

ciênciahoje

REVISTA DE
DIVULGAÇÃO
CIENTÍFICA
DA SBPC

252



VOL. 42
SETEMBRO
2008
R\$ 9,95

ESTREPTOMICINA

Marco relevante na luta
contra a tuberculose

RELÂMPAGOS

Queimadas alteram
eletricidade nas nuvens

O QUE É SER
ÍNDIO?

A indianidade,
a humanidade e
os iaminauás

OS 'ÍNDIOS

O chamado multiculturalismo tende a ver os índios como populações à parte da sociedade global, com uma visão de mundo própria, que devem conservar sua cultura e seu modo de vida tradicionais para continuar a ser 'índios'. Mas o que pensar quando algum grupo indígena concebe a sua própria tradição de uma maneira bem diferente daquela que os 'brancos' acreditam ser a 'verdadeira'? O exemplo dos iaminauás do Acre, que muitas vezes preferem viver no universo urbano, permite algumas reflexões sobre a indianidade e as relações entre as comunidades nativas e o chamado mundo 'civilizado'.

Oscar Calavia Sáez

*Programa de Pós-graduação em Antropologia Social,
Universidade Federal de Santa Catarina*

A diferença é a chave-mestra da etnologia, ciência que estuda, em síntese, as características socioculturais dos agrupamentos humanos. Quanto mais estranhos são os modos de vida que o pesquisador estuda, maior é a distância crítica que ele consegue em relação aos padrões que lhe são familiares. Lá onde um grupo considera inquestionável aquilo que era impensável para outros, ele encontra o seu objeto de análise.

A diferença, ou ao menos uma diferença regular, localizada em alguns aspectos facilmente perceptíveis (língua, roupas, enfeites peculiares, pinturas corporais, rituais, modos de moradia etc.), é também o eixo do multiculturalismo, esse princípio que reconhece como pessoas jurídicas agrupamentos humanos definidos por uma cultura comum e peculiar, e tenta acomodar a diversidade cultural dentro de um mesmo tecido social. No Brasil, tanto a etnologia quanto as políticas multiculturalistas têm se desenvolvido de preferência onde essas diferenças são mais evidentes, como no caso dos povos indígenas, cujos modos de habitação, cultura corporal, vida ritual e outros são evidentemente distantes daqueles dos 'brancos' (ver 'O que é um índio?'). ▶

FOTO: CLEISON MIRANDA FERREIRA/SECRETARIA DE COMUNICAÇÃO DO GOVERNO DO ACRE

DOS ÍNDIOS'

Mas o que acontece com a parte – considerável – da população indígena que não exhibe esse tipo de diferença? É sabido que boa parte dos índios foi, há muito tempo, inserida nas redes da sociedade nacional ou global, adotando as roupas, a religião ou a língua dos brancos (os quais, é bom lembrar, devem boa parte do seu estoque genético e cultural aos índios). Devido à aculturação, esses índios enfrentam maiores dificuldades para reivindicar direitos diferenciais ou simplesmente para demonstrar que são índios ‘autênticos’. Por isso buscam na memória própria, ou na de povos indígenas próximos, os elementos capazes de lhes fornecer uma diferença legitimadora: um ritual, pinturas corporais, uma língua.



O QUE É UM ÍNDIO?

Nas discussões preliminares da Constituição de 1988, que reconheceu os direitos dos povos indígenas, acendeu-se também a polêmica sobre os ‘critérios de indianidade’, isto é, as características que fazem de alguém um índio, detentor dos direitos em pauta. Um parecer da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, baseado na fórmula do antropólogo norueguês Fredrik Barth, virou referência: são índios aqueles que se reconhecem como tais e são reconhecidos como tais por outros. Isto é, não há modos de vida, crenças ou práticas que respondam pela identidade indígena. Muito menos características físicas herdadas. Os ‘índios’ são sujeitos tão mutáveis quanto os ‘não índios’, e sua identidade não depende de sua fidelidade a um estilo de vida (coletivismo, nudez, caça, pesca, agricultura de roça), nem a uma língua ou a uma religião nativas. A política referente aos índios, porém, continua a apresentar uma tensão entre essa ‘auto-hetero-definição’ (que conta já com longa jurisprudência) e a expectativa muito difundida de que os índios, se são verdadeiros índios, devem se adequar aos estereótipos consagrados no imaginário nacional.

Tem sido comum entender os índios apenas em função de sua relação com a sociedade nacional, vista como o verdadeiro ou único agente de sua história. Esse agente externo tende sempre a corroer o capital de diferença dos grupos indígenas e as próprias bases de sustentação dessa diferença, ao ocupar suas terras, dizimar suas populações, desmontar sua organização e banir seus rituais. Diante disso, cabia aos índios apenas resistir, defendendo suas especificidades. E do maior ou menor sucesso alcançado nessa resistência depende a posição que esses povos ocupam hoje na arena multicultural.

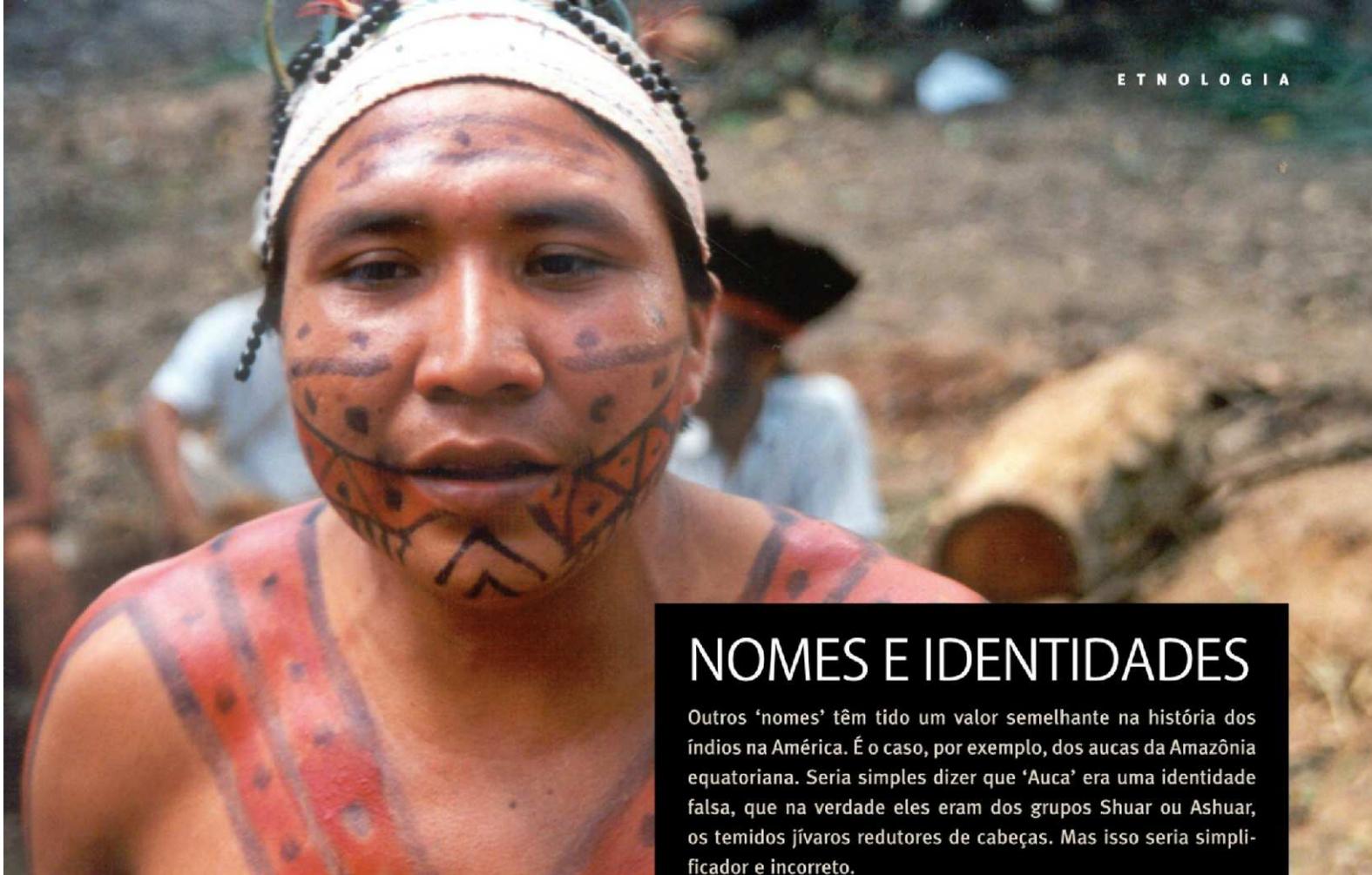
Mas será que a história dos índios se reduz à resistência, e a diferença se reduz a um conjunto de características distintas? Ou, visto por outro lado, será que o multiculturalismo dá conta de toda a diferença?

Os iaminauás (etnia Yaminawa) são um bom exemplo. Seu convívio continuado com os brancos tem apenas alguns decênios. Embora ocasionalmente tenham trabalhado nos seringais durante os anos do apogeu da borracha, em geral essa integração não durava muito. Não faz muito tempo que a relação com os brancos deixou de ser esporádica, mas jamais foi muito intensa. Os missionários católicos e protestantes nunca dedicaram muito esforço à conversão dos iaminauás, e a região onde habitam registra uma presença muito rala das sociedades nacionais brasileira ou peruana.

Apesar dessa relação tão tênue, já na década de 1970 eles eram retratados como índios aculturados, em vias de integração. Nesse sentido, contrastavam com etnias vizinhas, como Kaxinawá e Shipibo, que tinham com os brancos um vínculo mais antigo e intenso, mas pareciam conservar vigorosa a sua cultura. Os iaminauás eram vistos como povos “que perderam a sua cultura”, párias na periferia das cidades; mas paradoxalmente continuavam também a ser citados como índios “selvagens”. Seu caso serve para demonstrar até que ponto seria enganoso supor que há uma correspondência direta entre a distintividade (ou ‘autenticidade’) indígena e a relação mais ou menos longa e intensa com a sociedade nacional. Não se ‘guarda’ ou se ‘perde’ a tradição – esta se reelabora sempre no lugar e no momento. Assim, pode ser destacada (e conservada) como um patrimônio ou pode se transmitir incorporada na prática cotidiana.

O paradoxo dos iaminauás é na verdade um paradoxo ‘branco’. A perda de cultura e a desorganização atribuída a eles consiste, a rigor, em sua irredutibilidade diante das políticas desenvolvidas nos últimos decênios pelas agências indigenistas, oficiais ou extra-oficiais. Os iaminauás nunca se empenharam em cultivar, em seu grupo, essas características que compõem o ideal ‘branco’ de um modo de vida ‘indígena’, ou seja, nunca decidiram ser ‘tradicionalistas’.

Mas essa irredutibilidade dos iaminauás não significaria que, sendo infiéis a essas tradições que nós



NOMES E IDENTIDADES

Outros ‘nomes’ têm tido um valor semelhante na história dos índios na América. É o caso, por exemplo, dos aucas da Amazônia equatoriana. Seria simples dizer que ‘Auca’ era uma identidade falsa, que na verdade eles eram dos grupos Shuar ou Ashuar, os temidos jívaros redutores de cabeças. Mas isso seria simplificador e incorreto.

Os aucas eram, como mostrou a etnóloga francesa Anne-Christine Taylor, um agregado complexo em que cabiam grupos de culturas e línguas muito diversas, mas que tinham em comum um modo de vida afastado da colaboração com o mundo colonial, às vezes depois de terem trabalhado nas minas ou vivido em missões religiosas. Sua fama de ‘bárbaros’, que muito contribuiu para evitar invasões de seu território, era uma estratégia consciente, uma política simbólica muito diferente do multiculturalismo, mas tão eficaz quanto ele, senão mais.

Outro bom exemplo são os muras, corsários do rio Madeira, na Amazônia, que no século 18, como mostrou a antropóloga Marta Amoroso, deixaram de ser um pequeno grupo bem localizado para se tornarem uma multidão onipresente que ameaçava o comércio fluvial e toda a ordem colonial baseada neste. Esses muras ‘agigantados’ provavelmente eram povos muito diferentes, unidos por um projeto histórico oposto ao da coroa portuguesa. Tendemos a entender os povos indígenas como pequenos agregados fundados em laços biológicos (no longo prazo genealógicos), mas eles são conjuntos historicamente criados.

Durante a pesquisa de campo em suas aldeias, os iaminauás mostravam-se pouco interessados nesses temas que agrupamos sob a rubrica ‘cultura indígena’. Os indigenistas da Fundação Nacional do Índio (Funai) ou de organizações não-governamentais e os índios de outros grupos foram unânimes em seu diagnóstico: os iaminauás “perderam a sua cultura” e por isso pe- ▶

consideramos “próprias dos índios”, talvez eles estivessem sendo exemplarmente fiéis a outra tradição, que se ajusta ainda menos ao modelo multicultural?

Yaminawa é, antes de mais nada, um nome. Era assim que outros grupos indígenas da região chamavam aqueles que viviam autônomos na floresta, articulados muito mais por seu conjunto de práticas xamânicas do que por relações políticas, em comunidades constantemente cindidas e recombinadas. Aos iaminauás se atribuía, em inícios do século 20, a invenção da *ayahuasca*, uma bebida alucinógena, e o uso do veneno de sapo, fármacos da floresta que eles adotaram devido a seu modo de vida. Os iaminauás eram “os índios dos índios”, um estereótipo que, com o tempo, à medida que os vários grupos nele incluídos se inseriam nas redes econômicas dos brancos, ganhou novos limites (territoriais e étnicos), passando a designar os últimos a sair do mato. Mais que um grupo unido por uma ancestralidade comum, esse nome remetia a uma ‘posição’ em um ‘jogo étnico’ (ver ‘Nomes e identidades’). Situados nessa terra de ninguém que são as áreas fronteiriças entre o Brasil e o Peru, na região do divisor de águas entre os rios do sistema Juruá-Purus e do Urubamba-Ucayali, foram por muito tempo os índios arredios por excelência. É comum, ainda hoje, chamar de iaminauás alguns desses pequenos grupos que continuam a evitar o contato com os brancos na região.



O OLHAR DO OUTRO

O perspectivismo é uma corrente filosófica que se opõe à tradição cartesiana de diferenciar apenas um sujeito pensante (por exemplo, a mente humana) de um mundo objetivo. Apesar do seu vasto rendimento científico, esse cartesianismo depende de uma suposta inércia dos objetos. Para o perspectivismo, ao contrário, o mundo é composto de relações entre sujeitos, e o conhecimento nasce de relações entre pontos de vista. A partir de um influente artigo do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, começou a se identificar como um tipo de perspectivismo o modo de pensar dos índios, esse modo que aparece nos mitos ou no xamanismo, que lida com os seres naturais partindo do princípio de que eles são também sujeitos (e 'humanos', já que 'ser humano' equivale a 'exercer um ponto de vista'). Essa seria a peculiaridade do 'perspectivismo ameríndio'. Uma descrição perspectivista é recomendável em todos os casos em que uma realidade 'objetiva' – por exemplo, um grupo humano – pode ser mais bem entendida como resultado de um ponto de vista próprio desse grupo, com limites variáveis e em constante transformação.

rambulavam pelas cidades do Acre, fracassavam em todos os projetos de desenvolvimento ou de resgate cultural que lhes eram propostos e constituíam, em suma, um problema. Mas o que à primeira vista se apresentava como um vazio era na verdade um excesso. Os iaminauás, ou ao menos muitos deles, conheciam bem as práticas xamânicas, a cerâmica ou as pinturas corporais, as festas dos antigos. O xamanismo, antigamente uma prática estendida a todos os homens e muito ligada à guerra, tinha se transformado, em tempos de paz, em atividade de raros especialistas, quase invisível para um observador externo.

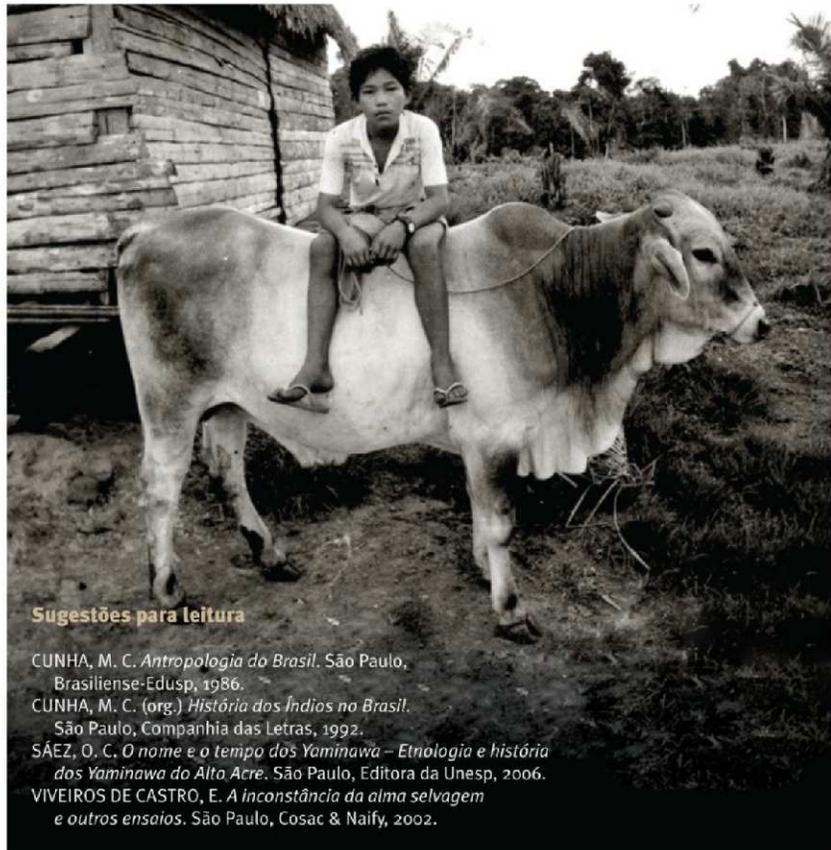
Os iaminauás certamente não viam suas tradições da mesma forma que outros grupos e, por mais que admitissem a necessidade de valorizar todos esses itens, seu interesse mais genuíno apontava para outra direção: para a vida nas cidades. Afinal, muitas daquelas tradições dos iaminauás não eram menos estrangeiras: o uso da bebida fermentada caixuma – uma das marcas registradas do modo de ser indígena no Acre – tinha sido aprendido de outros índios no convívio dos seringais. Na própria mitologia iaminauá, os bens culturais raramente aparecem como algo dado desde o início, ou outorgado por alguma divindade, mas como uma aquisição, ou, o que é mais comum, como um 'roubo', como algo tomado de outros povos ou dos animais. O xamã obtém seus saberes não de algum deus ancestral, mas de espíritos estranhos ao seu grupo. Procurar fora, longe, se apropriar do novo, é uma 'prática cultural' antiga.

As relações sociais entre os iaminauás não eram, como costumavam dizer os indigenistas, anômicas (desprovidas de sentido, sem regras), mas mostravam um conflito nunca resolvido entre normas, perspectivas e interpretações em excesso. O que lhes faltava era, mais que 'cultura indígena', uma ortodoxia, isto é, um modo de vida tido como único, escolhido entre todas aquelas interpretações. Faltava aos chefes iaminauás a autoridade suficiente para impor modelos estáveis e frear as contínuas mudanças. Por isso, eles eram (são) exemplarmente fiéis a essa inconstância ou a essa versatilidade que, desde o início da colonização, foi alardeada como o traço mais característico e irredutível dos nativos das terras baixas da América do Sul.

É revelador que esses índios supostamente obcecados com o mundo dos brancos careçam de uma palavra para designar o 'branco'. Aliás, essa palavra existe, e é onipresente, mas é uma palavra – *nawa* – que, como sufixo, serve para delimitar qualquer grupo, formando termos gentílicos comuns no Acre. Assim, *yawa-nawa* é traduzido assim como o povo-queixada, *xixi-nawa* como o povo-quati, *basho-nawa* como o povo-gambá. Esse paralelo entre a variedade dos povos e a variedade das espécies não é apenas um recurso classificatório, já que, levando muito longe o chamado 'perspectivismo ameríndio' (ver 'O olhar do outro'), os iaminauás também conceitualizam como 'povos' o que nós entendemos como espécies. Queixadas, gambás ou quatis são 'povos'. Diferentes, sim, mas 'humanos' por ter, como qualquer 'povo', um ponto de vista próprio e uma língua que os xamãs dizem entender.

A noção de que a condição de sujeito não é exclusiva do *Homo sapiens* está amplamente disseminada na Amazônia, mas pode apresentar formas muito diferentes. Às vezes, essa condição é pensada como a norma de um tempo passado, aquele tempo dos mitos em que "os animais falavam", antes de uma divisão entre os humanos 'propriamente ditos' e os animais. Para outros, essa condição se restringe a alguns seres, como jaguares (onças), anacondas (grandes cobras) e humanos-humanos, mas não a todos os seres. Enfim, em outros casos essa 'pan-humanidade' é relevante apenas para os xamãs, capazes de mediar entre as espécies, porque para eles, por assim dizer, os animais ainda falam. Para os iaminauás, essa equivalência entre humanidades parece acontecer no plano da história: não há um 'nós', uma identidade que sirva de sujeito fixo da história, como não há uma espécie que sirva de fulcro, de referência para todas as outras. O universo é visto como um caleidoscópio de transformações e equivalências que não tem necessariamente um começo e um fim. Os iaminauás não são expressões de uma essência, um grupo social dado que atravessa os séculos, mas o resultado provisório de transformações anteriores.

Entre as narrações que os iaminauás dedicam aos primeiros encontros com os brancos, há uma que merece destaque por ser atribuída a um narrador que eles designavam unanimemente como o melhor conhecedor das "histórias dos antigos" ou *shedipawó*. É um relato à primeira vista surpreendente, por misturar dois segmentos que podem parecer heterogêneos. Um deles concorda com o que nós entenderíamos como história factual: fala de um início de agressões e receio entre índios e brancos que, afinal, termina com a paz e a posse de novos bens ou saberes: a roupa, o sal, o açúcar, as ferramentas de metal. O outro descreve como os antigos iaminauás aprenderam com o macaco-prego o modo correto de usar o sexo: só



Sugestões para leitura

- CUNHA, M. C. *Antropologia do Brasil*. São Paulo, Brasiliense-Edusp, 1986.
 CUNHA, M. C. (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
 SÁEZ, O. C. *O nome e o tempo dos Yaminawa – Etnologia e história dos Yaminawa do Alto Acre*. São Paulo, Editora da Unesp, 2006.
 VIVEIROS DE CASTRO, E. *A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios*. São Paulo, Cosac & Naify, 2002.

depois disso os antigos conseguiram se multiplicar e se espalhar "por toda parte". Além de contar uma história que surpreende pelo seu otimismo – afinal, a história dos iaminauás não era algo assim como um fracasso? –, ela introduz esse encontro com os brancos em uma série mais geral de relações estabelecidas entre as espécies, que definem, mas não para sempre, o modo como cada uma delas vive.

Costumamos pensar a relação entre a 'sociedade global' e os 'povos nativos' como um embate entre um ecúmeno cosmopolita feito de fluxos e redes e populações locais que se identificam com um 'centro do mundo' próprio e tentam nele persistir, apesar das ameaças externas. Mas cabe apreciar, no caso dos iaminauás, que o pólo 'nativo' pode, ao contrário, ser mais descentrado e transformacional que o dos brancos, pois não se ocupa sequer de limitar o 'nós' ao âmbito de uma humanidade 'em sentido estrito'. Índios na cidade, índios vivendo à margem do que se convencionou chamar 'estilo de vida indígena', não são problemas pontuais que possam ser reduzidos a soluções já consagradas – por exemplo, encontrando mais e melhores modos de reconduzir os índios às aldeias (do mesmo modo que, em outra ordem de coisas, pretendemos confinar a 'natureza' em meia dúzia de parques e reservas). Eles nos lembram que, por muito que se vanglorie de sua diversidade, a sociedade global ainda só sabe lidar com ela por meio da exceção. ■