

DILEMAS DE IDENTIDADES INDÍGENAS EM TRÂNSITO

Heloisa Afonso Ariano¹

RESUMO

Este relato pretende, por meio de retratos etnográficos de momentos da ação de lideranças Bakairi entre a aldeia e a cidade e de narrativas da memória - as quais permitem a construção de um sentido de continuidade e comunidade - registrar seus confrontos, negociações e dilemas em torno do que significa assumir uma identidade étnica que flutua entre a aldeia e a cidade. O enfoque está, sobretudo, em seus dilemas de identidades, as quais se decompõem e se recompõem no fluxo constante, entre o ir e o vir, entre a aldeia e a cidade, entre espaços públicos e privados e assim, revelam o sentido que viver na cidade tem para eles.

PALAVRAS CHAVE: CIDADE, ETNICIDADE, BAKAIRI

INTRODUÇÃO: O EU E O OUTRO PARA ALÉM DOS ESTEREÓTIPOS²

Não sei quantas almas tenho.
Cada momento mudei.
Continuamente me estranho.
Nunca me vi nem acabei.
De tanto ser, só tenho alma.
Quem tem alma não tem calma.
Quem vê é só o que vê,
Quem sente não é quem é,
Atento ao que sou e vejo,
Torno-me eles e não eu.
Cada meu sonho ou desejo
É do que nasce e não meu.
Sou minha própria paisagem;
Assisto à minha passagem,
Diverso, móbil e só,
Não sei sentir-me onde estou.
Por isso, alheio, vou lendo
Como páginas, meu ser.
O que segue não prevendo,
O que passou a esquecer.
Noto à margem do que li
O que julguei que senti.
Releio e digo: "Fui eu?"
Deus sabe, porque o escreveu. (Pessoa)

O modo como a alteridade é representada certamente mudou nestes anos que cobrem a passagem do século XX. De fato, parece que a perplexidade aumentou perante as manifestações nas quais a alteridade se oferece. São transformações que envolvem

¹ Artigo apresentado na 26ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia realizada entre os dias 01 e 04 de junho em Porto Seguro, Bahia, Brasil.

² Mestre em Antropologia pela Universidade Federal do Paraná. Professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Mato Grosso

diretamente as noções de cultura e de identidade. A alteridade parece agora estar cravada no íntimo do próprio eu.

A rapidez das trocas entre diferentes contextos culturais implode as formas clássicas de pensar a cultura, a identidade e as territorialidades. As culturas já não podem ser estudadas isoladamente, como entidades únicas, autônomas, como se fazia na perspectiva funcionalista ou estruturalista. A identidade passa a ser referida no plural, é móvel, contextual, se fragmenta e se politiza. As culturas e as identidades, embora se tornem mais fluidas e simbólicas, convertem-se em principal motivo de conflitos e disputas em todo o mundo, colocando-se no centro dos debates. O mesmo se passa com as territorialidades que, num tempo de constantes diásporas, se descolam de ancoragens fixas e adquirem mobilidade. Um povo não se define mais pelo território que ocupa, mas institui um território a partir da ocupação e da imposição dos signos de sua pertença étnica como marcos territoriais. A identidade constitui o território. (SEGATO, 2005:5)

Esses versos de Fernando Pessoa, escritos no limiar do século XX, traduzem o sentimento do poeta de um eu estilizado, de duração efêmera, que aflige os indivíduos na modernidade tardia. De um modo particular e poético, os versos revelam uma “crise de identidade”, que atinge o sujeito e que desafia, na atualidade, um círculo de teóricos em busca dos instrumentos conceituais para apreender o significado desses acontecimentos. A crise de que se fala surge da impossibilidade de fixar os atores em localizações sociais de classe, gênero, etnia, raça e nacionalidade sólidas, que abala a forma integrada como esses se percebem, levando ao que Pessoa traduz por “não sei sentir onde estou... continuamente me estranho”.

Essas mudanças, associadas ao constante fluxo entre mundos que caracteriza a vida na modernidade, faz com que a identificação se realize a partir de referenciais diversos, em diálogo com múltiplos outros, em contextos transitórios, nem sempre coerentes. A variedade dos fluxos culturais, boa metáfora de Hannerz (1997) para dar conta da rapidez e enredamento das trocas culturais, intercepta os indivíduos e borra as fronteiras entre o que é próprio e o que é alheio: “torno-me eles e não eu”.

Ainda que as grandes cidades sejam o *locus* principal desses acontecimentos, eles não se restringem a elas. Até mesmo remotas aldeias indígenas interceptam-se aos fluxos de caráter global, se bem que de maneira desigual, e vêem-se conectadas a circuitos de interesses que extrapolam o âmbito de suas aldeias ou países. Vivemos um mesmo mundo que, contudo, não é unificado nem unificador, provoca resistências e confrontos e revela a fisionomia permeável das culturas.

Esse contexto instaura uma nova modalidade de relação entre o eu e o outro, que exige pensar as interações, as apropriações, os entrelaçamentos de hábitos, de costumes e crenças entre o pesquisador e seus observados, que supere os estereótipos de que lugar de índio é na aldeia, que ultrapasse a busca do índio autêntico, esse que tem uma identidade não problemática e que vive em um mundo diferente do antropólogo.

O que se considera local é transformado pela própria lógica da globalização (HALL, 2005:95). A tradição ocupa o papel central nos movimentos sociais, mas é uma tradição reinventada, reconstruída de acordo com as demandas do presente, do efêmero, do outro, do jogo das relações. Mas é também uma tradição eficaz, pois municia as coletividades de instrumentos para a construção de sonhos, projetos, modelos para a conduta e para o entendimento (HANNERZ, 1997).

“ISSO NÃO É DA CULTURA DO ÍNDIO”: FLUTUANDO ENTRE O PRÓPRIO E O IMPRÓPRIO.

O trabalho de campo com os indígenas que vivem na cidade de Cuiabá reflete esta característica da vida na modernidade que é também a da vida na cidade: foi feito de momentos transitórios, fragmentados. Alguns contextos foram previstos, como os das entrevistas, outros se configuraram de forma acidental, instantaneamente sob meus olhos, por vezes, trazendo respostas para dúvidas surgidas em situações anteriores. Algumas vezes, procurei vivências com indígenas e não as encontrei; outras vezes, não as procurei e elas vieram até mim.

Foi grande a dificuldade de encontrar quem mediasse os contatos. Acreditava que um contato me levaria até outro, como aconteceu com Roberto Cardoso de Oliveira. Eu conhecia poucos indígenas dispostos a colaborar com a pesquisa. Alguns me davam informações sobre alguém que conheciam na cidade, mas não sabiam onde moravam. Mais tarde concluí que se tivesse um projeto social para oferecer a eles certamente teria encontrado maior receptividade. Os povos indígenas estão fartos de pesquisadores que querem estudá-los e não oferecem qualquer contrapartida. É generalizada a desconfiança em relação ao “branco” que impede o desejo de falar ou que falem livremente. Alguns se recusaram a conversar comigo. Uma liderança Bakairi me disse que os projetos, em geral, são só “para inglês ver”, não tem de fato um interesse em chegar até os indígenas. A descrença nas instituições é, portanto, generalizada. Isso os aproxima da maioria das camadas pobres brasileiras, esquecidas pelas políticas públicas. Aliás, assim se expressou uma das informantes Bakairi em relação às dificuldades que enfrenta na cidade: “Eu vejo que essa questão de emprego,

cidadania e dignidade, acontece com todos os brasileiros, não só porque nós somos indígenas.”

Ao final da pesquisa, quando entendi suas expectativas e necessidades e passei a me propor a fazer projetos sociais para beneficiá-los, a situação mudou: uma liderança, homem de mais de cinquenta anos, Bakairi, sempre esquivo, afirmou que sabia onde vivem vários de sua etnia e que podia me levar até eles.³ Apenas uma família Bakairi com quem mantinha contatos anteriores à pesquisa, colaborou de forma mais incisiva. Em parte atribuo as dificuldades àquelas de todos que vivem nas cidades hoje: o tempo exíguo para acompanhar alguém a uma visita. É extremamente difícil se inserir na rede de relações que constitui o campo indígena e indigenista na cidade: rede de laços frouxos, fluidos, de encontros com características mais políticas, esparsos, realizados de acordo com as demandas, evitados de conflitos e disputas. É comum um reclamar do outro, dizer que tal liderança tem “o rei na barriga”.

A pesquisa teve início com o propósito de mapear espaços de sociabilidade indígena. Não há espaços físicos específicos de vivência coletiva especificamente indígenas, além de pequenos círculos familiares, de sociabilidades domésticas. Não há pontos da cidade em que eles se reúnam para vender artesanatos como em outras cidades. Suas sociabilidades acontecem nos espaços públicos das instituições a que estão ligados, durante reuniões e encontros de natureza cultural e política. São espaços indígenas performáticos, fugazes. O auditório do Palácio da Instrução torna-se, no momento do encontro, um espaço indígena, mas, finda a reunião, retorna às suas funções usuais.

Acompanhando o fluxo do objeto, optei, seguindo a proposta de Eckert & Rocha(2006), por fazer um registro de alguns desses encontros que participei, nos quais foi possível acompanhar as intrigas e dramas nos quais se enredam em sua vida citadina e em suas relações com a aldeia. Busquei suas narrativas, porque por meio delas os indivíduos e os grupos constroem uma continuidade em seu viver coletivo urbano, o que de outro modo, seria fragmentação e desordem. A partir de suas falas pude captar o significado que viver na cidade tem para os indígenas, buscando ver como essa experiência, reconfigura os sentidos da aldeia e de suas identidades.

³ Dia 26 de abril realizei, em nome do Museu Rondon, em parceria com outras entidades como OPAN, CIMI, GTME, Fundação Uniselva, Instituto Maiwu e Associação Sacuriu-Winã, um encontro com indígenas que vivem em Cuiabá. Nesse encontro abriu-se espaço para pequenos relatos de vida que foram filmados. Foi possível então ampliar o espectro de contatos. Apareceu um homem Bororo que é cantor e tem um cd chamado “sentimento indígena”. No encontro estiveram presentes cerca de 30 indígenas, das etnias Paresi, Bakairi e Bororo, que demonstraram grande entusiasmo em dar continuidade aos encontros. Alguns não se conheciam. Pude ter contato pela primeira vez com os Bakairi de Nobres.

Foi uma experiência de campo pós-moderna, uma vez que não integrada, mas despedaçada, que gerou em mim profunda angústia e dúvida sobre como representá-la. Optei por, nesta exposição, refletir a mesma fragmentação que marca a minha vida e a vida dos indígenas na cidade e que distinguiu o trabalho de campo. Esta deve ser entendida como uma representação e, portanto, abalada – tal como a identidade, que anseia por um fechamento nunca realizado – pela instabilidade do significado que nunca pode ser fixado, mas carrega “*ecos de outros significados*” (HALL, 2005:41). Entre o dito e o entendido, entre a estrutura e o evento (SAHLINS, 1997), existe uma margem de sentido, que os teóricos se esforçam para reduzir e que o poeta amplia ao exprimir que: “assim como falham as palavras quando querem exprimir qualquer pensamento, assim falham os pensamentos quando querem exprimir qualquer realidade.” (PESSOA)

Convivi na cidade com indígenas de diversas etnias, cujo assentamento urbano é extremamente fragmentado. Não há em Cuiabá as conhecidas “aldeias urbanas” que existem em outras capitais como Manaus, Campo Grande, Porto Alegre entre outras. Acompanho Bruce Albert (apud Reis, 2000: 201) em sua observação de que a fixação indígena na cidade é relativa, dado que muitos deles estão em freqüente movimento entre a cidade e a aldeia. Não generalizo, pois há também muitos que não vão à aldeia por motivos também diversos. No pequeno espaço deste artigo apresento apenas uma pequena parte do material que obtive na pesquisa de campo.

A mobilidade faz parte do estoque cultural indígena e foi, para algumas etnias, uma forma de lidar com os conflitos e outros problemas de natureza social. A fixação em um território é, segundo Pacheco de Oliveira (1997), um ato político “que associa – de forma prescritiva e insofismável – um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados”. No caso dos indígenas que vivem em cidades, não se atribui a eles a cidade como território próprio. É a aldeia que está associada a território indígena. Fora deste, não eram nem mesmo considerados mais como indígenas; tornavam-se “caboclos”, “bugres” e outras denominações regionais e, como tal, pouco estudados, pois desprovidos de interesse para uma etnologia que não se ocupava de povos com baixa distintividade cultural.

O modo como são vistos influencia a imagem que têm de si mesmos. Também para eles é difícil pensar sua identidade indígena vivendo fora da aldeia. Uma senhora Bakairi, de cerca de 50 anos, chegou a negar que mora na cidade. Entretanto, ocupa um cargo no serviço público que obviamente a obriga a permanecer em Cuiabá. Parecia se sentir culpada por estar na cidade. Mas já foi chefe de posto na aldeia. De modo geral, os entrevistados manifestaram sua preferência por estar na aldeia. Estar lá ou aqui é fruto das circunstâncias.

Esta situação tem mudado nos últimos anos. Já não há tanto estranhamento quando se fala em “índios” vivendo na cidade. Antes se recusava esta classificação para quem estava na cidade: se está na cidade não é “índio”. Na cidade de Cuiabá, capital do Estado, declararam-se indígenas 0,15% e 0,45% em 1991 e 2000, respectivamente, o que representou um aumento de 200% no período (IBGE:2007) Este fenômeno está ligado a uma posituação na imagem do indígena resultante em parte de sua vinculação as pautas do movimento ambientalista, para o qual representa o ator principal na preservação do meio ambiente.⁴

São contextos como esses, de fronteira, de transição, que, segundo Hannerz (1997) são bons para se observar a *agency* humana. Nessas situações de intensas trocas, se vêem confrontados de diferentes formas em suas posições enquanto sujeitos indígenas. Os sentidos atribuídos à aldeia e às “tradições” também são reelaborados. Ao antropólogo instaura-se a oportunidade para seguir o fluxo das negociações das identidades e da manobra dos significados atribuídos a elas.

Este relato pretende por meio de retratos etnográficos de momentos da ação de lideranças Bakairi entre a aldeia e a cidade e de narrativas da memória, registrar seus confrontos, negociações e dilemas em torno do que significa assumir uma identidade étnica que flutua entre a aldeia e a cidade. O enfoque está, sobretudo, em seus dilemas de identidades, as quais se decompõem e se recompõem no fluxo constante, entre o ir e o vir, entre a aldeia e a cidade, entre espaços públicos e privados e assim, revelam o sentido que viver na cidade tem para eles.

Os relatos nos mostram que “uma vez estabelecida uma identidade cultural, a pressão passa a ser viver de acordo com ela, mesmo que isto signifique sacrificar a própria individualidade” como diz Kuper (2002:299),

Ao conviver com os indígenas, percebi a instabilidade de suas pertinências étnicas. Não possuem significado único, estabelecido sem conflito, mas em diferentes contextos são questionadas, postas em risco. Ser Bakairi não é uma entidade única, mas trás as marcas das distintas maneiras como os sujeitos estão situados no mundo, das experiências vividas, do modo como são vistos pelos “outros” com os quais estão em interação. Há, portanto, uma multiplicidade de modos de ser indígena na cidade de acordo com sua inserção na sociedade de classes, faixa etária, suas posições de gênero, trajetórias pessoais, etnias e histórias de contato. O “nós da cidade” para os indígenas que habitam Cuiabá ainda é um projeto em construção. Até mesmo o associativismo é pequeno: apenas uma associação reúne os Paresi da cidade. As outras lideranças fazem parte de organizações de aldeados.

⁴ Para um quadro mais completo desta questão ver PERES, Sidnei Vicente. *Cultura, Política e Identidade na Amazonia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro*. Tese de Doutorado apresentada ao PPGAS do IFCH, Campinas, São Paulo, 2003.

As peripécias identitárias envolvendo indígenas da etnia Bakairi que vivem na cidade em sua interação com órgãos públicos, membros de diversas etnias e os aldeados de sua própria etnia revelam os conflitos sobre o que deve ou não ser absorvido da cultura ocidental, como no caso que passo a narrar.

Como parte do trabalho de campo e solicitado por eles, acompanhei alguns de meus informantes Bakairi a reuniões junto à Secretaria de Estado da Cultura para a elaboração de políticas culturais dirigidas a esse segmento. Participaram, na primeira oportunidade, vários órgãos do governo com responsabilidade direta com o grupo: Superintendência de Assuntos Indígenas, Secretaria de Estado da Educação e lideranças indígenas de várias etnias, uns aldeados, outros não. A reunião ocorreu no auditório do Palácio da Instrução Pública.

A preocupação maior dos representantes indígenas (basicamente das etnias Bororo, Paresi e Bakairi) era fazer um encontro no qual se discutisse sustentabilidade, entendida como estratégias para prover de recursos financeiros as comunidades indígenas. O primeiro a falar foi o superintendente que levantou questões polêmicas como a venda de madeira pelos índios. As lideranças presentes sustentavam não fazer sentido se falar em dança, canto, ritual – aquilo que os “brancos” consideram cultura – enquanto os “índios” passavam fome. Um dos representantes do governo do estado, por sua vez, não parecia muito satisfeito com esse rumo da discussão e levantou a argumentação de que os recursos nas aldeias muitas vezes eram apropriados por um grupo. As interações entre esses diferentes atores são mediadas por estereótipos. A imagem do “bom selvagem” constantemente media as relações e impede que se veja o indígena de carne e osso como também sujeito a corrupção. (Ramos, apud Reis, 2004:26)

Uma das lideranças presentes, uma mulher Bakairi de cerca de 30 anos, com curso superior, funcionária pública, dirige-se a platéia presente e expõe suas preocupações em relação à cultura de seu povo: “na aldeia os jovens estão ouvindo *lambadão*, eu quero privilegiar uma cultura mais fina”. Esta afirmação expõe uma clivagem que a identidade Bakairi vem sofrendo como fruto do intercâmbio com fluxos culturais de origens diferenciadas que opõe jovens aldeados e jovens lideranças graduadas conforme veremos.

Ao final da reunião todas as lideranças conversavam comigo em busca de minha opinião sobre os posicionamentos das autoridades do governo lá presentes, sobretudo do superintendente, cujas falas não foram muito claras quanto aos objetivos que tinha em mente. Restava a nós ficar no campo das suposições. Senti dificuldade em acompanhar as palavras dos indígenas e anotá-las em meu diário de campo. De tudo que foi falado, compreendi que a maior preocupação das lideranças é com o que eles chamaram de “sustentabilidade” das aldeias. Todos querem encontrar meios de prover recursos para as aldeias de uma maneira

sustentável, que não comprometa a continuidade de suas culturas. Políticas públicas na área de cultura que permitam reprodução das culturas. Apenas a moça Bakairi levantou a questão do tipo de influências que os jovens estavam absorvendo na aldeia maior. Um jovem líder Paresi, expôs sua indignação com a tentativa de impor uma imagem aos Paresi de “fazendeiros” apenas porque possuem terras.

Os jovens aldeados entram em contato com o *lambadão* por meio da televisão, do rádio e dos bailes que se realizam na aldeia. Os jovens Bakairi na cidade em geral têm ou fazem cursos superiores nas universidades, viajam⁵ para diversas cidades, participam de encontros com renomadas lideranças indígenas nacionais e estrangeiras e desse modo passam a ter uma visão que os aproxima da “tradição”. Reconhecem nos instrumentos da própria sociedade que os exclui, os elementos para construir suas estratégias de continuidade. Uma mulher Bakairi sintetizou essas experiências da seguinte forma:

Hoje nós estamos estudando, sabemos diferenciar isso também. Porque a gente foi se preparando, se preparando... que nem eu e a Lúcia⁶ e alguns amigos indígenas... minha prima que é a Márcia, a Katia, a própria Katia, que são umas pessoas que já têm uma formação, tem uma visão diferente do micro, né? Têm uma visão macro agora, né? Acho que quando a gente sai da nossa aldeia local... daí você vai para a aldeia global, você enxerga muito mais as necessidades do seu povo... onde você está falhando... o que você precisa desenvolver mais.

Destaco o fato de que a saída do local, do micro, como ela diz e a vivência do que chama de global permite uma visão diferenciada do “local”: “você enxerga mais as necessidades do seu povo, onde você está falhando.” Essa “aldeia global” é atingida, segundo sua visão, por meio do estudo.

Em outra oportunidade, participei de um encontro de jovens indígenas de diferentes etnias organizado pelas jovens Bakairi, que acompanhei. Só foi permitido participar jovens aldeados que possuíam um vínculo com as “tradições” de seu povo. O evento, cujo tema foi “relações entre mito e ciência”, marcou-se por um ecletismo. Teve a presença de um representante Enawenê-Nawê, que pouco falava o português e lá esteve para realizar uma apresentação de como se produz fogo de maneira tradicional. Infelizmente por falta das madeiras adequadas só se pode ver a fumaça. Mas o Enawenê-Nawê não se restringiu a isso. Elaborou ali – de maneira tradicional e empolgante para todos – arcos e flechas, tecelagem e flautas, a sagrada *salumã*, que foram disputadas para compra pelos presentes, brancos e indígenas. O índio Enawenê-Nawê foi alvo das atenções especiais de todos, por representar ali o índio em estado quase “puro”. Um físico participou explicando a física do fogo e o mito grego de Prometeu. Sua narrativa traçava os vínculos entre os dilemas vividos por Prometeu

⁵ Pacheco de Oliveira (1998) destaca o papel que as viagens têm para a constituição das sociedades e também na construção da unidade cultural entre pessoas com interesses e padrões comportamentais variados, inclusive na elaboração dos projetos que constituíram as identidades étnicas dos “Índios do Nordeste”.

⁶ Os nomes foram trocados para se preservar as identidades.

no mito grego e o dilema que vive hoje o homem na busca de energia. Eu fui convidada como antropóloga para falar da relação entre mito e ciência. Houve também atividades de biodança como forma de aproximar pessoas que não se conheciam. Um grupo de músicos ofereceu uma oficina de confecção de instrumentos de sopro com bambu, para ensinar um conhecimento que muitos já perderam. Noites de danças e narração de mitos variados a luz da fogueira, já que na aldeia não havia energia elétrica. Cada povo presente mostrava um pouco de suas tradições. Uma confraternização de povos. O saber indígena lado a lado com o saber ocidental: um determinado tipo de saber ocidental.

Pude observar as moças Bakairi da cidade, tal como as aldeadas participando das danças. Ressalto que participavam nas danças com as roupas comuns que usam normalmente. Apenas no rosto e corpo, alguma pintura. Eu ainda não havia presenciado suas condutas na aldeia, apenas na cidade nas “baladas” de fim de semana no Café Cancum, aliás, eu não as acompanhei nesse local, elas me relataram seus passeios a esse local, bem como a festa de aniversário de uma delas que lá foi realizada. Até esse momento, não percebi, apesar de um convívio com elas, tia e sobrinha, moças solteiras, qualquer diferença maior entre nós. Muito pelo contrário, havia uma comunidade de interesses e opiniões.

Quero explicitar a natureza dessa convivência. Uma delas foi minha aluna no curso de história na Universidade Federal de Mato Grosso e também estive com elas em uma religião da qual participamos juntas. Não senti qualquer dificuldade de entendimento entre nós ou uso de categorias diversas para se situar no mundo. Quando iniciei a pesquisa, então nossas conversas passaram a ser direcionadas para esse aspecto da vida delas: sua indianidade.

A partir daí, passei a conhecer outra dimensão de suas vidas. Embora não façam segredo de sua origem indígena, muito pelo contrário, percebi que eles reservam seus costumes indígenas para a intimidade. Alguns são demonstrados em espaço público durante reuniões de natureza política: um canto, um ritual, a fala ou um adorno. Descobri que trazem o corpo marcado pelos rituais de escarificação que os Bakairi realizam para purificar as crianças. Soube também que fazem um ritual de caráter doméstico nas noites de Lua Nova, para a qual pedem como disseram “coisas boas”, em língua nativa. Contam que no âmbito doméstico só conversam na língua nativa. Também pude participar da festa de aniversário de uma jovem Bakairi. Havia a presença de profissionais da área do indigenismo, antropólogos, dado que seu marido é sociólogo e funcionário de uma organização não-governamental. Dentre os Bakairi que vivem na cidade e não pertencem a família, só constatei a presença de um rapaz estudante de um curso superior. Não havia a presença de quaisquer membros de outras etnias indígenas. Na verdade fui convidada pelo sociólogo que se solidarizou comigo

ao saber de minha busca quase desesperada de participação em contextos mais íntimos. Não havia membros de outras etnias e apenas um rapaz Bakairi que não pertence à família.

Presenciei uma mistura de referências, tanto indígenas, como urbanas. Havia arroz, peixe assado nos moldes indígenas, pirão também ao gosto deles, mas não faltou o refrigerante, a sobremesa de salada de frutas e a mousse de maracujá. Vi sobre a mesa, ao lado do bolo de aniversário, um mingau de milho tradicional indígena que não cheguei a experimentar. Não constatei a presença de qualquer bebida alcoólica. Ao final da festa cantou-se o “parabéns a você” como é comum nessas ocasiões.

Apesar da amizade, como geralmente acontece nas cidades, onde a intimidade não é acessível facilmente, eu não conhecia a casa delas. Fui até lá para uma entrevista e no fim da tarde nos foi oferecido café e o beiju, ou como se diz na língua Bakairi, o *awado*. Em um terreno exíguo, uma moradia pequena, simples, com bons móveis, paredes pintadas e muito poucos símbolos de pertinência étnica. Como referências étnicas, havia, pregado na geladeira, um convite de aniversário de um menino filho de uma liderança Terena ilustrado com a figura do papa-capim e uns objetos indígenas na sala. Talvez a casa de certos antropólogos e indigenistas exponha mais artefatos da cultura material indígena do que encontrei ali. Outras etnias não ocupam uma posição tão confortável na cidade. Outros Bakairi que conheci também moram em boas casas, possuem carro, estudam e têm empregos públicos que lhes dão estabilidade e condições de se dedicar a atividade política. Mas os Bakairi são um caso a parte e acredito que essa posição foi conquistada em função de sua forma de lidar com a cultura do branco.

Ambas participaram do vídeo que realizamos sobre a memória da presença indígena em Cuiabá. Inicialmente, quando fiz o convite para a filmagem, tensa e apreensiva com a possibilidade de recusa, recebi um não, com a argumentação de seu cunhado, o sociólogo, de que aquele não era o local ideal e nem a condição ideal para serem filmadas dado que não havia nenhum símbolo da etnia para demarcar a situação. Uma das moças afirmou que precisava haver uma “produçãozinha”, o que me levou a pensar que elas estavam um pouco preocupadas, não apenas com a representação de sua identidade, mas também com o visual. Talvez quisessem arrumar o cabelo ou vestir roupas mais apropriadas, como faz a maioria das pessoas nessas ocasiões. Com uma senhora Bororo foi do mesmo modo: avisada com antecedência, quando lá chegamos, ela tinha feito “escova” no cabelo.

Posteriormente, em entrevista, elas fizeram questão de me dizer que suas relações na aldeia não são marcadas por prestígio ou discriminação em função desta experiência diferenciada que têm: viver na cidade e ter curso superior, viajar e conhecer pessoas importantes de outras etnias. O que uma delas me relatou é que só é, por vezes cobrada, pelo

fato de ter quase trinta anos e ainda não ser casada, coisa incomum na aldeia. Todas as suas amigas e parentes de sua geração já tem filhos. Insistiram em afirmar que quando alguém as trata de maneira diferente, fazem questão de neutralizar isso, afirmando-se como igual. Elas também mantêm um passado que as destaca do conjunto. Elas são descendentes de Antoninho, o índio Bakairi que serviu de guia para Von Steinen quando este passou por Mato Grosso. Fato que não mencionam e descobri através da literatura.(BARROS, 1977)

No evento promovido pelas jovens Bakairi, anteriormente mencionado, percebi a existência de algum conflito correndo pelas margens. Pessoas dizendo que queriam ir à aldeia principal que fica cerca de 14 quilômetros e não podiam. Outras comentando que os jovens da aldeia principal não estavam participando do evento. Mais tarde uma reunião foi feita com o objetivo de sanar os desacordos. Estes, entretanto, vieram à tona apenas em parte. O fogo foi contido, como pude ver, por baixo das cinzas. Foi cobrado por que o evento acontecia naquela aldeia. A justificativa dada foi de que todos os acontecimentos importantes sempre ocorriam na aldeia principal que chamam comumente de “capital”, uma referência explícita ao urbano presente naquela aldeia, dado possuir ruas, energia elétrica e carros, elementos destacados por eles mesmos para caracterizá-la daquele modo. O cacique então alegou que lá, na “capital”, se está mais sujeito a “dispersão” – outro componente associado à cidade - por ser um lugar maior e com outros atrativos. Quanto a esse aspecto, comparou aos encontros indígenas realizados nas cidades, durante os quais não se tem qualquer controle sobre os participantes. O que ali se pretendeu evitar. A coordenadora, como me contou mais tarde, agregou a esses argumentos, o seu desejo de fazer o evento na aldeia mais “tradicional”, onde há apenas uma televisão, a do centro cultural, não há carros ou energia elétrica. Apenas 42 moradores.

A reunião ficou por isso mesmo, ninguém mais insistiu e o conflito pareceu resolvido. Entretanto, na viagem de volta, com muita alegria e bom humor, alguns jovens mencionavam algumas atividades do evento e diziam “isso não é da cultura do índio” e riam-se muito. Foram mencionando várias coisas - a música da cantora nordestina presente, a atividade de biodança - até chegar à cor do cabelo alourado da coordenadora e afirmar que ela estava “roubando a cultura do outros” e divertiam-se muito com isso. A moça pareceu não se perturbar com essa atitude. Aliás, ninguém parecia se ofender com a brincadeira, que punha em cheque uma forma de representar o diálogo indígena com a sociedade mais ampla. Soube em outra oportunidade que a mesma pessoa ficou profundamente ofendida quando, ao ser apresentada como indígena, um branco respondeu: “você não parece indígena!” Dizer que se está roubando a cultura dos outros, não questiona a pertinência, enquanto dizer que não parece indígena é desconhecer que hoje, após muitos séculos de contato, muitos indígenas não

carregam mais o fenótipo característico. Fatos que ocorreram posteriormente me permitiram compreender melhor o ocorrido.

Mais tarde, após uma das reuniões com a Secretaria de Estado, dei carona a um estudante Bororo e o avisei que precisava passar na rodoviária antes de levá-lo. Como um desses “imponderáveis da vida real” de que fala Malinowski em sua obra, encontramos lá um estudante Bakairi de medicina, recém chegado da aldeia, que veio conosco. Viemos conversando e ele, que não estava no evento, comentou que os jovens da aldeia principal não participaram devido a um comentário da coordenadora sobre eles serem “muito aculturados” porque ouvem “lambadão”. Em entrevista a coordenadora expôs sua posição, não interpelada por mim, mas motivada indiretamente pela pergunta “o que você não gosta na cidade”, que esclarece em parte sua posição de querer ter acesso a tudo da cultura do branco, menos ao “lixo” e fez então referência as músicas que, por exemplo, desrespeitam as pessoas.

O que eu não gosto na cidade é de ver o menino de rua, mendigos, essas coisas assim que eu não gosto... da violência, a violência. A violência não só física, mas a violência psíquica que causa nas pessoas. Essa coisa assim de...banalizar a mulher, entendeu, isso eu não gosto, que nem tipos de musicas, músicas que inferiorizam algumas pessoas. Essas coisas eu não gosto... do lixo dessa sociedade, entendeu, que é produzido, que, sabe, não tem nenhum... como diz o outro, não tem nenhuma substância, né [ri] Não vai ser útil pra você, entendeu? Não vai ser útil pra outras pessoas.

Os jovens indígenas pareceram aceitar indistintamente todas as atividades do encontro, tanto as relacionadas à tradição como não relacionadas. Somente após a emergência do conflito apareceram os questionamentos de maneira irônica e jocosa, “isso não é da cultura do índio”, para todas as atividades não indígenas. Nesse acontecimento, parece que apenas a coordenadora do evento demonstrava reflexividade sobre o que absorver ou não absorver da cultura ocidental.

Percebi, entre as lideranças mais de perto observadas, um cuidado quanto ao contato com certos fluxos culturais. Na aldeia existe apenas uma televisão que ocupa significativamente o centro do que eles denominam de centro cultural, destinado ao cultivo das tradições, a qual, pelo menos nos dias em que lá estive, não atraiu muito a atenção. O físico presente planejara passar o filme “A guerra do fogo”. Cordialmente a coordenadora não disse que não, mas com evasivas e esquivas o deixou perceber a fronteira até onde iria seu diálogo com a cultura ocidental: os meios de comunicação de massa estavam excluídos, privilegiava-se a oralidade.

Acompanhei uma de minhas informantes Bakairi em outra reunião na Secretaria de Estado da Cultura. Desta vez ela envergava um terninho desses que as gerentes e executivas gostam de usar. Isso me surpreendeu um pouco, pois ela vestia-se sempre de maneira mais informal. A certa altura do diálogo, o Secretário da Cultura interpela sobre a clivagem nas relações entre aldeados e não-aldeados, ao levantar sua preocupação quanto a se

decidir uma pauta para um encontro sobre política cultural indígena. A questão era uma suposta distância entre os jovens indígenas que vivem nas cidades e os chefes idosos nas aldeias. Receava-se comprometer com uma pauta decidida ali entre lideranças jovens e urbanas. Nesse momento, de forma hábil, a jovem Bakairi se dirige em sua língua a um membro de seu povo, seu tio materno, também presente, realizando uma *performance* identitária para dirimir quaisquer dúvidas que pairassem sobre sua identidade e os vínculos com o seu povo. Noto que, diversos autores, têm destacado o idioma como o agente mais eficaz na demarcação de identidades étnicas.

Em entrevista uma das moças Bakairi admitiu que há diferenças entre os que vivem na cidade e os que vivem na aldeia. Não é um caso de representatividade, como questionou o Secretário. Para ela, os aldeados conhecem pouco sobre seus direitos, são menos críticos e aceitam as coisas com mais facilidade.

Então a gente vê as dificuldades das bases em relação à saúde. E aí a gente quando tem assembléia fala, tem voz, né, mesmo que...as vezes a problemática da saúde, o povo da aldeia não percebe, a gente que está aqui mesmo vê algumas coisas erradas porque hoje a saúde é assim: ela tem, a comunidade, (ininteligível) a base tem mais força, né, mas acontece que as vezes eles não entendem a força que eles têm da base, não reivindicam, eles não criticam quando as coisas não estão certas, então é isso, a gente tem um diálogo de fazer um alerta: olha é isso, acontece isso, não é da forma que a gente quer né, a saúde, nós mesmos – os indígenas, então as vezes é essa ponta, entendeu, que a gente faz.

E aqui faço minhas as palavras de Sahlins (2004:308) quando diz que “o eu se torna conhecido como objeto ao assumir a atitude de um outro em relação aos atos ou gestos do sujeito – uma identificação com o outro é a única a permitir a reflexão sobre o eu”. É esse mergulho na sociedade ocidental que permite às jovens essa reflexividade que demonstram a respeito de sua própria cultura com relação à cultura ocidental. Também ressalvo, ainda tendo seus princípios em mente, que mesmo que o indivíduo seja um ser social, tem uma história particular e capacidade para reagir ao “outro generalizado”, e, portanto, condições de preservar uma relativa independência e reordenar as categorias sociais nos projetos pessoais. (SAHLINS, 2004:309)

Um estudante Bakairi que vive a três anos em Cuiabá e mora na casa do estudante apontou aspectos menos positivos sobre o que um Bakairi pode aprender na cidade. Ele vive de pequeno recurso que rende de seu estágio e na época do dia do índio faz palestras em escolas, quando então se vê as voltas com o descrédito de pais e alunos que duvidam de sua indianidade porque ele se apresenta de cabelos curtos e roupas comuns a qualquer estudante. O único marcador étnico que o vi usar foi um brinco de tucum em uma das orelhas, utilizado tanto pelos Bakairi, como pelos Xavante. Na cidade, apenas os Xavante mantêm o corte de cabelo característico, sendo por isso facilmente identificáveis.

Como estudante de universidade, o jovem Bakairi disse não sofrer preconceito, apenas ser alvo da curiosidade da maioria dos seus colegas, que insiste em saber como é a vida na aldeia. As notas que apresenta nas disciplinas do curso, afirma, demonstram sua igualdade perante os colegas. Em busca de seu ponto de vista sobre como a experiência de viver em cidade cria singularidades na maneira como a pertinência étnica é representada, questionei se ele via diferença entre conterrâneos a partir dos lugares de residência. Para ele, principalmente os mais velhos das aldeias consideram que os que vivem na cidade aprendem algumas “manhas”, tais como se utilizar em benefício próprio da origem indígena e se esquecer dos que estão na aldeia. Insisti que apontasse mais algumas, entretanto, ele se recusou, certamente como forma de controlar a imagem que possamos ter dos seus. Para evitar conflitos é muito difícil que mencionem o que de fato pensam.

Até agora estive narrando situações que colocaram em litígio a identidade indígena em relação aos diversos atores e contextos que os Bakairi, com quem mantive contato, se vêem em interação. Mas, indago agora a respeito de como a mobilidade e a imersão em uma vida urbana os situa perante si próprios. Será que eles também amarram os sentidos de sua pertinência étnica ao espaço específico da aldeia como o fazem a maior parte das pessoas que consideram que “índio fora da aldeia não é índio”? Será que a vida passada mais na cidade do que aldeia põe em dúvida a pertinência étnica para eles mesmos? Nesse caso um depoimento pode apontar uma pista.

Quando eu sonho muito com a aldeia é porque alguma coisa está dizendo que está na hora de reacender a minha essência na aldeia. (...) às vezes, o cotidiano, você trabalha muito, está com outros problemas, mas essa identidade de Bakairi não. Eu preciso assistir um ritual. Preciso estar na aldeia, me fortalecer como Bakairi mesmo, porque meu povo é bonito, é inteligente. É uma passagem que eu estou aqui em Cuiabá, eu vou voltar.”

A identidade, diz Kuper (2002: 298), “não é apenas um assunto pessoal. Ela precisa ser vivida no mundo, num diálogo com outros.” A aldeia e a vivência do modo particular de ser Bakairi, com seus ritos, com seu cotidiano específico, se colocam como fundamental para a manutenção dos sentidos de pertença, como destaca Kuper (2002:298) amparado nas idéias de Simmel: “a identidade é concretizada por meio da participação na cultura.” Os vínculos precisam ser cultivados para não serem perdidos. A mobilidade, enquanto uma situação histórica e contingencial, não anula seu pertencimento étnico, mas até o reforça, seguindo Pacheco de Oliveira (1998).

As palavras acima citadas foram proferidas entre lágrimas que sugerem a espessura dos sentimentos envolvidos nessa adesão.

A visão que tem da aldeia também muda em função da experiência urbana. A aldeia é apreciada em oposição à cidade. Quanto mais a aldeia se distancia da cidade, mais é valorizada.

Agora hoje em dia lá no Pakuera acho que está muito parecido, tem televisão, a gente assiste as mesmas coisas...não vejo tanto assim hoje de tanta diferença. Antes não, era tudo muito difícil né? Assim de carro, de transporte, hoje em dia não, lá não é muito difícil, se você quiser ir pra cidade, você tem seu transporte, mas antes não, era mais complicado.

O limite que a entrevistada coloca é a presença da energia elétrica. Antes de haver energia elétrica em *Pakuera* afirma que sua percepção de distância entre esses universos era maior.

quando não tinha energia na aldeia, essa impressão pra mim era muito mais viva assim... hoje em dia não. Parece que eu to indo pro... está acontecendo a mesma coisa, assim sabe? Mas eu sempre tinha assim... é....como fala...parece que eu to indo para um outro universo, assim sabe? Aquele, o meu universo e eu vindo pra outro universo...

Ela ressaltou: “Até agora ..eu estou gostando de ficar mais lá do que na própria *Pakuera*. *Pakuera* está muito urbano.[risos]” Mas outras aldeias como *Kuiakware* ou *Paikum* são vistas como mais tradicionais, menos urbanizadas. Lugares preferidos pelos idosos, que outro depoimento destacou, desejam ficar longe de tudo que remete a civilização como rádio, televisão, energia elétrica, bailes.

Estas lideranças Bakairi se inserem numa rede de relações que os coloca em contato com povos nativos de vários lugares do mundo e assim conhecem as alternativas que outros povos têm encontrado para a sua sustentabilidade com base nas próprias tradições, ou seja, ganhar dinheiro com o seu modo de vida e a continuidade de suas tradições. A tecnologia, especialmente a internet, é valorizada pela possibilidade que coloca de ampliação dos contatos sociais. Eles, bem como também os Paresi, têm divisado a possibilidade do turismo nas aldeias mais tradicionais, como já fazem, os aborígenes australianos.

Percebe-se no movimento desses atores sociais que para a sociedade urbana global, a aldeia, tal como meio rural, passa a ser mitificada como uma reserva do exótico e se converte em parte marginal, mas integrante da urbe global. De novo, o outro, com sua lógica modificada, se insere no coração do eu. A aldeia e a cidade se tornam arquétipos sócio-espaciais e morais, mas não pólos opostos, ao contrário, são formas de espacialização da sociedade global com heterogeneidades, limites e descontinuidades. Estes projetos que se desenham nos discursos e na ação dos atores permitem ver o início de processos nos quais acontece uma conversão simbólica da aldeia, enquanto *locus* da tradição, do exótico, do “primitivo”, do encantamento do mundo perdido pelas elites urbanas. São as lideranças urbanas que percebem essa potencialidade de suas aldeias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pesquisar indígenas em Cuiabá não impediu que a experiência de campo fosse constituída de situações fragmentadas, contingenciais, e algumas vezes até acidentais conforme se relatou. Não há territórios e lugares que configuram o enraizamento de uma experiência comunitária indígena. Mas a partir de suas narrativas e do acompanhamento de momentos de sua ação pode-se captar como a cidade, enquanto espaço de trocas, diálogo com outro e de civilização por excelência, modifica alguns indivíduos qualificados como lideranças indígenas em sua visão da aldeia, das “tradições” e do contato com a civilização ocidental. As aldeias que preservam maior distanciamento do que consideram como urbano são mais valorizadas.

As viagens que o papel de lideranças possibilita, aumenta o contato com o “global” – nesse caso entendido como o conhecimento ocidental e o contato com lideranças de outras partes do país e do mundo – proporcionando uma ressignificação do “micro”, ou do universo nativo. O “micro” ou a “tradição” é valorizado como aquilo que marca o que é próprio, mas não impede a apropriação do que é alheio, por outra, impõe, ao lado de uma maior valorização do que é próprio, uma reflexão sobre o que deve ou não ser apropriado do conhecimento alheio, especificamente ocidental: no caso, “uma cultura mais fina” entendida como o que de melhor foi produzido pelo saber ocidental, ao que acreditam ter direito de acesso.

Instaura-se uma divisão entre estas jovens lideranças urbanas e parte dos jovens aldeados que baseiam sua indianidade no fato de participarem da vida da aldeia e não se preocupam com a influência de outros “globais”, estes vindos dos meios de comunicação de massas e dos mercados globais: “porque índio não pode beber coca-cola?” questionou outra liderança, um senhor, também Bakairi, de quase 60 anos.

Do ponto de vista da apropriação dos espaços urbanos, a cidade ainda é um sítio a ser conquistado, não só pelos Bakairi, mas por outras etnias indígenas, pois não há lugares em Cuiabá que ostentem símbolos de uma ocupação indígena, apenas pequenos sítios residenciais ocupados por membros de algumas famílias. Por enquanto, os indígenas carregam seu território em suas costas.

E a cada instante, quando entram em um rio estranho e proferem as palavras tradicionais de proteção, quando realizam o rito da Lua no quintal de sua casa, enfim, em corpo ou em mente, retornam à aldeia e reafirmam seu pertencimento talvez, parafraseando Pessoa, com o receio de se notar à margem do que leu das páginas de seu próprio ser e de reler o que julgou que sentiu e dizer: “fui eu?”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*. [online]. 1998, vol. 4, no. 1 [citado em 2007-05-09], pp. 47-77. Disponível de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003&lng=en&nrm=iso. ISSN 0104-9313.
- PESSOA, Fernando. *Não sei quantas almas tenho*. Disponível em: <http://www.revista.agulha.nom.br/fpesso35.html>. Acessado em: 19/04/2008.
- SEGATO, Rita Laura. Em busca de um léxico para teorizar a experiência territorial contemporânea. *Série Antropologia*. [online]. 2005, vol. 373 [citado em 2008-04-20], PP.1-23. Disponível de <http://www.unb.br/ics/dan/Serie376empdf.pdf>.
- BARROS, E. P. *Kurâ Bakairí / Kurâ-Karaíwa: Dois Mundos em Confronto*. Dissertação de Mestrado. UNB, 1977.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas. [citado em 09/05/2007] .[online] Disponível em <http://www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/protabl.asp?z=t&o=1&i=P>
- TAUKANE, D. Y. *Educação Escolar entre os Kurâ-Bakairi*. Cuiabá, Dissertação de Mestrado. UFMT, 1996.
- ECKERT, Cornélia & ROCHA, Ana Luiza de Carvalho. *Das fraturas sociais e dos processos de transformação: o lugar do patrimônio*. In: Iluminuras, Série do Banco de Imagens e Efeitos Visuais, número 89. Porto Alegre: BIEV, PPGAS/UFRGS, 2006. http://www.estacaoportoalegre.ufrgs.br/iluminuraspdf/iluminuras_89.pdf
- PERES, Sidnei Clemente. *Cultura, Política e identidade na Amazonia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro*. Tese de Doutorado apresentada ao PPGAS do IFCH da UNICAMP, Campinas, São Paulo, 2003.
- SANT'ANA. Graziella Reis. *A dinâmica do associativismo Terena no espaço urbano*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação da Universidade Estadual Paulista. Marília, 2004