atração Waimiri-Atroari. MPEG/CNPq/SCT/PR, Belém, 1991.

_____. “Os Waimiri-Atroari e a Invenção Social da Etnicidade pelo Indigenismo Empresarial” In *Anuário Antropológico*, n. 94:127-159, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1995.

BARROS, Edir Pina de – *Kura Bakairi/Kura Karaiwa: Dois Mundos em Confronto*. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGAS em Antropologia Social da Unb, Brasília, 1977.

_____. “Os Bakairi”. In *Índios em Mato Grosso*. OPAN/CIMI (org.), Cuiabá, 1987.

_____. *História e Cosmologia na Organização Social de um Povo Karib: Os Bakairi*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia da USP, São Paulo, 1992.

BASSO, Ellen – “The Status of Carib Ethnology”. In *Carib-Speaking Indians: Culture, Society and Language*. The University of Arizona Press, Tucson, 1977.

CAPISTRANO DE ABREU, João – “Os Bacairis”. In *Ensaio e Estudos: Crítica e História*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1976.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto – *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. Livraria Pioneira, São Paulo, 1976.

_____. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Unb, Brasília, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1978.

_____. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. Editora da Unicamp, Campinas, 1996a.

_____. “Etnicidade, Etnicidade e Globalização”. IN *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 32, ano 11: 6-17, outubro de 1996b.

_____. *O Trabalho do Antropólogo*. Editora UNESP, São Paulo, Paralelo 15, Brasília, 1998.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. – “Virando Gente: Notas a uma História Aweti”. In Franchetto, Bruna & Heckenberger, Michael (orgs.), *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Editora UFRJ, Rio de Janeiro, 2001.

DOLE, Gertrude. “Homogeneidade e Diversidade no Alto Xingu Vistas a partir dos Cuicuros”. In Coelho, Vera Penteadó (org.), *Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu*. Editora Universidade de São Paulo (Edusp/Fapesp), São Paulo, 1993.

DRUMMOND, Lee – “On Being Carib”. In *Carib-Speaking Indians: Culture, Society and Language*. The University of Arizona Press, Tucson, 1977

FOCH, Niels – *Waiwai: Religion and Society of an Amazonian Tribe*. The National Museum, Copenhagen, 1963.

FRANCHETTO, Bruna – “Línguas e História no Alto Xingu”. In Franchetto, Bruna & Heckenberger, Michael (orgs.), *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Editora UFRJ, Rio de Janeiro, 2001.

_____. “O Aparecimento dos Caraíba – Para uma História Kuikuro e Alto-Xinguana”. In Carneiro da Cunha, Manoela (org.), *História dos Índios no Brasil*. Companhia das Letras, São Paulo, 2002.

GALVÃO, Eduardo. *Diários de campo de Eduardo Galvão : Tenetehara, Kaioa e Índios do Xingu*. Editora UFRJ, Rio de Janeiro 1996.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azevedo – Os Índios do Descobrimento - Tradição e Turismo. Contra Capa, Rio de Janeiro, 2001.

HAAS, Richard – “Odisea de uma Colección: La Evacuación de las Colecciones Etnográficas del Museu für Volkerkunde durante la Segunda Guerra Mundial y su Regreso a Berlin”. In Jansen, Dorus Kop & Bock, Edward K. de (ed.), *Colecciones Latinoamericanas*. Ed. Tetl, Leiden, 2003.

HARTMANN, Günther – “As Coleções de Karl von den Steinen no Museu Etnológico de Berlim”. In *Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu*. Coelho, Vera Penteadó (org.). Editora Universidade de São Paulo (Edusp/Fapesp), São Paulo, 1993.

HOBBSAWM, Eric – “Introdução: A Invenção das Tradições”. In Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence (orgs.), *A Invenção das Tradições*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 2002.

INSTITUTO LINGÜÍSTICO – *Vocabulário Bakairí-Português Português-Bakairí*. Autores indígenas. SIL, Brasília, 1978.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL – *A Ciência da Roça no Parque do Xingu – Kaiabi*, ISA, São Paulo, 2002.

_____. *Povos Indígenas do Brasil: 1996/2000*. Ricardo, Carlos Alberto (org.), 2000.

LARAIA, Roque de Barros & DA MATTA, Roberto – *Índios e Castanheiros – A Empresa Extrativa e os Índios no Médio Tocantins*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979.

LEACH, Edmund - *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. Edusp, São Paulo, 1995.

MAUSS, Marcel – “Ensaio sobre a Dádiva: Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas”. In: *Sociologia e Antropologia*. (vol II) Editora Pedagógica e Universitária, São Paulo, 1974

MELATTI, Júlio César – *O Messianismo Krahó*. Editora Herder/Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1972.

_____. *Índios da América do Sul – Áreas Etnográficas*. Site www.geocities.com/juliomelatti. 2002.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de – “O Nosso Governo” – *Os Ticuna e o Regime Tutelar*. Editora Marco Zero, São Paulo, 1988.

_____. “Cidadania e Globalização: Povos Indígenas e Agências Multilaterais”. In Souza Lima, Antônio Carlos de & Barroso-Hoffmann, Maria, *Além da Tutela: Bases para uma Nova Política Indigenista III*: 105-119. Contra Capa, Rio de Janeiro, 2002.

_____. “Uma Etnologia dos “índios misturados”? Situação Colonial, territorialização e fluxos culturais”. In Oliveira Filho, João Pacheco de (org.) *A Viagem de Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. Contra Capa, Rio de Janeiro, 2004.

PARESCHI, Ana Carolina – *Desenvolvimento Sustentável e Pequenos Projetos: entre o Projetismo, a Ideologia e as Dinâmicas Sociais*. 2002. Tese de Doutorado em Antropologia apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. UnB, Brasília, 2002.

PEIRANO, Mariza – “A Análise Antropológica de Rituais”. *Série Antropológica* n. 270, Departamento de Antropologia, Unb, Brasília, 2000.

_____. *Rituais Ontem e Hoje*. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2003.

PICCHI, Debra – *Energetics Modeling in Development Evaluation: The case of the Bakairi Indians of Central Brazil*. A dissertation presented to the graduate council of the University of Florida. 1982.

_____. “The impact of an Industrial Agricultural Project on the Bakairi Indians of Central Brazil”. In *Human Organization*, vol 50, N. 1, 26-38, 1991.

_____. “Village Division in Lowland South America: the case of the Bakairi Indians of Central Brazil”. In *Human Ecology*, vol. 23, N. 4: 477-497, 1995.

RAMOS, Alcida Rita – “O Índio Hiper-Real”. In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Anpocs, número 28, Junho de 1995:5-14.

_____. *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. The University of Wisconsin Press, Madison, 1998.

RANGER, Terence – “A Invenção da Tradição na África Colonial”. In Hobsbawn, Eric & Ranger, Terence (orgs.), *A Invenção das Tradições*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 2002

RIBEIRO, Berta – *Diário do Xingu*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979.

SAID, Edward – *Orientalism*. Vintage, New York, 1970.

SANTILLI, Márcio – “Programas Regionais para uma nova Política Indigenista”. In Souza Lima, Antônio Carlos de & Barroso-Hoffmann, Maria, *Além da Tutela: Bases para uma Nova Política Indigenista II*: 69-82. Contra Capa, Rio de Janeiro, 2002

SILVA, Cristhian Teófilo – *Borges, Belino e Bento – A Fala Ritual entre os Tapuios de Goiás*. Annablume, São Paulo, 2002.

_____. “Espelhos Caribes, Reflexos Antropológicos: Retratos Etnográficos de Sociedades Indígenas”. In *Anuário Antropológico 2000-2001*:73-96, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 2003.

SCHADEN, Egon – “Pioneiros Alemães da Exploração Etnológica do Alto Xingu”. In *Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu*. Coelho, Vera Penteadó (org.). Editora Universidade de São Paulo (Edusp/Fapesp), São Paulo, 1993.

SCHMIDT, Max – *Estudos de Etnologia Brasileira: Peripécias de uma Viagem entre 1900 e 1901. Seus Resultados Etnológicos*. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1942.

THIEME, Inge – “Karl von den Steinen: Vida e Obra”. In *Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu*. Coelho, Vera Penteadó (org.). Editora Universidade de São Paulo (Edusp/Fapesp), São Paulo, 1993.

THOMAS, Nicolas – “The Inversion of Tradition”. In *American Ethnologist*, vol. 19, number 2: 213-232, may 1992.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem F. – *Do Desenvolvimento Comunitário à Mobilização Política – O Projeto Kaiowa-Ñadeva como Experiência Antropológica*. Contra Capa, Rio de Janeiro, 2001.

VEIGA RIOS, Aurélio – “Terras Indígenas no Brasil: Definição, Reconhecimento e Novas Formas de Aquisição”. In Souza Lima, Antônio Carlos de & Barroso-Hoffmann, Maria, *Além da Tutela: Bases para uma Nova Política Indigenista II*: 63-81. Contra Capa, Rio de Janeiro, 2002

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo – “Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio”. *Mana*, 2 (2):115-144, 1996.

VON DEN STEINEN, Karl – *O Brasil Central: Expedição em 1884 para a Exploração do Rio Xingu*. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1942.

WAGNER, Roy – *The Invention of Culture*. The University of Chicago Press, Chicago, 1981.

WEAVER, Sally – “Struggles of the Nation-State to Define Aboriginal Ethnicity: Canada and Australia”. In Paine, Robert (org.), *Minorities and Mother Country Imagery*. St. John’s, Iser, 1984.