

Roberto Cardoso de Oliveira

Os Diários

e

Suas Margens

*Viagem aos
territórios
Terêna e
Tükúna*

A presente obra retrata duas experiências de pesquisa etnográfica que o autor realizou na década de 1950 junto aos índios Terêna e Tükúna, situados respectivamente no sul do então Estado de Mato Grosso e no noroeste do Estado do Amazonas, na fronteira tríplice Brasil/Colômbia/Peru. A peculiaridade dessas experiências reside no fato de estarem transcritas na forma de diários de campo e de constituírem, cada um deles, os primeiros que elaborou com uma e outra etnia. A idéia mestra da publicação desses dois diários, um datado de 1955, e o outro de 1959, foi a de oferecer ao público leitor - inclusive aos próprios índios, cujos ancestrais mais imediatos estão, muitos deles, inscritos no texto como personagens - etnográficas informações linearmente escritas, portanto mais acessíveis àqueles não familiarizados com o estilo sistemático e seco das monografias etnológicas. Alcançar esse público foi o escopo maior da obra.

Porém, por se tratar de trabalho de pesquisa, não foi descurada a outra face dessas experiências. Aquela que se inscreve propriamente na disciplina antropológica. Nesse sentido, o autor escreveu as Margens, nela discorrendo sobre as condições intelectuais que envolveram seu trabalho, então realizado como um iniciante na antropologia, já que essa década foi por ele mesmo caracterizada como a de aprendizado.

Os diários e suas margens

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Reitor: Lauro Morhy

Vice-Reitor: Timothy Martin Mülholland

Editora Universidade de Brasília

Diretor: Alexandre Lima

Conselho Editorial

Presidente: Elizabeth Cancelli

Conselheiros: Alexandre Lima

Clarimar Almeida do Valle

Henryk Siewierski

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL

Presidente da República:

Fernando Henrique Cardoso

Ministro da Cultura:

Francisco Weffort

Presidente da Fundação Biblioteca Nacional:

Eduardo Portella

Diretor do Departamento Nacional do Livro:

Elmer Corrêa Barbosa

Os diários e suas margens

Viagem aos territórios Terêna e Tükúna

Roberto Cardoso de Oliveira

Coleção Antropologia



MINISTÉRIO DA CULTURA
Fundação BIBLIOTECA NACIONAL
Departamento Nacional do Livro



UnB

Equipe editorial

Supervisão editorial: Severino Francisco
Preparação de originais e revisão: Carla Lisboa
Editoração eletrônica: Fernando M. das Neves
Capa e projeto gráfico: Alex Chacon
Supervisão gráfica: Elmano Rodrigues Pinheiro

Copyright © 2002 by Roberto Cardoso de Oliveira

Direitos exclusivos para esta edição:

Editora Universidade de Brasília

SCS Q.2 - Bloco C - nº 78

Ed. OK - 2º andar

70300-500 - Brasília-DF

tel: (0xx61) 226 6874

fax: (0xx61) 225 5611

editora@unb.br

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta publicação poderá ser armazenada ou reproduzida por qualquer meio sem a autorização por escrito da Editora.

048 Oliveira, Roberto Cardoso de
Os diários e suas margens / Roberto
Cardoso de Oliveira. – Brasília : Editora
Universidade de Brasília, 2002.
346p. : il.

ISBN: 85-230-0683-4

1. Antropologia social I. Título.

CDU 39

Para

Gilda,
Luís Roberto, Rodolfo, Maria
Fernanda e Lúcia

Sumário

Agradecimentos, 11

Prólogo, 13

Primeira parte, 15

Introdução, 17

Viagem ao território Terêna, 23

Cadernos de fotos, 247

Segunda parte, 265

Introdução, 267

Viagem ao território Tükúna, 271

Índice analítico, 339

Agradecimentos

A muitas pessoas e instituições sinto-me em débito. Não falo dos amigos e colegas que no passado – leia-se anos 1950 – foram fundamentais para meu engajamento nas pesquisas cujas condições de realização relato neste volume. Essas pessoas estão mencionadas nas monografias etnológicas que escrevi, o que me leva a apenas invocá-las *in memoriam*: Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro e Eduardo Galvão. Também não posso deixar de registrar os também falecidos, capitão Timóteo, Terêna de Cachoeirinha, e capitão Ponciano, Tükúna de Mariuaçu. Todos eles, de um modo ou de outro, contribuíram para o meu ingresso na comunidade dos antropólogos.

Devo mencionar ainda as instituições nas quais trabalhei naquela década. A primeira delas, o então Serviço de Proteção aos Índios, ao qual eu estava vinculado na condição de etnólogo de sua Seção de Estudos; e, posteriormente, o Museu Nacional, à época integrado na antiga Universidade do Brasil, instituição da qual fiz parte na segunda metade da década como membro de seu quadro de pesquisadores. Se a pesquisa junto aos Terêna foi financiada pelo SPI, já a realizada com os Tükúna foi custeada pelo CNPq graças a uma verba destinada à obtenção do veneno curare, portanto para uma pesquisa em botânica – tal eram então as dificuldades de se conseguir recursos para pesquisa em etnologia.

Para a confecção deste volume, com meus primeiros diários de uma e outra pesquisa etnológica, paralelamente às considerações que achei por bem incluir em suas margens, foi fundamental a Bolsa de Pesquisador Visitante (PV) que me foi concedida pelo CNPq (Processo 306406/88-8) e o ambiente acolhedor e estimulante que pude desfrutar no Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC) da Universidade de Brasília, quer junto aos meus colegas, quer junto aos doutorandos, principalmente aqueles que participaram em meus seminários semanais.

Já a idéia de publicar **Os Diários e suas Margens** por esta editora devo à minha colega, Professora Elizabeth Cancelli, diretora do CEPPAC e Presidente do Conselho Editorial da Editora da Universidade de Brasília, a quem formulo os meus mais sinceros agradecimentos. E quanto à sua inserção na presente *Coleção de Antropologia*, quero manifestar minha gratidão ao Professor Gustavo Lins Ribeiro que, na condição de um de seus diretores, deu acolhimento ao manuscrito. Porém, sem a participação da Fundação Biblioteca Nacional em sua editoração, não teria sido possível realizar esta publicação ainda no presente exercício. Agradeço aqui ao seu Presidente, meu amigo Professor Eduardo Portella. Mas, finalmente, tenho de reconhecer que o trabalho específico de editoração só foi realizado em tempo recorde pelo empenho do Professor Severino Francisco, responsável na editora pelo trabalho ingente de transformação de manuscritos de leitura indigesta em livros que possam atrair a atenção do leitor. A ele e à sua equipe os meus agradecimentos mais cordiais.

Dezembro de 2002
RCO

Prólogo

Devo iniciar este volume com um esclarecimento: jamais me imaginaria publicando meus diários de campo simplesmente para vê-los editados. Concordo com muitos de meus colegas que diário de campo não é um texto passível de publicação, quer seja por seu caráter de relato provisório, feito apenas como um *aide mémoire* de uso imprevisível, quer seja pelo fato de os dados nele contidos não terem passado pelo crivo analítico da “prática teórica” do pesquisador. Claro que sempre poderão ser aduzidos a essas razões outros argumentos de conformidade com os interesses e a personalidade de quem se posiciona contrário à divulgação de um texto dotado de certa intimidade, quando o foco está mais no etnólogo do que no povo que ele estuda. No presente caso, procurei equilibrar o registro de minha presença no campo com as observações que pude realizar sobre os Terêna e os Tükúna.

Qual, afinal de contas, o meu interesse em divulgá-los? Meus motivos quero crer que estejam suficientemente expostos no curso de minha narrativa. Mas duas razões gostaria de destacar: a primeira delas é a possibilidade de recuperar informações que possam ser úteis às novas gerações dos povos que visitei em meados dos anos 1950, os Terêna e, no fim da mesma década, os Tükúna. Ademais, como em todo diário, meu relato é linear e datado, e permite ao leitor não especializado percorrê-lo com facilidade - o que está longe de acontecer nas monografias antropológicas. O crescente índice de alfabetização dos povos indígenas nos dias de hoje justifica tomá-los como leitores potenciais de sua própria história registrada e relatada por terceiros, no caso, o antropólogo. Nesse sentido, devo dizer que tenho recebido pedidos de lideranças terêna e tükúna para enviar-lhes os livros que escrevi sobre eles, a despeito das eventuais dificuldades que possam encontrar em sua leitura. Esse é um fato que nos deixa - nós, os antropólogos - especialmente desafiados e, sobretudo, introduz um dado bastante novo se considerarmos que em passado não

muito remoto “os índios não nos liam...” Isso confere ao trabalho etnológico moderno uma nova responsabilidade, como aquela que surge com a abertura do leque de nossos críticos, não mais apenas acadêmicos e administradores indigenistas, mas agora os próprios índios, sujeitos da investigação antropológica.

A segunda razão, esta sim, de caráter mais pessoal, está na possibilidade de a minha experiência profissional servir àquele que está dando os primeiros passos no trabalho antropológico. E, quem sabe, também esta obra poderá ter utilidade a quem estiver interessado num momento histórico da nossa disciplina no país, a saber: o estágio de seu desenvolvimento em meados do século passado. A esses interessados, o volume vale como um depoimento. Já àqueles que se iniciam na profissão, são as minhas vicissitudes na busca de construir-me como etnólogo que chamarão a sua atenção. E isso particularmente em virtude da organização desta obra. Cuidei de separar, como explico minuciosamente na Introdução à Primeira Parte, o horizonte do jovem aprendiz, precisamente aquele que redigiu o diário, do horizonte do velho professor, que faz seus comentários nas margens. Portanto, outro tempo, outra “pessoa”. É nesse diálogo mudo e extemporâneo, entre o jovem e o velho, que acredito estar a maior justificação de *Os diários e suas margens*.

Para alcançar tal objetivo, não considere necessário publicar todos os diários que escrevi sobre esses povos indígenas. Limitei-me aos primeiros diários sobre um e outro. Sobre os terêna, publico apenas o que escrevi em 1955, elaborado durante minha primeira estada entre eles. Sobre os tükúna publico o diário de 1959, relativo a minha primeira viagem ao seu território. Suponho que esses dois diários sejam suficientes para revelar, por meio de suas respectivas narrativas, o teor do que chamo o meu período de aprendizado. Combinados os diários com os comentários marginais, acredito ter passado ao leitor não apenas a situação vivida por esses índios, os quais então pude observar, como ainda a minha própria vivência da pesquisa. Assim, divido o volume em duas partes, a primeira dedicada aos Terêna, a segunda, aos Tükúna. E convido o leitor a acompanhar-me nessas duas incursões em territórios indígenas e, de certa maneira, em meu próprio mundo, no de ontem e no de hoje, quando eu e eles – os Terêna e os Tükúna – já não somos os mesmos. A história deles e a da antropologia, ambas nos engoliram.

Primeira Parte

*Viagem aos territórios
Terêna e Tükúna*



Introdução

A idéia de explorar os eventos inscritos em dois de meus diários de campo – assim como são chamadas as anotações contínuas que os etnólogos fazem durante suas incursões em regiões habitadas por outros povos – ocorreu-me como um exercício de articulação de dois mundos: o do autor dos diários escritos em tempos pretéritos e desse mesmo autor, agora transfigurado em leitor de si próprio e instigado pelo desafio de um encontro imaginário entre o jovem pesquisador e o velho professor. Claro que não se trata de uma crise de saudosismo (pelo menos assim o espero!), mas de uma tentativa quase pedagógica de transmitir a leitores generosos e interessados em processos de aprendizagem uma experiência a mais, dentre muitas cobertas pelo gênero memorialista que, com alguma frequência, nesses últimos anos, tem sido encontrado nas estantes de antropologia. Já nem falo do famoso diário de Malinowski, tão discutido nos ambientes acadêmicos, ou de outros escritos além-fronteiras, de teor autobiográfico, mas de diários recentes, de contemporâneos meus, como Eduardo Galvão e Darcy Ribeiro, tão diferentes entre si como diferentes foram em vida (e em obra) seus autores. Não falarei aqui sobre nenhum desses diários, pois não só eles falam por si, como o que agora escrevo não pretende ser um ensaio de crítica ou mesmo uma reflexão sobre o quê e como meus antigos colegas exercitaram suas respectivas etnografias. Certamente eles, e também o próprio Malinowski, /1/ aparecerão ao longo deste texto. E estarão presentes nele, não como convidados de última hora, mas como autores de obras tardias, como no caso de Darcy, /2/ ou

^{1/} Publicado em 1967, teve sua tradução brasileira editada pela Editora Record, em 1989, com o título *Um diário no sentido estrito do termo*.

^{2/} *Diários índios: os Urubus-Kaapor*, Cia. das Letras, 1996, que veio a lume pouco antes de seu falecimento. Para uma cuidadosa apreciação da obra, cf. "O elo perdido: diários índios de Darcy Ribeiro", de Lux Vidal e Henyo Barreto Filho, *Anuário antropológico*, 96, 1997, p. 159-188.

póstumas, como o diário de Galvão; /3/ como convidados de primeira hora, quando todos nós, jovens, procurávamos realizar a nossa profissão, quer fosse nos escritórios do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), quer na atividade acadêmica ou na pesquisa de campo.

Na arquitetura de recuperação de meus diários imaginei não reproduzi-los simplesmente, pois, a rigor, eles pouco falam por si mesmos, nem como fornecedores de dados etnográficos relevantes, nem como fonte de informações biográficas de maior interesse! E muito menos, pela ausência de valor literário, eles não levariam o leitor à fruição estética que nos levou o interessante depoimento de David Maybury-Lewis, amigo e contemporâneo de batismo na pesquisa de campo (pois começamos praticamente na mesma época o trabalho em etnologia, ele no Brasil Central, eu em Mato Grosso do Sul), como nos revela o seu *The Savage and the Innocent*, tão bem traduzido para o português por minha colega Mariza Corrêa! /4/ Ou, ainda, o quase-diário de Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, cuja esplêndida narrativa nos revelou sua feição de moderno cronista, hábil em conduzir-nos pelos territórios indígenas onde duas décadas depois eu estaria percorrendo pelo menos um deles: a região dos remanescentes dos antigos Guaná /5/ - os atuais Terêna - vizinhos dos Kadiwéu-Guaikurú também visitados pelo antropólogo francês. Ao leitor não afeito à pesquisa etnográfica vale esclarecer que a realidade observada não se inscreve apenas no diário de campo, mas sobretudo nas denominadas cadernetas

^{3/} Também em 1996, pela Editora UFRJ e Museu do Índio/FUNAI, foram publicados em um único volume e totalmente reorganizados pelos editores os diários de Galvão, intitulados *Diários de campo entre os Tenetehara, Kaióá e índios do Xingu*. Uma boa resenha do volume, escrita por Roque de Barros Laraia, foi publicada pelo *Anuário antropológico*, 98, 1997, p.189-195, com o título "Eduardo Galvão, vinte anos depois".

^{4/} Para essa tradução, publicada pela Editora da Unicamp, tive a satisfação de escrever a quarta página na qual destaco que o autor "consegue combinar com inigualável talento três características dificilmente encontradas num único texto: o 'gênero crônica', quando aspectos da vida dos Xavante e dos Xerente são registrados; o 'gênero literário', com sua recriação dos diálogos e do enredo de sua narrativa; e o 'gênero confissões', por meio do qual as condições da pesquisa foram relatadas de modo a proporcionar ao leitor pleno acesso à subjetividade do antropólogo e ao 'encontro etnográfico' vivido por ele e por sua família - esposa e filho - entre os índios do Brasil central".

^{5/} Os nomes em língua indígena foram grafados nos diários - e aqui serão mantidos - tendo por base a convenção instituída pela 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, no Rio de Janeiro, em 1953, e publicada na *Revista de Antropologia*, vol. 2, nº 2, de dezembro de 1954, p.150-152. Dentre 22 regras, destaco duas: a vigésima, que diz: "Os nomes tribais se escreverão com letra maiúscula, facultando o uso de minúscula no seu emprego adjetival". E a vigésima segunda: "Os nomes tribais (...) não terão flexão portuguesa de número ou gênero, quer no uso substantival, quer no adjetival".

de campo, nas quais os dados são registrados da maneira mais sistemática possível e, freqüentemente, escoimados das condições de sua obtenção, muitas vezes como uma primeira elaboração analítica deles. Pelo menos essa foi sempre a forma da qual me vali para reter minhas observações. O que restaria ao diário, a rigor, seria o registro da movimentação do etnólogo no campo da pesquisa. Todavia, uma movimentação jamais somente física, cobrindo distâncias não apenas no espaço, mas também no tempo, pois viajar para certas regiões do Brasil é como voltar no tempo, sobretudo nos meados dos anos 1950 quando, no caso dos Terêna, por exemplo, a capital econômica e cultural do sul de Mato Grosso (ainda não existia o Estado de Mato Grosso do Sul) era a cidade de Campo Grande, então com uma população em torno de sessenta mil habitantes a qual se tornaria depois a capital do novo estado. E as pequenas cidades por ela satelitizadas - Aquidauana, Nioaque, Dourados ou Miranda, áreas urbanas percorridas pelos Terêna em sua migração para o trabalho ou, mesmo, nelas residentes - eram como vilas rurbanas, com suas economias intrinsecamente ligadas às fazendas da região em que muitos desses índios residiam como colonos, se bem que em sua maioria morassem nas aldeias do Buriti, Francisco Horta, Lalima, Brejão, Bananal, Ipegue, Limão Verde, Cachoeirinha, Passarinho, Moreira e União. A visita a essas aldeias está descrita neste diário. O levantamento que sobre elas procedi (sobretudo nas cadernetas de campo) foi fundamental para fortalecer a escolha de uma delas para investigação mais detida a qual me permitiria entrar de uma maneira aprofundada no modo de vida dos Terêna aldeados: essa aldeia foi a de Cachoeirinha, como o leitor verá. É assim que a primeira parte deste volume tratará do diário terêna, deixando para a segunda parte o diário tükúna - sobre o qual falarei no momento oportuno. Mas para ambos os diários adotei a mesma estratégia de transcrição, como esclareço a seguir.

Procurei trabalhar o texto em dois tempos: o tempo pretérito, isto é, o do diário propriamente, e o tempo atual, em que rememoro os eventos então vividos. Penso ser essa rememoração um ato cognitivo, importante nesta incursão nos diários. Não é necessário dizer que esses eventos são os fatos sobre os quais exercito a minha memória instigada pelos fatos registrados. Aliás, vale dizer, é assim que entendo a importância do diário na investigação etnológica: pelo seu poder de estimular a memória de um passado remoto, trazendo-o para o horizonte do presente. Nessa presentificação do passado, aquilo que está dito foi dito por alguém que não é mais o autor do texto atual, senão por aquele jovem aprendiz de antropologia ao qual me referi parágrafos atrás, agora leitor

e autor de um segundo texto, redigido às margens do primeiro. A articulação desses dois horizontes, o do autor dos diários e o do atual leitor, conduz a uma tensão (e não necessariamente a uma “fusão de horizontes” como poderia dizer um hermenêuta contumaz) a qual pretendo que seja fecunda para a recuperação de significados escondidos sob o peso da narração etnográfica. Para mim, a relevância desse exercício de interpretação está precisamente na extração desses novos significados que vão falar não apenas dos fatos então construídos, como também das condições intelectuais, psicológicas e morais em que eles foram anotados. O autor ou “autores”, o de ontem e o de hoje, passam a dividir com os eventos memorizados o cenário da investigação.

Cerquei-me de muitas dúvidas quanto à ordem de minha exposição. Desejava oferecer ao leitor ademais da leitura simultânea dos dois tempos, tal como uma leitura cruzada, também a possibilidade de leituras independentes, quando o interesse estiver voltado exclusivamente para o relato da viagem ao campo, carregada de observações sobre a situação indígena e, não menos relevante para o indigenista moderno, o interesse na ação das autoridades locais do SPI descrita por mim como um imperativo para a compreensão das práticas da agência indigenista na região. Para este último leitor a leitura do diário propriamente dito pode dispensar perfeitamente o que escrevo em suas margens. Como também não apenas podem, mas devem, dispensar a leitura das margens aqueles Terêna e Tükúna que desejem se valer de minhas observações como documento histórico de um tempo em que muitos dos seus potenciais leitores indígenas ainda não haviam nascido. Anima-me a pensar que estarei contribuindo para uma reconstrução da história desses povos com os quais convivi décadas atrás. Ou ainda – como uma outra maneira de ler – quando o interesse estiver voltado para a viagem em torno de mim mesmo, portanto, nas margens do diário, tal como uma sorte de autobiografia intelectual, quando procuro refletir sobre minha formação e meu aprendizado da antropologia, que suponho possam ter alguma utilidade para quem se inicia na realização da pesquisa etnográfica. Decidi – e espero ter sido feliz em minha decisão – valer-me simplesmente de diferentes estilos de “fontes”: “normal” para o diário; “*itálico*” para o segundo texto. Em ambos os textos, contudo, perscrutei a memória para nela descobrir tudo aquilo que eu podia considerar como fatos merecedores de registro e dos comentários feitos à margem. Em alguns momentos fiz o uso de colchetes [...] para incluir indicações que dispensem o recurso a notas de rodapé. Vale advertir que, em consideração ao leitor, estou reeditando os diários para

poupá-lo da leitura de páginas escritas muitas vezes nos joelhos (literalmente falando), portanto, sem qualquer esmero em sua construção textual. Não obstante, se a forma foi retrabalhada, a substância é a mesma, sempre respeitada até mesmo em sua ordem temporal, tal como deve ser um diário.^{6/}

Iniciemos a viagem.

^{6/} Quando este texto já estava concluído, foi publicado um novo diário, escrito por Luiz de Castro Faria, meu querido companheiro de trabalho no Museu Nacional por muitos anos. A publicação de seu diário, relativo à sua participação na célebre incursão de Claude Lévi-Strauss no interior do Brasil (relatada no livro *Tristes Tropiques*, há pouco mencionado), recebeu como título *Um outro olhar: diário da expedição à Serra do Norte*, publicado pela Editora Ouro sobre Azul (Rio de Janeiro, 2001). Diferente dos diários até aqui mencionados, o de Castro Faria combina o texto com uma profusão de fotografias, um verdadeiro álbum, representando uma contribuição inestimável à documentação imagística de uma época tão remota. Enriquecem a obra três introduções, escritas, respectivamente, por Heloisa Maria Bertol Domingues, Afrânio Raul Garcia Jr & Gustavo Sorá e Patrícia Monte-Mór. O trabalho editorial é excepcional e o texto do jovem Luiz de Castro Faria é um valioso documento, graças às suas qualidades de cuidadoso e atento observador.

Viagem ao território Terêna

Campo Grande, 24 de julho de 1955

Vinte e duas horas. Ouço o ranger dos vagões na estação de Campo Grande. Parece que estão fazendo manobras. Estou no Hotel Gaspar, distante poucos metros da ferrovia Noroeste do Brasil (NOB) e, em meu quarto, no terceiro andar, inicio este diário às vésperas de minha pesquisa entre os Terêna.

Mas procurarei começar pelo princípio. Saí do Rio de Janeiro no dia 18, juntamente com Gilda, meu filho Luís Roberto, minha mãe e meu bom amigo Amauri [Bier] com seus dois sobrinhos. Chegando a São Paulo, lá permaneci exatamente uma semana, período em que me encontrei com Dória, Florestan, Giannotti, Rodolfo (preparando sua viagem ao Paraguai) e alguns outros amigos.^{1/} Nessa curta semana matei as saudades de São Paulo (que, confesso, não eram muitas...), peguei um resfriado não de todo inesperado para um paulista residente no Rio de Janeiro e dediquei os últimos dias da semana à Gilda, a Luís e aos de casa. Nem bem cheguei aqui e já começo a sentir falta deles! Desde já espero ansioso que ambos possam vir e compartilhar comigo a aventura da primeira pesquisa deste aprendiz de etnólogo. Darcy, que me incentivou muito a realizar meu primeiro “campo”, sugerindo até mesmo os Terêna como tema de investigação, penso que sempre me viu mais como filósofo (melhor diria, como estudante de filosofia) do que como seu colega de profissão. Mas está acreditando em mim, confiou-me esta pesquisa e só me resta realizá-la.

^{1/} Os amigos mencionados, pela ordem, eram Hélio Dória (um grande amigo e colega do tempo do curso clássico no Colegial), o professor Florestan Fernandes e meus antigos colegas do curso de filosofia, José Arthur Giannotti e Rodolfo Azzi.

Nessa época, ainda estava muito viva em mim a razão de minha entrada na antropologia. Havia conhecido Darcy Ribeiro por intermédio de um amigo comum, o economista Og Leme, durante uma conferência que Darcy fez na Biblioteca Municipal de São Paulo, em 1953, quando tive a oportunidade de fazer algum comentário sobre sua exposição relativamente às relações entre índios e brancos no Brasil. Minha participação parece tê-lo agradado bastante, pois algumas semanas mais tarde ele entrou em contato comigo para convidar-me a ir trabalhar consigo no Museu do Índio, que recentemente havia criado no âmbito da Seção de Estudos do Serviço de Proteção aos Índios e na qual exercia a chefia. Nessa época, enquanto terminava o curso de filosofia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, ainda localizada na rua Maria Antônia, trabalhava nos Diários Associados como redator, após um período de experiência como repórter. Via-me com poucas chances de seguir a carreira de professor de filosofia na própria USP. Estava muito comprometido política e culturalmente com a esquerda intelectual em torno da Revista Fundamentos. Porém, apesar dessa atividade em política cultural, meus interesses estavam concentrados quase inteiramente no estudo de filosofia, se bem que já começasse a ler seriamente a literatura sociológica. Estudava filosofia por duas de suas vertentes: a da “história da filosofia”, graças à influência de dois professores: Lívio Teixeira, com seus cursos monográficos sobre Descartes (sua grande especialidade), Platão e Kant, ministrados anualmente, com dois semestres acadêmicos inteiros dedicados a cada filósofo como a nos ensinar que só se aprende filosofia com o filosofar dos grandes pensadores; e o professor Marcel Gueroult, da Mission Française que, nesse tempo, ainda colaborava com a nossa Faculdade com seu curso semestral sobre Leibniz, esse filósofo maiúsculo sobre o qual ele era um especialista de renome internacional. A outra vertente era a da “epistemologia” e os estudos de “lógica” como seu pré-requisito, na qual despontavam os cursos do professor Gilles-Gaston Granger, também da missão francesa, e cuja presença entre nós, seus estudantes, era muito forte. Sem dúvida alguma, pelo menos para mim, esses foram os professores com os quais mais aprendi a disciplina que escolhi já desde a minha juventude. Por outro lado, isto é, do lado das ciências sociais, fui atraído pelos cursos de dois professores, Florestan Fernandes e Roger Bastide. Devo a ambos as bases sociológicas para que minha posterior guinada para a antropologia social não se constituísse de todo numa aventura... A propósito, lembro-me de um comentário perplexo de Florestan Fernandes quando, ouvindo-me dizer que me sentia autodidata em antropologia, ainda que já fosse etnólogo do Serviço de Proteção aos Índios, advertiu-me magoado dizendo que eu jamais poderia dizer isso uma vez que tinha sido seu aluno (!) e tanta era a sua confiança em mim que havia me convidado para realizar doutoramento

sob sua orientação... Tradição uspiana: o convite pelo catedrático! Grande amigo, excelente professor!

Campo Grande, 25 de julho de 1955

Nem bem acordo, já recebia um recado da Inspetoria Regional do SPI, a IR-5, dizendo que o inspetor se encontrava à minha disposição. Fui procurá-lo. Lá chegando encontrei o inspetor Deocleciano, ou Nenê, como era mais conhecido, um senhor de meia idade, muito afável o qual me recebeu muito bem. Parece estar dando tempo integral em seu trabalho, pois sua residência e a Inspetoria Regional estão no mesmo prédio. Explicou-me que isso é bom, mas traz-lhe uma sobrecarga bastante grande por ter de estar sempre disponível para os índios que o procuram a todo instante. Mas não demonstrou aborrecimento com isso! Depois de me oferecer o cafezinho ritual nessas ocasiões, logo passamos a combinar os detalhes de minha expedição. Decidi viajar amanhã, dia 26, para a reserva de Buriti, no município de Sidrolândia e, em seguida, para a de Francisco Horta, junto à cidade de Dourados, no município do mesmo nome. Fiquei com o Jeep da IR-5 à minha disposição para a viagem, juntamente com o motorista, Ari Coelho, mais ou menos da minha idade, um sujeito simpático e prestativo. Sabendo do atraso de seu salário, prometi-lhe uma ajuda de custo de 300 cruzeiros, proporcionada pela minha verba de pesquisa que, embora pouca, me permitia pagar serviços de terceiros. Coitado do Ari! Desde que foi admitido no SPI, há três meses, até agora nada havia recebido... E se consolava comparando-se aos outros assalariados da IR, que não são pagos há mais de seis meses!..

Passsei para o Hotel Sulamericano por sugestão do “seu” Nenê, que ponderou comigo – e com razão – que o hotel, embora mais modesto, oferecia melhores condições para mim: mais próximo da Inspetoria, mais barato e pago pela própria IR-5! Sugestão indiscutível... E algo realmente inesperado, porém compreensível, pois afinal de contas ainda sou um funcionário do SPI e seu “etnólogo orgânico”, como me classificaria Gramsci... Agora, em meu novo quarto, passo a registrar algumas informações que consegui em conversa com o inspetor José Pinto da Silva, com os seus bem alimentados 28 anos – apenas um ano mais velho do que eu – e tendo estudado até o terceiro ano ginasial. O meu gordo informante esclareceu-me sobre a Colônia Federal do Panambi, uma área, segundo ele, loteada pela União e para onde se foram refugiar os Kayuá, que “não aceitavam” as

sanções impostas por funcionários do SPI. Lá estabelecidos, eles não quiseram abandonar as terras ocupadas, forçando a Colônia a lhes dar alguns lotes. Segundo José Pinto, não é raro eles venderem seus próprios lotes a civilizados para, algum tempo depois, exigí-los de volta! Um choque de culturas, um choque de valores? Creio que tudo isso e algo mais eu gostaria de ver com meus próprios olhos...

Informou-me também sobre a importância dos três municípios para a integração econômica (expressão minha, não dele) dos Terêna na região: o de Sidrolândia, pelo seu gado; o de Terenas – município homônimo aos índios – pela sua agricultura; e o de Dourados, pela proximidade da reserva de Francisco Horta com a cidade que leva o mesmo nome da reserva indígena. Parece-me que esta última reserva é a que mais ele admira! Será que esse meu informante mistura progresso com vida urbana? Afirma que esses índios de Francisco Horta são os mais prósperos que ele conhece. E logo passou a dar-me alguns dados, quando percebeu meu interesse em suas observações. Disse-me haver 206 Terêna numa população de 1.043 índios aldeados em Francisco Horta, majoritariamente índios Guarani-Kayuá. E como eu estava programando minha ida para lá, cuidou de me indicar aqueles índios que seriam bons informantes. Ei-los: Vitalino, um ancião de setenta anos; Pai Tomásio, mais velho ainda, com cerca de oitenta anos; e João Fernandes, esse bem mais jovem, com seus quarenta anos e atual capitão da aldeia. Claro que as idades são todas aproximadas, embora quero crer – por informação colhida nos relatórios das inspetorias regionais, lidos no Museu do Índio – que exista registro de nascimento nos Postos Indígenas (embora tenha de admitir que essa prática deve ser mais recente, registrando somente as gerações mais novas). Falou-me ainda de Alaor Fioravante, já há quatro anos no posto de encarregado, que seria uma pessoa ideal para me pôr a par da situação da reserva terêna/kayuá. E para me mostrar que também conhecia situações problemáticas na reserva, recomendou que eu procurasse informar-me sobre o terêna Lázaro da Silva, como um caso de ladroagem e arruaça constante entre os índios de Francisco Horta. Vou procurar conhecê-lo, tanto quanto aos demais sugeridos por José Pinto, e fazer o meu próprio juízo...

Sobre Buriti, falou-me menos, pois jamais chegou a trabalhar nesse posto. Mas lá estão sua mulher e filha passeando, provavelmente em visita a amigos ou a familiares – o que o levou, muito sem jeito, a pedir-me para trazê-las em “meu” Jeep quando retornasse para Campo Grande. Por enquanto tive de me contentar com a informação de que a reserva possui uma população de 483 índios Terêna, conforme pude verificar nos assen-

tamentos demográficos da Inspetoria. São assentamentos cujo estilo é bastante familiar para mim, pois eles chegam anualmente à Seção de Estudos, lá no Museu do Índio, para ser analisados. Servem-nos para acompanhar a eficácia do SPI na assistência direta aos índios. Estou tendo, assim, uma boa oportunidade para avaliar a sensibilidade dos relatórios sobre a prática indigenista, graças à generosidade do “seu” Nenê. Bem, sigo amanhã às 8 horas para Buriti, onde estarei com o encarregado do Posto Dilermando Silva, conhecido por Didi – um apelido que não me soa estranho, já que dele ouvi falar no Rio de Janeiro.

Buriti, 26 de julho de 1955

Escrevo da casa do posto, tendo ao meu lado o motorista Ari Coelho, um bom companheiro de papo. É noite e ilumina minha mesa de trabalho uma luz trêmula e fumacenta da lamparina de querosene.

O que é o Diário de Campo!... Há mais de quatro décadas, a rigor há 45 anos – pois começo a escrever essas margens em meados de julho de 2000 –, consigo lembrar-me de minhas expectativas em poder ver, pela primeira vez face a face, um índio, de carne e osso, sobre o qual eu até então só havia lido e imaginado. Durante toda a viagem para Buriti estive muito ansioso. Até essa viagem eu só tinha percorrido a literatura burocrática do SPI, a qual me dava um índio vivo, com todos os problemas advindos do contato interétnico, porém, sem rosto! O rosto, melhor dizendo, máscara, vinha aos meus olhos pela leitura de monografias acadêmicas ou por relatos de cronistas que percorreram no passado as mesmas áreas que eu, então, preparava-me para percorrer. O índio, teoricamente construído, era o Nuer ou o Tallense de Evans-Pritchard, o Azande de Meyer Fortes, mas também eram os Tupinambá de Florestan Fernandes e, por que não, os próprios Terêna de Kalervo Oberg, antropólogo britânico trabalhando no Rio de Janeiro, e de Fernando Altenfelder da Silva, que fez parte de sua equipe em suas pesquisas no Brasil. E os Terêna de Altenfelder – esse antigo colega de Darcy na Escola Livre de Sociologia e Política, na qual ambos estudaram – apareciam para mim como índios em processo avançado de aculturação, tema, aliás, de sua própria monografia (“Mudança Cultural dos Terêna”, de 1949). Embora eu fosse um neófito em etnologia, minhas divergências com o culturalismo de Altenfelder (um culturalismo por sinal endêmico na antropologia brasileira da época) levavam-me a uma leitura bastante crítica dos culturalistas, mas nem por isso destituída de intenso interesse para mim. Anos depois, em 1966, tive a oportunidade de explicitar

minhas críticas quando da defesa de minha tese de doutoramento, sendo ele um dos examinadores. Procurei mostrar, então, algo que já naquela noite no Posto Buriti me parecia evidente: eu não queria que o tradicional enfoque antropológico na cultura escamoteasse a apreensão das relações sociais intra e interétnicas, deixando os índios reais como que suspensos no ar... Vejo hoje que isso era o meu bias sociológico; afinal o meu aprendizado com Florestan e minhas leituras mais recentes dos antropólogos sociais britânicos haviam deixado suas marcas! Na época, para mim, a cultura era uma espécie de epifenômeno, alguma coisa que encobria, mais do que ajudava a elucidar, os homens reais vivendo relações sociais igualmente reais... Só muito tempo depois, livre desse sociologismo, eu iria ter a oportunidade – para falar com Geertz – de ver a cultura como algo suspenso numa teia de significados...

Cheguei em Buriti às 13h30, depois de haver saído às 9h de Campo Grande. Almocei no caminho lá pelas 11h30, em Sidrolândia, a quatro léguas de Buriti. Apesar de cortarmos o cerrado de Mato Grosso por estradas estreitas e inseguras por várias horas, essa aldeia é certamente a mais próxima de Campo Grande, esse pólo de desenvolvimento de toda a região do sul do estado. Eis minhas primeiras impressões: a família do encarregado, “seu” Didi, é bastante simpática! Efetivamente eu já tinha ouvido o seu apelido. Darcy e Berta tinham falado bastante dele e de sua mulher como bons companheiros durante a pesquisa que Darcy havia feito junto aos Kadiwéu ao tempo em que Didi era o encarregado do Posto Indígena (P.I.) Alves de Barros. Estou lembrando-me de uma história que ambos me contaram, rindo muito, lá em sua simpática casa na Boca do Mato, no Rio de Janeiro. Não posso deixar de transcrevê-la aqui junto a essas primeiras impressões sobre o campo. Contou Darcy que um belo dia, retornando da caça com “seus índios” Kadiwéu, encontrou Berta brincando com uma multidão de crianças índias num curioso jogo com bexigas, todas brancas, lançadas para o ar sobre as cabeças da meninada que ria muito tentando alcançá-las com decididos piparotes para não deixá-las cair. Qual não foi a surpresa de Darcy (e, posteriormente, mais ainda de Berta) por verificar que aquelas “bexigas” não eram outra coisa que utilíssimas camisinhas que ele, escondido de Berta, havia incluído em sua bagagem de pesquisa... Valha a santa ingenuidade de minha amiga Berta!!! Com essa quase-anedota, introduzo um pouco de espírito neste Diário que deverá ser o meu inseparável companheiro por esses cinco ou seis meses que pretendo seja o tempo de minha primeira etapa de campo aqui em Mato Grosso (claro que esse tempo dependerá da duração da verba de

pesquisa que o SPI pôs à minha disposição...). Passo para as primeiras informações sobre Buriti que me foram dadas por meu anfitrião.

Há nessa área de 2.400 hectares, já com seu título definitivo, três aldeias: a de Buriti, propriamente dita, junto ao Posto Indígena; a de Córrego do Meio, a oeste do PI; e a de Água Azul, povoado por índios protestantes, a noroeste do posto. A história da aldeia é a seguinte: em 1927 ou 1928 (Didi e seu filho não chegaram a um acordo...), o “capitão” Joaquim Loureiro de Figueiredo, um terêna decidido, depois de sair de uma fazenda em que trabalhava, fixou-se no lugar onde é hoje Buriti. Conforme informou ao Didi, teria sido o início do aldeamento. Porém, é uma informação contestada pelo capitão de Córrego do Meio, o também terêna Armando Gabriel, que me afirmou, entrando na conversa, que desde 1922 já havia índios terêna no lugar. Aliás, é uma controvérsia que me parece bastante normal, pois, lembro-me de haver consultado documentos da Expedição das Linhas Telegráficas, comandada por Rondon, nos quais são registradas famílias terêna espalhadas em toda a região e, em grande parte, em áreas ocupadas por fazendas: os aldeamentos começaram a proliferar após 1904, graças à ação de um Rondon condoído pela situação de exploração que esses índios sofriam nas mãos de fazendeiros. Procurei discutir um pouco mais com o pequeno grupo de índios que nos cercava, curiosos com minha presença. Persistiram em suas versões – e suponho que se tivéssemos mais gente opinando teríamos mais versões... Mas vou deter-me um pouco mais na figura do capitão Figueiredo. Beirando seus oitenta anos, é um sujeito simpático, enrugado ao extremo, com a vista fraca (como se lamentou muito) e com muita vontade de descansar – a sua grande reivindicação tão logo se pôs à vontade comigo! Dada a sua idade avançada, o encarregado do PI da época – isso em 1952 – resolveu aliviá-lo de muita responsabilidade; para tanto, decidiu reunir o Conselho Tribal (o capitão, um sargento e três praças da chamada “Polícia Indígena”) e nomear para cada uma das aldeias internas à reserva uma equipe de índios que seria responsável pela ordem interna respectiva. Ao que parece, coube a esse Conselho legitimar as escolhas do encarregado, provavelmente mais do que indicar quem ou quais índios deveriam assumir as funções de capitão, de sargento e de praças para Córrego do Meio e Água Azul, à semelhança da equipe que já “governava” Buriti – posto e aldeia. Contudo, parece ter ficado bastante claro para todos que a autoridade do capitão Figueiredo estaria acima da dos demais, certamente como uma deferência ao ancião, um provado aliado do encarregado e, certamente, possuidor de um prestígio capaz de legitimar o poder local do SPI. Afinal, ele estaria liderando

uma equipe de dois capitães, três tenentes, três sargentos e nove praças! Essa é a minha primeira impressão a qual parece se justificar ao sabor de uma conversa que se prolonga por horas enquanto corre entre nós um chimarrão bem quente, bem apropriado para esses dias frios do sul matogrossense. Devo dizer que é surpreendente a influência gaúcha nessas plagas! Mas não tirei os olhos do capitão Figueiredo (e ele de mim). Nos estranhamos reciprocamente! O que desejava esse jovem “purutuia” (corruptela terêna da palavra português), funcionário do SPI, com suas repetidas perguntas? E eu, de meu lado, pensava: finalmente posso conversar com um índio... Serei capaz de entendê-lo?

Finalmente eu estava conversando com índios! Minha ansiedade desaparecia simultaneamente à constatação de que a etnografia tanto tempo programada para descrever o “outro”, esse outro estava mais próximo de mim do que eu poderia ter imaginado desde os meus tempos universitários, quando lia os livros de Margaret Mead no curso do jovem professor assistente Dante Moreira Leite sobre “psicologia diferencial” – talvez minha primeira leitura de livros de antropologia! Claro que não poderia comparar Samoa com Mato Grosso! Nem mesmo os Terêna com os Tupinambá de Florestan ou de Metraux... Mas esses índios estavam presentes em meu imaginário e não me era fácil descartá-los sem ao menos um sentimento mudo de decepção. Mudo porque eu não tinha com quem falar... Com quem trocar idéias... E hoje vejo que aquele modelo de etnografia que eu havia aprendido com o estudo dos antropólogos clássicos e uns poucos modernos nas disciplinas ministradas por Roger Bastide e Florestan Fernandes, ainda quando aluno da USP, e nos achados que sempre me surpreendiam em minha busca de publicações na biblioteca do Museu do Índio ou, ainda, de livros comprados nas livrarias do Rio de Janeiro, toda essa leitura me parecia totalmente insuficiente e eu me encontrava cada vez mais distante de realizá-lo criativamente. Estava em meu segundo ano como etnólogo do SPI. É verdade que tive alguma experiência, bastante inusitada para um até recentemente estudante de filosofia: ela se deu por ocasião do III Congresso Indigenista Interamericano, realizado em La Paz, Bolívia, no ano anterior, vivida por mim como assessor de José da Gama Malcher, então diretor do órgão indigenista. Aliás, lembro-me agora de que foi lá que vi os primeiros indígenas, os Quíchua, em Cochabamba, e os Aymára, em La Paz, perambulando nas ruas ou nas feiras locais. Se minha nenhuma experiência etnográfica me deixava um pouco inibido para procurar entender-me com esses índios andinos, mesmo com meu deficiente espanhol – cujo contato com eles só me renderia algumas fotografias –, minha familiaridade com o discurso eurocêntrico, político e econômico, hegemônico

no ambiente do congresso, tornava-me um interlocutor razoavelmente eficaz nos debates e nas conversas que se seguiam entre as delegações dos países do hemisfério. Creio não ter sido de todo inútil à delegação brasileira! De volta ao Brasil, depois de assistir ao XXX Congresso Internacional de Americanistas, realizado em São Paulo, como parte das comemorações do Quarto Centenário, retornei ao Rio de Janeiro, onde o curso de Aperfeiçoamento em Antropologia Cultural, criado por Darcy no Museu do Índio, estava à minha espera para nele trabalhar como assistente (literalmente falando) das palestras dos vários antropólogos convidados a nele colaborar. A rigor, meu trabalho consistia em passar toda a semana discutindo com os alunos o conteúdo daquelas palestras juntamente com a bibliografia semanalmente renovada. Certamente devo a esse tipo de participação o enriquecimento de meu aprendizado em antropologia cultural (Darcy e Galvão), em antropologia social (Kalervo Oberg e José Bonifácio Rodrigues), antropologia biológica (Castro Faria) e a um retorno bastante nostálgico à sociologia (Luiz de Aguiar Costa Pinto), que tanto havia me interessado nos tempos da USP! Começava a sentir-me quase em condições de começar uma pesquisa de campo, pois até então só havia feito investigações documentais baseadas nos relatórios anuais que as inspetorias regionais remetiam para a diretoria situada no Distrito Federal que, na época, era o Rio de Janeiro. A par dessas investigações que iam me habilitando a pensar como indigenista, procurava informar-me sobre os grupos indígenas do Brasil percorrendo o 1º e o 3º volume do Handbook of South American Indians, organizado por Julian Steward e editado pela Smithsonian Institution, respectivamente em 1946 e 1948 – livros, à época, relativamente recém-publicados. Mas até aí o contato com índios era apenas virtual. O contato pessoal, concreto, ainda era para mim um mistério...

O comando desse curioso grupo paramilitar que lhe era atribuído dava visivelmente ao capitão Joaquim Figueiredo uma grande satisfação. Satisfação pelo status superior aos demais, pois, segundo disse-me, não poderia perder uma posição de mando assumida há muitos anos! Mas não consegui saber até onde ele pôde influenciar – se é que influenciou – a escolha dos demais membros de sua tropa. A presença contínua de Didi não nos deixou à vontade para aprofundar um assunto por tudo, e para todos os presentes, perigosamente político, de política interna à comunidade local. Mas não é improvável que tenha influído à sua maneira: mansa, como quem não quer influir... Assim foi nomeado um antigo chefe de polícia para a aldeia de Córrego do Meio – isto é, da Polícia Indígena, essa instituição controladora do comportamento dos Terêna, sempre que, à juízo dessa mesma polícia, firam a ordem moral vigente;

e isso envolve desde a desobediência a padrões tradicionais até simples brigas e querelas surgidas nas festas da aldeia, como nos bailes. Esse ex-chefe da polícia indígena, o índio Cândido Gabriel, apesar de ser conhecido por exagerar na bebida, tinha a confiança do encarregado. Contudo, em 1954 ou em princípios deste ano, teve uma séria altercação com seus companheiros. Houve briga e ferimentos, o que levou o Conselho Geral das aldeias, formado por líderes, geralmente os mais idosos, a considerá-lo indesejável. A decisão era para que ele fosse deportado! Mas isso não ocorreria - como me esclareceram - simplesmente por "carência de numerário" na IR-5... Como transferi-lo se não havia verba?! Curiosa situação em que, em pleno território indígena, a burocracia impera! Resultado: Cândido Gabriel, privado de sua patente, purgaria o opróbrio moral no meio de sua própria gente. Haveria maior punição? Creio que não. Em seu lugar foi nomeado o índio Armando Gabriel, seu sobrinho (filho de seu irmão) que, pelos depoimentos enfáticos que ouvi, está cumprindo perfeitamente bem seu mandato. Antes de visitar Córrego do Meio fomos para Água Azul.

A aldeia Água Azul, de maioria protestante, é chefiada pelo capitão Benedito Reginaldo. Com seus oitenta anos é seguramente um líder religioso de respeito. Alia seus dotes oratórios com o de professor na escola do posto! E isso nos impedimentos da professora, esposa do encarregado - fato habitual nas escolas das reservas indígenas, o que não me surpreendeu, pois sabia desses expedientes corriqueiros no SPI graças à leitura dos relatórios das inspetorias regionais: além de recorrer a quem estava à mão, servia para engordar um pouco mais o modesto salário de encarregado de posto. Talvez o capitão Reginaldo pudesse ter mais sucesso como docente não fosse sua demonstração de arraigada fé protestante ao introduzir em suas aulas cânticos evangélicos, o que levou o encarregado Didi a criticá-lo severamente com o argumento de que o SPI era uma entidade laica, tal como o Estado brasileiro (um argumento correto, porém demasiado abstrato!!!). Sinceramente gostaria de ter tido a oportunidade de testemunhar a conversa entre ambos... O certo é que a religião parece ser um assunto politicamente delicado nas relações entre os próprios Terêna. Observo uma certa tensão quando toco no assunto. Registro aqui um fato que vem ao encontro do que venho observando. Tidos e havidos por modelos em seus hábitos, os Terêna protestantes sofreram há uns seis meses um golpe muito forte: uma moça casada tentou por duas vezes envenenar o marido com formicida ao mesmo tempo em que era acusada de adultério pelo próprio marido e reconhecida pela comunidade protestante como

adúltera. A sanção que sofreu foi a de expulsão não só da aldeia Água Azul, mas da reserva de Buriti. Porém, tal como a frustrada expulsão do capitão Cândido Gabriel, também a da moça adúltera não foi consumada, mas por uma razão bem diferente: nenhum de seus parentes, moradores de outras reservas de índios Terêna, quis aceitá-la. Repudiada por todos, teve de ficar em Água Azul na casa de seu pai, exposta à execração da comunidade evangélica que, envergonhada, procurou de todas as maneiras encobrir o caso sem, no entanto, consegui-lo. E uma das tentativas de encobrimento do escândalo foi, logo após o acontecido, a tentativa de enviar o rapaz para Dourados, onde há forte presença de índios evangélicos. Mas nem isso deu certo! Porém, nem todos se entristeceram com essa pequena tragédia. Parece que só os protestantes! A julgar pelos comentários irônicos do capitão Figueiredo, muita gente (certamente os Terêna católicos) ficou exultante com essa desmoralização dos “crentes”, como afirmava convicto o velho capitão. Observei ainda nas vizinhanças da aldeia Água Azul, mas fora da Reserva Indígena, precisamente em seus limites, a existência de uma Escola Evangélica para atender as crianças protestantes, enquanto a Igreja Dominical assiste à comunidade protestante em sua totalidade. Observo, com isso, que a separação religiosa tem tudo para se reproduzir nas gerações mais novas, consolidando uma divisão absolutamente exógena à cultura terêna. Já soube, por outro lado, que ainda existe entre os Terêna, em geral, a figura do xamã, ou o médico-feiticeiro. Gostaria de saber de que maneira “crentes” e católicos convivem com essa instituição. Veremos...

Essa divisão entre católicos e protestantes foi algo que desde minhas primeiras leituras sobre os Terêna já me chamara a atenção como podendo ser a causa de um moderno faccionalismo observável no interior das reservas indígenas. Fernando Altenfelder da Silva já assinalava essa divisão entre católicos e protestantes em sua etnografia da aldeia do Bananal, uma das principais aldeias da etnia Terêna, que eu ainda deveria conhecer em algum momento da pesquisa. Mas se ele não tirou maiores conseqüências disso, eu também não explorei mais profundamente tal faccionalismo, salvo ter levado em conta essa oposição religiosa como um dos critérios para classificação de tipos de aldeias no universo Terêna. Ademais, meu intuito nessa primeira fase da pesquisa de campo era realizar um “survey”, visitando o conjunto de reservas com suas respectivas aldeias, de maneira que pudesse selecionar uma que me parecesse possuir as formas de vida mais tradicionais, ou, com outras palavras, aquela aldeia que me fizesse conhecer o homem e a mulher terêna menos tocados pelo contato interétnico. Claro que não se tratava de chegar

ao Terêna original, pois que mesmo na época – com toda a ingenuidade que sempre caracteriza o etnólogo inexperiente – eu não sucumbia a essa idealização da pesquisa antropológica! Sabia, portanto, distinguir a linha básica (“base line”) do ponto zero (“zero point”), este último um alvo absolutamente ilusório, aquele o alvo possível de se atingir por meio da reconstrução etnográfica. Também não perseguia qualquer essencialismo. Interessava-me, assim, alcançar, o mais próximo possível, o “Terêna histórico” que Rondon havia encontrado no começo do século XX, quando, em 1904, entrou em contato com esses Aruak meridionais, remanescentes dos Guaná chaquenhos, mas já instalados no cerrado de Mato Grosso e, posteriormente, colonizados pelos brasileiros que se estabeleceram na região, depois de desmobilizados das forças imperiais envolvidas na Guerra do Paraguai. A estrutura social que, em suas linhas gerais, eu iria esboçar como capítulo introdutório de minha tese doutoral anos depois só foi possível imaginar como um modelo – e como tal imaginário – bastante simples, composto de dois sistemas justapostos, um dual e simétrico, abrigando as metades “xumonó” e “sukirikionó”; outro, hierárquico e assimétrico, abrangendo os chefes e suas parentelas, os Naati, e os homens comuns, ou Waherê-Txané. Os dois sistemas pareceram-me consistentes graças às informações que eu iria ainda obter junto aos mais idosos da mais tradicional aldeia: a de Cachoeirinha, ou Bookoti, em idioma Txané. A rigor, foram informações que subscreviam em parte os dados fornecidos pela bibliografia terêna, como os trabalhos de Kalervo Oberg e de Fernando Altenfelder. Mas antes de chegarmos em Cachoeirinha várias outras aldeias ainda seriam visitadas na realização do “survey” programado. E nunca será demais dizer que esse levantamento, aldeia por aldeia, significava, para mim, estabelecer critérios mais sistemáticos – e não meramente intuitivos – para a escolha daquela aldeia a ser considerada expressão dessa “linha básica”. Não poderia fazer como meus antecessores, Oberg e Altenfelder, que se abstiveram de justificar suas escolhas. Em primeiro lugar, porque reconhecia a multiplicidade de situações vividas pelos Terêna. Em segundo lugar, mesmo procurando identificar uma aldeia “tradicional”, a saber, mais próxima daquilo que se poderia entender como “base line”, tal não me eximia de captar o universo terêna e tomar a aldeia selecionada para investigação intensiva como representante de uma das singularidades daquele universo. De uma coisa estava seguro: não poderia estudar os Terêna como um “ser cultural” – e aqui meu impenitente “filosofismo” de que vez por outra eu era acusado durante meu aprendizado no Museu do Índio – sem inseri-los no sistema de relações interétnicas. E precisamente para cortar o cordão umbilical que me ligava à minha formação em filosofia, cuidei de domesticá-la com a sociologia que havia aprendido com Florestan e Bastide.

Buriti, 27 de julho de 1955

Acordei às 6 horas, tomei dois bons copos de leite - tirados no curral - e fui ver a manufatura da farinha de mandioca. Dois homens faziam funcionar manualmente a roda de ralar, que chamam de "caititu" (uma expressão regional), e duas mulheres colaboravam com o serviço: uma descascava a mandioca e outra a colocava na roda de ralar. Era a família do capitão Figueiredo que estava utilizando o ralador. Informa o capitão que cada família prepara a farinha para si usando o ralador, que é um instrumento de uso coletivo, como também os são o forno e a prensa. Por meio desta última espreme-se a massa ralada para tirar dela o ácido cianídrico, um poderoso veneno. Já a mandioca é extraída das roças individuais ou familiares. Informou-me ainda, mostrando-me um documento de registro de empreitada, que ele mesmo havia construído o "caititu" em 1938, data de instalação do Posto Indígena Buriti. Enquanto olhava o trabalho que os dois casais realizavam, ao mesmo tempo em que conversava com o capitão Figueiredo, percebi a presença de duas crianças, suas netas, que demonstravam sofrimento, como se estivessem doentes. Uma, com seus cinco anos, estava com uma perna ferida por uma profunda talha feita por arame farpado. Ela estava há três dias com o ferimento descoberto sem que sua mãe ou o encarregado tivesse tomado uma providência efetiva para livrá-la ao menos das dores! Parece que a mãe procurou colocar algumas ervas, mas, ao que me consta, sem muita convicção. Eu soube que naqueles dias não havia na reserva nenhum curador à mão. Quanto ao encarregado, certamente habituado à carência de transporte do posto, agiu burocraticamente apenas aguardando alguma viatura que por aqui passasse... A segunda criança, de meses, não conseguia abrir os olhos com tanta remela e impurezas. Disseram-me que estava com "dor d'olhos". Nesse caso, Didi apressou-se a conseguir um colírio. Mas vendo o caso da menina ferida e sangrando, ameaçada com a possibilidade do corte infeccionar, achei prudente enviá-la para Sidrolândia com Ari Coelho para ser tratada pelo farmacêutico (e também vice-prefeito do município), pois lá não há médico... Começo a perceber que há certa vantagem em ser etnólogo-funcionário do SPI... Posso valer-me de alguma autoridade para enfrentar casos como esses!

Enquanto esperávamos os cavalos para irmos a Água Azul, fomos levados - eu e Didi - pelo capitão a conhecer o "casal lenhador", como ele ironicamente se referiu a uma mulher, cabocla, e a seu companheiro terêna, explicando-nos que ela havia deixado o marido, um "civilizado" já

idoso, morador de Sidrolândia, para viver com o Terêna, em Buriti. Disse-nos que foi uma fuga, o que transformou o índio num raptor aos olhos da comunidade indígena local. A reserva de Buriti passou a ser assim um refúgio para ambos, pois sempre há a proteção do posto! Afinal, eu estava com esse Terêna, meio heróico, meio misterioso, na minha frente, pronto para ser entrevistado. Ao seu lado, sua mulher que, apesar de ter o rosto inchado por uma forte nevralgia, pude perceber que teria uns 35 anos, mais ou menos a mesma idade de seu “raptor”. Ele contou ser originário do alto da serra, onde vivia antes de conhecê-la. E como para demonstrar ter uma profissão, falou de uma ponte de madeira, bastante grande, construída pelo casal. Mostrou grande entusiasmo em relatar o feito deles. Talvez seja daí a origem da expressão “casal lenhador”, que o capitão Figueiredo usou. Seria mais adequado chamá-los de casal de carpinteiros – pois construir uma ponte é bem mais do que cortar lenha... Deu-me a impressão de que o prestígio desse Terêna incomodava o capitão. Não sei. A verdade é que tirar uma mulher não índia de um marido “purutuia” é um feito – ao que imagino – bastante admirado pela comunidade. Por outro lado, sua menção ao alto da serra vem ao encontro das informações que possuo sobre a presença, na reserva de Buriti, de muita gente egressa daquele lugar. Finalizei a nossa conversa com uma série de fotos por solicitação deles, pedindo-me para não esquecer de enviar pelo menos uma delas (a que tiver “maior boniteza”, como disseram) para recordação.

Seguimos a cavalo e, no caminho, contou-me Didi que esse não era o primeiro caso de união interétnica. Um tal baiano se juntou (ou se casou, não fiquei sabendo ao certo) com uma Terêna e passou a exigir do encarregado a concessão de um terreno na reserva, com toda a segurança de quem tem pleno direito à terra por estar “casado com uma índia”. Segundo Didi, sua reivindicação foi rejeitada liminarmente com o argumento de que para o SPI isso era ilegal: a terra era da comunidade terêna e não podia ser dividida.

Chegando ao núcleo de Água Azul não encontramos ninguém na missão protestante e, nas casas pelas quais passamos, não vimos homens, todos estavam trabalhando em fazendas circunvizinhas. Chamam a esse tipo de trabalho externo de “changa”. Estavam, portanto, na “changa” – um meio pelo qual conseguem dinheiro para a compra de mercadorias, como sabão, tecidos, objetos vários de uso doméstico e instrumentos de trabalho para seus roçados e, ainda, macarrão, este último como um dos pratos preferidos (e relativamente barato) em sua dieta! Em frente da primeira casa em que desmontamos de nossos cavalos só havia uma mu-

lher que logo se fechou em seu casebre. Mais adiante, deparamo-nos com uma casa com três mulheres e três crianças: uma Terêna idosa, sua filha e a nora com seus respectivos filhos. Disse-me haver nascido no “cimo da serra”, lá casado e vindo residir na reserva de Buriti (mais um dado a confirmar a origem serrana dessa comunidade). Tirei duas fotos, da casa e delas postadas à frente. E uma terceira foto da filha socando pilão para descascar arroz. Voltamos e enveredamo-nos por uma picada em direção a uma outra casa em que nos encontramos com um homem, meio efeminado, dizendo-se morador da aldeia de Limão Verde – uma aldeia perto de Aquidauana – e tio da dona da casa, cujo marido estava na roça. Fiquei logo sabendo que o marido é filho do capitão de Água Azul. Como não estava seguro se iria a Limão Verde, aproveitei para obter algumas informações, iniciando uma boa conversa com o tio. Sabia, pelo último relatório da IR-5, que a aldeia estava com 246 moradores. Por isso fiquei surpreso quando ele me informou que em Limão Verde habitavam 600 pessoas! Seriam todos índios terêna? Provavelmente não. Questionado sobre tão alta cifra, disse-me que realmente há “civilizados” na aldeia, o que torna um pouco difícil contar... Vendo que ele não era muito bom em números, procurei informar-me sobre a questão religiosa – um tema que vem se impondo à minha observação. Como em Bananal – essa aldeia supervisionada pelo Posto Indígena Taunay –, ela também está dividida entre católicos e protestantes, vivendo, ao que parece, em relativa harmonia, apesar de os católicos, segundo meu entrevistado, “beberem um pouco”, suponho, além da conta... O tio (não fixei seu nome) era certamente um crente e sua estada em Água Azul, com sua plena participação nos cultos, confirmava a minha suspeita.

Lá pela tarde retomamos nossas montarias, eu e o encarregado Didi, seguindo para a aldeia Córrego do Meio. Fomos diretamente à casa do capitão Armando Gabriel, há pouco referido nestas anotações. A casa – que chamam aqui de rancho – estava situada numa “invernada” feita pelo Posto Indígena, provavelmente destinada ao gado pertencente ao SPI. Como é importante para o Terêna morador em reserva indígena o tempo em que nela está vivendo! Em nossa conversa, ele fez questão de dizer que seu pai havia chegado no lugar em 1922, antes, portanto, do capitão Figueiredo, que chegou somente em 1926. Uma precedência que Armando Gabriel não quis deixar de registrar – e assegurou-se disso ao olhar de esguelha o que eu anotava em minha caderneta de campo. Simpático e bem falante, disse haver nascido em 1918 numa fazenda do alto da serra. Estava, assim, com 36 anos, o que me fez pensar que ele era ainda muito

moço para o cargo de capitão. (Claro que essa minha avaliação é de puro preconceito... mas foi essa a minha primeira impressão!) Verifiquei que a família Gabriel juntamente com as famílias Pinto e Jorge são as maiores da aldeia e as mais importantes, haja vista a própria opinião de Didi, que tachou as demais de “irrelevantes”, quando eu procurava saber os nomes das outras famílias. Parece que se os Terêna não têm linhagens pelo menos têm famílias de *status* variável na comunidade. Será que isso as aproxima da chamada civilização?...

Depois de distribuir balas para crianças e mulheres, seguimos para a casa de seu cunhado, Lúcio Sol (sic), casado com sua prima (irmã classificatória) e irmão de sua mulher. No caminho, informou-me sobre a nomeação das crianças: esclareceu que apenas as crianças as quais ainda têm avó viva é que recebem nome terêna. Ele, por exemplo, havia recebido nome terêna, porém seus filhos não, porque nem ele nem sua mulher têm mãe viva. Perguntei-lhe ainda se o avô não poderia dar nome; disse-me que sim, mas a avó tem preferência, o que levou Didi a resmungar com etnocêntrica convicção: “porque tem mais tempo...” Já na casa de Lúcio Sol, sentei-me numa cadeira especialmente posta para mim na porta de entrada, o que me fez sentir como se fosse um antropólogo inglês entrevistando “seus nativos”, só faltando o chapéu de explorador e a roupa cáqui colonial... Mas já que estou falando em etiqueta, achei muito simpático as crianças receberem a mim com mãos postas, como quem reza, pedindo-me a bênção, a que imediatamente atendi com ar contrito de um cura de aldeia! Logo vi que não se tratava de crentes, era uma outra comunidade diferente da de Água Azul. Já os homens e mulheres, adultos, que não paravam de se aproximar, cumprimentavam-nos com ligeiros apertos de mão complementados em seguida com um leve toque no antebraço. Eu, atento, segui o costume e, ao comentar com Didi, fui esclarecido de que se tratava de um “cumprimento caboclo”, habitual entre índios e “civilizados”. Lembro-me agora de que por onde andei, desde que cheguei a Mato Grosso, esse cumprimento é generalizado.

Lúcio pareceu-me um homem empreendedor. Logo conversamos sobre a possibilidade de industrialização da farinha de mandioca. Vi que ele tinha um “caítitu”, semelhante àquele que já descrevi, juntamente com o ralador. Soube que desses caítitus existem somente três na reserva, sendo um em cada aldeia. Fornos de ferro, destinados a assar a mandioca ralada, apenas dois: um em Buriti, servindo também a Córrego do Meio; e outro, “definitivamente” – nas palavras de Didi – em Água Azul. Ao que me pareceu, dada a ênfase com que o encarregado pôs no advérbio, o

primeiro forno foi obtido graças à verba do SPI, pois servirá também ao posto indígena, enquanto o segundo, provavelmente, foi adquirido pelos crentes ou pertence à missão. Quanto às prensas de extração do ácido, parece que acompanham a mesma lógica dos fornos: uma para as primeiras duas aldeias, outra para Água Azul. A divisão religiosa atuando na ordem econômica... Ponderei com o encarregado a possibilidade de a inspetoria fazer algum investimento, por pequeno que fosse, para ampliar as chances de industrialização da farinha de mandioca, desde que houvesse uma demanda para isso, por parte dos próprios índios. Respondeu-me que o eterno problema de falta de verba iria atrapalhar uma proposta dele nesse sentido. Pensei, então, que retornando ao Rio de Janeiro tentaria conseguir essa verba junto ao diretor do SPI, Malcher. Trocando idéias com Didi, imaginamos que mais quatro fornos e mais um caititu seriam suficientes: um forno produz por dia de trabalho 50 litros ou um alqueire de farinha, e serve no máximo a uma família uma vez por semana. Se essa família contasse com mais um forno, portanto, com mais um dia de produção na semana, estaria produzindo dois alqueires, e isso iria redundar em efetivo progresso da comunidade, pois a colocaria na senda de um modo de produção camponês, isto é, passaria a comercializar excedentes na cidade mais próxima em lugar de apenas vender sua força de trabalho nas fazendas da região. Não se consolidaria aí a relação típica entre a cidade e o campo, característica do campesinato?

Lembro-me de que nessa época eu tinha um vago conhecimento das teorias sobre campesinato, um tema que somente anos depois, quando organizei o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), no Museu Nacional, é que me dispus a ministrar seminários sobre campesinato. Um tema que me interessou bastante depois de minha curta experiência no México, junto aos índios Tarascos, acompanhando o antropólogo norte-americano George Foster, quando participávamos do VI Congresso Indigenista Interamericano, realizado em Pátzcuaro, Michoacan. Isso foi em 1968, às vésperas de darmos início ao primeiro semestre de curso do PPGAS. Visitei, com George, uma aldeia Tarasca caracterizada por ele como "campesina" em sua monografia Tzintzuntzan: Mexican Peasants in a Changing World, publicada no ano anterior. Passamos todo o dia conversando com velhos informantes, aos quais ele me apresentava como um antropólogo brasileiro interessado na história e na vida do povo. E já no ano seguinte, no mesmo México, mas no IX Congresso Latino-Americano de Sociologia, realizado na Cidade do México, eu apresentava uma comunicação intitulada "Por uma sociologia do campesinato indígena no Brasil", publicada depois pela Revista

Mexicana de Sociologia (v. XXXII, n. 3, 1970). *Passaria mais de uma década para que o modelo de economia camponesa fosse aplicado ao estudo de populações indígenas no Brasil, fosse nos Terêna ou nas etnias indígenas do Nordeste, como pesquisas de alunos meus haveriam de demonstrar. Mas, em 1955, a etnossociologia que eu praticava (que, no dizer do velho Baldus, era o que eu realmente fazia, no que me diferenciava de sua própria etnologia),² estava ainda bastante influenciada por meu marxismo dos tempos de USP. Daí a minha preocupação com o modo de produção camponês. Ao mesmo tempo, é bom recordar, minha visão da antropologia estava bastante sintonizada com a perspectiva indigenista, adquirida em meu trabalho no Museu do Índio de ler e de revisar os relatórios anuais das inspetorias regionais. Dentro dessa perspectiva era inerente uma postura política, como a de tornar a pesquisa útil à comunidade estudada sem que, naturalmente, tal pragmatismo viesse a prejudicar o padrão científico da investigação. Esse padrão era comum a todos nós, em nossa condição de etnólogos do SPI. Porém, se o padrão de correção acadêmica era o mesmo, o estilo de nossas concepções da disciplina variavam: Galvão era um culturalista por convicção graças à sua formação pós-graduada na Columbia University, pelas mãos de Charles Wagley; e Darcy Ribeiro, em decorrência de seus estudos de graduação na Escola Livre de Sociologia e Política, sofreu forte influência da sociologia de Chicago dos anos 1930-1940 por intermédio de Donald Pierson (de quem fora monitor enquanto estudante) e de Baldus, em etnologia indígena. Aliás, foi o próprio Baldus que recomendou ao SPI tão logo ele se graduou. Darcy ainda procurava combinar sua antropologia com um certo marxismo oriundo de Leslie White e de outros marxistas ilustres, como Gordon Childe. De minha parte posso dizer que nenhum desses autores da ancestralidade intelectual de meus colegas mais velhos me atraía a ponto de influenciar o meu trabalho, que apenas se iniciava. Repensando aqueles velhos tempos, encontro nessas considerações alguma explicação sobre o porquê do distanciamento intelectual que havia entre mim e os dois, já antropólogos seniors, portanto, em condições de me orientarem em meu aprendizado da disciplina! Justiça se faça ao Darcy que efetivamente me introduziu no indigenismo, certamente menos pela via acadêmica de curso, mais – e muito mais – pelo convívio diário na Seção de Estudos do SPI, da qual o Museu do Índio era parte. Posso dizer que foi um aprendizado por osmose...*

²/Eu não estava sozinho nessa classificação! Florestan Fernandes também estava indiretamente irmanado na mesma classe, como bem ilustra essa percepção de Baldus sobre “nossas” antropologias, ao designar Florestan para dirigir, no âmbito do Congresso Internacional de Americanistas por ele presidido, o “Symposium etnossociológico sobre comunidades humanas no Brasil” [o sublinhado é meu] (in *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, v. I, São Paulo: Editora Anhembi, 1955, p.295-438).

Uma outra observação que não posso deixar de fazer diz respeito às cacimbas que os Terêna constroem como uma forma de aproveitamento de um dos raros solos lamacentos da reserva. Observei-as ainda na aldeia do Buriti e recorro agora à minha memória, pois me parecem dignas de registro. São pequenos poços ou cisternas para água, cavados a uma profundidade de um metro ou metro e meio. Como sustentação de suas paredes são colocadas taquaras de bambu, estreitamente ligadas de modo a servir de amparo para sustentar a terra lodosa em sua volta. Essas cacimbas são construídas em locais de charco, portanto, lugares de grande umidade, e servem tanto para fornecer água para beber e cozinhar, como para banho, uma vez que as paredes servem como filtro, separando a água do lodo. Tirei várias fotos para documentá-las.

Havia terminado de jantar, um pouco cansado pelas andadas a cavalo, ou melhor, numa égua branca de andar excelente que não me deixa reclamar, quando apareceu na varanda da casa do Pl., em que estou hospedado, o filho do capitão Figueiredo, o João Figueiredo. Estava há seis meses sem cortar o cabelo, como sinal de luto pela perda de um parente. Segundo Didi, ele é um índio dado à valentia, com muitas desordens a contar em sua vida na aldeia. Sucede, porém, que João está se tornando “koixomuneti” ou “padre”, como também costumam chamar qualquer xamã terêna. Ao saber disso, lembrei-me de uma foto que vi na pequena monografia escrita por Oberg /3/ sobre os Terêna e os Kadiwêu. Procurei encontrar no João algo que me lembrasse do xamã do livro. Verifiquei que ambos estavam de cabelo grande, só faltando ao João Figueiredo a pintura de corpo e os paramentos de xamã. Seu cabelo estava sem corte, segundo ele, pela morte de sua mãe, falecida em princípios de janeiro. Procurei questioná-lo sobre sua atual atividade de curandeiro. Contou-me que aprendera o ofício com seu avô paterno e o tem posto em prática com sucesso, pois que até fazendeiros e sitiantes vizinhos têm recorrido a ele para expulsar as “doenças ruins” de seus corpos! E se ele queria impressionar-me, impressionou mesmo quando me levou a ver em sua própria casa - ou rancho, como diz - um cliente “civilizado” (condição étnica acentuada por ele e com certo orgulho) que, de encarangado que estava, acha-se agora quase bom, andando com razoável desembaraço, como eu

^{1/0} O título do livro de Kalervo Oberg é *The Terena and the Caduveo of Southern Mato Grosso, Brazil*, editado pela Smithsonian Institution, Publication n. 5. O xamã que ele fotografou era da aldeia Bananal, onde realizou sua pesquisa de campo, tendo por assistente Fernando Altenfelder. Mais adiante farei algumas considerações sobre Oberg “às margens” de minha visita a essa aldeia.

mesmo pude observar. O João queria que eu testemunhasse a cura desse “civilizado”, alguém que chegara à sua casa para morrer e agora estava a salvo... E, por isso – explicou-me esse recente “koixomuneti” –, iria satisfeito pagar-lhe a quantia de 4 mil cruzeiros! “Vale, não vale, seu Dotô?” Como os Kadiwéu, o “padre” João tem as suas próprias rezas, diferentes, portanto, das de seu avô. Explicou-me – como para encerrar a conversa – que “cada um de nós tem sua própria devoção”; e, mais adiante, afirmou peremptório: “Nóis já nasce padre”.

Posto Indígena Francisco Horta, 30 de julho de 1955

Há dias não pego neste diário! Falta de tempo? Veremos... Escrevo do Posto Indígena (P. I.) Francisco Horta, bem próximo da cidade de Dourados, numa região quase suburbana. O encarregado, “seu” Alaôr, é um homem educado e nervoso, um estilo de ser quase citadino, comparado com a maioria dos funcionários do SPI com que até agora convivi, todos mais para bonachões do que para pessoas tensas. Donos de uma certa tranquilidade bem de acordo com o nosso estereótipo do “homem do mundo rural”. Mantém uma conversa animada com meus companheiros de viagem, ao que parece sobre o atraso dos salários do SPI, sempre olhando de soslaio como que para descobrir quem eu era afinal. Viajei com o motorista Ari e seu amigo Tônico que me pediu carona para visitar o amigo Alaôr.

Fiz uma viagem difícil! Um frio intenso (que me garantiram não esfriar assim há trinta anos... será verdade?) e uma chuva intermitente, bastante desagradável, tornando insuportável a nossa viagem. Já em Campo Grande fazia frio, mas quando nos afastamos algumas léguas o tempo piorou mais ainda e começou uma garoa densa e contínua que parecia anunciar que jamais pararia. Quarenta e duas léguas de estrada nos separavam de nosso destino: a reserva indígena de Francisco Horta. Passamos pelas vilas (que alguns chamam cidades) de Anhandui, Aroeira e Brilhante – junto ao rio do mesmo nome –, onde almoçamos, a princípio, certos de que já estávamos em Dourados. Era meio-dia e meia quando comemos e somente fomos chegar em Dourados e, depois, no posto indígena, às 15h30, pregados, pela dureza do Jeep e das estradas de terra esburacadas e lamacentas. Em alguns trechos parecia puro pântano! Só nesse lamaçal viajamos hora e meia!

Dourados foi para mim uma decepção. Não é mais do que uma vila urbana, a despeito de seu nome e do prestígio: afinal, uma das mais im-

portantes cidades do sul matogrossense! Se eu imaginei um restaurante, ainda que razoável, mudei de idéia e só pensei em chegar na reserva indígena. Mas antes passamos na Missão Caiuá para falar com dona Lodi, a esposa do reverendo Orlando. Recebeu-nos muito bem, convidando-me a ficar em sua casa, na qual, segundo ela explicou, teria mais comodidades do que na casa do posto. Pensei e repensei, já agora refletindo sobre aspectos estratégicos da pesquisa. Não ficar no posto não acarretaria problemas de relacionamento com o encarregado, pois, afinal de contas, eu não era um mero visitante, era também um funcionário do SPI, alguém que vinha da diretoria do órgão, lá do Rio de Janeiro, com toda a liberdade de ir e de ficar onde desejasse; por outro lado, hospedar-me na Missão era dar curso a uma etnografia sobre a dimensão religiosa do contato interétnico que talvez não tivesse outra oportunidade. Decidi aceitar o convite. Iria poder ouvir o casal fora da formalidade de uma entrevista. Essa possibilidade me deixou entusiasmado!

Como aproveitar o tempo é uma questão que me aflige. Será que este diário me está tomando mais tempo do que o necessário para fazê-lo funcionar como um *aide mémoire*? Afinal, que experiência tenho em escrevê-lo? Creio que o melhor a fazer daqui em diante, para economizar tinta, tempo e papel, será relatar somente as histórias ouvidas, minhas impressões mais imediatas, quais as pessoas ouvidas e em que condições obtive informações.

Contaram-me novamente, pois já havia ouvido de dona Lodi, no Rio de Janeiro, quando de sua visita ao Museu do Índio, sobre a invasão de terras circunvizinhas ao posto. “Seu” Alaôr a qualificou, a propósito, de invasão comunista por “existir elementos estranhos”, agindo no grupo invasor. Estávamos em uma conversa que se ia animando pouco a pouco: falavam Alaôr, o reverendo Orlando e dona Lodi. Em suma, após algumas controvérsias, parece que concordavam com a seguinte história: em 1943, moradores das vizinhanças, caboclos, segundo eles, procedentes originariamente do Nordeste e de Minas Gerais, bem armados, começaram a demarcar a gleba de um latifundiário da região, vizinho à reserva, e, depois, tentaram apossar-se do terreno da Missão, quando foram impedidos pelos índios que, também armados, foram determinados ao defender a Missão, apoiados pelo encarregado do posto. Parece que os invasores sabiam o que faziam - na opinião do Alaôr - não invadindo as terras dos índios. Criariam um problema federal? Será? Meus interlocutores não tinham muita certeza disso. Em verdade, o que lhes parecia positivo tinha sido o fato de os índios, em lugar de uma improvável, segundo eles, solidariedade com

os invasores, resolverem defender a Missão! O final da história foi a não-invasão da Missão e a expulsão desses “caboclos” pela polícia municipal dos lotes que haviam recentemente ocupado. Penso, nesse momento em que escrevo, se uma política assimilacionista, como a rondoniana – ainda tão viva no SPI –, poderia ter alguma chance caso fosse aplicada no bojo de uma reforma agrária em que o camponês obtivesse a sua terra e, o índio, mesmo na eventualidade de sua assimilação, mantivesse assegurada a sua posse...

A área da reserva é partilhada por três aldeias, ou melhor, por três aglomerados de pequenos sítios vicinais que chamam de “lotes”. Esses lotes constituem as unidades de referência para o lugar em que constroem suas casas. Vejo que há lotes com mais de uma casa e observo que as casas dentro de um mesmo lote pertencem à parentela. Como o meu interesse maior estava nos Terêna, a aldeia que mais me interessou foi a que fica junto ao córrego Jaguapiru e é conhecida como Aldeia do Posto ou Farinha Seca. A outra aldeia, menor, de índios kayuá, chamada Aldeia Bororó, conta com 177 habitantes, conforme informação do Alaôr. Na aldeia Farinha Seca, a estimativa é que não existam mais do que 180 índios terêna em toda a área do Jacupiranga. Próximo à aldeia Bororó observei um pequeno conjunto de quatro casas que chamam de Proterito, com dez moradores, todos Kayuá. Fora da reserva, mas em suas cercanias, numa área considerada como parte da Colônia Federal, ainda se pode encontrar alguns lotes ocupados (ou pertencentes) por índios terêna. Explicou-me Alaôr que essas terras foram destinadas aos Terêna que lá já estavam estabelecidos há algum tempo! Fico a imaginar se não seria oportuno, em algum momento, que fosse feito um estudo sobre as relações entre Terêna e Kayuá, abordando a interação pacífica ou conflituosa (e por conflituosa eu enfatizaria a dimensão religiosa do contato), por um de nós do Museu do Índio (quem sabe algum aluno do nosso Curso de Aperfeiçoamento em Antropologia Cultural) ou por um colega da área acadêmica. É uma pena eu não poder deter-me numa pesquisa desse tipo, pois o tempo que tenho pela frente talvez seja pouco para que eu dê conta de mapear o universo terêna a fim de escolher o lugar em que devo permanecer para uma etnografia mais aprofundada.

A questão religiosa como um divisor de águas no mundo indígena já havia chamado a minha atenção desde a época do preparo do projeto terêna. Lembro-me de haver lido a pequena monografia de James B. Watson Cayuá Culture Change: A Study in Acculturation and Methodology (Memoir Number 73. American

Anthropological Association, 1952), publicada poucos anos antes de minha preparação para a pesquisa. Já era do meu conhecimento, pelos relatórios das inspetorias regionais, que havia índios kayuá na reserva de Francisco Horta, afinal de contas toda essa região do sul de Mato Grosso, incluindo o município de Dourados, era uma área guarani. Além do mais, as famílias terêna da reserva haviam sido transferidas para lá em obediência a uma política “civilizatória” do SPI, destinada a ensinar aos Guarani técnicas agrícolas, nas quais os Terêna eram considerados exímios (aliás, o mesmo procedimento foi adotado junto aos índios Kaingang de Araribá, Estado de São Paulo, deslocando para lá famílias terêna). O trabalho de Watson, realizado em 1943, no Município de Ponta Porã, na colônia do Taquapiri, envolveu duas aldeias, União e Nhu Vera, próximas da fronteira com o Paraguai. Antes, porém, com sua equipe formada por dois jovens antropólogos brasileiros, estagiários do Museu Nacional, um deles Eduardo Galvão, permaneceu algumas semanas em Dourados, no Posto Francisco Horta. Já naquela época, portanto, doze anos antes de minha estada na reserva, observou a penetração de missionários evangélicos, fato que surpreendeu bastante por não ver maior reação de missionários católicos, uma vez que ele via o Brasil como um país de predominância católica. A presença da Missão Evangélica dirigida pelo reverendo Orlando e dona Lodi era, assim, o resultado de uma já antiga penetração missionária. Foi assim que desde minha leitura de Watson fiquei alerta para o problema religioso enquanto produto do processo de aculturação interétnica. O modelo analítico que dispunha em meados dos anos 1950 não era muito diferente do utilizado por Watson, baseado em obras de Herskovits, Linton e Redfield, consolidado no famoso Memorandum for the Study of Acculturation, de 1936, mas curiosamente não citado por ele! Além desse memorando, eu contava com o (à época) atualíssimo texto do Social Science Research Council, “Acculturation: An Exploratory Formulation” (American Anthropologist, n. 96, de 1954), sendo o próprio James Watson um de seus autores, os outros eram Leonard Broom, Bernard Siegel e Evon Vogt. Certamente sua pesquisa sobre os Kayuá foi decisiva para sua participação nesse grupo de antropólogos desejosos de modernizar as recomendações do memorando de 1936. Confesso que a perspectiva aberta com essa nova formulação e certamente mais sistemática, ainda que exploratória, vinha ao encontro de minha própria insatisfação com o documento anterior. O de 1954 era bem mais sociológico, digamos assim, e me parecia ser um instrumento bastante adequado para a implementação de uma etnografia das situações de contato interétnico. E me dizia algo que somente percebi meses depois, quando a pesquisa estava bem adiantada: que questões culturais – como as geradas por idéias religiosas –, por mais que pesassem no estudo do contato interétnico, não eram o suficiente para conduzir um grupo à assimilação na sociedade global

pela via da religião. A frase era esta: "Acculturation is a necessary but not sufficient condition of assimilation". Já naquele momento de observação do proselitismo religioso, conduzido pela Missão Evangélica, pude ficar atento para o caráter divisionista da evangelização, especialmente quando ela, menos do que favorecer a assimilação, estimulava uma nítida tensão entre os Terêna moradores da reserva, e transformados em crentes, e os Kayuá, que me pareciam bastante mais resistentes à conversão. Começava a delinear-se durante a pesquisa de campo uma formulação mais consistente da própria noção de assimilação que eu haveria de utilizar na análise das conseqüências do contato interétnico.

Um capítulo à parte nesse registro de impressões é o que eu chamaria de "questão agrária" no microespaço de uma reserva. Não sei se o mesmo ocorre em outras reservas terêna ou guarani, mas o que observo aqui é o loteamento de terras feito pelo próprio encarregado do Posto Francisco Horta! São lotes de 10 alqueires aproximadamente, com 200 metros de frente, quando em terras mais produtivas; lotes bem maiores em terras inferiores. Pelo relato de Alaôr, autor da façanha no ano retrasado, parece que isso teria agradado aos índios. Até onde isso tem algum reconhecimento pela IR-5, difícil dizer, mas não creio que esse loteamento vá além de um reconhecimento doméstico, só para efeito interno à reserva. Provavelmente uma estratégia do encarregado para organizar eventuais disputas por terra (casa e roçados) que tenham surgido ou que venham a surgir... Vejo indícios de que as disputas por lotes apresentam um padrão bem próximo ao da separação entre os Kayuá e os Terêna, entre crentes e católicos. Em verdade, mesmo para um observador inexperiente da vida da reserva (como eu), a diferença entre uns e outros é notável. Ainda que eles tenham em comum um visual absolutamente camponês. Fisicamente talvez os Terêna sejam mais altos e, no que diz respeito aos trajes, vestem-se com roupas melhores e muitos deles calçados, além de suas casas serem menos rústicas! Demonstram uma melhor situação econômica. Segundo Alaôr, é que são crentes... Será que a ética protestante está presente em Francisco Horta? Enfim, a reserva está parecendo-me um caso singular no universo terêna, não só como o único espaço em Mato Grosso partilhado por índios Kayuá e Terêna, como também pela política de loteamento. Mas quanto à questão religiosa interna à reserva, ela é bem geral. A relação entre católicos e crentes, que se dá como oposição, eu já tinha observado em Buriti, sem que, como é óbvio, nela ocorresse a separação por etnia, como a que observo aqui. Pelas observações até agora feitas, pelas conversas com os funcionários locais do SPI e pelos relatórios

compulsados (e aqui sempre lembrados), imagino que nas reservas que proximamente visitarei essa separação entre crentes e católicos tenderá a estar presente.

Mais observações devo registrar aqui. Refiro-me a uniões interétnicas, envolvendo paraguaios e mulheres terêna ou kayuá. Inúmeras são as uniões, ou melhor, casamentos “legalizados” em livros do posto indígena. Sempre homens paraguaios, os quais, ao que tudo indica, sempre interessados em obter os tais lotes na reserva! Parece haver uma certa resistência dos índios a essas uniões, mas não posso ir além de uma conjectura. Não tenho como fazer um levantamento das opiniões, nem por amostragem. O fato é que continuam a chegar índios de fora à procura desses lotes e, certamente, ainda competirão com os poucos (por enquanto) paraguaios. Há ainda a considerar a busca de lotes pela população local em razão de seu crescimento vegetativo. Mas nesse caso, como tenho podido observar, os lotes ocupados pelos pais parecem ser suficientes para abrigar seus filhos e filhas com seus respectivos cônjuges, pois, como verdadeiros ranchos, mais um ou dois no terreno não o tornam superlotado. A própria changa, a que já me referi, constitui hoje um hábito, graças ao qual os índios complementam sua economia doméstica com pagamento em dinheiro nas fazendas regionais ou até mesmo na cidade de Dourados, em pequenos serviços. Se continuar a existir essa complementaridade entre a agricultura doméstica e o trabalho externo (a changa), creio que a pressão por lotes continuará a vir mais de fora do que de dentro da reserva. Não resisto a formular essa hipótese...

Francisco Horta, 31 de julho de 1955

Hoje geou! Mesmo dormindo perto da lareira, na casa da Missão, o frio foi intenso. Ajudou um pouco a idéia de colocarem em meus pés dois tijolos aquecidos na lareira e, depois, envoltos em folhas de jornal para conservar o calor. Provavelmente uma técnica local que me ajudou um pouco a suportar a noite maldormida. Mas o que mais me tirou o sono foram as picadas de carrapato recebidas ainda em Buriti e só sentidas nesta noite. Parece que eles se locupletaram num succulento banquete com sangue de paulista cidadão... Contando isso aos meus companheiros, durante o café da manhã, foram unânimes em reconhecer que me faltou habilidade para andar nas trilhas sem me encostar nos matos altos. Espero ter aprendido a lição.

A manhã foi frutífera: conheci dois capitães de Francisco Horta. Fui até a sede do posto, onde encontrei o capitão João Fernandes, um Kayuá, cacique da aldeia Farinha Seca, em que vivem índios Terêna e Kayuá. Pareceu-me normal isso, uma vez que a reserva é considerada território kayuá, cabendo aos Terêna a condição de hóspedes. O outro capitão foi Ireno Isnardi, da aldeia Bororó. O primeiro veio à casa do posto para conhecer-me; o segundo, nós o encontramos em sua casa quando visitamos a aldeia Bororó. Como o tempo de minha permanência na reserva estava se esgotando, pois minha intenção era seguir para Cachoeirinha, a aldeia que já me parece fadada a me receber para a pesquisa em profundidade (pois as informações bibliográficas e documentais estão a indicá-la como a mais tradicional das comunidades terêna), não quis me alongar nas entrevistas com esses dois capitães. Meu interesse maior é o de conseguir agora alguns dados sobre a chegada dos primeiros Terêna na reserva. Continuei, assim, minhas andanças pela reserva, procurando conversar livremente com os Terêna que ia encontrando no caminho ou em suas casas, sempre com a “assessoria” de Alaôr. Uma presença nas entrevistas que não deixava de ser interessante, pois das conversas entre ele e os índios sempre se aproveitava alguma coisa. Por vezes informações inesperadas, que me levavam a entender melhor a relação entre ele, enquanto encarregado, portanto, a autoridade local, e os índios que, com ele, dialogavam. Foi assim que pude conversar com um Terêna de idade incerta, mas bem mais velho do que eu (teria uns 45 anos?) e cujo nome não consigo me lembrar. Disse-me haver nascido em Dourados, nestas mesmas terras da reserva, demarcadas, segundo ele, pelo coronel Nicolau Horta Barbosa por volta de 1917. Informação que logo depois pude conferir num dos documentos do posto, no qual li o Decreto de Reserva nº 401, de 3 de setembro de 1917, que dava como demarcados 3.600 hectares. A referência do índio ao coronel Horta Barbosa, um dos expoentes da escola indigenista de Rondon, levou-me ao Rio de Janeiro, precisamente à rua Constante Ramos, em Copacabana, onde mora o general [Júlio Caetano] Horta Barbosa, da mesma família e igualmente antigo colaborador de Rondon, tendo participado da pacificação dos Nambikuára. Como aparentado de Gilda,⁴/4 / isso nos aproximou bastante e sempre mantivemos longas conversas sobre

⁴/Clovis Cardoso, irmão de meu sogro, general Leônidas Cardoso, era casado com Julice, filha única do general Júlio Caetano Horta Barbosa que, com seus oitenta anos, gostava de conversar comigo sobre suas expedições ligadas à construção das Linhas Telegráficas de Mato Grosso ao Amazonas, dirigida por Rondon. Anos mais tarde, quando me mudei para Copacabana - já

indigenismo – o que, parece, agradava-lhe muito. (Com todas essas lembranças, a saudade de minha mulher e de meu filho estou vendo que já me aperta a alma – e nem bem começa a minha pesquisa de campo...). Mas vejamos a história do posto indígena. Ele teria sido fundado entre 1924 e 1925 pelo inspetor Ibiapina, como confirma Alaôr. E na época da demarcação havia 555 índios na reserva. O registro da planta, como pude consultar depois nos arquivos do posto, foi feito no 1º Tabelião Oficial de Registro Hipotecário da Comarca de Dourados, em 9 de janeiro de 1951. Não é fácil, pois, para uma estada tão curta, apurar a época em que vieram para cá os Terêna. Mas, ao que me está parecendo, vale especular que a grande maioria veio depois de demarcadas as terras, portanto, posteriormente a 1917, proveniente das fazendas do alto da serra de Maracaju. Parece uma repetição do caso da migração para Buriti! Outros Terêna teriam vindo a passeio para visitar filhos casados aqui e, dada a qualidade da terra e a boa acolhida, resolveram ficar. Exemplo disso é o de Joãozinho Terêna e de mais um casal de velhos – ele beirando os oitenta anos, ela parteira da aldeia –, que encontrei nas margens do Jaguapiru.

Um tema que tem chamado a minha atenção é o casamento interétnico nas reservas. O atual encarregado do P.I. não permite, segundo ele, cumprindo ordens do “seu” Nenê, casamentos entre “civilizado” e índia, pois sempre há interesse do homem em permanecer na aldeia. Uma “reforma agrária” singular?... Mas antigamente não havia esse obstáculo. Por isso vi inúmeros casais interétnicos: “civilizado” e índia; paraguaio e índia. Curioso que os Terêna não classificam os paraguaios na categoria nativa de “civilizado”, para eles análogo à categoria *purutuia*, este último um neologismo criado pelos Terêna para designar o descendente de portugueses. Nesse caso, todos aqueles que, não sendo índios nem paraguaios, são forçosamente considerados *purutuia* ou portugueses. Há uma espécie de esvaziamento relativo do termo civilizado de seu conteúdo valorativo, ainda que ele obviamente exista... Será? É algo que devo examinar mais detidamente. Passarei a usar de agora em diante o termo civilizado sem aspas, porém na mesma acepção da qual se valem os índios, como uma categoria usada por eles próprios para nos designar.

como antropólogo do Museu Nacional –, passei a morar na rua Leopoldo Miguez, quase vizinho do velho indigenista. A natureza de meu trabalho e a sua experiência em expedições no interior do Brasil sempre nos aproximaram.

Lembro-me perfeitamente da minha primeira reação ao ouvir a palavra “purutuia” e o seu significado. Pus-me a pensar que realmente eu era um descendente de português! E só me dei conta disso na conversa com os Terêna! E essa foi uma identidade que se foi robustecendo ao longo do meu convívio com esse povo, como a me lembrar de meus mais remotos ancestrais. De fato, meu tetravô, o professor de retórica Estanislau José de Oliveira, exilado de Portugal no século XVIII, sob a acusação de ser “livre pensador”, pertencia aos seguidores do Marquês de Pombal. Como ministro do reino, Pombal caiu em desgraça quando da subida ao poder da rainha d. Maria I, por ocasião da morte de seu pai, o monarca d. José, em 1777. Assumindo o poder, d. Maria reagiu à política pombalina que resultaria na fuga do Marquês e da emigração de meu avô para o Brasil, onde se vinculou à Corte em 1785, na então São Carlos, hoje cidade de Campinas, na condição de professor-régio, portanto a serviço da Corte (200 anos depois da chegada de meu tetravô à velha Campinas, eu chegaria na moderna cidade, transferido da Universidade de Brasília (UnB) para a Universidade de Campinas (Unicamp), em 1985...). Lá ele constituiria família e seu filho primogênito, meu trisavô, José Estanislau de Oliveira, e, posteriormente, o seu também primogênito, Estanislau José de Oliveira, meu bisavô e homônimo do professor-régio, se tornariam, respectivamente, Visconde de Rio Claro e Barão de Araraquara, em reconhecimento do imperador d. Pedro pelos serviços que prestaram na edificação da estrada de ferro, construída numa grande parte de suas terras, fazendeiros que eram. Essa ancestralidade – que tive a ocasião de registrar em meu discurso de agradecimento ao título de professor-emérito, recebido numa simpática cerimônia na Unicamp, em 1997, quando acentuava as raízes históricas de minha família em Campinas – comecei a considerá-la de uma maneira um pouco mais romântica desde aquele episódio matogrossense. De meu tetravô professor, talvez o primeiro docente dentre os meus ancestrais, nada ficou na história, salvo o fato de ter sido professor de retórica do Padre Feijó, o futuro regente do Império! Tudo isso (ou quase) eu evoquei, quando me vi chamado de purutuia e, sobretudo, quando fui apelidado semanas depois pelos Terêna de Cachoeirinha de kali hoyenô purutuia ou “pequeno português”, uma nova identidade que me acompanharia por todo o tempo da pesquisa de campo.

Em Jaguapiru visitei ainda a casa de um civilizado casado com uma Terêna, cuja filha, mocinha dos seus 18 anos, já era professora e, simultaneamente, estudante do quinto ano na escola da Missão. Vestia-se bem e apresentava bastante tranqüilidade e grande segurança. Perguntei-lhe propositadamente se ela era a única professora indígena na Missão e, por

sua resposta, vi que se identificava claramente como índia e não como civilizada. O que me pareceu natural, tendo em vista o fato de ela estar dentro da reserva e ainda estudar na Missão, onde dona Lodi parece fazer todo o esforço para manter a indianidade dos Terêna e dos Kayuá, em que pese igual esforço no processo de evangelização. Aliás, ela e o reverendo Orlando não vêem nisso nenhuma contradição, no que não deixam de ter razão... Observo, ainda, que há quatro paraguaios casados com índias terêna, algo bastante desproporcional aos oito casamentos de paraguaios com índias kayuá! Não sei a que atribuir isso, ainda que considere como uma boa hipótese a semelhança entre o guarani falado por eles e o dos Kayuá falado na reserva. Gostaria de saber se há muita diferença, se são duas línguas diferentes, mas aparentadas, ou se são diferenças dialetais. Procurarei saber quando retornar ao Rio de Janeiro.

Verifico que anotei em minha caderneta de campo alguma coisa sobre o patrimônio do posto: há dezenove cabeças de gado, alguns porcos, uma charrete, galinhas passeando livremente, um pequeno pomar, horta, curral, paiol, carroça e mais umas quinquilharias espalhadas no pátio. Isso serve para dar alguma idéia do estilo de vida do encarregado e de sua família.

Cachoeirinha, 3 de agosto de 1955

Escrevo em uma excelente escrivaninha, estilo *fin de siècle*, na casa do posto, residência do “seu” Luiz Cunha, o encarregado de Cachoeirinha e uma pessoa amável ao extremo! Minha primeira impressão ao vê-lo foi a de estar diante de D.Quixote, não o de La Mancha, mas o de Cachoeirinha. Estava esperando-me em Duque Estrada, a estação da Noroeste do Brasil (NOB), a oito quilômetros da aldeia. Ao descer do trem, cresceu diante de mim a figura de um homem alto, bastante magro, esguio, com bigodes e cabelos pretos, vestido com bombacha e uma camisa branca aberta ao peito. Dentro do largo sorriso com que me recebeu, brilhavam dois caninos dourados, bem destacados em meio de dentes bem cuidados! Lembrei-me da ilustração do livro de Cervantes, em edição de Monteiro Lobato, que li em minha infância. Não poderia haver melhor recepção! Eis-me agora aqui finalmente escrevendo em uma escrivaninha como se estivesse no Museu do Índio, junto ao Estádio do Maracanã, manuseando livros e fichas referentes aos “meus” Guaná. É uma boa coisa estar em plena pesquisa de campo e poder escrever em uma mesa,

sem depender das capas duras das cadernetas e deste diário em que escrevo. Darcy e Galvão sempre recomendaram: compre caderno de capa dura para poder escrever em qualquer condição, no chão, nos joelhos ou se apoiando numa árvore (primeira recomendação). A segunda recomendação foi: nunca despache seus diários e cadernetas em sua bagagem, leve os ditos cujos sempre consigo, jamais se separe deles, pois podem se extraviar...).

Forço agora a minha memória e procuro lembrar-me dos meus dias em Dourados para ver se nada de importante deixei de registrar. Lá presenciei, à noite, o culto dos protestantes. Não havia ninguém com melhor boa vontade e grande simpatia com o ritual religioso do que eu; não só como etnógrafo, mas também como um hóspede passageiro da Missão, pois, afinal de contas, era lá que eu dormia e fazia as refeições. Além de meu interesse etnográfico, o mínimo que poderia fazer era aceitar educadamente o convite para assisti-lo. Não posso dizer que foi agradável ouvir o sermão do Terêna Ângelo, oriundo de Cachoeirinha e considerado pelos crentes “um bom pregador”! Sinceramente não poderia dizer o mesmo. Logo soube que ele tinha vindo para a Missão a convite do reverendo Orlando, interessado em seus dotes de ourives e, claro, porque também era crente. Vinha para ajudá-lo nos afazeres religiosos e profanos, pois também estava incluído em seu programa de trabalho o ensino de suas habilidades na ourivesaria para um grupo de jovens ligado à Missão. Não sei se sua prédica teve alguma relação com a minha presença. Mas não foi sem um certo desconforto que tive de ouvir críticas genéricas ao SPI e uma única acusação concreta: a de que era costume dos funcionários da IR-5 dizerem haver “luta entre índios católicos e protestantes”, acusação que, segundo ele, não procedia, porque “os protestantes não brigam com ninguém e são os católicos que bebem um pouco...”, como a dizer que, se há briga, é porque os católicos brigam por beberem. Simultaneamente, uma justificativa e uma acusação! Quanto às suas críticas, cheias de chavões contra a administração, perguntei-lhe sobre o trabalho do encarregado de sua aldeia, Cachoeirinha, pelo que me respondeu ser ele “um bom encarregado”, resposta que me surpreende agora, em que estou nesta aldeia, pois o “seu” Lulu é um católico praticante! Consideradas as posições bastante sectárias de Ângelo, não posso crer em sua sinceridade... Como se manifestou o seu sectarismo? Meu maior desconforto foi ouvir sua explicação sobre a salvação da alma ao dirigir-se a uma platéia de crianças! Após recorrer, com certa arte, a uma metáfora como a salvação da vida sendo análoga à salvação da alma, começou a incutir nas crianças

a idéia do perigo e do medo, mostrando que toda criança, como todo mundo, deve preocupar-se em primeiro lugar com a salvação da alma para não cair no fundo dos infernos, no reino de Satanás... Olhos amedrontados o fitavam... Procurei imaginar o que passaria na cabeça daquelas criancinhas, de três a seis anos, preocupadas com a salvação!!! O que poderia existir além do medo? Com esses pensamentos, continuei a assistir ao culto. Depois de entoarem alguns hinos religiosos (a uma temperatura abaixo de zero), um novo personagem – até então encoberto pelas figuras de estatura mais alta dos vários Terêna participantes do culto – pediu a palavra. Era o Kayuá Marçal, célebre por sua cultura evangélica e não menos celebrado por seus patrícios pelos problemas que causava aos funcionários do SPI com suas constantes críticas e reivindicações. Assumi a tarefa de fazer a oração do dia. Falou longamente e de maneira bem mais articulada do que o seu companheiro Ângelo. E não se esqueceu de pedir a Deus pelo “doutor”, agradecendo a minha visita e desejando sucesso em minha pesquisa.

Numa conversa que havíamos tido duas horas antes, juntamente com Ângelo e mais alguns índios, Marçal mostrou-se muito extrovertido e dotado de senso de humor, pois não deixou de fazer algumas provocações a mim, não sei se em minha qualidade de católico (uma vez que tive de me definir invocando minha formação católica, pois não me aceitariam como agnóstico...) ou por minha condição de etnólogo orgânico, funcionário do SPI. Talvez por ambas... Mas certamente ele estava me experimentando! A hostilidade ao SPI era evidente, como para contradizer declarações politicamente simpáticas de dona Lodi e do reverendo dirigidas à instituição. Ele não teve meias palavras em sua sinceridade. Apontou temas que me pareceram óbvios, como o paternalismo a coibir mais do que ajudar os índios, com o que concordei com a mais absoluta convicção. Marçal via com muito mais clareza aquilo que os administradores do SPI não chegavam sequer a vislumbrar! E ainda soube separar bastante bem a pessoa do encarregado, Alaôr, de quem alegou gostar, da figura do encarregado e, sobretudo, da alta direção do SPI. Falei com um índio politizado e sem os maneirismos típicos da maioria dos líderes crentes que até então havia conhecido! Claro que o levei a sério. Em consideração a ele e a suas críticas, pus-me a dar uma idéia do SPI, de sua história, a partir de 1910, como o ano de sua criação, e do papel que vem desempenhando desde então, com altos e baixos, na defesa das terras indígenas e na aplicação de práticas assistenciais, estas últimas o calcanhar-de-aquiles do SPI – e o Galvão que o diga, como chefe da SOA [Seção de

Orientação e Assistência]. Senti-me, pela primeira vez, em Mato Grosso, como se estivesse no Museu do Índio explicando a algum visitante a natureza de minha instituição. Marçal era alguém com quem se podia conversar.../5/ Ouviu-me com toda a atenção, demonstrando concordar com gestos, especialmente nas passagens em que nossas idéias pareciam coincidir. A cordialidade entre nós e a afável conversa que continuou até tarde da noite em frente da lareira da Missão, quando nos envolvemos em vários assuntos referentes à reserva e à cidade de Dourados, certamente explicam o fato de, no encerramento de sua oração, ter desejado sucesso ao meu trabalho.

Antes de encerrar minhas observações sobre minha estada em Francisco Horta, não quero deixar de registrar uma história que deles ouvi no bate-papo diante da lareira. Contaram-me que um índio havia recebido uma paulada na testa, tão forte que resultou no deslocamento de seu olho esquerdo para baixo, quase em sua face, tornando-o um sujeito tão feio, horrível mesmo, que passaram a lhe atribuir poderes xamanísticos, porém maléficos, mas, na realidade, não os possuía. Considerado pela comunidade como um “padre” mau, sua vida tornou-se insuportável na aldeia. Teve de abandoná-la. Dizem que, depois de perambular por muitos lugares, parece que agora vive na periferia de Dourados, provavelmente no lado oposto e mais distante da reserva. Corre na aldeia que ele efetivamente, após todo esse incidente, tornou-se um verdadeiro “koixomuneti”! O que não seria de surpreender, pois a *diferença* sempre foi um convite à discriminação e o *horrível* sempre esteve associado à idéia do mal, aos bruxos, aos feiticeiros...

Descansarei bastante esta noite, pois, finalmente, estou aqui em Cachoeirinha, desmanchando minhas malas para valer e procurando sentir-me em casa, pois tudo indica que aqui ficarei a maior parte do tempo. Reorganizadas as minhas idéias, estou pronto para seguir amanhã, às 6h, em direção às aldeias de Moreira e Passarinho, em continuação ao meu “survey”. Não quero perder o embalo neste levantamento das aldeias terêna, iniciado em Buriti. Irei, melhor diria, iremos, pois conto com a companhia de Edgar e do encarregado Lulu. Viajaremos todos a cavalo e o plano é voltarmos no mesmo dia, pois terei muitas outras oportunidades, ao longo de minha estada aqui, de realizar outras visitas. Estou animadíssimo com tudo isso.

⁵/Por suas qualidades de líder, dotado de notável representação política, que anos mais tarde seria assassinado por sua luta em defesa dos direitos indígenas.

Cachoeirinha, 5 de agosto de 1955

Ontem fomos a Passarinho e a Moreira: eu e Edgard. “Seu” Lulu não foi por falta de montaria. Saímos às 7 horas e lá chegamos às 9h30. Três léguas e meia a cavalo. Fui no cavalo que o capitão de Cachoeirinha, o Terêna Timóteo, emprestou. Um excelente animal, “andador”, como ele, orgulhoso, fez questão de acentuar, todo branco, bonito de se ver!

Fomos à procura dos encarregados das aldeias, porque posto indígena mesmo, como um espaço administrativo análogo aos que encontrei nas reservas até aqui visitadas, lá não existe. Há uma casa que deveria ser do posto, mas o encarregado, Benjamim Nogueira, não quer saber de morar na aldeia. Talvez com alguma razão, pois a casa está em péssimas condições e nem mesmo sei se o famigerado Nogueira não teria uma dose de responsabilidade nisso. E se a primeira impressão vale alguma coisa, o tal *feeling*, o que ele me passou foi o pior possível: a de um bolichero (como aqui são chamados os pequenos comerciantes de beira de estrada), sujo e mal vestido, e com cara de poucos amigos... Alguém que receia ser investigado. E minha presença não poderia deixar de significar uma ameaça para quem se sabe obrigado a dar explicações...

A casa do posto está tão malconservada que, segundo informa o capitão de Passarinho, nem o atual nem os encarregados anteriores dignaram-se a utilizá-la como moradia! Ela tem servido de albergue a índios que passam pela aldeia e a pedem para pernoite ou para nela permanecerem por algum tempo. Como a aldeia é bem próxima da cidade de Miranda, tenho a impressão de que o trânsito por Passarinho é bem maior do que se pode imaginar. Mas o que mantém o encarregado Nogueira na periferia da reserva, junto à estrada, é o comércio, o boliche, talvez sua principal fonte de renda. Um homem dado a espertezas, como demonstrou ao responder à minha indagação sobre suas atividades de comerciante, dizendo-se não ser o dono do boliche, mas apenas parente do dono. Estava lá somente tomando conta... Como alguém que “apenas toma conta” se tem mostrado muito eficiente na função: pelas informações obtidas junto aos índios, ele é um vendedor contumaz de cachaça a todos quantos cheguem a seu balcão, sejam índios ou “purutuias”! Ademais, conta em seu currículo de encarregado o fato de ser dublê de bolichero, o de ordenar prisões frequentes pela polícia do município a índios embriagados (por ele mesmo) sempre que presente alguma arruaça. Como me contou um empregado da NOB, um purutuia casado com uma Terêna natural de Passarinho, esses índios presos chegam a ser espancados sem piedade pela polícia de

Miranda sem que Nogueira sequer interfira contra isso. E sobre essas agressões, Lulu, aqui de Cachoeirinha, de onde estou escrevendo, acrescentou que em certa ocasião três índios de uma mesma família daqui foram baleados por um soldado da polícia por se recusarem a dar o dinheiro que ele presumia haver com tais índios enquanto bebiam num boliche de Miranda! Pura extorsão!!! Os Terêna simplesmente estavam aguardando o patrão que os havia contratado para uma empreitada. Levavam quase nada em seus bolsos e o pouco que tinham teria sido roubado não fosse a reação. Claro que o mesmo encarregado de Passarinho, a quem caberia interpe-lar a polícia sobre o caso, aparentemente nada fez. Um outro acontecimento que me foi contado, ainda lá em Passarinho, foi o descaso com que Nogueira tratou o falecimento do tio da mulher daquele trabalhador da NOB, ao qual já me referi e conforme ele mesmo relatou: o índio, após morrer de tuberculose, ficou três dias aguardando providências do posto para ser enterrado. Morreu no domingo e só na terça-feira veio ter o seu enterro realizado. Curioso que no relato desse fato uma coisa ficou evidente: o conluio entre o capitão de Passarinho e o encarregado Nogueira, pois começaram a negar o acontecido mesmo diante do casal que acusava o SPI de descaso. Verifico que esses eventos pontuais, por insignificantes que sejam para a inspetoria, são responsáveis pelo descrédito da política indigenista no âmbito local e regional. Será que esse é o preço que o indigenismo tem a pagar quando seus funcionários da base, os encarregados, são tão incompetentes? E preconceituosos, como ilustra bem o comportamento de Nogueira a dirigir, em voz alta, quase gritando, os maiores impropérios aos índios, chamando-os de bêbados e vagabundos. Fiz-lhe ver, com energia e bastante irritado, o quanto ele estava errado e não tinha qualquer condição para exercer o cargo de encarregado de posto. Mostrou-se surpreso e um pouco amedrontado, passando a se justificar com resmungos intermitentes. Enquanto isso tudo acontecia, eu pensava, cá comigo, que todo o nosso esforço no Museu do Índio em lutar contra o preconceito étnico e racial podia sempre estar ameaçado por energúmenos desse tipo... E para checar se ele ainda poderia ter alguma competência administrativa, pedi-lhe que fizesse um mapa, um mero esboço que fosse, da reserva, indicando seus limites, afinal, trata-se de uma área que estava sob sua jurisdição. Qual não foi minha surpresa quando ele se negou a fazer, alegando que estava de licença de seis meses para tratamento médico e, como insisti, confessou-se incapaz de fazer... E digo eu: o que fazer com um animal como esse? Só exonerando a bem do serviço público, o que procurarei providenciar tão logo retorne ao Rio de Janeiro.

ro. Advertido de que deveria receber uma punição administrativa da diretoria do SPI, deixei-o, com seus dois capangas, um negro forte e um branco franzino, bastante nervoso e sem ação. Ao meu lado, sem se afastar, o fiel Edgard, com revólver e facão na “guaiáca” (um cinto largo, com lugar para revólver, munição e facão, como assim é denominado na região), parecia dar-me proteção física – um verdadeiro guarda-costas, de olho nos empregados de Nogueira. Sinceramente não vi necessidade disso, uma vez que todos me pareceram bastante acovardados com o “seu Dotô” da capital da República, “alto” funcionário do SPI... Bati uma foto do boliche e do encarregado em sua porta, como a comprovar sua função de bolichero, e saímos em direção à aldeia de Passarinho.

Esse acontecimento aparentemente tão pueril fez com que eu me desse conta de meu duplo papel, de pesquisador e de indigenista. Embora o projeto de estudo do processo de assimilação dos Terêna na sociedade regional tenha sido elaborado no interior de um indigenismo militante, pois afinal de contas eu era um dos etnólogos do SPI, o meu horizonte de pesquisa transcendia o quadro – a meu ver estreito – de uma antropologia aplicada. Sobretudo porque, teoricamente, eu fazia muitas restrições ao que então era conhecido no mundo anglo-saxão por applied anthropology. Havia lido vários artigos a respeito e tinha, assim, alguma informação sobre a ideologia perversa, colonialista, que predominava nesse gênero de literatura antropológica. Ao pensar como antropólogo os problemas advindos das práticas indigenistas, observadas nos processos administrativos que vinham a mim quase diariamente para receber parecer “técnico”, lembro-me de ter estado sempre atento ao desafio de não sobrepor aos índios, sobre seus próprios interesses, prioridades que não fossem suas. Todavia, até esse momento ainda nada havia sido escrito sobre o “colonialismo interno”, tema que me absorveu alguns anos depois, em princípios dos anos 1960, quando tomei conhecimento dos trabalhos de Georges Balandier sobre o colonialismo europeu na África e do sociólogo mexicano Pablo González Casanova. Sobretudo os deste último, dedicados à exploração resultante do colonialismo interno, isto é, a repetição no interior de um país das relações de exploração econômica e de dominação política entre a metrópole estrangeira e suas colônias de além-mar, agora transformadas em relações de exploração e de dominação interna ou, em outras palavras, fazer das áreas indígenas de um país suas colônias internas. Mas se eu não tinha ainda uma percepção mais adequada (a qual chamaríamos hoje de “politicamente correta”) sobre a questão indígena e dos direitos de cidadania do índio a qual fosse além da defesa de seus direitos à terra, não obstante eu já distinguia a diferença entre uma antropologia colonialista e uma outra direcionada para o exercício e

uma certa crítica ao Estado, para a qual eu já me encaminhava. Uma crítica que estaria voltada também para as responsabilidades da sociedade envolvente às populações indígenas (daí minha pouca indulgência aos estereótipos que minavam a população não-índia regional), em que o “caso Nogueira” só me faria recordar que eu não estava fazendo apenas uma pesquisa acadêmica. Havia algo mais. Algo que me levava a assumir a ideologia rondoniana como aquilo que me parecia ser uma alternativa a uma antropologia aplicada, comprometida com aquilo que historicamente estava associado com o colonialismo. Víamos – e recorro aqui não ao plural majestático nós, mas ao nosso pequeno grupo de etnólogos do SPI (leia-se eu, Darcy e Galvão) – como devendo ser o principal papel do Estado brasileiro, por meio de seu braço indigenista, a luta contra o latifúndio e contra uma Igreja que, por meio de suas missões, destruíam, a seu modo, a identidade indígena. Darcy havia escrito uma denúncia contra as missões salesianas, publicada no relatório de dois anos atrás, divulgado com o título SPI-53. Demonstrava como os salesianos recebiam verbas de uma dezena de ministérios governamentais e os aplicava na submissão dos índios do Rio Negro e do São Lourenço à galvanização religiosa, com efeitos deletérios na organização social, nos valores tribais e nas personalidades dos Baniwa, dos Tukano e dos Borôro. Se não tínhamos, à época, a percepção moderna de contribuir para organizar o movimento indígena, para que os índios pudessem falar por si (o que só seria perceptível anos mais tarde, a partir de 1968), acreditávamos que era função de um Estado laico, como o republicano Estado brasileiro, atuar na verdadeira proteção do índio, mesmo contra aqueles que, embora com as “melhores intenções”, como as alegadas pelos religiosos, submetiam os índios a processos aculturativos extremamente danosos a eles. As políticas de catequese de então não tinham muito em comum com as políticas que lhes sucederam, as quais foram elaboradas no âmbito do Centro Indigenista Missionário (CIMI), em resposta às demandas de modernização dessa mesma catequese; a ponto de a nova ação missionária transformar-se num indigenismo alternativo, um pouco mais afinado com os tempos atuais, se a compararmos com a antiga visão praticada por esses mesmos religiosos. Esse é um ponto que sempre me levou a refletir sobre as limitações das práticas catequéticas e sua grande responsabilidade no trato dos valores indígenas. E no que diz respeito ao movimento indígena, parece que até agora o CIMI não tem dado mostra de querer abandonar sua vocação de controlá-lo, em que pese a reação de expressivas lideranças indígenas contra tal pretensão. Víamos, enfim, o SPI como um virtual advogado dos índios, mesmo que fosse contra o Estado. Essa posição iria nos trazer complicações futuras na burocracia do órgão indigenista, que levariam ao pedido de exoneração de Darcy Ribeiro, em 1957, e a minha, no ano seguinte (quando, então, fui contratado pelo Museu Nacional).

Deixando para trás a figura social e politicamente repulsiva de Nogueira, vi-me na aldeia de Passarinho, cujo aspecto me causou uma triste impressão. Comparada com as que eu tinha visto até agora, tinha ela suas poucas casas construídas dentro de um cerrado “sujo”, onde não se notava qualquer ação humana de domesticação da natureza, comum em toda ocupação indígena! Fomos à casa do capitão Vicente Almeida e com ele obtive algumas informações que cabe resumir.

Em 1818, teria começado a formação da aldeia para, dois anos depois, ter a área da reserva demarcada por iniciativa do inspetor Werneck – um dos funcionários de reconhecido mérito e sobre o qual tenho tido as melhores referências em minha peregrinação nos relatórios administrativos da 5ª Inspeção. Os índios, que lá já estavam quando da construção do posto indígena, provinham das fazendas da região em que trabalhavam preponderantemente na roça. Foram chegando e aglomerando-se no espaço que acabaria por se transformar numa reserva. Nessa época, parece que havia um único capitão para as duas aldeias contíguas, Moreira e Passarinho. Mas a influência da Missão protestante, atuante com mais vigor em Moreira, fez com que os Terêna dessa aldeia, em sua quase totalidade convertidos em crentes, não mais aceitassem o capitão Vicente, ainda que tivessem respeitado o capitão anterior, pai do atual, até o seu falecimento, pois “com o velho Almeida já estávamos bastante habituados”, confessou-me um dos moradores da aldeia. Por descuido meu não me informei sobre quando ocorreu a indicação do atual capitão para o cargo; mas parece que foi nesta gestão de Nogueira, fato que explica a posição de defesa permanente que o capitão Vicente veio demonstrando sempre que eu criticava o famigerado encarregado. Há uma espécie de cooptação do índio pelo encarregado, um fenômeno que bem pode acontecer em outras aldeias desde que exista essa interferência esdrúxula do SPI na vida da comunidade. Mesmo que o capitão seja um herdeiro da função por linha patrilinear, como parece ser o caso de Vicente, a legitimação de seu poder está dada pelo teor de sua relação com o encarregado! Seu poder real emana do encarregado, da relação positiva ou negativa que consegue manter com ele, o que é, certamente, uma distorção do sistema tradicional de chefia, posto em xeque entre os Terêna modernos!

Sobre o que vi na aldeia de Passarinho, algumas observações superfúas, mas com valor comparativo em termos do “survey”, devo registrá-las. Observei somente a existência de um forno de ferro e nenhum caititu. Plantam mandioca e cana. [Lembro-me, enquanto conversávamos, que os carapanãs não me davam sossego, algo característico de um lugar pouco

limpo, contrastando com as outras aldeias visitadas, cujos terrenos circunvizinhos às casas estavam sempre varridos por mulheres ou crianças; nessa época de quase nenhuma chuva a tendência é não haver mosquitos!). Vi poucos homens e muitas mulheres, dando a impressão de que estavam sozinhas com seus filhos, sem os maridos. Disseram-me que os homens estavam fazendo changa nas fazendas do município, onde vão buscar o dinheiro necessário para a compra de utensílios, roupas e diversos suprimentos não produzidos pela comunidade. Na casa do capitão não havia ninguém de sua família: os rapazes estavam na roça e as mulheres no córrego, lavando roupa. Nas casas vicinais parece que ocorria a mesma coisa. Por isso estavam vazias. Para tomar como um indicador de padrão na organização do trabalho, observei que se os homens adultos tendem a se dedicar à changa, os mais jovens permanecem trabalhando nas roças de suas famílias, enquanto as mulheres fazem os chamados serviços domésticos. Perguntei ao Vicente sobre quando e como havia se tornado capitão. Respondeu-me que, sendo o filho mais novo do antigo capitão, só pôde ser guindado à chefia porque o seu irmão mais velho tinha sido preso e levado pela polícia de Mato Grosso para Cuiabá, cidade onde até hoje permanece, embora há muito tempo haja sido solto; casou-se lá mesmo e nunca mais voltou para a aldeia. Pouco mais sabia do irmão, salvo que sua mulher não era Terêna.

Convidei-o, juntamente com seus parentes moradores da vizinhança, a posar para uma fotografia. E posaram mesmo! As mulheres procuraram enfeitar-se, algumas até mesmo pedindo para esperar até trocarem de roupa. Vários deles, parentes ou não, começaram a aproximar-se e, entre eles, um rapaz que me chamou a atenção. Devia ter uns vinte e poucos anos, vestido de maneira que se diferenciava nitidamente dos demais, com sapatos engraxados, calça branca, camisa limpa e chapéu de feltro, aparentando ser um descendente de italiano pelo seu modo de falar. Barba cerrada e bem-feita, dificilmente lhe poderia ser creditada qualquer ancestralidade indígena! Questionado sobre sua etnia, disse falar bem “a língua terêna”. O capitão aproveitou para complementar dizendo ele ser seu sobrinho, filho de uma sua irmã e um “civilizado”. (Estranho como o uso que os Terêna fazem do termo civilizado sempre me deixa constrangido... Como também me constrange ouvir o termo “bugre”, quando aplicado aos índios pelos regionais. Sei que são categorias nativas, regionais, usadas livremente por todos, tal como um código a situar índios e não-índios em um sistema interétnico hierárquico, porém, testemunhar continuamente esse uso é algo que me deixa pouco à

vontade...). Acrescenta ainda o capitão que o pai jamais chegou a conhecer o filho, mas que este último nasceu “aqui mesmo, em Passarinho”. Mas, indagado por mim sobre a frequência de uniões entre Terêna e regionais, apressou-se em dizer que elas são muito raras. Uma informação que só posso atribuir à sua preocupação em não desmentir o encarregado que, durante nossa conversa pouco amistosa, afirmara não permitir “casamentos com civilizados”, talvez com receio de infringir regras (sic) do SPI contra uniões interétnicas!

Voltamos às nossas montarias e, guiados pelo capitão, fomos até a abandonada casa do posto e a Igreja Católica, situada a poucos passos de distância. Fotografei posto e Igreja e seguimos para Moreira em companhia do filho do capitão Vicente, um garoto dos seus 14 anos, mandado para guiar-nos. Levou-nos até uma porteira e de lá indicou o caminho, dizendo peremptoriamente “daqui eu volto”. Seguimos e depois de atravessarmos um campo de futebol - já em Moreira - encontramos um Terêna evangélico vindo da aldeia União, também conhecida no local por “Aldeinha”. Ia para Miranda e estava apenas passando por Moreira. Conversamos rapidamente e ele contou que havia feito um curso de Evangelho em Minas Gerais, durante três anos! Deduzi que era mais do que um simples “crente”, mas alguém preparado para se tornar pastor! Para alimentar um bom diálogo, disse-lhe com toda sinceridade o que pensava sobre a divisão deles em católicos e protestantes. Que eles, os Terêna, não eram responsáveis por isso, mas a própria “civilização” que os fez esquecer a religião indígena. Olhou-me um pouco perplexo como a perguntar se eu estaria falando sério... Percebi que ele estava irremediavelmente enredado no mundo dos “crentes”, e “religião” talvez fosse um termo não muito apropriado para se referir a entidades, tais como “koixomuneti”, Hoipihapati (espíritos) ou aos gêmeos míticos Yurikoyuvakai e Taipuyukê... Estaria havendo entre nós um “semantical gap”? Muito provavelmente...

Chegamos à casa do capitão de Moreira. Não estava. Tinha ido trabalhar como caixeiro numa casa de comércio em Miranda. O Terêna que nos recebeu foi logo dizendo que era o responsável pela aldeia na ausência do capitão. Estava trabalhando no caititu e informou-me que lá havia dois caititus, um forno para farinha e um tacho para fazer melado. Cultivam o mesmo que em Passarinho, porém me pareceram mais prósperos e melhor organizados. Quem sabe um espírito mais comunitário em virtude da ação da Missão evangélica, que parece ficar na divisa entre Moreira e União, mas no terreno desta última. A presença da Missão em Moreira é sensível! A “ética protestante” em território terêna!? A presença de uma

enfermeira da Missão, casada com um Terêna, contribuiu para essa percepção da forte influência missionária. Gostaria de ter conversado com ela, posto que cheguei a vê-la quando tomava o caminho de volta para cá. Mas como penso voltar para lá outras vezes, dada a sua proximidade com Cachoeirinha, o prejuízo não é grande; talvez venha a reencontrá-la e, ainda, poder esclarecer melhor o que me disse o “capitão substituto” para quem nem todos os moradores de sua aldeia seriam crentes. É possível, mas tenho lá minhas dúvidas quando considero que todos aqueles crentes com que conversei até agora em Moreira tinham uma postura bem característica, semelhante à dos crentes que eu até agora havia conhecido: voz delicada e ar piedoso.

Faço uma pausa e retomo um fato que passaria despercebido não fora um comentário de Edgard. Acho que vale a pena voltar ao “caso Nogueira”. Quando estávamos saindo do boliche, um dos seus capangas montou a cavalo e o lançou contra o meu, no momento em que eu estava montando. Supus que ele havia perdido o controle do animal e procurei desviar-me da arremetida, o que por sorte consegui. Surpreso e um pouco desconfiado, chamei-lhe energicamente a atenção emparelhando meu cavalo ao dele: “o que há, rapaz? Tome cuidado, não vá cair...” Como para se desculpar, convidou-me amistosamente para tomar um café em sua casa, depois de explicar que o cavalo havia disparado por falta de bridão... Acreditei piamente e me despedi acenando. Chegando aqui em Cachoeirinha, comentávamos o incidente quando Edgard disse que aquilo não tinha sido outra coisa senão uma provocação, estimulada por Nogueira! Ele não pôde suportar as minhas críticas e ensaiou essa vingança. Segundo o encarregado Luiz Cunha, ele já havia tentado coisa semelhante contra um funcionário graduado da inspetoria quando de sua visita a Passarinho. Na oportunidade ele também teria feito violentas críticas ao Nogueira e, por isso, fora explicitamente ameaçado pelos mesmos empregados. Vejo que há um padrão e só me resta estar prevenido quando revisitar Passarinho ou Moreira.

Cachoeirinha, 6 de agosto de 1955

Deitei-me ontem às 8h, logo após o jantar, e levantei-me às 7h da manhã! Tenho dormido como nunca. Saímos cedo à procura de um burrico de montaria que há mais de uma semana não aparece no posto. Certamente não pertence a nenhum Sancho Pança... Vou procurando obser-

var a rotina daqui. Aproveitei para levar minha 22 com a intenção de dar alguns tiros, claro que ao alvo, pois não tenho esperança de ver qualquer caça.

Fomos, eu e “seu” Lulu, à ampla área de plantio destinada aos roçados. Várias foram as casas que encontramos distribuídas na roça, a grandes intervalos. Vi coisas interessantes para quem quer se familiarizar com a reserva, afinal de contas o lugar em que pretendo residir por algum tempo. Observei o preparo da farinha de mandioca, vi tipos de ninhos para galinhas poedeiras e pequenas cercas para porcos, nos quais, cercados, não podem ameaçar a plantação. Em conversa com o Tomásio, um Terêna de 24 anos, conversador e prestativo, pude tomar conhecimento sobre como o SPI está ausente da “política trabalhista regional”, que acaba afetando os índios da reserva. Ainda é a questão da changa e do direito a uma carteira de trabalho assinada. Tomásio reclama da ausência de segurança no recebimento de pagamento, mesmo quando a changa foi acertada ainda na reserva, por ocasião da visita do fazendeiro em busca de mão-de-obra. Muitas vezes, conforme conta, o posto participa da negociação no sentido de assegurar pagamento justo, firmando o encarregado e o fazendeiro (ou um seu empregado) um documento que vale também como uma espécie de “salvo-conduto” (uma expressão usada por Lulu). Efetivamente um termo infeliz, como se os índios estivessem em “reservation”, à semelhança dos Estados Unidos... Parece, ainda segundo o Tomásio, que essa prática é variável na região, e obedece ao critério dos encarregados dos postos indígenas. Sua reivindicação é a carteira de trabalho, um documento que o qualifica como trabalhador e não como índio, o que o salvo-conduto discrimina. Percebi que existe uma expectativa generalizada entre eles porque, sem a changa, como obter dinheiro? E o que vem em reforço dessa reivindicação dos Terêna é o fato de alguns fazendeiros começarem a exigir trabalhadores indígenas documentados, portadores de carteira de trabalho. Houve um caso, relatado por Tomásio, de um patrão, fazendeiro, obrigado a pagar uma multa muito alta por não cumprir a legislação trabalhista. Parece que o mercado de trabalho aqui em Mato Grosso começa a ser regulamentado e, com ele, a cultura da changa só tem a se modernizar.

Este é um quadro bem familiar aos estudos sobre campesinato. Na época eu ainda não estava preparado para trabalhar analiticamente com a questão camponesa. Havia lido Redfield, seu livro Civilização e cultura de “Folk”: estudo de variações culturais em Yucatan, em tradução da Livraria Martins

Editora (1949) e um ou outro artigo sobre o tema, porém todos dentro de uma perspectiva culturalista. Menos do que ver o camponês como classe, eu o via como “cultura de folk”. Lembro-me de ter sentido uma nítida separação disciplinar: a antropologia de um lado e a sociologia de cunho marxista de outro, redirecionando-me para minhas leituras do tempo de estudante na USP. Quem diria que eu, anos mais tarde, já no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) que organizei no Museu Nacional, em 1968, haveria de ministrar os primeiros cursos em antropologia social, dedicados às “sociedades camponesas”. Só então foi que a forma de existência camponesa dos Terêna se tornou evidente para mim. Foi quando escrevi “Por uma sociologia do campesinato indígena no Brasil”, como uma comunicação apresentada ao IX Congresso Latino-Americano de Sociologia, realizado na Cidade do México, em 1969 (incluído em minha coletânea de ensaios A sociologia do Brasil indígena e editada por Tempo Brasileiro, em 1972, cuja segunda edição ampliada sairia em 1978). Nessa comunicação procurei mostrar que, ao contrário do campesinato mexicano, quando o índio vende sua produção de bens em mercados citadinos, no Brasil, a característica era a de vender sua mão-de-obra nas fazendas regionais. Apesar de mencionar os Kaingang do Paraná, os Maxakali de Minas Gerais ou os Potiguára da Paraíba, eram os Terêna que se impunham como um modelo do campesinato indígena brasileiro, em que pesem as notáveis diferenças culturais entre eles. Eu procurava desenvolver uma perspectiva estrutural como uma alternativa à visão culturalista. Verifico hoje que a pesquisa entre os Terêna me ensinou bastante, na medida em que mostrou a importância em se trabalhar, mesmo enquanto etnólogo, na fronteira entre a antropologia e a sociologia, tanto quanto na tensão entre paradigmas teóricos diferentes, como o marxista e o estrutural-funcionalista.

Voltamos para o almoço. Depois da refeição, quando procurava completar minhas anotações na caderneta, veio ver-me um índio doente. Com o rosto e pés inchados, procurava meus serviços pensando que o “seu Dotô” era médico. A frustração foi dupla. Minha e dele, pois eu gostaria muito de tê-lo ajudado. Na falta de competência médica, dei-lhe um saco de ervamate que descobri ser o brinde ideal para visitas breves. Começamos a conversar e entre outras coisas, além de dizer haver nascido aqui na aldeia e seu pai ter vindo de Bananal, ainda que tenha nascido em fazenda, contou que ele – o pai – não pôde permanecer em Cachoeirinha. Aqui morou até o ano passado, quando teve de sair por se sentir ameaçado de morte. Sendo “padre”, granjeou muitos inimigos, a ponto de só se aventurar a sair à noite, esgueirando-se pelo cerrado. “É por isso que eu estou

doente, é feitiço dos inimigos de meu pai” – afirmou sem nenhuma dúvida! O curioso é que seu irmão, Ciríaco, “tenente” da polícia do posto indígena, não parecia sentir qualquer ameaça à sua saúde em decorrência dos “pecados” paternos. Um terceiro irmão, “padre” também, mora em Bananal, e, ao que parece, teria sido dele a idéia de levar o pai para lá de maneira a livrá-lo dos perigos de Cachoeirinha e, também, para auxiliá-lo nas benzeduras que chegam a dar um “bom dinheiro”, segundo voz corrente na aldeia!

Cachoeirinha, 8 de Agosto de 1955

Ontem, domingo, assisti a um jogo de futebol aqui mesmo, realizado nos amplos gramados da aldeia. Devo registrar inicialmente que as casas daqui estão todas arruadas. Ruas largas, todas cobertas de grama inglesa, plantada no passado por iniciativa do SPI. Não apenas cavalos e algum gado sobre ela pastam tranqüilamente, mas também jogos de futebol têm lugar nos atrativos gramados – se bem que só nos domingos. É na rua principal que o jogo tem lugar. E é nela que estão localizadas as principais construções da reserva, as únicas de alvenaria: a casa do posto, em que também reside a família do encarregado (e onde estou hospedado); o prédio da escola, cuja professora é a mulher de “seu” Lulu, dona Isaura; e a Igreja Católica, em que os padres redentoristas, norte-americanos, praticam sua desobriga. Foi assim que de minha janela pude apreciar as primeiras jogadas do time de Cachoeirinha contra o de Duque Estrada, constituído por moradores da pequena vila que se formou em torno da estação da NOB. Juntando-me aos assistentes, índios e regionais, incorporei-me, convicto, na torcida dos Terêna. No time adversário contei três negros e um Terêna, este último residente com sua família em Duque Estrada, como a indicar não haver uma separação étnica, mas de lugar. No time daqui só tinham jogadores terêna. Bem que eu poderia jogar. Vontade não faltou. Mas também não sei se agüentaria... Talvez daqui a algum tempo, depois de vida tão saudável, dormindo cedo e bem, comendo melhor ainda, pois parte de minha verba de pesquisa ia para reforçar a cozinha de dona Isaura, e um estilo de vida bem bucólico, totalmente novo para mim!

Muita gente veio para a reserva, dando-me a impressão de que o jogo seria mais uma desculpa para uma reunião de caráter social. Parece que é comum se reunirem na sede do posto as pessoas mais respeitáveis da

região. Esteve aqui o subdelegado de Duque Estrada, que jogou como centro-médio, o “seu” Pedrinho, um abastado comerciante da vila, dono da única loja (o “Boliche Grande”) e genro da pessoa considerada a mais importante do lugar, o “seu” Souza, patriarca dos seus sessenta e tantos anos; e ainda com filhas de 7 e 8 anos de sua segunda mulher; além de ser proprietário das melhores casas de Duque Estrada! Ele não esteve presente no bate-papo que tivemos após a partida de futebol (ganha, aliás, por Cachoeirinha), mas pude conhecê-lo há duas horas quando eu e Lulu levamos Edgard à estação para seu retorno a Campo Grande no trem da tarde, vindo de Miranda. Disse-me o venerando senhor que havia doado, em 1937, o terreno em que se localiza a estação, financiado a construção do trecho de Duque Estrada com a doação à Estrada de Ferro Noroeste do Brasil (NOB) de um conto e quinhentos – certamente a moeda da época. Em 1938 estava pronta a estação e o trecho de Duque Estrada concluído.

Todo primeiro domingo do mês há uma missa na simpática Igreja. Ontem, todavia, o padre e as irmãs (que sempre o acompanham, segundo informam-me a Nicinha e Joãozinho, filhos de meus anfitriões, olhando-me escrever) não compareceram. Ainda tenho a esperança de vê-los durante minha estada em Cachoeirinha. Mesmo porque, pelo que estou informado, os Terêna daqui se dizem católicos, mas fazem-me duvidar da natureza de suas convicções, especialmente quando comentam com algum sarcasmo e malícia as relações do padre com as irmãs. São católicos “por tradição”, como grande parte do povo brasileiro...

Cachoeirinha, 10 de agosto de 1955

Estou na expectativa da chegada do Edgard com minha correspondência enviada para a inspetoria em Campo Grande. Fico ansioso pelas cartas de Gilda, com notícias de casa e de sua gravidez, afinal deve estar com quatro meses e espero que esteja passando bem. Como ainda não sabe o endereço daqui, a alternativa é escrever para a IR-5 e eu contar com eventuais mensageiros.

Durante o jantar, próximos ao fogão de lenha, onde as chamas freqüentemente avivadas por “seu” Lulu aqueciam o ambiente neste final de inverno matogrossense, conversávamos, também com a participação de dona Isaura, sobre vários assuntos, quando ouvi a seguinte história – ao mesmo tempo ingênua e engraçada. Para ela bem caberia o título “Par de gêmeos, par de botinas”.

A instituição policial – como já se viu nas aldeias até agora visitadas – é algo que parece ter sido introduzido em todas as reservas da IR-5. Disseram que “o finado inspetor Prado” teria criado a polícia indígena com muitas das características de fardamento das polícias “de verdade”: dotada de porrete, capacete e botinas para seus integrantes. Dissolvida a polícia por um outro inspetor e recriada por um terceiro, ela persiste até hoje na gestão de “seu” Nenê, levando os seus antigos membros, alguns já bastante maduros, a retornarem ao pelotão, preocupados em recuperar um fardamento bastante gasto pelo tempo. É aqui que começa a história dos gêmeos João Batista e José Dominguez. Ambos moradores da aldeia Ipegue. Uma história que parece ter corrido todas as aldeias terêna e sendo sempre lembrada a incrível semelhança entre ambos que, segundo a crônica local, de tão parecidos que eram chegavam “até a se misturá”! Readmitidos, então, às suas antigas funções, um deles, o João Batista, foi a Campo Grande reivindicar um par de botinas. Passados alguns dias, voltou à cidade para reclamar com o inspetor: “O sinhô precisa dar mais duas butina, porque aquelas outra não serviram para nós. Fartaram duas, uma prá um pé meu, otra pro otro pé do Zé Dominguez!” Foi no que deu: pensarem que como par de gêmeos poderiam entrar num único par de botinas. Será verdade!? Tenha ou não ocorrido esse evento pitoresco, o interessante para mim foi ouvir os comentários da família do encarregado, quando atribuíram genericamente aos índios a absoluta ingenuidade demonstrada pelo gêmeos João e José. Quase procurei dissuadi-los de uma posição tão preconceituosa, mas desisti porque o ambiente era de muita simpatia aos Terêna e eu não quis anuviá-lo com qualquer crítica, por mínima que fosse.

Lembro-me do quanto a questão do preconceito estava presente no horizonte da pesquisa. E por várias razões. A primeira delas se devia à minha própria formação ainda quando aluno das disciplinas de sociologia e de psicologia social, ministradas na USP por Florestan Fernandes e pelo então bastante jovem e talentoso professor-assistente, Dante Moreira Leite, falecido prematuramente, que na época estava envolvido na redação de sua tese doutoral “Caráter nacional brasileiro: descrição das características psicológicas do brasileiro através de ideologias e estereótipos” (1954), ao mesmo tempo em que Florestan nos dirigia – a mim e Gilda – numa investigação sobre preconceito racial em São Paulo, observável nas relações entre empresas e empregados de cor (quando trabalhamos alguns meses na coleta de dados nos arquivos da Secretaria do Trabalho, verificando o quanto a exigência de fotografia pelos

empregadores poderia estar servindo para discriminá-los). Além do mais, recordo-me perfeitamente, eu havia levado para o campo um pequeno livro, a rigor, um opúsculo, publicado pela Unesco e intitulado The Roots of Prejudice (1951), de Arnold M. Rose. E eu o estava lendo precisamente naqueles dias em que cheguei em Cachoeirinha. Mesmo porque, naquela época, eram os sociólogos que pareciam se interessar mais pelo problema do preconceito e no âmbito da sociologia das relações raciais. E minha formação estava bem mais calibrada pela sociologia do que pela antropologia, sendo esta última o grande desafio que então eu enfrentava no estudo dos Terêna. Se o tema do preconceito habitava naturalmente o meu horizonte de trabalho, não fora a própria existência do Museu do Índio como uma instituição “contra o preconceito ao índio”, como já mencionei, enquanto categoria analítica ela se movimentava melhor nos quadros da sociologia e da psicologia social. Tanto que era pela via dessas disciplinas que eu melhor conseguia equacionar a questão! Destacava-se, nesse sentido, o monumental livro de Gordon W. Allport, The Nature of Prejudice (1954), que eu só não levei comigo ao campo (optando pelo de Arnold Rose) por ser muito grande e pesado... Certamente em virtude da minha condição de aprendiz de antropólogo, sempre estava a cruzar as fronteiras entre as disciplinas. Na época, por deficiência em minha formação profissional, já no futuro por escolha absolutamente consciente...

Cachoeirinha, 12 de agosto de 1955

Finalmente ontem recebi as cartas tão esperadas. Foram dez ao todo, todas de Gilda, praticamente uma por semana! Estavam retidas em Campo Grande, na inspetoria, em razão de um mal-entendido, pois talvez esperassem que eu fosse buscá-las.

Anteontem veio um índio ao posto para registrar sua neta, nascida há cerca de um mês. Parece ser uma prática adotada por aqui a escolha dos nomes ser feita pela consulta do Almanaque, talvez a única literatura que chega por esses confins... E, pelo que indaguei, penso que seja um costume regional, talvez corrente no Brasil rural, nada específico entre os Terêna. O avô pediu à dona Isaura que lesse a lista de nomes dos santos que esses almanaques trazem sempre associados ao calendário do ano. Ficou em dúvida se escolhia um ou outro dentre a primeira série dos nomes lidos: Benigma e Florentina (pobrezinha da neta!). Dona Isaura fez questão de continuar a ler a relação de nomes quando deparou com o nome Gilda. Contou ser esse o nome da mulher do “doutor”

Roberto. O índio gostou e pediu para registrar a menina como Gilda Antônio (menos mal...).

Depois de me dedicar várias horas à leitura, para não perder o contato com a disciplina, lá pela tarde decidi ir à pequena represa da reserva que chamam “tanque”, onde caçei um marreco para comermos no jantar. Caía uma chuva fina, bastante agradável, refrescando o lugar depois de uma manhã inesperadamente quente. Sinto que estou melhorando bastante no tiro e na espreita à caça. Nem acredito! Se não der para etnólogo, talvez possa ser caçador..

Na manhã de ontem conversei com o capitão Timóteo. Essa foi a primeira conversa que tive com alguém de Cachoeirinha com o objetivo de colher dados determinados. Até então as informações vinham fluindo na aventura das conversas. Com o capitão, que logo me pareceu gostar de conversar, procurei informar-me sobre a formação da reserva, as migrações dirigidas para ela e os aspectos das relações entre índios e purutuias que mais lhe chamaram a atenção. Esses foram os assuntos que apenas orientaram minhas perguntas, sem expressá-los diretamente. A conversa, que correu livre, apenas seguiu naturalmente sem que ele se sentisse interpelado. Soube, assim, que a medição das terras da reserva foi realizada em 1904 pelo então coronel Rondon e por Nicolau Horta Barbosa, membro de sua equipe de jovens oficiais. Não sei como esse velho terêna obteve essa informação. Disse-me simplesmente que todo mundo sabia disso... Será? Comentando sobre a vinda de índios para a reserva, então constituída, informou-me que ocorreu durante a revolução (que não pôde precisar bem qual) quando os líderes regionais, coronel Gegê e Jango Mascarenhas, entraram em confronto. Nesse período de conflitos armados houve um ataque à fazenda Santana, de propriedade de Zózimo Fialho, hoje fazenda Petrópolis, comprada pelo tio do atual prefeito de Miranda, hoje dono dessa fazenda por direito de herança. O fato interessante a resgatar é a afirmação do capitão Timóteo de que o fazendeiro Zózimo teria atribuído aos Terêna de Cachoeirinha, seus vizinhos, o ataque e o saque à sua fazenda. Como compensação exigiu deles o pagamento de “muito dinheiro” por tudo que teriam roubado: quantias que variavam entre 200, 500 e 700 mil réis. Para pagarem “todo esse dinheiro”, os índios foram obrigados a “trabalhar de graça” para o fazendeiro, sem que tivessem assumido a culpa da tal invasão. Vendo-se castigados sem merecer, mais da metade da comunidade terêna (então identificada como moradores do lugar chamado Capelinha) decidiu abandonar a reserva, indo parte para a aldeia de Bananal e parte para o alto da serra da Bodoquena, na região de Nioaque.

Pelo cálculo que fiz, tomando por base a idade do capitão, cerca de 70 anos, e tendo na época, segundo sua informação, uns 15 anos, esse episódio deve ter ocorrido por volta de 1898 a 1900. Ao que me parece, esses índios não mais retornariam a Cachoeirinha, ao menos por migração direta. Segundo Timóteo, os Terêna que têm vindo para cá são provenientes da aldeia Lalima, à procura de um lugar mais próximo a cidades, como Miranda ou Aquidauana, ou são originários da fazenda Salobre, além do rio Miranda. O fato é que a experiência histórica de trabalho forçado imprimiu nas relações interétnicas um ressentimento até agora ainda vivo na comunidade terêna relativamente às fazendas vizinhas.

Cachoeirinha, 13 de agosto de 1955

Ontem, pela manhã, estive aqui no posto um capataz da fazenda Palmeiras, do município de Aquidauana, à procura de mão-de-obra. Queria cinco trabalhadores para abertura de uma estrada nas terras da fazenda. Foram cinco homens de uma só família, os Candelária, moradores de duas casas situadas numa das ruas centrais da aldeia. Um deles estava saindo de um ataque de malária; dei-lhe aralém para engolir como prevenção a novos acessos, pois os anteriores haviam cessado com o primeiro comprimido que eu dei dois dias atrás. O encarregado deu-lhe uma guia (de nº 7) para efeito de salvo-conduto, caso seja necessário. De qualquer forma esse salvo-conduto tem o valor de um documento oficial, útil talvez para dar ao índio uma certa segurança junto ao contratante de mão-de-obra, significando que ele também está assumindo um compromisso como empregador. Mesmo porque não vejo necessidade de os índios terem qualquer documento do SPI para se locomover na região. No acerto final do “contrato”, o capataz adiantou algum dinheiro – 200 cruzeiros para um, 150 para outro e outras tantas importâncias para os demais –, pedido com o argumento de que precisavam deixar para suas famílias. Na opinião de “seu” Lulu esse capataz é um bom sujeito.

À tarde estiveram aqui, pela segunda vez, o padre e as duas freiras, que costumam vir à aldeia nas sextas-feiras. Na vez anterior eu estava fora. Ontem tive a oportunidade de observá-los. Havia muitas crianças no catecismo e algumas – as que já tinham feito sua primeira comunhão – foram se confessar, estimuladas pelo padre com a promessa de rezar missa no domingo, quando elas poderiam comungar. Vi o quanto elas ficaram excitadas a com expectativa da comunhão. Perguntei a duas meninas que

pareciam mais entusiasmadas sobre a razão de tanta alegria. Disseram-me quase em uníssono que acham muito bonito ir ao altar para receber a hóstia... Pensei cá comigo se isso não representava um puro ato de transcendência estética antes de religiosa. Uma pequena mostra do “maravilhoso cristão” tão eficiente na persuasão dos espíritos para abrirem-se à catequese! Mas o padre pareceu-me bastante realista com a eficácia de seu proselitismo, ao conversarmos na sala de visita do posto. Disse ser muito raro encontrar um índio realmente católico, dotado de espírito religioso; “mudam freqüentemente de religião e não adotam para valer nenhuma religião”. Afora eu observar que concordava com ele, quando fiz menção à competição entre católicos e protestantes, dele discordava quanto à falta de espírito religioso que ele atribuía aos Terêna, pois eles não tiveram no passado a sua própria religião? Ele não se mostrou convencido, mas educadamente não quis entrar em discussão. Não sei se pelo fato de simplesmente não desejar discutir ou por eu representar, involuntariamente, a autoridade do SPI. Afinal, ser eu um funcionário do governo, junto ao qual cabia a ele, missionário norte-americano, cuidar-se... Mas a sua falta de confiança no aprendizado indígena era claramente compartilhada pelas freiras, a julgar pelo comentário feito por uma delas: “O índio é indolente para aprender religião”.

À noite fomos, eu e Lulu, apreciar o ensaio de violão e cavaquinho para o baile programado para domingo. Ao acompanhar a vida da reserva, procuro vivê-la como posso, pois não apenas facilita o meu entrosamento com os seus moradores índios e purutuias, como também me permite observar o teor das relações sociais entre eles, fornecendo-me um quadro, ao nível micro, do sistema interétnico vigente. É verdade que em dia de festa, dia especial, mas nem por isso pouco significativo se se considerar que essas festas cumprem uma certa rotina na aldeia. Registro, assim, o que vejo, mesmo as coisas mais banais que possam chamar a minha atenção. É o caso, por exemplo, dos Terêna darem preferência à música paraguaia. Influência da fronteira não muito distante? Provavelmente sim. Porém, o que parece atraí-los para as “polcas paraguaias” é o ritmo, o balanço adequado para dançar. Assim, como as músicas tradicionais terêna, ligadas aos rituais do Oheokoti, podem competir com as “músicas de dança do civilizado”? Não vejo a hora de assistir a esses bailes que prometem ser bastante animados, se se levar em conta o entusiasmo dos que estavam em torno do duo de violão e cavaquinho.

Hoje à tarde estivemos em Duque Estrada à espera de Enoch, um antigo funcionário da inspetoria e atual encarregado do Posto Indígena Capitão

Vitorino. O homem não veio, deixando-nos frustrados: esperávamos cartas para mim e dinheiro para Lulu, de seu salário já bastante atrasado! Aproveitei para colocar uma carta para o Darcy na agência local do correio. À testa da agência está dona Tereza, filha do “seu” Raimundo dos Santos – o dono do lugar. Na carta procurei pô-lo a par de minhas primeiras experiências no “campo” e dei-lhe as primeiras informações gerais sobre a configuração da região em que me vejo residindo nessas últimas semanas: Cachoeirinha (aldeia), Duque Estrada (povoação) e Miranda (vila). Valendo-me dessas categorias, reproduzo o *gradient* construído por Robert Redfield em seu estudo sobre Yucatán. Preservo o conceito de “cidade” para Campo Grande, tal como Redfield o aplicou para Mérida. “Aldeia”, “povoação”, “vila” e “cidade” não são mais que tipos ideais, meros conceitos que me podem facilitar o estudo comparado sobre as diferentes determinações socioculturais na comunidade terêna. Seria possível encontrar aí o *continuum folk-urbano* de que fala Redfield? Pus na carta mais algumas questões teóricas sem muita esperança de vê-las respondidas. Afinal, sei que ele nunca foi dado a responder cartas, muito menos a discutir teorias...

Eu estava certo. E eu já tinha uma experiência com Darcy desde a minha investigação sobre a venda de terras no Alto Xingu, quando fui enviado pela Seção de Estudos para Cuiabá, em 1954, com a tarefa de fazer um extenso levantamento sobre o assunto junto a repartições públicas do governo de Mato Grosso. Lá permaneci um mês e nada, mudez absoluta do chefe da S.E., mesmo quando eu o provocava, acusando-o de ser um “ágrafo epistolar”... Mas não posso dizer que ele não levava em conta o que lia em minhas cartas. Com seu espírito sempre prático, avesso a “questiúnculas acadêmicas” – como fazia questão de dizer –, o que realmente o mobilizava era a dimensão política, isto é, de política indigenista. E muito menos gostava de falar sobre teoria antropológica, salvo em sala de aula e, mesmo assim, para criticar teorizações... Lembro-me, hoje, do absoluto vazio intelectual de meus dias em Cuiabá, devotado à realização de um serviço quase burocrático: procurando documentos que comprovassem vendas de terras na região dos formadores do rio Xingu, área que viria a se transformar em Parque Indígena (uma procura nos arquivos públicos estaduais de casos de lotes vendidos – o mesmo lote – para vários compradores, os tais “lotes de vários andares”!!!). Dei conta disso num relatório sobre terras que chegou a ser publicado no SPI/54. Mas se Darcy não escrevia, Berta se encarregava de escrever. Galvão também. E um antigo colega de trabalho, Lincoln Allison Poppe, que apesar do nome era um brasileiro que sequer falava inglês – como ele mesmo gostava de declarar.

Quando em carta lhe mencionei “seu” Nenê ou Deocleciano, seu verdadeiro nome, o então chefe da IR-5, que ele também conhecera em viagem de supervisão de inspetorias (pois era funcionário da SOA, onde trabalhava sob a chefia do Galvão), respondeu-me numa carta lamuriosa, mas nem por isso menos simpática: “Sobre Deocleciano, penso como você, mas comigo ele tem gratuitamente uma diferença que seu filho, o Dival, explicou-me, ele não gosta que eu me chame Lincoln Allison Poppe. No Paraná, ele aprendeu a repelir os estrangeiros (...). Explica a ele que nem falar inglês eu sei e, quando podia ir para o grande país do norte, rejeitei a oferta (claro, me encaminhariam direto para a Coréia...)”. Esse era o Lincoln, advogado e admitido no SPI por ter estudado no CREFAL, no México, precisamente em Pátzcuaro, num curso sobre educação fundamental em comunidades indígenas. E foi graças a ele que fiquei sabendo que Darcy, apesar de sua mudez epistolar, foi extremamente loquaz junto à diretoria do SPI ao reclamar, indignado, sobre o que lhe escrevi a respeito da ação da IR-5 ao reprimir a participação de eleitores terêna nas eleições de 1954. “O Darcy outro dia, escreve Lincoln, procurou-me muito indignado por saber que os índios da IR-5 não votavam (você fala a respeito a mim, de passagem, e, a ele, em minúcias). Disse que faria uma representação a respeito para que a SOA faça um estudo. Posso adiantar-lhe que, embora pense contrariamente ao Darcy [e a mim, que transmiti toda a minha própria indignação a ambos em minha correspondência...], coloquei isso em processo que Malcher encaminhou ao Assistente Jurídico, sem que desse último obtivéssemos resposta; muito menos uma orientação da Diretoria à 5ª IR. O que Darcy me enviar, sugerirei que se encaminhe ao Superior Tribunal Eleitoral, como consulta nossa”. Reproduzo esse trecho da carta, escrita em 17/10/1955, portanto, após os eventos eleitorais, para mostrar o quanto certos aspectos da política indigenista eram controvertidos. Para mim e para Darcy, impedir os índios de votar era uma violência inaceitável; para Lincoln e setores administrativos do SPI, a condição de eleitor era uma ameaça às reservas indígenas diante da possibilidade de manipulação do voto indígena por políticos locais por meio do “voto de cabresto”. Claro que havia uma lógica nesse raciocínio da administração central; mas para nós esse era o risco que os índios deveriam correr no usufruto de um direito democrático. Mais adiante, neste diário, está registrado esse episódio das eleições. O interessante é que, depois de ler a carta do Lincoln, lembrei-me de tudo isso como se fosse hoje!

Conversando hoje à tarde em Duque Estrada, soube que “seu” Pedrinho, genro de “seu” Raimundo do Santos, e ambos donos de um negócio na povoação, desejavam vendê-lo, talvez porque não estivesse dando o lucro desejado. A explicação que me deram é a de que o genro desejava mudar

de profissão, de comerciante para fazendeiro, já que há dois anos havia comprado uma fazenda vizinha à de seu sogro. Afirmava que teria maiores lucros do que no boliche, além do mais, levava jeito para a coisa... O possível comprador, "seu" Nímias, também participante da conversa, disse esperar adquiri-la e mudar radicalmente os métodos de trabalho até agora utilizados: propunha-se a comprar dos índios os gêneros alimentícios produzidos na reserva e especializar o boliche na venda de cereais. Perguntei-lhe se a produção dos Terêna seria suficiente para atender ao comércio de cereais e de outros produtos agrícolas. Afirmou que por enquanto era uma intenção, mas já estava avaliando todas as possibilidades. Será que os Terêna ainda se tornarão verdadeiros camponeses?

Espero que em algum momento da pesquisa, obviamente depois de uma maior integração minha com a comunidade de Duque Estrada, possa entrevistá-los à base de um formulário, o qual me permita esboçar um mapa com a distribuição de residências, boliches, escola, estação, etc. e ainda consiga identificar todas as vias de acesso e os modos de comunicação entre a aldeia e a povoação. Claro que registrarei esses dados na caderneta de campo. Talvez isso permitirá desenvolver uma abordagem ecológica no estilo da escola de Chicago.

Cachoeirinha, 15 de agosto de 1955

Finalmente estive ontem na festa de Nossa Senhora de Assunção. Todos os anos algumas famílias assumem o papel de festeiros. Nesta madrugada duas foram as famílias que deram abrigo à festa. Soube que são as mesmas que anualmente costumam patrocinar-la: a família do Terêna Custódio, um morador cujo rancho se localiza na área que chamam aqui de roça, bem ao meio das plantações de mandioca, e situada a leste do posto, no lugar conhecido por Argola, denominação essa que se justifica pela antiga disposição circular das casas, o que não ocorre mais hoje em dia. A outra família é a de Tomásio, residente no núcleo central da aldeia, nas proximidades do posto. Pois bem, estive nas duas festas, porém permaneci mais tempo na casa de Tomásio, onde dancei com várias moças terêna que me eram trazidas por pais, irmãos ou maridos, como num ato de simpática acolhida. Não só as músicas eras tocadas com grande entusiasmo pelo duo sanfona e violão, como as moças dançavam incrivelmente bem, sobretudo as polcas paraguaias. Foi assim que para ambas as festas fui formalmente apresentado pelo capitão Timóteo por meio de longos discurs-

sos em Txané. Eu só sabia que o assunto era comigo porque, de quando em quando, ouvia a expressão “kali hoyenô purutuia”, meu nome Txané de batismo...

Na primeira das festas, a de Custódio, quando lá chegamos ainda era o momento da reza, como uma etapa anterior ao baile. Os cantos eram puxados por Benjamim, um índio mestiço negro-kinikináu, cantando músicas muito bonitas! Ao que parece uma sorte de fusão de cânticos católicos com ritmo indígena, acompanhada por uma percussão cadenciada proporcionada por um tambor terêna. São músicas, segundo informação dada pelo capitão Timóteo, ensinadas a Benjamim por seu sobrinho, filho de uma união de mulher kinikináu e homem layâna, e, ao que me parece, recuperadas da tradição indígena. Se Layâna, Kinikináu ou Terêna, eu fiquei sem saber... Infelizmente não posso ir além dos limites dos meus pobres conhecimentos musicais.. Mas tudo foi bonito e agradável de se ouvir! As casas da família de Custódio estavam ligadas por uma paliçada de bambu e folhas de palmeira, nas quais se destacavam, linearmente, séries paralelas de bandeirinhas azuis e vermelhas. Foi como entrar num quadro de Volpi... Algo comum que nas festas juninas sempre se pode observar. A paliçada e as bandeirinhas marcavam o que seria o centro da festança, certamente o salão de baile. Sentadas no chão e fora da paliçada, ocupando toda a extensão de seu perímetro, espalhavam-se mulheres de diferentes idades, muitas delas com crianças ao colo, amamentando-as. Alguns homens deitados no chão ressonavam, curtindo uma bebedeira. Em torno da paliçada, sentadas em bancos toscos, as moças esperavam o baile começar.

Antes de retomar minha narrativa das festas de que participei, e não apenas observei, é necessário sublinhar, vale dizer, que os meus conhecimentos sobre os Guaná, dentre os quais estão classificados os Terêna como um de seus subgrupos, estavam amparados numa ampla bibliografia composta por cronistas dos séculos XVIII e XIX, de missionários, de viajantes modernos e de antropólogos, como os já mencionados Oberg e Altenfelder da Silva. Se eu os via pela primeira vez naquela temporada de 1955, já os pensava ao nível do conceito. Estava, assim, em condições de trabalhar com um quadro da dispersão histórica das etnias chaquenhas, em sua migração pelas fronteiras entre o Brasil e o Paraguai, graças ao qual as diferentes designações dos subgrupos Guaná não deixavam de ser familiar para mim. É o ponto em que entram os Kinikináu e os Layâna, antes referidos, tanto quanto outras designações de subgrupos encontradas somente na bibliografia, como os Echoaladi, Choarana, Chaná e alguns outros

referentes a autodesignações tribais ou a designações por terceiros, como os vizinhos Guaykurú. Em comum, todos teriam o tronco lingüístico Aruak e, provavelmente, o nome Txané, expressando sua língua e cujo sentido seria gente. Em minha etnografia registrei apenas os remanescentes kinikináu e layâna, residentes em aldeias terêna, tal como hóspedes temporários ou permanentes, mas sem perderem sua identidade étnica original. Em meu livro O processo de assimilação dos Terêna, de 1960, primeiro resultado substancial dessa pesquisa, e no meu conjunto de ensaios, "Identidade, etnia e estrutura social", de 1976, tive a oportunidade de explorar analiticamente o lugar ocupado por esses subgrupos nos atuais territórios terêna. O que importa oferecer aqui, nestas margens, são informações que orientem o leitor na compreensão da narrativa registrada no diário.

Como num daqueles bailes de interior, que cheguei a conhecer em minha adolescência nas férias passadas em cidades do interior do Estado de São Paulo, as damas ficam ansiosas à espera de ser tiradas para dançar por um corajoso cavalheiro. Mas quando isso não acontece, ou enquanto isso não acontece, elas dançam entre si até serem separadas, ou "apartadas", como dizem os jovens terêna, por um ou outro mais decidido. Formam-se pares que saem dançando sem conversar e sem mesmo se olhar nos olhos... Timidez ou costume? Não sei. Interessante observar é que a timidez dos homens é inversamente proporcional à iniciativa das mulheres - bastante pintadas e com grandes laços na cabeça -, ávidas por dançar como se a festa fosse promovida para elas. "Elas gostam mais do que tudo...", comentou ao meu lado o capitão Timóteo, observando alegre o começo do baile.

Mas nesse período que antecedeu o baile, portanto, logo depois da reza e enquanto os músicos afinavam seus instrumentos (já àquela altura dois violões e a sanfona), fomos servidos - eu, o capitão e o encarregado - de um doce dulcíssimo, que logo me explicaram ser doce de mamão, dentro de uma tigela cheia até a borda. Uma bonita tigela de cerâmica, feita pela filha de Timóteo, uma excelente ceramista e como tal reconhecida pela própria comunidade, como logo depois vim a saber, perfeitamente à altura da tradição da cultura Aruak de grandes ceramistas. Confesso que foi um esforço para digeri-lo por inteiro, mas graças ao Lulu, que depois de engolir vorazmente a sua tigela passou a pôr olhares gulosos na minha, vi que tinha encontrado uma saída honrosa: passei-lhe o doce com muita resignação, dando a idéia de estar sacrificando-me para um amigo e, sem desmerecer o oferecimento, cumprir assim a etiqueta que a situação exi-

gia. Depois de lavar as mãos numa água cuidadosamente derramada de um “pupuí” (um pequeno cântaro de cerâmica) e enxugá-la numa toalha gentilmente oferecida por uma das moças da casa de Custódio, fui convidado a entrar numa sala – diferente daquela em que se via o altar da festa do santo (a qual eu estava observando atentamente), edificado junto à parede de um outro cômodo, maior e espaçoso – capaz de reunir o maior número possível de fiéis. Convidaram-me para visitar a filha doente de Custódio. Uma moça que diziam estar tuberculosa. Com seu marido e uma filha de dois anos, ela morava junto aos pais e, ao contrário de uma outra Terêna que havia visitado e aplicado uma injeção de hidrazina, tal a sua magreza e sua tez macilenta, agora estava me deparando com alguém aparentemente sã, salvo o fato de haver estado cuspiendo sangue dois dias atrás, segundo o seu marido. Fiquei penalizado e preocupado com sua presença na casa pelo perigo que representava para os seus parentes, especialmente para a criança. Mas como evitar o contágio? Retirá-la da aldeia, isolá-la? Como e para onde? O que me parece urgente é o SPI estabelecer um programa de vacinação coletiva e instituí-lo o mais rápido possível. Proporei isso ao Malcher em meu primeiro relatório sobre a situação dos Terêna.

Curioso como a situação de pesquisador e a de indigenista se cruzam! Lembro-me, ao reler o diário, de que não poderia dizer estar despreparado para a questão da saúde indígena. Havia conversado sobre o tema mais ou menos um ano antes da pesquisa terêna com o antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltran, por ocasião do III Congresso Indigenista Interamericano, realizado em La Paz, sobre o qual já me referi nestas margens, quando ouvi dele uma interessante explanação sobre “os programas de saúde na situação intercultural”, título, aliás, de uma publicação de sua autoria que viria a lume no ano seguinte, 1955, a qual ele me enviou posteriormente. Em nossa conversa – e no livro – Aguirre Beltran chamava a atenção para a relevância do problema a fim de implementar uma política indigenista que levasse em conta a situação intercultural. Tivemos a oportunidade de trocar idéias em outras ocasiões, como quando, em 1967, nos encontraríamos no Castelo (Burg) de Wartenstein, na Áustria, durante uma reunião sobre o ensino da antropologia na América Latina, da qual também participava outro grande especialista em antropologia aplicada, o norte-americano George Foster, que, em 1952, havia inaugurado o estudo de instituições médicas existentes em vários países latino-americanos. Assim que, ao enviar para a diretoria do SPI o meu relatório, no qual exprimi minha preocupação com a saúde dos Terêna, tive a decepção de não encontrar eco sobre os meus comen-

tários e sugestões de então. Provavelmente o relatório nem teria chegado a ser lido pelo Malcher, como pude verificar em conversas que mantivemos no Rio de Janeiro após minha chegada do campo. A burocracia administrativa parece ter engolido meu trabalho de indigenista militante... Somente anos depois, na década seguinte, pude ver realizado um programa de vacinação em massa em todas as aldeias terêna, graças às Unidades Sanitárias Aéreas, criadas pelo médico Noel Nutels, um famoso dublé de médico e indigenista. Entreguei-lhe todas as minhas fichas de recenseamento que realizei nas aldeias nesse mesmo ano de 1955, o que facilitou à sua equipe a identificação das residências indígenas e de seus moradores, nome a nome registrados. A vacinação foi um sucesso como pudemos verificar anos depois com a diminuição radical da mortalidade e o conseqüente incremento demográfico do contingente populacional das reservas. Portanto, em decorrência da pesquisa, mas bem depois de seu término, acabaria por conseguir algo mais do que uma etnografia...

Montamos os nossos cavalos e eu logo percebi que algo estava errado! Por que eu montado em um belo cavalo branco e Lulu, meu D. Quixote imaginário, equilibrando-se em cima de uma mula anã!? Tive vontade de rir, mas segurei-me. Afinal, eram as montarias disponíveis e o posto não dispunha senão da mula, já que o capitão me havia cedido o seu cavalo. Alguns meninos nos cercavam e quatro deles pediram carona para ir até a outra festa. Cada um de nós levou dois, um no pescoço, outro na garupa. Rindo muito, apontavam para mim qual a melhor trilha a tomar, enquanto o encarregado seguia atrás com suas pernas quase a tocar no chão. Atravessamos várias roças de mandioca, um milharal e cruzamos manchas de cerrado, a essa época já começando a acusar as conseqüências da seca. Mas mesmo assim pujante! Eu nunca havia visto o cerrado, com suas árvores tortas, absolutamente assimétricas, não se repetindo nunca na paisagem matogrossense. Suas raízes profundas buscavam água onde quer que ela existisse e assim sobreviviam incólumes à falta de chuvas, explicava-me, professoralmente, o encarregado. Perguntei aos nossos caronas como fariam para voltar, uma vez que não pensávamos em retornar a suas casas na roça. Responderam rindo que iriam passar toda a noite no baile, espiando e brincando (eram meninos de 10 a 14 anos), pediam para que eu não ficasse “aporrinhado” com isso, pois estavam acostumados a andar a pé pela reserva.

Como essas festas vão de um dia para o outro, com grande probabilidade de não terminar antes das 12 horas do dia seguinte, decidi voltar para o posto depois de deixar os meninos na festa de Tomásio. Queria tomar um

bom banho, avaliar meus apontamentos na caderneta e ler um pouco, enquanto ainda havia luz do dia. Se não registrei ainda, registro agora o fato de muitas vezes *ter de ler com lamparina de querosene! O motor que ilumina a casa é a gasolina e temos de economizá-la. Devo confessar, um pouco envergonhado* (por minha condição de etnólogo iniciante), que não tenho lido tanto antropologia como talvez devesse. Pus meio a contrabando em minha bagagem a *Crítica da razão prática*, a segunda crítica de Kant, que nunca havia lido nos bancos escolares uspianos, cujo período de curso foi todo tomado pela *Crítica da razão pura*, que nos foi dado a ler pelo professor Lívio Teixeira. Afinal de contas, se meu velho professor Roger Bastide dizia-me haver lido a *Ética* de Spinoza nas trincheiras, durante a Primeira Guerra Mundial, por que não posso ler Kant aqui mesmo em minha “trincheira” etnográfica? Certamente terei mais tranqüilidade do que Bastide deve ter tido... Mas se tenho tranqüilidade, resta ver se terei tempo. Gostaria de ter “todo o tempo do mundo”, como diria o poeta... É como voltar à civilização! Ler é como conversar! É sobre um tema com o qual eu possa me refletir. Certamente mais do que com as conversas que tenho mantido com o simpático Lulu, com o esperto Tomásio ou com o enigmático capitão Timóteo. De qualquer modo, ler coisas tão insólitas para o mundo da reserva não deixa de ser uma espécie de terapia mental.

Isso tudo foi ontem. Hoje, pela manhã, depois de me levantar às 8 horas, decidi voltar à casa de Tomásio. Fui só e a pé. Distante do posto ela não fica mais de duas quadras; quadras grandes com não mais de que três ou quatro lotes, com suas casas, cujo número varia de acordo com a parentela nela localizada e, ao que está me parecendo, em obediência ao sistema de patrilocalidade, pelo qual os filhos tendem a construir seus ranchos em torno da casa paterna. Mas isso é algo a verificar. São lotes que permitem ao máximo fazer pequenos roçados, insuficientes para o sustento de uma família extensa. Para isso há as grandes roças bem afastadas da área central da reserva, como no caso da casa de Custódio. Quando já estava chegando à casa de Tomásio, percebi Lulu correndo para me alcançar. Logo depois chegaria o capitão Timóteo! Tenho a esperança de que com o tempo se cansarão de andar atrás de mim... Cruzamos com alguns retardatários voltando da festa: algumas moças e seus pais, com filhos pequenos ao colo. Tomásio e seu irmão desafinavam umas modinhas paraguaias na sanfona e no violão.

Esqueci-me de registrar alguma coisa do que observei ontem. Faço-o agora com o intuito de fixar o momento quase ritual de passagem entre a reza e o baile. Um momento marcado por fogos e rojões, que pipocavam no

céu como a marcar o limite entre o sagrado e o profano: o início do baile e o fim das orações. Um fato, aliás, lembro-me agora que também aconteceu na festa de Custódio. E lembro-me ainda de que, chegando na festa de Tomásio, fui apresentado a seu pai. O velho estava bastante eufórico pela bebida e por minha presença e desmanchava-se em agradecimentos, dizendo que “muita gente não quer vir à festa de bugre” – e eu estava lá... Dá para perceber que o preconceito étnico não está ausente da capacidade de percepção do Terêna. Dancei com a mulher de Tomásio e a alegria do sogro chegou ao auge. Conversando com ele e com um seu parente, pai de uma das moças – com quem eu dançaria depois –, aproveitei para dizer que estava gostando muito da festa (no que fui absolutamente sincero). Com muito mais gente que a de Custódio, a festa de Tomásio prometia muito. E foi o que aconteceu: chegaria até o sol raiar!

Ainda sobre a festa, umas poucas observações. E ainda é sobre o baile. Talvez sejam coisas muito pueris, o que pude observar, porém servem como um meio de me acercar do estilo de vida do Terêna de hoje, moderno, se comparado com os costumes descritos por viajantes e missionários. Ademais, não foi Franz Boas que nos chamou a atenção para o fato de nada poder ser considerado pouco nobre ou indigno para o trabalho etnográfico, até mesmo os prazeres? É aqui que volto à festa de Tomásio para dizer que, à semelhança do que ocorreu na festa de Custódio, nela também as moças dançavam entre si até a chegada de um par masculino, quando então eram apartadas. Com a animação do baile, nem bem as músicas começavam os rapazes já procuravam seus pares e tiravam as moças para dançar simplesmente apontando o dedo e, em lugar de dirigirem-se a elas, continuavam andando, seguindo o movimento dos outros pares, sempre da direita para a esquerda, para se encontrarem num determinado ponto e, abraçados ao modo regional, empreendiam os passos da polca. Dançavam bem agarrados e com bastante desenvoltura, sem, todavia, trocarem uma palavra ou mesmo se entreolharem! Claro que eu fiz essa experiência, e por diversas vezes, pois era um prazer dançar com elas. E mesmo quando duas moças dançavam formando um par, elas eram apartadas com uma simples palma. A famosa “tábua” que nas minhas festas de adolescência era o terror dos rapazes, lá não observei nenhuma – embora me informassem que às vezes isso ocorre, mas muito raramente, só quando a moça tem uma forte razão para não querer dançar. Vejo que são novos costumes de procedência regional que entram na vida lúdica da comunidade, como são novos também costumes como o de dar volta em frente da Igreja aos sábados e aos domingos no fim da tarde, como tenho observado: homens

andando em um sentido; mulheres no sentido oposto; e flertando ao se entrecruzarem. Lembro-me de São Joaquim da Barra e de minhas férias adolescentes. É o namoro. Constató, porém, um costume que me é inteiramente desconhecido. É a ida ao cerrado para beber cachaça e para namorar... De quando em vez rapazes em pequenos grupos ou casais abraçados escapam para a escuridão do cerrado! Isso tudo sob as vistas grossas da polícia indígena, mais preocupada em fiscalizar os arruaceiros e os beberões, interferindo sempre que há ameaça de briga. A proibição de cachaça pelo SPI parece não ser levada a sério (é sabido por todos que o cerrado é o lugar ideal para esconder a cachaça tanto quanto para namorar...). Mas parece que nessas duas festas a polícia não chegou a ser acionada: nem o sargento e os três soldados presentes na casa de Custódio, nem o tenente, o cabo e dois soldados na de Tomásio tiveram de agir. Quando têm de agir, utilizam grossas correias de couro endurecido e baixam no lombo dos eventuais infratores. Contam com o apoio do posto indígena que, por ordem superior, instituiu a polícia indígena. É o uso da força legitimada pelo SPI, absolutamente exógena à tradição indígena. Contribuição da sociedade nacional...

Cabe ainda um registro. Enquanto escrevo estas linhas, ouço de Lulu um comentário sobre o discurso que o capitão Timóteo fez na abertura dos festejos da Santa, ocasião em que não deixou de me apresentar mais uma vez à comunidade. Enquanto discursava, alguém dentre os presentes teria falado em voz baixa, mas não tão baixa para que duas irmãs do capitão não deixassem de ouvir, que os Terêna não precisam nem do encarregado, nem do doutor... Sabedor disso, logo após o ocorrido, o capitão ficou indignado e quis punir o autor dessas impertinentes palavras que, afinal, iam contra a sua própria autoridade. A intermediação de Lulu, porém, foi providencial em convencer o capitão a não recorrer à polícia indígena para punir o pobre “infrator”. Afinal, crime de opinião não é crime – “não é, doutor?”, perguntou-me esperando minha concordância. O que fiz e ainda elogiei o seu espírito democrático! E esse fato pareceu, ao próprio Lulu, como surpreendente, apesar de Timóteo ter por hábito esconder as faltas de seus patrícios... Seguramente ele deve ter se sentido muito ofendido.

Cachoeirinha, 16 de agosto de 1955

Este diário existe para registrar principalmente minhas impressões diante dos Terêna e de suas formas de sociabilidade. Estas últimas me

vêm na sua superficialidade, nos modos pelos quais elas se manifestam imediatamente à minha sensibilidade. Já as estruturas que as sustentam, como se fossem seus esqueletos, totalmente encobertos ao meu olhar (e ao deles...), ficam por conta de uma sorte de radiografia só realizável pela análise antropológica, via elaboração de gráficos genealógicos, os quais me permitem estudar o sistema de parentesco e/ou de estatísticas que me levam a construir padrões de conduta socioeconômica. Os dados que, espero, possam permitir a descoberta dessas estruturas, até mesmo o sistema de valores subjacentes, estou registrando em minhas cadernetas de campo. No momento, cuido de iniciar o recenseamento de Cachoeirinha, anotando nomes, sexo, idade (aproximada), metade (se “xumonó” ou “sukirikionó”) e camada (“Naati”, “Waherê-Txané”, “Kauti” e “Xuna-Xati”), sendo este último sistema assimétrico por natureza, o qual tem sido de difícil referência por parte dos indivíduos entrevistados (geralmente homens ou mulheres adultos, preferencialmente chefes de família ou líderes de grupos domésticos), o que vem indicando que esse sistema não teria mais vigência (ainda que o *status* de “Naati”, por corresponder a uma posição de superioridade social, como a de chefes, ainda venha sendo lembrado por seus membros!). Todos esses termos em língua “Txané” foram colhidos na bibliografia disponível, o que me tem facilitado muito checá-los no recenseamento. Dizia que o diário colhe as minhas primeiras impressões dos Terêna. Mas não apenas deles, como também da vida que venho levando aqui. Até mesmo minhas ansiedades. Elas fazem parte de meu *être-là*, para evocar aqui o “Dasein” heideggeriano, certamente pensado em francês...

Qual a razão dessa referência extemporânea a Martin Heidegger? Estaria ainda nostálgico dos autores de minha formação acadêmica? A bem da verdade não posso, hoje, dizer que sim. Em primeiro lugar, porque o pouco de Heidegger que conhecia era de segunda mão. Não se lia Heidegger na faculdade de filosofia, pelo menos durante a primeira metade da década de 1950. Lembro-me de que um de meus professores, Cruz Costa, gostava de ironizar com o interesse de alguns de nós sobre temas ontológicos, dizendo – particularmente a propósito de Heidegger – que, para ele, Cruz Costa, o SER só poderia significar as siglas do “Serviço de Entregas Rápidas” (sic). Esse era o estímulo que um catedrático como ele se permitia dar aos seus jovens alunos quando manifestavam o desejo de se inteirarem de questões metafísicas! Contudo, isso não arrefeceu a minha determinação de me familiarizar com questões tão “exóticas”... E meu interesse sobre o pensamento de um filósofo como Heidegger (dentre outros metafísicos) foi por

intermédio de Sartre, portanto, em francês e em versão francesa de seu pensamento! A dimensão existencialista de um pensador alemão enfatizada pelo pensador mais destacado do existencialismo francês. Desde adolescente havia lido quase toda a literatura sartriana de ficção e alguns de seus ensaios filosóficos, como *L'Imagination* (1936), *L'Imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination* (1940) e *tentado, apenas tentado, ler seu grande livro L'être et le néant* (1943). Eu tinha uma conta na Livraria Francesa, da rua Barão de Itapetininga, em São Paulo, e conseguia comprar a prazo livros franceses. Afinal, era o nosso idioma filosófico! Em menor número, líamos em espanhol e, raramente, em inglês. Infelizmente não líamos em alemão (pelo que sei, os filósofos alemães só começariam a ser lidos no original pelas gerações seguintes do curso de filosofia, certamente mais bem preparadas do que a minha). Mas quando aludi a Heidegger em meu diário, relendo agora essa referência, dou-me conta sobre o que se passava em minha cabeça nesses primeiros anos de minha mudança para a antropologia. Queria e não queria cortar o cordão umbilical que me ligava a minha formação universitária. Estava fazendo um grande esforço para pensar como um cientista social, se bem que os temas filosóficos sempre se impunham a mim, e – vejo hoje com certa nitidez – também se impuseram a outras tentativas de guinadas da filosofia para a antropologia em autores (atualmente considerados clássicos) como Lucien Lévy-Bruhl, que emigrava da condição de philosophe para a de savant! Esse, aliás, é um tema que sempre me atraiu, sobretudo como professor, para não dizer que ele sempre teve uma significação especial na minha própria biografia: a passagem entre diferentes campos intelectuais ou entre diferentes disciplinas. Talvez estivesse aí a maior razão de meu interesse sobre Lévy-Bruhl a ponto de, bem mais recentemente, escrever um pequeno livro sobre ele: *Razão e afetividade: o pensamento de Lucien Lévy-Bruhl, 1991*, no qual constato uma nítida inversão de seu itinerário intelectual e do meu: enquanto o filósofo buscava se tornar sociólogo (mas era como antropólogo que ele procedia), portanto, um savant, como ele mesmo dizia, passando do tema da moral (o assunto de sua tese doutoral foi *La Responsabilité* e seu primeiro trabalho antropológico foi sobre *La moral et la science des moeurs*, 1903) para o do conhecimento nas chamadas sociedades primitivas (considere-se todas as suas monografias seguintes), a mim, sempre obcecado pelo tema da cognição (as condições de possibilidade do conhecimento nas sociedades ágrafas – tema sobre o qual mais li do que escrevi... e talvez o meu ensaio mais bem realizado nessa direção tenha sido “*Totemismo Tükúna?*”, de 1964, no qual me enveredo pela teoria levistraussiana da “ciência do concreto”), passou tardiamente a interessar o assunto da moralidade e da eticidade por meio da reflexão hermenêutica e pela via da “ética discursiva”. Presentificando o passado, ou os idos dos anos 1950, eu

entendo agora o quanto ainda precisaria trabalhar para entrar em minha nova disciplina. Penso que os Terêna me levaram a cumprir a primeira etapa de meu aprendizado; os Tükúna levariam-me à segunda. Voltemos a Cachoeirinha.

Registro aqui a minha preocupação com a vinda de Gilda e Luís Roberto. Até agora nada sobre a viagem que farão de São Paulo para Aquidauana, onde devo esperá-los. Como devo fazer algumas viagens de entremeio, não sei como articulá-las com a chegada de ambos. Ontem chegou aqui “seu” Enoch, o falante encarregado do Posto Indígena Capitão Vitorino e supervisor da aldeia de Limão Verde. Com ele não chegaram as notícias ansiosamente esperadas! E hoje fomos nós três – Lulu, Enoch e eu – para Miranda fazer compras e, depois, voltamos por Duque Estrada, na esperança de encontrar no telégrafo da estação algum telegrama ou uma carta de São Paulo, quem sabe, lá esquecida. Nada! Por via das dúvidas sigo amanhã para Aquidauana a fim de esperá-los no dia 19 ou 22, dias em que há vôo. Pretendo aproveitar a companhia de Enoch para visitar o capitão Vitorino e, depois, caso Gilda só chegue no dia 22, incluir Limão Verde em meu “survey”.

Ontem ainda fiz um passeio com o capitão Timóteo pela reserva. Fomos para o lugar em que esteve situada a antiga Cachoeirinha, aquela a que se refere Alfredo Eschagnolle de Taunay em suas crônicas sobre a Guerra do Paraguai. Informou-me que um pouco além, a leste, combateram os Terêna contra os paraguaios “invasores”. Seriam invasores do território terêna ou do território brasileiro? Foi uma questão que me veio ao pensamento, mas não consegui formulá-la de modo a poder ser respondida por Timóteo, excitado que estava em me contar a história de seu povo. Mostrou-me emocionado o leito seco, ou quase seco (pois havia uma água parada e podre), de um rio que outrora fora caudaloso e formador de uma cachoeira – ou “Bookoti” (barulho d’água em Txané), razão da atual denominação da aldeia. Finalmente, encontrara o sítio original! Mas depois da alegria inicial pela “descoberta”, fiquei triste com o aspecto desolador da paisagem. As queimadas que atingiram as matas ciliares acabaram por produzir o assoreamento do antigo rio. Uma pena.

No caminho, quando nos dirigíamos para o rancho de uma de suas filhas casadas e com o intuito de encontrar alguma caça em seu extenso roçado, o velho Timóteo contou-me várias coisas interessantes que, no momento, apenas assinalo para não me esquecer e poder argüi-lo em breve, armado não mais com espingarda, mas com minha caderneta de campo: a) sobre as espécies de árvores que anunciam (ou denunciam) a

presença de moradias terêna (bacaiúva, por exemplo); b) sobre a antiga divisão da aldeia em metades; c) sobre a memória oral relativamente à participação indígena na Guerra do Paraguai; d) sobre o seu conhecimento a respeito dos mitos telúricos de criação do povo terêna. Todos esses tópicos foram tocados por ele como em sobrevôo, sem aterrissar em nenhum deles para uma exposição mais alentada. Deixei-o falar e em uma e outra vez interrompendo para um pequeno esclarecimento, ou para um leve toque de estímulo a fim de que ele se alongasse em suas explicações. Essa foi seguramente a conversa mais “antropológica” que tivemos e me mostrou o quanto pode ser fértil para a livre conversação um longo passeio no qual ambos, etnólogo e informante, relacionam-se como amigos e companheiros de caçada!

Voltamos para casa com um marreco caçado por mim (logo presenteado ao capitão). Estava sentindo cólicas que me incomodavam bastante, nem sequer me deixando aproveitar o trote macio de minha montaria (a essa altura já devidamente alugada junto ao capitão). E essa é uma das ocasiões em que procuro aproveitar ao máximo, pois só aqui posso passear a cavalo sem me sentir culpado por não estar trabalhando... No posto, esperava-me Enoch, recém-chegado de Taunay. Conversamos muito. Sujeito baixinho, extrovertido e conversador. Logo veio falando sobre Limão Verde, a aldeia de seu coração, como a se justificar por suas contínuas idas para lá, afastando-se certamente mais do que devia de Brejão ou de Capitão Vitorino, onde está formalmente lotado. O que conversamos será registrado aqui em outro momento.

Hoje, em Duque Estrada, soube que apenas quatro pessoas da vila compram o jornal que chega do trem que vem de Campo Grande, nas terças-feiras, quintas-feiras e sábados. Mas não os chamaria de verdadeiros leitores! Ao que parece, compram o jornal para fins menos nobres, como para utilizá-los no embulhar de mercadorias. Perguntei à dona Tereza, filha de “seu” Raimundo dos Santos, por que ela não lia o jornal, embora o comprasse. Respondeu-me que “ler jornal é para homem, mulher prefere revistas como Grande Hotel, Cinderela e outras do mesmo tipo”. Calei-me.

**Posto Indígena (P.I.) Capitão Vitorino (Brejão),
18 de agosto de 1955**

Estou nesta aldeia, chamada Brejão e também conhecida por Posto Indígena Capitão Vitorino, há mais ou menos três horas. São agora 7 horas

da noite. Acabei de jantar e vejo o encarregado Enoch sair com o capitão Francisco Vitorino da Silva e o enfermeiro do posto. Fiquei sabendo que o capitão prefere ser chamado de Vitorino – talvez para marcar bem sua descendência do primeiro capitão (aliás, mais do que um nome, parece ser uma linhagem – a dos Vitorino – que serviu de denominação ao posto). Parece que se trata de uma ancestralidade meio complicada, que espero elucidar durante minha permanência aqui. Os três foram em busca de um doente e, enquanto isso, tomo fôlego e retomo o diário.

Sáimos ontem de Cachoeirinha com destino a Aquidauana no trem de passageiros, pois há aqueles exclusivamente de carga. Não poderia estar mais satisfeito! Havia recebido um telegrama de Gilda confirmando sua viagem e um cartão com as notícias tão esperadas relativas às condições de sua vinda, afinal de contas está grávida de quatro meses e ainda virá com Luís Roberto, de quebra. Um esforço e tanto para chegar a estas plagas! Mas nem tudo foi cor-de-rosa nesse dia... Ao chegar em Aquidauana logo vi que Enoch havia reservado o pior hotel possível, o Hotel Fluminense, imbatível em sua ruindade! Ele certamente procurou a dedo o pior, pois já conheço o suficiente da cidade para saber que há hotéis bem melhores e sem serem caríssimos. Claro que Enoch estava preocupado com meu bolso, com o eterno problema dos funcionários do SPI: falta de dinheiro. Mas não precisava exagerar... Há algo que a gente acaba aprendendo no “campo”: o não perder a oportunidade de conseguir um bom banheiro, com chuveiro quente etc., etc., que longe das áreas urbanas não se acha com facilidade – mesmo a quem, como eu, hospedado na casa-residência do posto, ainda desfrutasse de um relativo conforto (bem relativo...); pois não estava morando num rancho terêna... Mas a alguém com hábitos citadinos, a idéia da vida urbana envolve símbolos, melhor dizendo, coisas mais do que concretas, as quais nos fazem falta: o banheiro é um, o bar da esquina é outro – pois onde se pode tomar um chope ou um cafezinho senão lá, sobretudo quando se pode sentar a uma mesinha com quatro cadeiras? A visão do hotel não prometia nada disso. E quando fui tomar o que imaginava ser uma ducha, vi-me debaixo de um fio d’água... E quando fui me deitar, verifiquei que não havia alugado um quarto, mas uma vaga: havia um inesperado companheiro de quarto, um ex-milico da Aeronáutica, da qual teria sido afastado por problemas psicológicos. Nem sei se foi para a reserva, pois, pelo que me contou, parece ter sido expulso! Mas, antes do encontro com esse inesperado “roommate”, eu e Enoch jantamos muito mal no mesmo hotel e fomos ao cinema assistir *Uma vida para dois* – um filme brasileiro, bastante razoável, com fotografia de meu ami-

go Rui Santos e, grande e agradável surpresa; o meu antigo colega de faculdade Rogério Duprat, o músico, no elenco!

Às 6 horas da manhã, depois de uma noite de luta infernal contra o calor e os pernilongos, somados ao ronco do ex-militar, peguei a estrada rumo ao Posto Indígena Capitão Vitorino. Fui de jardineira, enfrentando uma estrada poeirenta em direção a Nioaque. Ao meu lado, Enoch não parou de falar. Um informante vocacional! Toda a prática indigenista do local se descortinava diante de mim na fala desse homenzinho simpático e loquaz.

Consultando agora minhas cadernetas de campo, procurando uma ou outra observação que tenha registrado ainda em Aquidauana, leio duas palavras, "Takaoka" e "engraxate", escritas no dia 16 daquele mesmo agosto. O que isso poderia significar? Lembro-me agora! Depois de meu sofrido banho, enquanto esperava Enoch para jantarmos, aceitei a oferta de engraxar os sapatos, feita por um menino terêna, que se dizia morador de um lugar chamado "Aldeinha", de índios terêna e liderada por um certo Neco – como fiquei sabendo depois de um insistente interrogatório, mais próprio de um inquisidor do que de um cliente conversador... Para sentar-me na cadeira que me era oferecida, o menino teve de desocupá-la, tirando de cima dela um par de sapatos bem usados, a latinha de graxa e a escova para lustrar, tudo isso em cima de um jornal posto no assento justamente para não sujar a cadeira e não marcar as calças de seus eventuais clientes. Era a visão de uma tela do excelente Takaoka, esse premiado pintor nipo-brasileiro: uma natureza morta, totalmente rebelde em relação aos cânones da pintura acadêmica... a qual ocupava um lugar de destaque na parede da sala de meus sogros, em São Paulo, hoje em minha própria casa. Um quadro de uma força sem igual que reencontrei, ao vivo, naquela pequena cidade de Mato Grosso! Uma cena que não estava no diário. Um mero apontamento perdido em minhas notas, escritas num entardecer matogrossense entre cifras, pequenos croquis que pudessem me orientar a encontrar "Aldeinha", nomes pessoais de recém-conhecidos e curtos comentários. Coisas que, obviamente, não julgava merecer registro no diário. Mas o menino engraxate foi seguramente o primeiro Terêna em processo avançado de urbanização que encontrei – e só agora me dou conta disso!

A viagem de jardineira trouxe-me de volta ao bom humor. Se ninguém disse antes, digo eu agora: há de se ter jogo de cintura para o trabalho etnográfico! Não necessariamente pelas situações diferentes que encontramos, pois a diferença é a nossa especialidade, mas pelo imprevisível que acontece nas menores coisas, as mais triviais, como um simples per-

noite. Foi assim que, depauperado fisicamente, mas recuperado em espírito, deixei-me levar pela jardineira até Nioaque, uma pequena cidade – quase uma vila – entre Aquidauana e a aldeia Brejão. Sessenta pessoas num pequeno e trêmulo ônibus, cuja lotação não permitia transportar mais do que quarenta passageiros. Todos nós permanentemente sacudidos e quase lançados ao teto quando a jardineira tinha de enfrentar os buracos da estrada de terra. A aparência física da população embarcada, pois a cada parada éramos convidados com sonoros gritos a “embarcar”, era bastante variada, talvez com uma leve preponderância de traços indígenas – que por aqui chamam de “cara de bugre”; ainda que usem o termo bugre pejorativamente para designar mais especificamente os índios da região, sejam eles Terêna, sejam Kayuá. Mas havia italianos, paraguaios, um muchilero norte-americano, alguns regionais, uns pobres, outros paupérrimos e vários remediados. Eu e Enoch preenchíamos essa última categoria. O motorista tinha um bom humor e uma simpatia cativante. O tipo do bonachão, não se fazendo de rogado para demorar o tempo que fosse necessário para aguardar um passageiro atrasado, um que desejasse ir ao mato fazer suas necessidades inadiáveis, uma mãe que desejasse trocar as fraldas da criança com o cuidado e o esmero só possível num ou noutro boliche da estrada. Para tudo isso o motorista estava à disposição. E ao passarmos por sua residência, às margens da estrada, diminuiu a marcha para menos de 20 quilômetros só para acenar um adeus para sua mulher e seus filhos que o aguardavam no terreiro. O único momento desagradável da viagem foi a reação de dois rapazes citadinos, bem aburguesados, diante da entrada, na jardineira superlotada, de uma família nordestina composta por doze pessoas! Todas entraram graças ao beneplácito do motorista, porém não escaparam da provocação dos rapazes cantando Dorival Caymmi: “peguei um Ita do Norte”... Lancei repetidos olhares de reprovação, o que pouco adiantou... E, afinal, acabaram cansando-se e a viagem voltou a transcorrer tranqüila.

PI. Capitão Vitorino, 19 de agosto de 1955

Às 8 horas já estava em pé, depois de haver dormido muito bem, sobretudo se se comparar com a noite no Hotel Fluminense. Tomei leite e com Enoch visitei o índio mais velho da aldeia, o Terêna Benedito Inácio. Era um septuagenário, mas de idade difícil de precisar. Estava doente e vivia com Maria Balbina, uma negra bem mais velha do que ele. Uma relação

que teve os seus altos e baixos, mas vingou - e estão juntos há mais de cinqüenta anos!

No caminho para o rancho do terêna Benedito Inácio, Enoch foi me contando que “seu” Benedito tinha sido criado por um espanhol, em Nioaque, e teria sido batizado duas vezes, uma em Miranda, outra em Nioaque. O porquê disso não soube me explicar, mas suponho que foi idéia do espanhol, o qual, desconfiado do primeiro batismo, não teve dúvidas em promover um segundo, cioso de que seu adotado se tornasse realmente cristão! Quando se tornou “homem feito” conseguiu comprar um pequeno lote no qual teve o seu gado e um roçado bem “misturado”, com mandioca, milho e um pouco de feijão. Um dia o atual encarregado, em conversa com ele, resolveu convidá-lo a vir ocupar uma nesga de terra na aldeia do Capitão Vitorino para que ele se assentasse definitivamente entre seus patrícios. Dito e feito. “Seu” Benedito aceitou a oferta e ei-lo - como pude constatar agora - num bom rancho, com uma boa roça e algumas cabeças de gado.

Mas há um episódio na vida do casal que não posso deixar de relatar. Quando Benedito era moço e já vivia com a viúva Maria Balbina, resolveu casar-se com uma terêna da aldeia Laranjal. Marcado o casamento, doces comprados e vaca carneada, aconteceu o imprevisto. Enquanto Maria Balbina o ameaçava dizendo que, se se casasse, jamais deveria voltar a procurá-la, Sílvio Vitorino, parente do atual capitão, acercava-se da noiva e tramava o seu rapto. Assim, no dia marcado, tudo preparado, sumiu a noiva! Compadre Benedito, como me conta Enoch, desolado e revoltado, procurou a antiga companheira, certamente para se consolar do desgosto. Sabendo que não detinha o monopólio da revolta, pois a raiva de Maria Balbina era incomensurável, foi chegando-se com muito cuidado e dizendo: “Deixa, siá Balbina, deixa Maria Balbina, abra a porta, deixa entrá! Eu prometo nunca mais te deixá!”. Maria Balbina, sensível aos apelos, aceitou o compromisso e ratificou a sua própria promessa de nunca mais recebê-lo caso a abandonasse novamente. E o acerto parece ter sido tão bom que já dura meio século! Essa é uma pequena ilustração de um amor interétnico - segundo a sofisticada linguagem etnológica...

Passo agora a registrar alguns dados já que Enoch está ao meu lado enquanto escrevo este diário. Vamos a eles. A reserva de Capitão Vitorino conta com 202 pessoas, sendo 61 homens e 62 mulheres; 45 meninos e 34 meninas. Não sei por que essa diferença tão grande entre meninos e meninas, mas, ao que parece, algumas Terêna, ainda meninas, são atraídas para trabalhar como domésticas em casas de Nioaque e vão ficando por lá.

Provavelmente haverá casos de permanecerem como agregadas às famílias citadinas. Mas Brejão não é a única aldeia da reserva. Há uma segunda, a rigor mais um grupo vicinal, dentro da reserva e conhecida pelo nome de Água Branca, junto ao córrego Urumbeba, a nordeste do posto. O total de reserva é 3.904 hectares e, ainda segundo Enoch, já possuidora de título definitivo, certamente guardado na IR-5.

Um pouco de história da aldeia relatada por Enoch. Ela teve o seu início em torno de 1904, quando a família do atual capitão Vitorino (seu tio, irmão de sua mãe e também seu sogro) saiu da aldeia Laranjal, hoje extinta, à procura de erva-mate e toda a parentela foi dar neste lugar chamado Brejão e lá ficou. Em 1924, o coronel Horta Barbosa demarcou as terras, entrando em entendimento com o coronel Mena Barreto, interventor do Estado de Mato Grosso. No ano seguinte seria fundado o “Posto Capitão Vitorino”, cabendo ao encarregado de então, João Miranda, construir a sede, o que ocorreu entre 1926 e 1927, e com o objetivo de nela funcionar um pequeno hospital. A idéia de um hospital parece ter surgido em decorrência de graves epidemias ocorridas no passado, como a “febre espanhola”, que grassou na aldeia em 1918/19, quando morreu muita gente. Outras doenças ocorriam com grande frequência, como sarampo, catapora, malária, varíola, febre amarela, além de quatro casos de “fogo selvagem”. Conta o capitão (agora o meu informante) que sua mulher e sua irmã – esta última hoje viúva de um rico fazendeiro de Nioaque – sobreviveram à doença graças à terapia tribal, consistente de raízes e nata de leite aplicada na pele. Não obstante, houve muitas mortes por várias doenças, o que justificava perfeitamente a idéia de um hospital. E comentando com ele sobre a reação da comunidade a tantas mortes, fixou-se na questão do luto! E disse que antigamente os homens não deixavam crescer o cabelo até que terminasse o luto (para pais, um ano; para outros parentes, seis meses). Já as mulheres cortavam os cabelos três dedos acima da ponta e os deixavam crescer até o término do luto. Lembro-me de que os dados de Oberg sobre esse assunto batem apenas aproximadamente com essas informações, quando se refere à participação da parentela dos mortos nos rituais mortuários; vale-se mais da bibliografia dos cronistas e, naturalmente, com referência às práticas tradicionais; nas mudanças que teriam ocorrido na modernidade terêna é muito lacônico! Incentivei o capitão a falar um pouco mais, na esperança de obter algumas informações sociologicamente valiosas sobre a ameaça das doenças próprias de purutuia que chegam a eles, a considerar-se a antiga preocupação com o hospital. Mas o capitão Francisco Vitorino estava mais para um etnógrafo voltado

para registrar costumes do que para um sociólogo nativo, interessado em processos sociais! Disse-me apenas que para todas essas doenças de purutua havia o ambulatório em Nioaque e era para lá que seus patrícios se dirigiam. E ponto final. Voltou-se ao tema do luto que lhe parece ter interessado sobremaneira! Falou com gravidade que a roupa preta era indispensável para as mulheres, que tingiam seus vestidos com casca de aroeira e sementes de genipapo (depois de fervidas, a casca e as sementes eram esfriadas e só então recebiam o pano que ficava imerso na mistura uns dois dias). O luto era completado com um retiro residencial de quatorze dias para o falecimento de pais e cinco dias para o de filhos e demais parentes. Perguntei se era sempre assim e com toda a gente... Respondeu-me um pouco a contragosto que hoje em dia só usam preto na roupa e ainda compram o pano já tingido no boliche em Nioaque para fazer roupa nova... Mais uma dependência dos Terêna às facilidades oferecidas pela cidade?

A orientação teórica que assumi desde a programação de minha pesquisa objetivava realizar aquilo que meu grande amigo Herbert Baldus classificava como uma sorte de etnossociologia. Expressão que em certo sentido repercutia mais como um estigma – naquilo que nos diferenciava (Florestan e eu) dos antropólogos “verdadeiros” – do que como uma honrosa classificação. Como já mencionei, tive essa experiência durante o Congresso Internacional de Americanistas, já no ano anterior a minha pesquisa, consubstanciada posteriormente com cartas muito elogiosas que me recomendavam a Metraux para que a Unesco me contratasse para o estudo da organização social dos Xetá, precisamente porque, afinal, eu era um “etnossociólogo”. Tirante essa visão um pouco preconcebida de Baldus a respeito da antropologia social, ele não deixava de ter razão quando os interesses meus e de meu mestre Florestan coincidiam no privilegiamento da dimensão social, para não dizer sociológica, dos fatos observados. O levantamento das diferentes situações de existência dos Terêna inspirava-se no modelo de “survey”, apto a favorecer o registro de dados superficiais, pontuais ou genéricos, mas pouco afeito à investigação qualitativa e em profundidade. O tempo era curto. E eu devia estar consciente das condições de escolha da aldeia que a mim parecesse reunir o que – na época – parecia ser relevante: as formas de sociabilidade inerentes na mais tradicional comunidade terêna. Porém, essa comunidade não poderia estar solta no ar, como tendo um valor etnográfico em si mesma. Era necessário construir um quadro de referência que contivesse a comunidade “quase ideal” comparada às demais comunidades (ou aldeias), marcadas por suas diferenças e similitudes. Claro que eu não

partia de uma "tábula rasa". Havia a pequena, porém bem construída, monografia de Kalervo Oberg – tal como anos depois, em minha pesquisa com os Tükúna, o mesmo papel seria preenchido pela substanciosa monografia de Curt Nimuendaju, como procurarei mostrar nas margens do Diário Tükúna, na segunda parte deste volume. A monografia de Oberg, complementada pela minha familiaridade com a ação indigenista promovida pelo SPI, já me oferecia uma idéia bastante razoável do quadro interétnico (esse o meu foco principal) no interior do qual se movimentavam os Terêna e conferiam um sentido ao levantamento que estava realizando. Por outro lado, sentia que o meu trabalho não se poderia sujeitar a cânones que privilegiassem padrões culturais, hábitos e costumes, como era corrente na literatura etnológica brasileira da época. Nada contra essas monografias, pois a de Oberg não estava facilitando – e muito – a minha própria pesquisa? Tinha aprendido com ela aquilo que se poderia chamar de nexos da cultura terêna, a qual hoje denominaria de teia de significados, a partir dos quais muitos dos aspectos então observados nas relações interétnicas ganhavam imediatamente sentido para mim. Os costumes fúnebres, por exemplo, bastaram ser mencionados pelo capitão Francisco Vitorino para que eu os encaixasse na narrativa de Oberg, permitindo, com isso, uma perspectiva comparativa imediata. E isso aconteceu seguidamente em quase todas as observações que me eram dadas a fazer durante a convivência com os Terêna, e não apenas com eles, como também com os agentes indigenistas e a sociedade regional. A monografia de Oberg alicerçava, a seu modo e no meu modo de interpretá-la, a minha investigação.

PI. Capitão Vitorino, 20 de agosto de 1955

Ontem à noite batemos um bom papo. Conversei bastante com o encarregado, o capitão e o enfermeiro, este último um rapazola de óculos, tímido, mas com pendores intelectuais que só pude incentivar! Conversamos até sobre filosofia e economia política! Ele estava lendo a *História da filosofia* do Will Durant e tinha lido alguma coisa de Marx ou sobre Marx. Lembrava-me do livro de Durant, pois o tinha lido em minha adolescência (e havia gostado muito): era uma história bem genérica, mas muito bem narrada, que me levava a pregar os olhos no texto e ter dificuldade para tirá-los. É possível que esse livro tenha tido lá no meu subconsciente uma grande importância na escolha que faria mais tarde ao fazer vestibular na seção de filosofia da faculdade na rua Maria Antônia! Sabedor de que eu havia sido estudante de filosofia, esse rapaz

(cujo nome não consegui guardar) mostrou-me que mesmo nos confins de Mato Grosso ainda era possível encontrar alguém com tais interesses! Dei uma força, tentando responder às questões que ele me colocava sobre dificuldades que estava encontrando para deslindar algumas frases tanto do próprio Durant como de alguns dos pensadores que o autor expunha. Foi uma noite e tanto... E como informação adicional à minha própria pesquisa, acabei por descobrir que o capitão Francisco Vitorino foi funcionário do Território do Guaporé e se encontrava agora em disponibilidade, aguardando ser nomeado para capataz do posto indígena. Mais um índio funcionário público. Queira-se ou não, um índice de integração socioeconômica!

Hoje pela manhã caçamos uma paca e, pela tarde, depois de um excelente banho no rio, fui a cavalo conhecer o cemitério indígena. A primeira impressão foi a de abandono! Mas esse não seria o estado normal dos cemitérios terêna? Não sei. Instintivamente comparei com os “nossos” cemitérios, talvez pela visão de umas poucas cruces de enterramentos cristãos, destacadas no meio de um quase matagal. Soube que os índios não gostam de “fazer a limpa” – como dizem – do terreno; temem limpá-lo porque o cemitério limpo “está chamando o corpo”! É uma crença que para o capitão vem com o peso de uma verdade indiscutível, especialmente se se levar em conta o fato de sua casa estar a menos de dois quilômetros do cemitério... E de entremeio há uma grande roça! Faço minha etnografia: vejo plantação de mandioca, batata, feijão, arroz, milho e um bananal muito bonito. As largas folhas oferecem um visual tal como o de uma pintura de Cícero Dias, iluminadas por um sol que, felizmente, ainda não está a pino. Essa hora e o entardecer são os momentos mais bonitos dos dias aqui em Mato Grosso! É quando o sol não queima, só ilumina – e o suficiente para colorir as plantas e as árvores com os mais variados matizes. Mas minha fruição estética da natureza não me impediu de fazer outros registros, bem mais triviais. Vão lá: o arroz e o milho são culturas de setembro a novembro; o feijão e a cana, de outubro; e o amendoim, de setembro. A comercialização dos produtos da roça, como o milho, a farinha de mandioca, o polvilho, além da abóbora, da melancia e da moranga, é realizada com Nioaque e com fazendas vizinhas. Em Nioaque vendem ainda a rapadura que produzem, mas a preços pouco compensadores, quando comentam que “não compensa vender, pagam muito pouco”... Mas vendem porque por meio dela ganham fregueses, provavelmente para outros produtos. É interessante registrar que dentre os produtos mais lucrativos estão o milho, o arroz, a farinha, o polvilho e a lenha, com desta-

que para esta última. No comércio com Nioaque, é quando os Terêna mais se assumem como camponeses, isto é, quando suprem a cidade com seus produtos em lugar de suprirem apenas o mercado de trabalho com mão-de-obra barata; e parece ser a modalidade mais comum de relacionamento do índio com a sociedade regional. Mas na medida em que eles vendem na cidade, nela eles compram tudo o que não produzem. Nioaque fica a duas léguas e dois quilômetros da aldeia, tomando por referência a casa do posto. E as compras são feitas nos dezesseis boliches da cidade, mais em uns, menos em outros, aos quais se somam dois açougues e uma farmácia.

Recordo-me que foi naquele dia, diante da constatação da magnitude do relacionamento dos Terêna de Brejão com a pequena cidade de Nioaque, que minha visão redfieldiana do continuum folk-urbano começava a ganhar um referencial empírico muito mais rico do que aquele até então percebido por mim durante minhas observações sobre a interação Cachoeirinha – Duque Estrada. Na aldeia da reserva do P.I. Capitão Vitorino o que se impunha à observação foi o caráter de sistema, envolvendo índios e cidadãos por meio de vínculos comerciais plenamente constituídos pela prática econômica criada no relacionamento entre Nioaque e Brejão. E foi pela força dos dados que essa percepção se impôs, levemente estimulada – é claro, porque, sem um esquema conceitual mínimo, você não vê a realidade – pela teoria que eu conhecia na época. Tivesse eu a mesma familiaridade com a literatura sobre o campesinato que passei a ter na década seguinte, a pesquisa terêna teria tomado outro rumo? Não sei! Pelo menos eu teria explorado mais o caráter camponês dos modernos Terêna. Verifico hoje que os cursos que ministrei no PPGAS do Museu Nacional, desde os primeiros semestres acadêmicos após sua criação, um deles tratava especificamente das “sociedades camponesas”, no qual me enveredava nos autores mais relevantes daquele tempo, tais como Shianin, Chayanov, Dalton, Bohanan, Belshaw, Bayle, Gallin, Fallers, Wolf, Sjoberg e os redfieldianos Foster, Mintz ou Oscar Lewis. Isso foi no fim dos anos 1960, portanto, mais de uma década após a pesquisa terêna. Mas, ao ministrar os seminários sobre campesinato no Museu Nacional e depois na Universidade de Brasília (UnB), quando de meu ingresso nessa última universidade em 1972, os Terêna sempre puderam ser referidos como “índios camponeses” na medida em que eu conseguia recuperar sua etnografia como fonte de dados para meus alunos que fossem ilustrativos da condição camponesa no Brasil indígena. O que significa dizer que os Terêna estavam me proporcionando um primeiro insight que me levaria mais tarde a aprofundar o meu interesse nos estudos sobre campesinato.

Todas essas informações foram surgindo durante minha visita ao cemitério. Mas a conversa de ontem à noite não se restringiu aos interesses do jovem enfermeiro, vocacionado para uma vida intelectual, ainda que provinciana – mas nem por isso não merecedora de respeito e de admiração! Colhi dados que, registrados em minha caderneta povoada de garranchos e rabiscos (em minhas tentativas de construir diagramas de parentesco), merecem agora a oportunidade de ser organizados na forma de uma narrativa que me leve a entendê-los melhor. Conversa vai, conversa vem, o capitão falou do matrimônio na aldeia. Disse que o casamento, ou melhor, o ato que sela a união, é realizado no posto. Exceção é a união entre índios e “civilizados”, sejam homens ou mulheres, uniões interétnicas, portanto. Enoch confirma que não se admitem casamentos desse tipo para não dar direitos à terra dentro da reserva ao parceiro alienígena, particularmente quando ele é do sexo masculino. Capitão Vitorino parece concordar e continua sua exposição, bastante estimulado por meu interesse (manifestado repetidas vezes), dizendo que, por ocasião do noivado, o noivo pede ao pai da noiva o seu consentimento. É o compromisso, uma sorte de noivado: o noivo pede ao futuro sogro a devida autorização para a união. Mas antigamente – anima-se o capitão – “tudo isso era mais bonito!” O noivo e a noiva, com seus pais, sentavam-se numa rede especialmente feita para a ocasião e ouviam de um velho (geralmente o pai da noiva) os conselhos que todos os jovens devem ouvir; em seguida, era a mãe da noiva que dava conselhos à sua filha. Isso tudo obedecia a um certo ritualismo expresso no adjetivo “bonito” usado pelo capitão. Finda a cerimônia, o casal está unido como marido e mulher. Segue-se uma festa da qual participam as respectivas parentelas e amigos. Claro que essa descrição do casamento como um ritual antigo – no dizer do capitão, em torno de 1915 teria sido o último que ele havia presenciado – não corresponde ao chamado casamento “tradicional” reconstruído por Oberg em sua monografia. Não a tenho aqui, mas recorro-me que a cerimônia por ele descrita era bem mais elaborada. Enfim, o meu informante estava simplesmente se socorrendo de sua memória, portanto, de um tempo não tão remoto como referido por Oberg que se apoiava ainda em cronistas. Qual a situação atual? Esclarece que por falta de dinheiro, por serem “pobres”, casam mais no posto do que no cartório de Nioaque ou na Igreja, onde o casamento fica muito “caro”.

Meu informante, capitão Francisco Vitorino da Silva, é uma pessoa bastante atilada, sobretudo para alguém nascido em 1894! Não pela idade propriamente dita, pois não tem mais do que 61 anos, mas pelo fato de

pertencer a uma geração considerada “das antigas”... e com tudo que isso pode significar: pouco conhecimento do mundo regional, do idioma português, enfim, da chamada vida civilizada. Puro engano! Estou verificando que o homem conta em sua bagagem de experiência interétnica muito mais do que poderia imaginar um etnólogo afoito (não é ele um funcionário público?!). Por tudo isso ele merece mais algumas linhas que o destaquem, juntamente com sua linhagem de capitães, como a figura certamente a mais expressiva da comunidade de Brejão. É o quinto capitão Vitorino. Nasceu em Anhumas, abaixo da fazenda de um dos mais conhecidos latifundiários da região, o coronel Chá, cujas terras ficam ao sul de Aquidauana. Com poucos meses veio para Brejão. Só saiu da comunidade para trabalhar no Grupo Escolar Antônio João, em Nioaque, em 1945, no cargo de porteiro. Dada a proximidade da aldeia com a cidade, parece que não se mostrou necessário o seu afastamento formal da função de capitão da reserva, para a qual foi eleito em 1º de janeiro de 1925. Portanto, está a trinta anos como capitão! Prestígio próprio ou da família? Creio que de ambos. Razão pela qual me parece impossível entender sua longa permanência na função sem lançar um olhar para trás, para seus ancestrais e antecessores no “cargo”. Inquirido, disse que o primeiro capitão foi o pai de sua mãe, o Terêna Joaquim Vitorino da Silva; o segundo foi Evaristo Vitorino, segundo irmão de sua mãe; o terceiro, João José Vitorino, terceiro irmão de sua mãe; o quarto capitão foi Sílvio Vitorino, primo (cruzado matrilateral) do atual capitão e filho do primeiro irmão da mãe (que só não havia se tornado capitão por motivo de falecimento). Interessante dizer que pelo costume o atual capitão poderia ter sido o filho do segundo irmão da mãe que, por ser menor (10 anos à época), não pôde assumir. Vejo que a herança de chefia parece respeitar um padrão de obediência à “idade relativa no grupo de siblings”: com a morte do primeiro capitão, seguiu-se sua sucessão por seus filhos; o filho mais velho morreu sem assumir; o segundo pôde suceder ao pai; o terceiro sucedeu ao irmão que lhe era um pouco mais velho; o quarto – que morreu sem descendentes – já foi o filho daquele primeiro irmão falecido, passando-se, dessa forma, a chefia para a geração mais nova; e o quinto – e atual capitão –, seu primo cruzado matrilateral, herdou a chefia inaugurando uma linha de descendência a partir de sua mãe, filha do primeiro capitão. Perguntado sobre quem seria o próximo capitão, disse que será o seu filho mais novo, porque o mais velho “não tem juízo perfeito”. É interessante dizer que o próprio nome Vitorino teria sido adotado pelo atual capitão por seu próprio arbítrio, como se isso fosse

legitimar mais a sua investidura na chefia! Como ele não permitiu que seus filhos adotassem o mesmo nome Vitorino, deixando-lhes unicamente o sobrenome Silva, é de se esperar que essa “linhagem” termine com sua morte.

Essa descrição do processo de herança de chefia – que eu haveria de transcrever quase por inteiro em minha tese doutoral Urbanização e tribalismo (p. 105-106), escrita alguns anos depois, já exemplifica aquilo que tenho insistido ultimamente sobre a capacidade de o diário de campo receber as primeiras textualizações das culturas investigadas pelo antropólogo. No primeiro capítulo de meu O trabalho do antropólogo (1998), dou especial atenção a esse papel do diário de poder ser mais do que um aide mémoire, ainda que não deixe de ser esta a sua principal função, de modo que também possa receber pré-elaborações de narrativas que possam vir a ser abrigadas no texto final. O que realizei naquele 20 de agosto de 1955 foi aquilo que poderia fazer no momento da inscrição da fala do capitão, ouvida poucas horas antes. Qual o domínio que tinha dos termos terêna de parentesco afim ou consangüíneo? Muito pouco, porém o suficiente para saber que só elucidaria o sistema societário acionado se procurasse transcrever o relato, melhor diria, inscrevê-lo, na teia de significados próprios da cultura terêna, sem deixar, primeiramente, de apontar as respectivas regras embutidas no processo sucessório descrito. Citando a monografia:

Partindo, então, de nossa análise, chegamos /6/ a estabelecer os seguintes mecanismos, numerados de acordo com o grau de prioridade na sucessão: 1) transmissão da chefia em linha vertical, através da filiação e obedecendo ao critério de idade relativa dos descendentes, com prioridade dos mais velhos; filhos dos filhos (homens) têm prioridade sobre os filhos das filhas (obedecendo sempre, secundariamente, ao princípio de idade relativa); 2) transmissão da chefia em linha horizontal, através do grupo de siblings, também obedecendo ao critério de idade relativa; os irmãos consangüíneos têm prioridade sobre os irmãos classificatórios (obedecendo sempre, secundariamente, ao princípio de idade relativa). (p. 106-107)

E eis como ficou, em continuação, a transposição da genealogia para a terminologia de parentesco terêna:

... Na sucessão do primeiro capitão para o segundo, verificou-se a obediência do primeiro mecanismo ou da 1ª regra por nós anunciada; a relação sucessória

⁶/Observe-se a utilização do “nós” magestático, a saber, o uso da primeira pessoa do plural nas etnografias da época. Já quanto às palavras em Txanê, seguidas de sua tradução entre colchetes, a seguir, é o recurso de que estou me valendo para auxiliar aquele leitor que não tem acesso à monografia “Urbanização e Tribalismo” (1968).

foi de um “zaá” [Pai] ao seu “djê-a” [Filho]; foi, entretanto, ao “djê-a” mais velho [e vivo] a quem coube a chefia. (...) Já para a sucessão do segundo capitão, o mecanismo posto em operação foi aquele constante da 2ª regra, isto é, a obediência da linha horizontal (colateralidade); tendo esse segundo capitão apenas um filho, ainda criança, seu sucessor foi seu irmão mais moço (“andi”, na terminologia terêna); esse irmão, portanto o terceiro capitão, tratava o seu irmão mais velho pelo vocativo respeitoso de “enjovi”, categoria de idade relativa inerente ao sistema de parentesco tribal. Sem descendência direta e sem colaterais (membros de seu grupo de sibling), o terceiro capitão teve como sucessor o seu filho classificatório (seu “djê-a”), precisamente o filho de seu falecido irmão, primeiro herdeiro, mas morto ainda em vida do pai, o primeiro capitão. O quarto capitão, sem filhos, teve por herdeiro o seu irmão classificatório (seu “enjovi”), o mais velho de seu grupo de sibling; o filho do segundo capitão (...) continuava menor de idade, rapaz de menos de vinte anos à época da sucessão. (p. 107) (Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.)

O longo e, reconheço, maçante texto ilustra pelo menos aquilo que pretendo mostrar relativamente à articulação entre a descrição quase analítica do registro etnográfico no diário e a sua textualização final. Aliás, essa margem só interessará – é o que imagino – a estudantes de antropologia.

Mais algumas informações ajudarão a caracterizar melhor a figura do capitão Francisco Vitorino da Silva. Em 1919 aprendeu a ler e a escrever, ao frequentar um mês de alfabetização no quartel, no qual cumpria o serviço militar: fora sorteado e, depois de um ano, tornou-se reservista de 1ª categoria. Foi em Nioaque que aprendeu as quatro operações, durante seu tempo de funcionário do Grupo Escolar; tinha então 52 anos! Conta-me ainda que se casou em 1915, no Cartório de Nioaque, com dona Deolinda Bagueira, uma Terêna da comunidade de Brejão, e, no religioso, somente em 1949. Questionado do porquê desse casamento católico tardio, disse que por pura conveniência: sua filha Angelina (“Kaliundi”, em idioma terêna) teria sido convidada por um padre redentorista norte-americano para estudar e trabalhar no Hospital da Ordem. Uma promessa afinal não cumprida porque seu pai, o capitão, não havia casado na Igreja. Resultado: o pai resolveu casar. Assim o fez; e “Kaliundi” foi integrada no hospital. O capitão teve em sua longa vida dez filhos, dos quais restam apenas quatro, dois homens e duas mulheres, sendo Angelina a mais nova (talvez a razão de seu nome Txané: “Kaliundi” = euzinho).

PI. Capitão Vitorino, 21 de agosto de 1955

Pus-me de pé às 6 horas para tomar leite no curral: dois bons copos! Lamentei não ter feito isso nesses dois dias que estou aqui. Era um hábito que tinha - inculcado por minha mãe desde minha infância - quando passava férias em fazendas de parentes. Misturávamos chocolate e o jato forte do leite tirado na hora se encarregava da mistura. Era aquele leite grosso, denso, borbulhante como se tivesse sido passado pelo liquidificador (utensílio inexistente naqueles tempos - anos 1930...). Em seguida selamos os nossos cavalos e fomos, Enoch e eu, visitar o subgrupo local Água Branca. Fomos direto à casa do seu líder, Gonçalo, que, junto com Benedito, é tido como o rico da reserva. É um homem forte e "sacudido" - no dizer de Enoch (um termo que não ouço desde minha infância...), cheio de admiração. Família "bem constituída" (ainda Enoch falando) e dono de uma casa muito boa, até agora a melhor que tive a oportunidade de ver! Gonçalo veio de uma fazenda do alto da serra do Maracajá. Não consegui saber o motivo de sua saída da fazenda, possivelmente algum desentendimento para quem, ainda segundo Enoch, "não leva desaforo para casa". O certo é que resolveu vir morar na reserva do capitão Vitorino, trazendo suas vacas e algum capital. Com toda essa riqueza e seus dotes de liderança em apenas seis anos se tornou líder do lugar. Foi eleito pela gente de Água Branca e nomeado sargento da polícia indígena pelo capitão Vitorino e confirmado pelo encarregado do PI. - ainda que este último me tenha dito anteriormente (quando conversávamos em Cachoeirinha) que no seu posto não permite polícia... Achei contraditório e quis pôr isso a limpo interpellando-o sobre o assunto tão logo saímos de lá. Esclareceu-me que o que realmente não gosta é do pessoal andar todo fardado e armado de porretes, porém, quanto à instituição da polícia indígena nas reservas da IR-5, ele não teria nada a comentar por ela ser fruto de uma orientação superior. Hábil Enoch! Dei-me por convencido.

Uma observação que logo se impôs a mim foi a ausência, na aldeia, da missão protestante, seja como templo, seja com pessoas tidas como crentes. Contam que há anos os evangélicos tentaram se introduzir em Brejão por meio de um movimento de persuasão em que incluía a organização de um culto. Convocaram os índios e distribuíram papéis com cânticos e trechos bíblicos para que eles pudessem acompanhar o culto. Qual a resposta dos índios? Queimaram tudo na frente dos protestantes, rindo e caçoando deles! Nunca mais eles voltaram para cá, e "não voltarão" - comentaram convictos Enoch e capitão. Todavia, não há qualquer edificação

na aldeia que possa ser chamada de Igreja Católica, embora todos (ou quase todos) se definam como católicos! Mas mesmo sem a Igreja, *in corpore*, parece que ela está em espírito, ou pelo menos na prática catequética. Uma vez ao mês padres redentoristas – os norte-americanos da missão de Aquidauana – rezam missa e ensinam catecismo. Usam as casas de certos índios que consideram mais afinados com seus propósitos de catequese. Assisti a uma dessas aulas de catecismo e dela registro agora o que pude memorizar. O padre, diante de um menino dos seus 10 anos, pergunta: “Menino, desobedecer a mãe é pecado?”. Resposta: “É, seu padre”. Pergunta: “Não ir à Igreja é pecado?”. Resposta: “É, seu padre”. Pergunta: “Fumar é pecado?” – insistiu o padre com ar malicioso. O menino olhou em volta, como a procurar auxílio junto aos seus colegas, e respondeu: “É, seu padre”. Fulminando o menino com um olhar pouco cristão, afirmou o americano: “Não, isso não, meu menino. Não vê que eu estou fumando?” E voltou a questionar o pobre garoto: “Beber é pecado”. Resposta interrogativa do menino: “É, seu padre?”. “Ora – retrucou o padre meio irritado –, não é pecado, não vê que eu bebo?” (e puxou do hábito uma garrafinha de alguma bebida espirituosa e sorveu, sorridente, dois grandes goles).

Tirante a dimensão anedótica desse acontecimento, há considerações de outra ordem que cabe fazer e só agora me dou conta! É sabido que os protestantes difundem idéias extremamente puritanas, como o não beber, o não fumar, o não dançar etc... Provavelmente contra esse puritanismo dos crentes é que o padre católico fez questão de marcar a diferença de comportamento de um e outro. Com isso, marcar sua identidade religiosa em oposição à dos evangélicos com os quais mantinham e certamente mantêm até hoje uma surda competição. À época, a teoria da identidade (na qual o seu caráter contrastivo é acentuado) ainda estava para ser introduzida na antropologia com a força que demonstrou ter no fim da década seguinte, se se levar em consideração, dentre outros antropólogos, o nome de Fredrik Barth, com sua celebrada introdução ao livro coletivo Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference (1969). Mais adiante, ainda nessas margens, devo voltar a mencionar esse livro, quando procurarei mostrar que já naquela época percebia a necessidade de distinguir “identidade” de “cultura”. Porém, neste momento, vale ressaltar como o padre católico habilmente combinou a oportunidade do catecismo para marcar a identidade católica em oposição à protestante sem tratar diretamente do assunto! Trabalhou sobre os signos do puritanismo protestante, desmoralizando-os aos olhos da comunidade infantil. Recordo-me, agora, 45 anos depois (!), que chegamos a conversar sobre a coexistência (pacífica?) entre católicos e protes-

tantes. Infelizmente não registrei nada no diário naquela noite (momento em que me dedicava a escrevê-lo), porém algo sobre a nossa conversa anotei na caderneta de campo de maneira quase ilegível, mesmo para mim, responsável por meus garranchos. Mas, dizia o padre que não há conflito entre católicos e protestantes, apenas “temos de marcar nossas diferenças...”

Água Branca é uma aldeia *sui generis* no complexo das reservas terêna. Geralmente a aldeia principal fica perto do posto, quase conjugada a ele. Porém, Água Branca parece ser o núcleo mais importante da reserva apesar da distância! Existem nela dezoito famílias elementares que se congregam em sete famílias extensas, sendo a maior dessas últimas a de Leôncio Marques. É um número expressivo se considerarmos que em toda a reserva há pouco mais de três dezenas de famílias, entre elementares e extensas, estabelecidas na aldeia Brejão ou infiltradas no setor das roças. E se quisermos apontar os grupos familiares de maior prestígio em Brejão, teríamos a família do próprio capitão, os Vitorinos, mais os Pereiras e os Cabrochas. Esta última tem uma característica bem singular: uma mulher dessa família é casada com um índio descendente de pai guaykurú e mãe kinikináu, e ela, por sua vez, conta, dentre seus ancestrais mais próximos, índios kinikináu, guaykurú, terêna e purutyas. Essa mistura de etnias tribais que se concentra na família Cabrocha de algum modo repercute em muitas das famílias da comunidade, o que torna as aldeias da reserva de capitão Vitorino uma lídima manifestação do contato interétnico e intertribal.

A se julgar por uma visão superficial dos utensílios utilizados pelos diferentes grupos domésticos de Água Branca, pode-se observar dois engenhos de madeira pertencentes a Leôncio e a seu genro, respectivamente. Já na aldeia Brejão existe apenas um, porém de ferro e pertencente ao posto indígena. Existe ainda nessa aldeia um forno e um tacho igualmente do PI. É possível que também exista um tacho na casa de Leôncio, em Água Branca. Não registrei qualquer caititu e, ao perguntar como ralam a mandioca, responderam-me que o fazem manualmente. A massa resultante é imprensada em prensas que todas as casas têm! Seria isso indicador de uma certa riqueza?

Procurei saber algo sobre o nível de alfabetização na aldeia de Água Branca, tida por Enoch como a mais “desenvolvida”. Ao que parece, a maior parte da comunidade sabe ler e escrever! Mas isso não é razão de qualquer euforismo se considerarmos que, atualmente, as crianças em idade escolar estão sem escola – um problema que se não for resolvido pela IR-5 o nível de alfabetização da reserva haverá de baixar, uma vez

que o peso relativo de Água Branca no seio da reserva é muito grande. Vou procurar interferir nisso junto ao inspetor Deocleciano ou diretamente com a diretoria no Rio de Janeiro. Claro que há alguns problemas que devem ser enfrentados em suas próprias peculiaridades. É o caso do líder de Água Branca, Leôncio, o primeiro a dar o mau exemplo ao não enviar seus filhos à escola. Diz ele que “homem não precisa saber ler, precisa trabalhar”. Esse Leôncio é uma personalidade à qual bem caberia a expressão “divergente” – se tivesse a oportunidade de construir um tipo terêna de personalidade, talvez a tal “personalidade básica” de Abram Kardiner... Mas não tenho e nem é o caso. Será suficiente dizer que Leôncio tem um modo de ver as coisas que só pode ser compreendido se se levar em consideração sua biografia. O que procurarei fazer mais adiante. Por enquanto, fico ainda com o tema alfabetização: como já mencionei antes, os protestantes tentaram infrutiferamente se introduzir em Água Branca, até mesmo construindo uma escola; rejeitados pela comunidade, abandonaram a idéia. Aqui um capítulo interessante nessa história que até certo ponto me surpreendeu! O inspetor Iridiano (não sei se quando de sua passagem pela IR-5 ou de sua posição na administração central do SPI) havia dado permissão ao reverendo Ross, um pastor norte-americano, para construir uma escola junto ao posto, ao mesmo tempo em que nomeava uma professora protestante para o lugar. Enoch, como encarregado do PI., negou-se a dar posse à professora crente, revoltado pela exoneração de sua esposa, então ensinando em uma pequena escola oficial, não comprometida com a religião evangélica. Em represália conseguiu a nomeação, pela IR-5, da filha do capitão Vitorino, que se definia como católica. Mais uma escaramuça entre “crentes” e “católicos”? Agora apenas escamoteada por uma desavença interna ao SPI? Talvez. Mas com todo esse incentivo à escolaridade na reserva, o que lêem os Terêna? O que pude saber é que o único jornal que entra aqui é o Jornal do Comércio, lido por um ou outro índio. Algumas moças costumam ir ao posto pedir emprestada a revista Chácaras e Quintais – “para distração”, como procuram justificar... Claro que o fato de ser alfabetizado torna o Terêna da reserva alguém capaz de se introduzir na vida da cidade, seja para introduzir-se no mercado de trabalho urbano, seja para a comercialização de produtos originários da aldeia, com muito maior sucesso do que poderia alcançar sem saber ler, escrever e, sobretudo, fazer contas. Se a escolaridade não é significativa nas condições de vida de aldeia, fora dela, no mundo citadino, ela é muito valorizada pelos índios. Mas não por todos. É aqui que entra a história de Leôncio.

Leôncio era visto como um bandido que agia no alto da serra, em que era temido pelos fazendeiros e camponeses, fossem esses últimos índios ou “civilizados”. Tentando escapar de ser assassinado pelos fazendeiros, diante das repetidas ameaças que lhe eram endereçadas, procurou o posto e pediu ao encarregado que o acolhesse. Isso aconteceu com Enoch e é ele que conta. Mas sua situação na reserva não mudou imediatamente seu comportamento violento e sua maneira de resolver os assuntos por imposição. Fez ainda algumas tropelias, como intimidações e outras atitudes mais, bem ao feitio do banditismo a que estava habituado. Chegou ao máximo de exigir junto ao próprio capitão Vitorino o direito de substituí-lo! Deu trabalho ao Enoch... Depois de algum tempo e de um trabalho intenso de persuasão pelo encarregado, foi mudando de atitude, sobretudo quando se viu ameaçado de ser expulso da reserva pelo capitão Vitorino. Esse conjunto de coisas levou-o a mudar de comportamento, tornou-se mais acessível a ponto de ser premiado com sua eleição para sargento da polícia indígena. Desde essa época se tornou uma figura importante aos olhos do SPI e da própria comunidade, angariando respeito entre seus patrícios terêna. Sua presença em Água Branca tem ainda uma importância estratégica na defesa da divisa ocidental da reserva, sempre ameaçada de invasão. É um serviço a mais que presta à IR-5, devidamente reconhecido pela inspetoria. E, como observação final, diria que ele tende a se comportar como um empresário, praticamente não faz nenhum trabalho braçal, limitando-se a orquestrar o trabalho de sua parentela e de um ou outro agregado ao seu grupo doméstico. Até agora é o índio terêna que mais parece ter aprendido com a civilização do homem branco “o pulo do gato”, ou como ganhar “mais valia” na exploração do trabalho alheio, mais precisamente de seus parentes, até mesmo de seus filhos que, para tanto, prefere que eles permaneçam analfabetos... É o “capitalista selvagem”, literalmente falando!

O matrimônio é um tema que sempre atrai a atenção do etnólogo e, no meu caso, não poderia ser diferente. Embora meu interesse maior esteja nas uniões interétnicas, já que as relações entre os Terêna e a sociedade regional são o meu tópico privilegiado, não posso deixar de ser sensível em minha etnografia ao registro de matrimônios que evoquem instituições tradicionais, como a poligamia tribal. Aqui em Capitão Vitorino pude observar dois casos que se inserem na categoria de poligenia: sororal um, poligenia simples outro. Em Água Branca observei o primeiro caso; em Brejão, o segundo. E achei interessante o fato de os dois maridos envolvidos no exercício da poligenia serem primos, ou melhor, no sistema de parentesco terêna, serem irmãos classificatórios, visto que esses índios

não diferenciam entre si os membros do grupo de siblings: os irmãos consanguíneos possuem o mesmo denotativo que os primos paralelos e cruzados. Ambos pertencem à família Silva. No caso registrado em Água Branca são dois irmãos casados com duas irmãs; como o marido de uma delas havia falecido fora da aldeia, num quartel em Campo Grande durante a revolução de 1924, sua viúva aceitou unir-se ao cunhado; e como os dois casais moravam em casas contíguas, não houve necessidade de mudança residencial: o irmão sobrevivente passou a viver também com sua cunhada, agora sua companheira. A primeira esposa, cujo casamento foi realizado no religioso, parece ter aceitado naturalmente o arranjo poligínico sem oferecer qualquer obstáculo. E com o nascimento de filhos da união entre seu marido e sua irmã viúva, esses filhos acabaram por ser registrados regularmente nos assentamentos do posto indígena e tudo continuou – conforme comentário geral – no melhor dos mundos... Quanto ao segundo caso, o ocorrido em Brejão, trata-se de duas mulheres que não têm elos de parentesco, moram relativamente afastadas mas, na partilha do mesmo homem, tornaram-se amigas! Com uma ele está casado no civil, enquanto com a outra estaria apenas amancebado. Porém, sua nova união passou a ser quase oficializada a partir do momento em que as filhas dessa relação foram por ele reconhecidas e registradas como tais no posto. A esposa, que no começo de tudo se opunha à nova relação de seu marido, com o tempo veio a aceitá-la tanto quanto a própria comunidade da reserva – depois de alguma resistência – também acabou por aceitar. Diz Enoch que a união foi “oficializada” com o nascimento do primeiro filho, que “nasceu com a cara do pai”. A oposição da comunidade e as rugas entre as duas mulheres foram esquecidas com o passar do tempo e a nova união parece ter sido consolidada com o nascimento de um segundo filho.

PI. Capitão Vitorino, 22 de agosto de 1955

Cedo fomos a cavalo combinar com o velho Benedito Inácio sua ida para Campo Grande. Na volta, esperava-nos no posto um purutuia, caçador de profissão, que vinha novamente insistir para que o encarregado o deixasse caçar na reserva, acompanhado de seus cães. Negada a autorização por Enoch, o caçador foi embora bastante frustrado e advertido de que na reserva não há caça para profissionais, pois ela mal dá para os índios. Aproveitei a manhã para um último banho de rio, já com saudades ante-

cipadas do córrego Urumbeba, visto que em Cachoeirinha não terei uma água límpida como essa nesses próximos meses de pesquisa.

É fim de tarde e estou sentado à mesa do posto. Ao meu lado Enoch disposto a conversar depois de pôr em ordem sua papelada administrativa, já que amanhã estaremos seguindo para Campo Grande. Estou tentando preencher algumas lacunas nesse breve apanhado sobre a reserva. O “survey” está destinado a ser lacônico, uma espécie de sobrevôo com uma ou outra aterrissagem! O tema matrimônio interétnico ou as meras uniões entre índios e “brancos” é sempre um bom campo de pouso, um bom indicador do grau de inserção dos Terêna na sociedade regional. Enoch informa-me, com ar de rábula e consultando seu livro de assentamentos, que há seis casos de casais interétnicos: cinco deles formados por “civilizados” e índias e apenas um formado por índio e “civilizada”; este último precisamente o casal Benedito Inácio e a negra Maria Balbina. Daqueles cinco casais, os parceiros são homens negros, em número de dois; dois outros são caboclos da região; e, o último casal, o homem é paraguaio. Enoch, com toda sua sabedoria popular, comenta: “Não é qualquer um que agüenta morar com índios...” – E ponto final! Numa sociedade eivada de preconceitos não é de surpreender o fato de a interação se fazer por baixo na escala social. E, nesse sentido, não posso deixar de fazer um comentário sobre o relacionamento que observei entre Enoch e o capitão Francisco Vitorino da Silva: apesar de ser amigável, não deixa ser autoritário, próprio de um empregador com seu empregado. É certo que Vitorino é praticamente um capataz do P.I. (ainda que esteja há anos à espera de sua nomeação...), mas, ao mesmo tempo, não deixa de ser um capitão dos Terêna da reserva; e é por isso que me surpreendo quando ouço as ordens de Enoch: “arrume meu cavalo...”, “vá a Nioaque me comprar isso ou aquilo...”, “arme minha rede na varanda...” e por aí vai! E não é somente em razão de sua posição virtual na hierarquia dos funcionários do SPI. É também pelo fato de ser índio, uma condição subalterna na região marcada pelo designativo “bugre”, a expressar um estereótipo corrente na região, mesmo quando o tratamento pretende ser carinhoso...

Realmente não sei se Enoch terá muito mais coisa a me dizer sobre Brejão ou Água Branca. Ocorre-me que ele é um verdadeiro “perito” de Limão Verde, para onde, certamente, não terei tempo de ir – ao menos durante esta estada de campo. Tentarei explorar um pouco sua memória à distância de Limão Verde, uma reserva, como ele acaba de dizer, de cerca de 2.500 hectares, sem deixar de me advertir que lá não existe terra sobrando para novos lotes, além de nela persistir um clima de conflito

interétnico. Ao falar-me sobre o histórico da aldeia, Enoch parece fiar-se inteiramente no relato de um velho Terêna, o capitão Daniel, já falecido. Dele ouvi que a comunidade de Limão Verde existe desde a Guerra do Paraguai. E não deixa de ser interessante ouvir, vez por outra, referências à Guerra do Paraguai! Aqui, mesmo nesse meado do século XX, é como estarmos ainda bastante próximos do século passado! Diz a antiga narrativa que João Dias era um bandeirante paulista que passou a viver com uma índia terêna no lugar onde é hoje Aquidauana. Teria cedido sua gleba para a construção da cidade de Aquidauana, mudando-se para o Morrinho, a noroeste de Aquidauana, aproximadamente uma légua. Trabalhava com gado e em roçado no lugar chamado Córrego Seco, distante exatamente uma légua de Morrinho. Depois de sua morte, seus filhos abandonaram o lugar e fixaram-se em Córrego Seco, no lugar chamado furna do Limão Verde. Com o falecimento do antigo capitão terêna de Limão Verde, a liderança da comunidade ficou com João Dias. Tudo indica que o vácuo de poder, que teria durado algum tempo, abriu a possibilidade desse purutuia apoderar-se da chefia, para isso, provavelmente, sua união com uma Terêna lhe tenha servido bastante. Seu filho, Daniel Dias, acabou herdando a chefia e, para consolidá-la, mudou-se de Córrego Seco para Limão Verde. Os descendentes do velho João Dias ficaram espalhados por ambos os lugares. Hoje, o capitão de Limão Verde, cuja liderança se estende a Córrego Seco, é Sebastião Dias, filho de Daniel. Afirmo Enoch que em Córrego Seco só se fala Txané, o que não deixa de ser um inesperado sintoma de aculturação do “branco”, a saber, do bandeirante e de seus descendentes! E na aldeia só moram índios, enquanto em Limão Verde há mistura: dez famílias de “civilizados”, das quais duas são de paraguaios. Sobre essas aldeias, Enoch não soube calcular a população de índios terêna (é algo que devo procurar me inteirar em meu gabinete no Museu do Índio). O que ele parece saber muito bem é sobre a divisão entre católicos e protestantes existente em Limão Verde, um fato que não se observa em Córrego Seco. São os padres redentoristas, norte-americanos, atuantes na catequese dos índios de Córrego Seco; e é o grupo do pastor também norte-americano, Raymond Ross (aquele mesmo que tentou se introduzir em Capitão Vitorino), que trabalha no proselitismo religioso em Limão Verde. Parece que de algum modo esses ianques se entendem na partilha do rebanho... E não deixa de ser interessante registrar o fato de, à exceção do P.I. Francisco Horta, nas demais reservas onde as duas religiões cristãs estão em disputa, a catequese acha-se dividida entre norte-americanos católicos e protestantes!

A atuação das missões religiosas sempre foi uma pedra no sapato dos indigenistas brasileiros! Na medida em que a Constituição da República assegura o direito à liberdade religiosa, o SPI nunca pôde exercer um controle mais eficiente das relações entre os povos indígenas e o proselitismo missionário. Lembro-me de que durante todo o meu período de funcionário do órgão indigenista – de janeiro de 1954 a fevereiro de 1958 – tive a experiência de tentar esse controle. Junto às missões católicas isso era quase impossível, pois elas, em regra, já estavam instaladas em territórios indígenas há muito tempo, como no caso exemplar dos salesianos entre os Borôro, do Rio São Lourenço, em Mato Grosso, e os Baniwá, Tukano e etnias numericamente menos expressivas no alto Rio Negro, no Amazonas. Digo caso exemplar porque neles se pode verificar talvez o grau mais avançado de alienação alcançado pela intervenção missionária na vida desses povos tribais. Simplesmente essas missões, além de muitas outras católicas, já estavam lá como uma tradição que por si só as legitimava aos olhos do Estado brasileiro. Quanto às missões evangélicas, elas, que disputavam espaço com as católicas, começavam a impor-se mediante procedimentos bastante agressivos, como o de contar com lobbies, capazes de apoiá-las em seus projetos de expansão no país. Geralmente eram missões norte-americanas, como a New Tribe Mission ou o Summer Institute of Linguistics, este último camuflado sob uma capa de instituto de pesquisas linguísticas, porém destinado à tradução da Bíblia nos idiomas indígenas a fim de submetê-los ao credo evangélico. Mas, com relação a essas missões protestantes, ainda dispúnhamos de um espaço de ação indigenista, capaz de exercer um mínimo controle. Qual seria? Era o de não permitir que mais de uma missão operasse junto a um único grupo local ou aldeia precisamente para impedir que em seu proselitismo elas dividissem a comunidade indígena, na forma como eu presenciava entre os Terêna. Confesso que embora não tivéssemos condições de atuar em antigas situações, como a dos Terêna (e muitas outras), quando os povos já se encontravam há muito tempo em “contato permanente” com a sociedade nacional, em outras situações, notadamente junto a populações em “contato intermitente” ou junto a grupos recém-contatados, a eficácia de nossa ação de controle era maior. Recordo-me que cabia a nós (a Darcy e a mim) dar a autorização para a entrada de missionários nas áreas indígenas. O dossiê de cada missão era analisado, ouvia-se o encarregado de posto e só então os missionários eram nominalmente autorizados (ou não) a exercer a catequese. Naquele tempo não se ouvia as lideranças tribais! O índio não era considerado um interlocutor: os indigenistas (dentre eles os antropólogos) falavam pelo índio... Esse era o horizonte ideológico do indigenismo não apenas brasileiro, mas também latino-americano. As mudanças desse horizonte só começariam a ter lugar na primeira metade dos anos 1970, quando os

movimentos sociais iriam alcançar o mundo indígena. Mas as missões evangélicas nunca desistiram de obter ganhos políticos junto ao SPI e, posteriormente a 1968, junto à Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Tanto assim que, na primeira fase de atividade do novo órgão, as missões conseguiram ter na presidência de seu Conselho Diretor (posteriormente Conselho Consultivo) um líder evangélico, o qual propôs que a FUNAI passasse a autorizar a entrada em áreas indígenas não mais apenas de tal ou qual missionário, mas da missão, como entidade religiosa, permitindo a esta última colocar nas áreas indígenas, livremente, os missionários que ela julgasse capazes de cumprir sua desobriga, tendo por base exclusivamente critérios dela própria! Essa pretensão foi praticamente rejeitada pelo Conselho, dado o empenho de alguns de nós, conselheiros afinados com a tradição laica e republicana do Estado brasileiro e preocupados em não alienar um dos setores mais estratégicos da ação indigenista que passaria certamente para as mãos de religiosos e de estrangeiros. Nossa recusa em aprovar o que então chamávamos de “projeto missionário” levou o governo autoritário de então a transformar o Conselho Diretor em órgão meramente consultivo, o que nos levou – a saber, aqueles que se posicionaram contra esse projeto – a demitir-nos da função de conselheiros. Esse pequeno acontecimento serve para ilustrar o quanto a questão religiosa foi sempre muito difícil de receber um tratamento adequado no quadro da política indigenista.

A situação de ambas as aldeias é *sui generis*. Nem estão em territórios demarcados, nem possuem um posto indígena para supervisioná-las em suas relações com a sociedade regional. Isso explica a posição de Enoch que, sem ter funções explícitas junto a Limão Verde ou a Córrego Seco, atua a distância tal como um “fiscal” itinerante. Não vejo por que, salvo por questões orçamentárias, o SPI não tenha em algum lugar entre ambas as aldeias um P.I., mesmo que ainda não exista uma reserva com terras demarcadas. Verificarei o porquê ao retornar ao Rio de Janeiro. Mas não há dúvida de que Limão Verde é a aldeia mais populosa e mais afeita a mudanças em direção à sociedade regional. Isso é revelado pelo fato de nela residir o líder da comunidade e de nela existirem as duas igrejas: a católica, edificada com tijolos; e a outra, menor, coberta de sapé e pertencente aos crentes. Na igreja dos padres ainda funciona uma escola, administrada pela municipalidade de Aquidauana, tendo como professor um mestiço terêna, Pascoal Dias, sobrinho de Daniel Dias. Já na escola protestante, também instalada precariamente na igreja protestante, o professor é aquele mesmo Terêna que encontrei na reserva de Buriti, na aldeia Água Azul. Como outras observações adicionais, vale dizer que em toda a

área indígena, centralizada pela aldeia de Limão Verde, há dois boliches, um deles de propriedade do “paraguaio grileiro” (como é chamado por Enoch) e um outro, um pouco menor, no lugar chamado Morrinho e pertencente a um Terêna. Além desses, com jeito de casa de comércio, há alguns outros bem menores, praticamente como extensão de residências familiares. Se observarmos o comércio com Aquidauana e com o aglomerado de casas do lugar chamado Morrinho, veremos que ele se reduz à venda de farinha de mandioca, banana, melado e rapadura. É bom ressaltar que Morrinho se assemelha a uma pequena povoação camponesa, na qual divisamos a Igreja Católica e ainda uma escola rural, provavelmente do município de Aquidauana. Quanto aos bens coletivos em Limão Verde, diz Enoch que há dois engenhos de ferro montados, o primeiro em 1951 por ele próprio e o segundo também conseguido por ele mais recentemente, além de dois arados, até agora, todavia, sem uso. Há também um tacho de ferro para melado. Não há caititu; a mandioca é ralada manualmente. As prensas, destinadas à extração do ácido cianídrico, são comuns.

Há um ponto, relativo à desorganização social, que não devo esquecer de registrar neste diário. É o caso das mocinhas terêna de Limão Verde que vão trabalhar como domésticas em Aquidauana com o risco de perderem a “virtude” – como conta, com ar constrangido, o amigo Enoch. O caso tornou-se tão grave que o delegado de Aquidauana tentou fichá-las como prostitutas, só não conseguindo porque foram avisadas a tempo e conseguiram fugir para Limão Verde, e não mais voltaram para Aquidauana. Isso teria ocorrido no fim do ano passado e princípio deste. Isso mostra o quanto a aldeia está ligada à cidade dada a grande proximidade. Tanto isso é um fato que não se pode desprezar o fato de nas próprias festas e bailes em qualquer das aldeias do lugar – Limão Verde, Córrego Seco e Morrinho – o policiamento ficar por conta do delegado de Aquidauana que, para tanto, nomeou o tal “paraguaio grileiro” como “fiscal de quarteirão”, certamente a única função mais próxima daquela que ele deverá exercer em seu policiamento. Essa situação ambígua de Limão Verde e adjacências, onde mais fala um delegado do município do que um funcionário federal, não tem impedido o SPI de dar a sua contribuição à economia de Limão Verde. Senão vejamos: para lá Enoch levou dez vacas e quatro bois, esses últimos para tração destinados a usufruto da comunidade e sob a responsabilidade do capitão Sebastião Dias.

Agora, neste fim de tarde, chegou Benedito Inácio contando que sua casa havia pegado fogo depois de ter sido alcançada pelas chamas da queimada de um tabocal não muito distante de seu rancho. Estava desolado.

O velho Terêna irá conosco pela manhã bem cedo aproveitando o nosso retorno para Aquidauana. Lá permanecerei para esperar a chegada de Gilda e de Luís Roberto, enquanto o velho Benedito e Enoch seguirão para Campo Grande. Estou com muita pena do casal Benedito e Maria Balbina. Nunca ocorreu geada tão rigorosa na região! Tudo está literalmente queimado pelo frio e, na casa deles, também pelo fogo... Tudo seco, amarelo, triste... E nem sei em que condições ficará Maria Balbina esperando, nas ruínas de sua casa, a volta do “seu” Benedito. Enoch assegurou que ela terá ajuda do posto. Assim espero.

Cachoeirinha, 26 de agosto de 1955

Aniversário de Luís Roberto, a criança mais linda que já vi (olhos paternos, absolutamente objetivos), com seus dois anos bem vividos entre São Paulo, onde nasceu, e Rio de Janeiro, para onde nos mudamos há um ano. Retorno a São Paulo, vinda para Mato Grosso – participando de todas as peripécias da vida do pai etnólogo, ainda sem um emprego que possa ser considerado fixo ou permanente... Mas não importa. O certo é que em seu curto período de vida já experimentou vários meios de transporte: ônibus, trem, avião e – como ontem – carro de boi. Foi assim que chegamos à aldeia, de Duque Estrada para cá. Dois bovinos puxavam a carreta: “garboso” e “viageiro” – chamados por Luís Roberto: “baboso” e “vavero”! Foi uma festa! Foi no banco da frente, no meu colo, atento a tudo que se passava pelo caminho e à parelha de bois, ao lado de “seu” Lulu – o nosso Dom Quixote gaúcho –, logo aceito por Gilda como o herói cervantino redivivo! Gilda vinha na parte de trás da carreta, equilibrando-se em caixotes que faziam às vezes de bancos. Em todo momento me virava para verificar se tudo estava indo bem, pois ela já estava de cinco meses e um carro de boi não é o meio de transporte mais confortável nessas circunstâncias, mesmo para um trajeto de apenas oito quilômetros. Felizmente tudo transcorreu sem incidentes, apenas uma chuvinha aliada à quebra de um dos caixões, logo substituído por nossas malas. Mas vamos rememorar o que fiz desde minha saída do P.I. Capitão Vitorino.

Saí de jardineira no dia 23, terça-feira, juntamente com Enoch e Benedito Inácio, com destino a Aquidauana. Paramos em Nioaque cerca de duas horas, o que resultou em igual atraso na chegada ao nosso destino. A cidade pareceu-me desta vez mais simpática. Também pudera, estava há algumas poucas horas de me encontrar com Gilda e Luís Roberto... Estava

com o espírito leve e aberto a qualquer experiência citadina. O hotel Vitória, escolhido por mim por parecer ser bem melhor do que o malfadado hotel Fluminense, de triste recordação, não era lá essas coisas, mas meu quarto, o 16, tinha uma cama de casal e uma pequena cama, a ser destinada a Luís Roberto. Verifiquei lençóis, toalhas e a higiene geral do quarto. Aprovei sem nenhum exame mais detalhado, afinal de contas estava numa cidade depois de perambular por postos indígenas com habitações bem mais rústicas. Quais seriam as primeiras impressões de Gilda? Restava saber. Feita a inspeção, fui ao cinema, sem antes deixar de procurar um engraxate para dar às minhas botinas um aspecto mais civilizado. Dentre os garotos entre dez e treze anos que estavam nas imediações do hotel, escolhi um negrinho, sorridente, o qual me pareceu muito simpático. Não sei se os seus colegas, seus concorrentes, gostaram de minha escolha, pois começaram a provocar o menino falando: “Se preto fosse gente...” e outras frases mais em que expressavam um nítido preconceito racial. Meu engraxate não reagia, pois em minoria não poderia aceitar a provocação... Apenas olhava-me como que dizendo não concordar e me dava a entender que não ligava para o que diziam. Claro que isso me irritou e me levou a lhe dar uma boa gorjeta seguida de um comentário em voz alta, para que todos ouvissem, elogiando o seu trabalho: “Muito obrigado, você engraxa muito bem, minhas botinas ficaram novas!” Pensei com meus botões: até quando ainda teremos no Brasil manifestações de preconceito racial e étnico...

Finalmente, Gilda chegou pela Pan Air, descendo da aeronave de mãos dadas com Luís Roberto e com a criança (homem ou mulher?) na barriga. Eles foram os últimos a descer do Douglas, ajudados pelo piloto e com a absoluta ausência de auxílio por parte da comissária de bordo... Dirigimo-nos ao hotel, mostrei um pouco da cidade durante o percurso e nos preparamos para seguir no dia seguinte em direção a Duque Estrada pela NOB, procurando descansar para mais uma etapa da viagem. A única restrição que Gilda fez ao hotel foi observar que, em lugar de paredes até o teto, os quartos estavam divididos por meias paredes, meros biombos, que permitiam uma certa poluição sonora a qual nos faria ouvir roncões e respirações dos quartos vizinhos. Não havia percebido isso até sentir, durante uma noite maldormida, o quanto faz falta um ambiente discreto e silencioso, para nós e para os outros, pois temíamos que Luís Roberto chorasse durante a noite. Sobrevivemos! No dia seguinte já embarcávamos no trem que iria até Corumbá, deixando-nos a meio caminho na estação de Duque Estrada. Foi a oportunidade para Gilda ver o cerrado matogrossense, os

grandes espaços vazios e, vez por outra, uma rês pastando por entre árvores retorcidas. Ficou encantada! Luís, depois de se inteirar do novo ambiente, no qual via gente de jeito e de fala diferentes (havia uma família de paraguaios junto a nós), entrou em sono profundo, só acordando quando, ao chegarmos, vimos o encarregado Lulu e seu filho Pedrinho acenando para nós.

Volto a escrever este diário, já agora retomando a pesquisa. Resolvi contratar os serviços do índio Tomásio, como informante e secretário ou, talvez melhor, como companheiro e guia em minhas andanças pela reserva de Cachoeirinha. Mais do que isso, ele parece-me ser uma espécie de chave, a qual me auxiliará a abrir as portas da comunidade terêna. É benquistado e falador – nos dois sentidos do termo: loquaz e gosta de uma boa fofoca (nada mais adequado para um bom auxiliar...). Tomásio parece ser um dos Terêna mais integrados na chamada vida civilizada. Fala bastante bem o português, mostra ter um bom conhecimento das cidades de Campo Grande, Aquidauana e Miranda e revela uma certa ambigüidade, quando provocado, se deseja continuar índio ou ser civilizado. Uma provocação boboca, mas útil para fazê-lo falar sobre “ser ou não ser índio”... Vive com sua segunda companheira, uma Terêna de Cachoeirinha, quase como uma repetição de sua primeira união. Afirma peremptoriamente que não pretende se casar, que assim está bom. Com a primeira teve um filho, falecido por doença; com a atual tem dois. Diz que brigou com a primeira por não conseguirem se entender – e se não se casou posteriormente com uma civilizada foi porque não quis, pois bem que teve oportunidade. Toda essa conversa foi transcorrendo naturalmente durante uma caçada de pato selvagem nas margens de uma pequena represa da reserva, ou “tanque”, como chamam. A propósito, lembro-me de que Darcy me dizia, relativamente à sua pesquisa com os Kadiwéu, que os melhores dados colhidos por ele tinham sido durante as caçadas das quais pôde participar com os índios. Tomásio está solto, absolutamente à vontade! Ao que parece, feliz por estar conversando comigo, alguém de sua geração, mas um “doutor” vindo da capital do Brasil, tratando-o como um igual e interessado em sua vida. E eu estava realmente interessado. Claro que é parte de minha etnografia, mas sempre houve entre nós – já quando de minha primeira estada em Cachoeirinha – uma simpatia mútua e, desde então, já o tomava como amigo. Insisti em fazê-lo falar sobre suas preferências matrimoniais. Não acrescentou mais nada sobre suas mulheres terêna, porém ponderou o fato de ter sido melhor se houvesse casado com uma “civilizada”... Perguntei-lhe por quê. Respondeu-me, reflexivo, que “elas – as civi-

lizadas - recebem melhor". Creio que disse isso para, indiretamente, desculpar-se por sua mulher, muito tímida, não haver dançado comigo (durante o baile a que já me referi) como ele desejava. Dançar com um convidado é, afinal de contas, uma clara demonstração de hospitalidade. E Tomásio queria mostrar que sabia receber. Disse em seguida que "os bailes de civilizado" não são em nada diferentes dos daqui. E demonstrou certo orgulho em poder afirmar isso.

Enquanto caçávamos no tanque, algumas mulheres seminuas lavavam roupas e se banhavam em suas águas. Com a nossa presença, elas olhavam-nos, riam e provocavam Tomásio, que respondia da mesma forma, com ditos em Txané que, logo traduzidos para mim, revelavam seu lado jocoso, quase pornográfico, com um estilo de indiscutível conquistador! Ameaçava "namorá-las", chamando uma ou outra pelo nome como se as conhecesse muito bem. Disse-me que se namora muito na aldeia. Ele mesmo foi sempre namorado. Seja para casar, seja para "passar tempo". Argüido sobre a questão da virgindade e do casamento entre os Terêna - um tema que não sei por que me ocorreu -, disse-me que sobre o assunto quase não se fala entre os seus patrícios, mas suas mulheres (a primeira e a atual) eram virgens quando passaram a viver juntos, por isso não poderia dizer se para si seria importante "casar com uma mulher com experiência sexual". Penso que ele estava imaginando que, para mim, seria importante a mulher se casar virgem, bem de acordo com o padrão regional, como comentaria depois, vagamente, o fato de ocorrer isso no casamento entre civilizados... Será? Queria impressionar-me! E enveredou-se num discurso muito machista contando suas aventuras extraconjugais, até o caso de uma moça que quis convencê-lo a deixar sua mulher para viver com ela. Ele teria imposto uma condição: a de irem para a cama... Ela concordou e Tomásio, malandro, continua até hoje com sua atual companheira. Gastaria páginas deste diário se reproduzisse aqui todas as suas aventuras! De resto, nossa conversa valeu para consolidarmos uma boa associação de trabalho e serviu para mostrar o bom trânsito de Tomásio em alguns dos valores estratégicos do relacionamento entre homens e mulheres na sociedade regional.

Reverendo meus assentamentos nos diários e nas cadernetas, vejo o quanto poderia ter aproveitado melhor minhas conversas com Tomásio e com o capitão Timóteo, em Cachoeirinha. Cada um, a seu modo, representa o que um antropólogo como Geertz chamaria de "metáfora humana", quando esse autor, por exemplo, ao escrever sobre o Islã, procura encontrar bem vivos em

peessoas concretas, mesmo ocidentalizadas, certos valores básicos que as prendem inexoravelmente à sua cultura tradicional. Em seu pequeno livro Islam observed. Religious development in Morocco and Indonesia (1968), Geertz descreve a situação vivida por um estudante culto, francófono, um verdadeiro evolué, em que pese ser um ativista convicto, quando indo para os Estados Unidos, ao que parece em sua primeira viagem de avião, tendo em uma mão o Alcorão e em outra um copo de uísque escocês; e um outro, estudante promissor, brilhante em matemática e em física, empenhado em demonstrar ao antropólogo como se relacionam, num único sistema, as verdades da física, da matemática, da política, da arte e da religião, sem o qual, segundo ele, é impossível encontrar um caminho na vida moderna. Evidentemente que não quero comparar essas metáforas humanas geertzianas com as minhas possíveis metáforas terêna. Mas tanto Tomásio como o capitão Timóteo guardam entre si um elo identitário – mais do que valores – que eu só haveria de descobrir anos depois. Tal como uma bússola, tanto em um como em outro, a identidade terêna – nesse caso muito mais ela do que a mutante cultura terêna e os valores a ela agregados – integra-os definitivamente na comunidade tribal. Pode, finalmente, explorar a natureza do processo identitário anos depois em meu Identidade, etnia e estrutura social (1976), pleno de exemplos colhidos entre os habitantes de Cachoeirinha. Nesse livro, ao contrário de Geertz, procuro enfatizar a dimensão da identidade frente à dimensão cultural que considerarei menos estratégica na investigação das relações interétnicas. Mas esse é um assunto mais complexo ao qual ainda pretendo voltar nessas margens.

Cachoeirinha, 28 de agosto de 1955

Domingo. Comprei um capado, ex-cachaço, como chamam aqui os suínos ainda não violentados em sua masculinidade, na expectativa de um almoço muito especial, em comemoração tardia ao dia 26, data do aniversário de Luís Roberto, além de um bolo prometido por dona Isaura, a mulher de Lulu, com duas velinhas que Gilda havia trazido quem sabe por uma feliz premonição... E fui caçar patos no tanque, coisa que já está se tornando um hábito! Mas é a melhor forma de fazer falar mais à vontade o Tomásio. O cenário é sempre o mesmo: mulheres e crianças se banhando. E ao mesmo tempo em que as primeiras lavam roupa, não nos deixam de provocar com frases em Txané, logo traduzidas por meu dedicado intérprete e secretário. Mas eu queria ouvir dele bem mais do

que suas imediatas e - imagino - literais traduções. Estava interessado em suas idéias sobre a ação do SPI junto a seu povo. O tema que surgiu foi o das recentes eleições e a frustrada participação nelas dos Terêna.

Nessas eleições Tomásio foi provavelmente um dos poucos índios a repudiar a ordem da IR-5 de não votar no pleito de 3 de outubro que, segundo a inspetoria, era em obediência a uma outra da diretoria do Rio de Janeiro. Contou-me Tomásio que enquanto os seus patrícios, entre decepcionados e revoltados, devolviam o título de eleitor aos funcionários do SPI, ele e seu amigo Simão recusaram-se a fazê-lo. Ficaram com seus títulos e votaram. Bem. Isso já me pareceu uma demonstração de que algo estava mudando e como era de esperar tal mudança de atitude partiria de alguém como Tomásio. Seria uma visão moderna do Terêna, voltada para o exercício de uma autonomia mínima, que a política indigenista vigente procurava cercear? E o surpreendente para mim é que eu nada sabia dessa decisão da alta administração do SPI sobre o assunto. Procurei aprofundar-me sobre essa recente história das eleições a partir de Cachoeirinha. Segundo Tomásio, três partidos políticos procuraram a aldeia para angariar eleitores: a UDN, o PSD e o PTB. Esses partidos atuaram com intensidade variável no proselitismo político junto aos índios. Em ordem decrescente, parece que a UDN foi o partido que mais atuou na aldeia, e o PTB o partido de menor atuação. A UDN prometeu conduzir por meio de automóvel a família do encarregado até Miranda e, para os índios, ofereceu um caminhão como meio de transporte; o mesmo caminhão que trouxe o seu candidato, Nelson Ferreira Cândido, por duas vezes a Cachoeirinha para persuadir o encarregado e os índios - esses por intermédio do capitão Timóteo - a votar no candidato do partido. Não perguntei em quem Tomásio votou, mas tenho a impressão de que seu voto foi para a UDN, uma vez que não se lembrava do nome dos outros dois candidatos... Disse-me que esses outros candidatos estiveram na aldeia apenas uma vez cada um. Segundo ele, o do PSD procurou conversar com Lulu e com o capitão Timóteo, enquanto o do PTB procurou apenas o capitão sem dar importância ao posto indígena. Até então (e aqui já estou me valendo de duas versões do evento, a de Tomásio e a de Lulu) o encarregado assumira uma posição extremamente liberal, eqüidistante de qualquer posição partidária, deixando correr livremente a caça aos votos na reserva. Até que chegou a circular do SPI não autorizando os eleitores índios a exercer o direito de votar! Circular logo ratificada por um *memorandum* da IR-5 com a exigência de que os títulos deveriam ser recolhidos. Ora, o encarregado teve de

mudar radicalmente sua postura de mero observador para interferir autoritariamente no cenário eleitoral da aldeia. Contou-me que todos os candidatos reagiram muito mal a sua interferência e, como era de esperar, o da UDN foi o que menos compreensivo se mostrou diante das explicações de Lulu, que transferia a responsabilidade de seu ato para as autoridades superiores. Pois, segundo a relação dos 39 eleitores da reserva que o capitão Timóteo teria fornecido ao posto, praticamente todos estavam comprometidos com o candidato udenista. Menos um, o voto de Ciriaco, o Terêna responsável pela polícia indígena que teria declarado votar no PSD. Ao que parece, somente depois de algum tempo e por insistência do encarregado é que Tomásio teria devolvido o título; já Simão, que com ele teria votado, parece não haver devolvido até agora, pois ainda não retornou para Cachoeirinha. Comentou, ainda, Tomásio que o Terêna Alcides, talvez o mais prestigiado membro jovem da comunidade da reserva, pelo fato de ser o “capitão” e o melhor jogador do time de futebol, chegou a tomar o ônibus para Miranda no dia das eleições sem, contudo, votar, pois, sendo analfabeto, não tinha título; simplesmente aproveitou, como muitos outros, a carona para a cidade num ônibus apinhado de índios. O certo é que o sistema de “voto de cabresto”, tão comum no interior do país, tinha sua vez também entre os Terêna, restando questionar se a melhor forma de anular esse sistema foi mesmo a que o SPI adotou: impedir os índios eleitores de exercer um direito... E qual teria sido a negociação dos votos em Cachoeirinha? Conta Lulu que a barganha se deu entre cabos eleitorais da UDN e o capitão Timóteo, a qual incluía a oferta de presentes, como açúcar e algumas outras mercadorias comestíveis ou não para ser distribuídas entre os eleitores que se comprometessem com o candidato Nelson Ferreira Cândido. O lamentável de tudo isso foi a caça aos eleitores que a IR-5 promoveu nas cidades da região e, ao que parece, nem sempre coroada de sucesso, já que muitos índios teriam conseguido votar. Vou questionar isso e proximoamente escreverei ao Darcy sobre esse triste episódio da prática indigenista.

Cachoeirinha, 29 de agosto de 1955

Hoje fui a Miranda por um caminho diferente. Quis experimentar ir a pé acompanhando os trilhos da NOB, algo muito comum entre os moradores da reserva e de Duque Estrada. Da aldeia à vila fui a cavalo; dali em

diante me dispus a andar oito quilômetros, calculando retornar de trem – chamado “passageiro” – que passa por Miranda às 13h40, quando não há atraso. Há um trem, o “misto”, que passa por Duque Estrada às 7h, mas pareceu-me muito cedo para sair da aldeia e ainda alcançá-lo. Mas é o melhor meio de se ir a Miranda. A viagem a pé é cansativa não tanto pela distância, mas pela dificuldade de se andar sobre os dormentes ou nas estreitas laterais do leito da ferrovia. Durante o percurso recordei minha leitura do livro de Fernando de Azevedo sobre a Noroeste do Brasil,⁷ lido como preparação para minha pesquisa. Andei, assim, guiado por uma perspectiva histórica que, mais do que os trilhos, levou-me a Miranda! E para lá segue quase diariamente cerca de um terço dos moradores de Duque Estrada, somados a uma boa dezena de índios terêna de Cachoeirinha. Para esses índios a distância deve ser contada em dobro se somarmos os oito quilômetros que medeiam a vila com a aldeia de onde vêm. Mas é uma distância que parecem cobrir com facilidade. São bons andarilhos! Miranda é assim a cidade que centraliza toda a atividade comercial de uma região que alcança pelo menos quatro aldeias terêna: União, Passarinho, Moreira e Cachoeirinha.

Fiz várias compras provocadas pela vinda da família. Especialmente coisas de comer, para melhorar o rancho de dona Isaura, mais alguns laticínios para Luís Roberto. Remédios nada! Gilda trouxe uma verdadeira farmácia ambulante que combinamos estender às crianças da aldeia que tiverem necessidade de um ou de outro remédio, como aspirina, laxantes, etc etc. Pus no correio duas cartas, uma para Darcy, outra – uma carta de Gilda – para minha sogra. Feliz por estar com a vida normalizando-se em Cachoeirinha e com a família reunida comemorei com dois magníficos sorvetes que vieram a calhar diante de um súbito calor – sugerindo uma primavera bastante quente pela frente.

Qual a importância das representações simbólicas? Agora à noite pude fazer uma idéia disso quando conversávamos logo depois do jantar, reunidos na “rua” em frente ao posto. “Seu” Lulu contava-me uns “causos” de seus tempos de gaúcho, com a participação ativa de dona Isaura e a atenção dividida de Gilda, sempre atenta às corridas de Luís Roberto com Nicinha e Pedrinho, os quais se divertiam numa brincadeira de “esconde-esconde”. Logo apareceram alguns membros da Polícia Indígena. Vendo-nos reunidos começaram a se aproximar. Parece que já es-

⁷/Fernando de Azevedo, *Um trem corre para o oeste: estudo sobre a Noroeste e seu papel no sistema de viação nacional*. São Paulo: Livraria Martins Editora S.A., 1950.

tavam nos esperando, pois eram de nosso hábito essas conversas em noites de luar. As “ruas” largas e totalmente gramadas são um convite para passeios e reuniões de pequenos grupos. Nelas transcorre parte da vida social pública dos Terêna. Vieram o “tenente” Ciriaco, o “sargento” Lino de Oliveira Metelo (um mestiço terêna-paraguaio) e dois “soldados”, o Firmino Pinto e o Luiz Joaquim. Eles reivindicavam, com indiretas e rodeios, um fardamento para a polícia, igual ao da Base Aérea de Campo Grande, como sugeriram num mal contido entusiasmo. Quiseram também armas que, por seu poder simbólico, dignificassem a sua função. Claro que não se expressaram assim, mas essa foi a mensagem. Perguntei-lhes, um pouco provocativamente, por que não usavam suas próprias armas, seus facões e machetes, que levam sempre na cintura. Responderam que não ficava bem ir às festas com faca na cintura. Queriam, sim, um sabre militar, uma verdadeira “arma de polícia”! Parece que eles sabem o que querem... Mas continuei o diálogo dizendo que não me parecia necessária uma tropa policial numa aldeia, a qual me parecia perfeitamente em ordem, mesmo quando surge uma ou outra briguinha como nas festas a que havia assistido, quando nada me pareceu muito grave. Discorri sobre o uso da força e de seus malefícios se usada sem critério, sem bom senso. Creio que falei, falei, mas não me escutaram. Não que eu tivesse me valido de termos difíceis de entender (fui até didático...), mas eles já estavam decididos a reivindicar a reorganização da polícia e no modelo anterior ao período de “seu” Lulu, portanto, anos atrás, quando foi desativada pelo então encarregado chamado Lenine. Se o fardamento simbolizava *status*, o desejo de reinventar a polícia ia seguramente além de um mero simbolismo... O que seria?

Não sei das razões da tal desativação. Porém, agora, um poderoso conluio de líderes praticamente exigia a sua reativação. E pelo que ouvi, apenas um dos líderes presentes discordava dos demais. Ao que parece, segundo comentário de Lulu, também o capitão Timóteo, embora ausente dessa improvisada reunião, já havia se posicionado sobre o assunto, não se mostrando de acordo com a idéia de uma polícia muito organizada e com o perigo de se tornar autônoma em demasia. Ele, Timóteo, bem se lembrava de que o próprio Ciriaco – o maior defensor da proposta – já o tinha no passado ameaçado de prendê-lo (por uma razão que não ficou muito clara para mim, quando Lulu procurava me informar, falando-me ao ouvido). E o resultado disso tinha sido a exclusão de Ciriaco da polícia e por obra do capitão junto ao encarregado da época, com todos os traumas que isso iria trazer – como de fato o

trouxe - para a harmonia interna da aldeia. E em seu lugar o capitão Timóteo indicou o pai de Tomásio, meu eficiente secretário. Tudo isso gerou um mal-estar na comunidade e um grande rancor do Ciriaco não apenas contra Timóteo, mas também contra todos os antigos membros da polícia indígena que ele havia dirigido. Se isso resultou numa divisão insuperável na comunidade, não posso dizer, porém, já indica o porquê dessa reivindicação não ser unânime e, ao mesmo tempo, mostra a existência de uma luta interna na reserva onde cada liderança quer a sua fatia de poder!

Tivesse eu, então, uma maior familiaridade com as teorias sobre faccionalismo, fissões ou outras formas de divisão interna a um determinado grupo social, teria investigado com maior profundidade esses conflitos observáveis não apenas em Cachoeirinha, mas também em outras aldeias terêna. É claro que pelo menos para um tipo de faccionalismo eu estava atento: aquele que envolve divisões por credo religioso. Pude explorar isso em publicações posteriores, como nos dois livros que publiquei sobre os Terêna. Pude, até mesmo, detectar que a divisão das aldeias por motivos religiosos encobria muitas vezes conflitos de outra ordem, como simples idiosincrasias pessoais ou competições por poder secular. Um livro que me chamaria muito a atenção, abrindo o meu horizonte para a questão, foi o de Victor Turner, Schism and Continuity in an African Society, publicado em 1957, dois anos após esta primeira fase de minha pesquisa de campo. Embora a situação vivida pelos Terêna, em termos de conflitos e de divisões, esteja longe daquela observada por Turner entre os Ndembu, a problemática envolvida na investigação por ele realizada bem que poderia iluminar o meu próprio trabalho. Pelo menos teria podido explorar mais uma etnografia que se concentrasse no levantamento sistemático de diferentes ordens de faccionalismo - termo que na falta de outro melhor serve para categorizar as divisões observadas no mundo religioso e no político dos Terêna. É verdade que o conceito de "fission" utilizado por Turner - como marcador de uma divisão da aldeia em lineamentos estruturalizados - não cobriria a realidade por mim observada entre os Terêna, mais afim com os aspectos organizacionais (segundo a clássica distinção entre estrutura e organização feita por Raymond Firth). Ademais, não se tratava de reconstruir o sistema político tradicional terêna - ainda que isso fosse possível pela reconstrução etnográfica -, e sim elucidar um processo social que se desenvolvia a partir do contato interétnico, o qual tinha lugar no bojo de uma mudança sociocultural provocada pelo SPI nas reservas e pela catequese missionária, que se insinuara em todo território indígena.

Cachoeirinha, 1º de setembro de 1955

Há dois dias Luís Roberto está com febre. Subiu a 39 graus. E com sua dor de garganta - que não sabe expressar direito o que sente, mas o certo é que o incomoda muito -, tudo indica que está inflamada. Gilda, que é uma perfeita “dublê”, de mãe e enfermeira (com sua familiaridade com nomes de remédios e interesse em assuntos pediátricos), acha que febre tão alta assim está sempre associada à inflamação de garganta. Concordamos que era necessário fazer alguma coisa mais radical. O seu médico lá de Copacabana, dr. Paula Chaves, não estava ao nosso alcance, mas havia dado algumas instruções a Gilda para casos desse tipo ou semelhantes. Apliquei-lhe agora cedo uma injeção de penicilina e fiquei emocionalmente esgotado...

Ontem iniciei as visitas às casas assinaladas no croqui da aldeia. Em ensaio e erro vou refinando minha abordagem sobre a comunidade terêna. Fui à casa de Jacinto Amorim, vulgo Didi, um purutuia vivendo com uma índia, viúva. Ele é benzedor e ela é considerada “padre”, melhor diria, uma “koixomuneti”. Lá estava também o índio Samuel o qual me pareceu ansioso para conversar! Por ele soube que já não fazem mutirão na aldeia e isso já há muito tempo. É um homem de cerca de 65 anos e confessa jamais ter visto mutirão em Cachoeirinha. Lamentou a falta de união no povo e especialmente a ausência de solidariedade vicinal. Claro que usou outras palavras, mas a mensagem não foi outra. Parece que o espírito do mutirão não paira sobre a comunidade, e, agora com suas palavras, “quando a gente precisa de ajuda, paga pelo serviço...” Virei-me para a velha terêna e tentei convencê-la a me convidar um dia para suas rezas. Ela reagiu dizendo que não era tempo, seu dia “de trabalho” é na Sexta-Feira da Paixão. Vendo que Ismael estava disposto a continuar a conversa, procurei obter algumas informações pessoais sobre ele. Não se fez de rogado e me disse não haver nascido nem em Cachoeirinha, nem em nenhuma outra aldeia, mas numa fazenda bem perto daqui. Com quatro anos foi para Passarinho, onde residiu algum tempo, até, já rapaz, mudar-se para cá. E daqui não pensa em sair. Quanto à velha “koixomuneti” (cujo nome não consegui registrar), esteve casada com um Terêna originário de uma fazenda da região e com ele teve filhos. Morto o marido, passou a viver com Jacinto Amorim e veio para Cachoeirinha. Ao contrário do falastrão Ismael, ela pouco falou. Em nenhum momento se mostrou interessada em conversar sobre os seus “trabalhos”. O mesmo ocorrendo com seu companheiro Didi. Mas graças a Ismael - que me acompanhou em uma

parte do percurso até o posto - pude inteirar-me das habilidades do benzedor Didi. É reconhecido como bom para benzer crianças, principalmente “tripa virada”. Já não é tão bom para “quebrante”, resultado de “mau-olhado”... Mas benze com competência mordida de cobra, conforme depoimentos convictos de vários clientes, tendo salvado muita gente da comunidade. Nunca chocoalha cabaça (a “itaaká”), isso é trabalho da velha, “coisa de padre” - disse. Deixou-nos e, sempre com Tomásio, continuei minha caminhada para o centro da aldeia.

Impossível conversar com o Tomásio sem que surja o assunto de sua vida amorosa! Dessa vez não foram suas aventuras que vieram à tona. Mas as preliminares de seu casamento. Devo dizer a esta altura que as conversas que tenho tido durante o levantamento, casa a casa, que estou realizando na aldeia têm indicado a existência de um padrão relativo a essas preliminares: sempre com a atuação destacada do pai do noivo em assumir a iniciativa da união. O caso Tomásio não escapa desse padrão, mas, como toda realidade histórica, tem a sua singularidade. E é esta última que torna o caso interessante. Vamos a ele. Certo dia o seu pai, passando em frente à casa de sua namorada - a mesma moça com quem finalmente Tomásio se casaria - não resistiu ao impulso de pedir ao pai da moça, sentado à frente do rancho juntamente com a mulher e outros parentes, para ela se casar com seu filho. Era um grupo grande. Assustador para Tomásio, caso fosse ele a falar com seu futuro sogro... O seu pai - conta Tomásio - não se intimidou, pois era tão grande a sua preocupação com o filho “sem juízo”, dado a “gastanças” e a ser muito “namoreiro”, que já era tempo de ele “sossegar”, “guardar dinheiro”, ter mulher e filhos... É claro que o pai de Tomásio já vinha acompanhando o namoro do jovem casal e tinha esperança de que a união desse certo, faltando apenas um pequeno empurrão. Mesmo sem ter falado antes com Tomásio, sentia-se seguro de que estava indo ao encontro do desejo do filho e da moça. Aliás, ambos já estavam desconfiados das intenções do velho - e não se surpreenderam muito com o pedido de casamento. O inesperado foi a forma e o momento em que o fato se deu. Resultado: o futuro sogro chamou o pretendente e perguntou: “O casamento é de seu próprio gosto ou é do de seu pai?” Retrucou o rapaz: “É de meu gosto e também do de meu pai”. “Bem - disse o sogro - sabe você que eu não posso fazer um casamento, não tenho dinheiro. Mas se você gosta mesmo de minha filha e promete que não vai maltratar, caso briguem amanhã, pode ficar com ela. Um dia, quando vocês puderem, então casem. Mas se um dia você não quiser mais ficar com ela, não bata nela, devolva para mim”. Haverá forma mais civilizada de tratar um casamento?

Meu amigo Tomásio estava mesmo loquaz, talvez contaminado por Jacinto, bom de papo... E, ao que parece, quando o assunto é mulher ele fica inspirado! Disse que não é costume a mulher adotar o nome do marido, isto é, o nome de família; e nem os filhos adotam o nome da família da mãe. Incorporam só o nome do pai e, com ele têm sua identidade estabelecida. Puro exemplo patronímico. E conversa vai, conversa vem, veio o assunto da gestação de filhos. Nem sempre a mulher engravida com facilidade. Há recursos de que pode lançar mão. Remédios, melhor dizendo, drogas preparadas e indicadas por curadores terêna. Tomásio atribui a essas dificuldades para engravidar o “fato” – pelo menos para ele – de elas serem “fracas de saúde”... Cabe aos “padres” administrar esses remédios, preparados com raízes misturadas de acordo com fórmulas mágicas que só eles sabem. Mas se há mulheres que estimulam a gravidez, há as que “tiram filhos”. É o caso da sogra de Dalcy Igarapé [nome fictício para manter o anonimato da família] que “tem o conhecimento para tirar menino...” Por que tirar menino? – pergunto. Seria em virtude das relações extraconjugais? Ou em relação a jovens solteiras grávidas? Questiono, certamente, a partir de valores regionais. Mas, ao que parece, este é um problema novo para Tomásio. Um pouco titubeante, dá-me a impressão de que nem o adultério nem a gravidez de uma solteira são coisas importantes para a comunidade. Mas para Tomásio, como um Terêna “moderno” que é, os valores regionais não são desconhecidos... São coisas que lhe dão o que pensar! E quanto mais o conheço, mais o vejo como alguém em transição entre duas culturas.

Relendo este diário vem a mim toda aquela atmosfera do mundo terêna em processo de desmantelamento. Não da identidade terêna, que nunca esteve ameaçada de extinção, mas de sua ordem social, pelo menos daquela que eu imaginava como sendo tradicional – a qual tentei reconstruir no artigo “Matrimônio e solidariedade tribal Terêna”, base do capítulo introdutório de minha tese doutoral, que apresentaria alguns anos depois. A nova cultura que se esboçava ao olhar do etnógrafo, especialmente se a considerasse em termos de um novo sistema de valores que começava a se impor a uma sociedade mais camponesa do que tribal, não lograva ser assim percebida – constato hoje – dado ao sociologismo que habitava o meu horizonte teórico e metodológico da pesquisa de então. Por força de minha formação que, no caso das ciências sociais, estava fortemente influenciada pela sociologia de Florestan Fernandes (e, nesse caso, uma influência bem maior do que a de Bastide), não poderia haver outro resultado senão o de um explicável reducionismo sociológico. E o conceito de cultura, minado na época pela hegemonia das teorias de

aculturação, contra as quais alguns de nós nos rebelávamos, não deixava muito espaço para uma reflexão crítica que incluisse esse mesmo sociologismo. Para mim, a perspectiva aberta pela antropologia social, de origem britânica, a seu modo também reducionista, fornecia as bases para escapar às armadilhas da perspectiva culturalista. Pois bem. A questão dos valores só poderia ter sido posta, em termos de registro etnográfico, se eu estivesse mais preparado para apreender o mundo cultural desses Terêna camponeses – não de seu mundo tradicional, mas do moderno, vivendo a tensão entre valores e categorias cognitivas conflitantes. Esse era o foco que, sem eliminar meu interesse nas formas de sociabilidade e na estrutura social como um todo, poderia ter explorado bem mais extensivamente na pesquisa. Vejo hoje com muita clareza que, ao abandonar o conceito de cultura para não reproduzir o culturalismo então vigente na antropologia que se fazia no Brasil, caí em uma outra armadilha! Aqui cabe bem aquele dito irônico dos anglosaxões: “foi como jogar a criança com a água do banho”... Que seja essa a minha autocrítica tardia, ainda que em tempo (assim espero) de despertar algum interesse a um leitor atento às transformações que um autor pode sofrer ao longo de sua vida intelectual.

Ainda ontem tive a oportunidade de conhecer um mestiço Guaykurú, morador da aldeia. Sei que há vários remanescentes kinikináu e layâna, praticamente incorporados na comunidade terêna de Cachoeirinha, afinal são todos Txané – ainda que, ao que parece, falem dialetos diferentes. Mas o encontro com um Guaykurú foi inesperado! Encontrei-o em frente ao posto, conversando com “seu” Lulu. Defendia-se da acusação de ter assassinado sua mulher, uma Terêna, se bem que, ao que me pareceu, apenas indiretamente, via mexericos, insinuações que o estavam deixando indignado e – com suas próprias palavras – “muito nervoso”. Lembrome de ouvi-lo dizer aproximadamente o seguinte: “Sou índio, mas sei me portar. Não sei ler, nem escrever, mas escuto os conselhos dos mais velhos, do encarregado e do delegado de Miranda. Não matei ninguém,” concluiu bastante aborrecido. Penso cá comigo: qual seria a base dessa acusação? Haveria um eventual preconceito intertribal a persegui-lo?

Cachoeirinha, 2 de setembro de 1955

“Seu” Lulu acaba de me contar que o reverendo Edmundo Ross fornece gratuitamente a droga contra tuberculose, Hidrazina, para todos os índios “crentes” e, por extensão, cede algumas doses ao posto indígena. Mas

para os índios ditos “católicos” – dos quais muitos não seguem nenhuma religião –, cada vidro é vendido por Cr\$ 80,00. E Lulu, maliciosamente, acrescenta que todo esse remédio é obtido pelo pastor como amostra grátis... Verdade ou mera fofoca, não deixa de ser interessante registrá-la! Dá para perceber uma certa rejeição dos crentes aqui em Cachoeirinha, marcadamente uma comunidade dita católica – em seu sentido bem brasileiro, diria eu: católicos por tradição... São festas católicas – como a que pude descrever neste diário – as que mobilizam inteiramente a aldeia, e a ausência de lugar para cultos evangélicos consagra definitivamente a exclusão dos evangélicos da vida na reserva.

Enquanto escrevo, acaba de entrar aqui na sala o índio Joaquim Costa Corrêa que, segundo afirma logo na entrada, veio para visitar-me. Mas veio verdadeiramente para reclamar das ameaças que estaria sofrendo do Antônio Muchacho, também conhecido por Gato Preto. No dizer de Joaquim, são ameaças gratuitas, sem nenhuma razão de ser. Aliás, já é a terceira ou quarta pessoa a reclamar de Gato Preto que, quando bebe, torna-se insuportável. O posto é sempre um estuário de reclamações, e não é por eu estar aqui que Joaquim resolveu procurar apoio da autoridade local. Minha presença apenas significou para ele algo mais no que diz respeito a aumentar a eficiência dessa autoridade. Afinal eu já havia interferido pessoalmente em outras ocasiões críticas no cotidiano da comunidade. Eu sentia que tinha pontos a meu favor, porém não queria em hipótese nenhuma assumir decisões que tinham de ser do encarregado e não minhas. Como pesquisador, para seguir o modelo canônico na disciplina, não posso ter interferências em demasia – já chega a minha presença, certamente imposta... Mas, como funcionário do SPI, a outra face que carrego de forma compulsória, tenho de responder por ela... É como andar sobre o fio da navalha!

Depois de uma longa conversa com Joaquim, volto ao diário. Quem é esse Terêna, por sinal bastante simpático? É carpinteiro e mora há dez anos no lugar chamado Morrinho, aqui mesmo na reserva. Veio da aldeia Passarinho (“Kali-ó-ópenó”, em idioma Txané, como ele se expressou), onde nasceu, convidado por um antigo encarregado, Agenor. Em 1932 foi para Araribá, no Estado de São Paulo, a convite do encarregado de lá, o finado Prado, onde ficou por oito anos, trabalhando na roça. Interessante dizer que nas reservas paulistas, como Araribá e Icatu, era comum o recrutamento de índios terêna como uma forma de “civilizar” os Kaingang aldeados, especialmente em Icatu. Foram transferidos para servir de exemplo, no que tange ao trabalho agrícola, seja para os índios guarani de

Araribá, seja para os Kaingang de Icatu. Foi uma política do SPI aplicada durante longo tempo. O Terêna Joaquim foi certamente parte dessa política, como tantos outros. Voltando a Passarinho, a fim de visitar a família, acabou ficando por lá de 1941 a 1945, quando se mudou para Cachoeirinha. Aqui viveu os primeiros dois anos junto ao posto e depois foi para Morrinho. Suas habilidades como marceneiro sempre fizeram dele uma pessoa respeitada e útil na reserva. Tem uma família de onze pessoas, todos residindo em sua casa na roça. Um de seus filhos, um homem forte, ainda solteiro com seus 38 anos, complementa a economia doméstica trabalhando na conservação (ou, como dizem, “na conserva”) na NOB, a ferrovia que tem recrutado muitos Terêna das várias aldeias localizadas em suas margens. Mas o nosso carpinteiro tem outras lamentações e reclamos, além das ameaças de Gato Preto. Lamenta ter perdido sua criação de porcos (deu “peste no casco”) e algumas reses, ao mesmo tempo em que via reduzida a sua roça, tudo isso depois de uma grande seca que alcançou essa região de Mato Grosso. Perguntado se não tentou recuperar a roça com o auxílio de seus patrícios - naturalmente numa forma de mutirão -, respondeu que aqui em Cachoeirinha é muito difícil essa cooperação entre vizinhos. Mas em Araribá era bem comum o mutirão entre os Terêna, mas nunca envolvendo os Guarani. Vejo que a diferença étnica é sempre um complicador nas relações intertribais.

Cachoeirinha, 3 de setembro de 1955

Acabo de conversar com o “padre” João Grande, um velho terêna de mais de oitenta anos. Pedi que ele falasse sobre a origem do povo terêna. Não se fez de rogado e começou a falar. Procurarei reconstruir a sua fala que anotei em minha caderneta de campo.

“Havia um maço de Exerogupi (capim) no meio de um lugar chamado Etxí-uá, isso lá no pantanal (na margem ocidental do rio Paraguai), onde hoje só tem Xamakoko e alguns Kadiwêu brigando com eles. É por isso que os beíços e as orelhas dos Xamakoko são furados... Gente moça terêna tirou toda a terenada debaixo da terra, pelo buraco do Exerogupi. Saíram tremendo de frio e foram ficando encolhidos no chão. Tremendo muito. Saiu também uma velha que esqueceu lá no buraco o seu Hupaié (fuso). Ela quis voltar para apanhar o seu Hupaié e para lá voltou, ficando tampada pelo Pitanoé, um dos irmãos (gêmeos) terêna. Metade dos Terêna ficou por lá - e talvez ainda exista gente terêna lá”. Segundo o mesmo João

Grande, seria em razão do enterramento da velha que os Terêna passaram a morrer... Teriam perdido a imortalidade? Não sei, mas essa pequena versão do mito de origem parece indicar a origem da separação entre as metades “xumonó” e “sukirikionó” e a participação dos gêmeos míticos, posto que Pitanoé é um deles, Yorikoyuvakai, o outro. Possivelmente outras versões desse mito de origem permitirão uma interpretação mais acurada.

Hoje veio ao posto a “espírita” de Cachoeirinha, como me sopraram ao ouvido tão logo ela assomou à porta! Com um pé decepada pelas rodas de um trem da NOB – que a teria apanhado quando bêbada se achava estirada no leito da estrada com o pé no trilho (versão do encarregado veementemente negada pela vítima) –, essa Terêna veio ao posto para solicitar a transferência para si do direito de posse do rancho de seu pai, localizado na roça. Dizia ela que seus irmãos e outros parentes não queriam que a casa e o roçado ficassem com ela. Para resolver isso de uma vez por todas estava recorrendo ao encarregado para os procedimentos de praxe: transferir tudo para seu nome. Que praxe era essa? Como proceder à transferência de um bem que não se configura – pelo menos aos olhos do SPI – como propriedade? Se no regime jurídico das terras indígenas a categoria vigente é a posse, não a propriedade, como justificar a arbitragem do posto indígena? Com essas interrogações na cabeça, pus-me a observar a ação de “seu” Lulu. Ele abriu um livro de registro, no qual nomes e moradias dos residentes na reserva estavam relacionados, e procurou ouvir o pai da herdeira, cujo nome já estava na relação. Simplesmente fez uma emenda ao que se encontrava anotado, indicando a transferência e a sentença: “Transferido para fulana de tal, pela vontade própria de beltrano, seu pai”. Entendi que esse procedimento é comum nas aldeias como uma forma de ordenação de direitos à residência na reserva na forma pela qual esses direitos são interpretados pela IR-5 (soube que o mesmo processo era usado em outros postos indígenas da região). É uma espécie de legalização para efeitos internos e parece funcionar bem. Vejo isso como um sintoma bastante eloqüente do processo de transformação de um tipo societário para outro, de uma comunidade de *folk* para uma sociedade contratual!

Ao escrever “sociedade contratual” rabisquei em nota de rodapé do diário o nome John Locke. Pensava nele, por certo! E agora, ao rememorar-lo, levo avante uma reflexão apenas sugerida naquele momento e jamais explorada em meus escritos que vim a publicar. A sociedade por contrato, examinada por Locke, implica a idéia de individualismo, uma idéia que eu via progredir nas práticas

sociais daqueles – como Tomásio – que eu começava a classificar como Terêna moderno. O contato interétnico mais do que secular tinha de introduzir no mundo terêna a noção de propriedade, particularmente quanto ao regime do uso da terra: do lote de moradia, do terreno destinado ao roçado familiar. Com a criação das reservas indígenas, seja no lugar de aldeias antigas, seja em novas áreas da região (regulamentadas pelo próprio SPI como resultado da ação das linhas telegráficas e estratégicas comandadas por Rondon em sua passagem pela região em 1904), a noção de território indígena tradicional foi praticamente substituída pela idéia bastante prática de reserva. E se a reserva implicava categoria jurídica de posse (e não de propriedade), já na vida interna às aldeias imperava a noção de lote e de roça igualmente solidárias à noção de propriedade. Tanto isso é verdade que a “propriedade” do lote e da roça não se desfaz com a emigração para as cidades regionais, uma vez que esses “proprietários” mantêm seus direitos sobre eles, para os quais podem retornar quando quiserem. Lendo agora um bonito livro de Charles Taylor, esse brilhante filósofo quebequense, leio a seguinte frase: “O individualismo de Locke nos deu a teoria da sociedade enquanto [sociedade de] contrato”! Desde logo associei essa frase à minha contida reflexão insinuada neste diário em meados dos anos 1950! Charles Taylor empreende em seu *Grandeur et misère de la modernité* (1992) sua exploração sobre algumas doenças do homem moderno, indicando o individualismo e a preponderância da razão instrumental como algumas delas. Porém, o que na época me chamava a atenção estava naquilo que observava como sendo a progressiva destruição da comunidade indígena por sua contaminação pela presença da sociedade regional; uma interação entre dois tipos ideais nos termos da clássica dicotomia “comunidade/sociedade”, a qual se refletia nos meus olhos de então no binômio redfieldiano “folk/urbano”, o grande inspirador daquela minha primeira incursão na etnografia terêna. Admito que hoje teria procurado outros caminhos no sentido de entrar no mundo terêna por meio de uma investigação fundada não apenas na etnografia das relações sociais, mas também nas categorias nativas, expressas em idioma Txané e utilizadas pelos próprios índios, sobretudo aquelas – no que diz respeito ao presente assunto – relacionadas com o espaço por eles ocupado mesmo em sua modernidade. Uma “modernidade” que reconheço ser pura força de expressão, pois nada há – ou muito pouco – que a identifique com o seu conceito moderno, como ele se encontra em autores como Charles Taylor, Habermas ou qualquer outro pensador contemporâneo. Mas Taylor, ao aduzir ao conceito a idéia de individualismo relacionada com a de contrato, indica um caminho a ser explorado para se chegar a uma interpretação mais segura do processo de mudança que o mundo terêna começava a sofrer. Um caminho que direciona a nossa atenção para as formas de representação e

de auto-representação (como a identidade e a etnicidade) dos Terêna; formas que apenas anos depois eu haveria de trazê-las para o meu horizonte de preocupações teóricas. O germe da sociedade contratual estava inoculado claramente na comunidade de Cachoeirinha dos anos 1950. E as figuras do capitão Timóteo e do meu companheiro de todos os dias, Tomásio, atraíam-me por suas posições polares, tais como “metáforas humanas” (para usar esse seminal conceito geertziano). O comunitarismo do primeiro ao qual se opunha claramente (como este diário revelará mais adiante) o individualismo do segundo.

Deu-se um imprevisto! Luís Roberto terá de ser levado para São Paulo, pois vem apresentando fortes dores abdominais. Estamos preocupados. Vou a Duque Estrada telegrafar para a vinda de um teco-teco que nos leve a Aquidauana. De lá seguiremos para São Paulo.

Cachoeirinha, 20 de setembro de 1955

Depois de cerca de duas semanas fora da aldeia, cheguei ontem pelo trem de carga procedente de Aquidauana. Vim sentado no assoalho do vagão menos carregado que encontrei, conversando com um pequeno agricultor que voltava para seu sítio no município de Miranda. Interessante como ele vê os Terêna da região: “não são índios, são bugres” – afirmava convicto, revelando grande dificuldade em entender o que eu mesmo estava fazendo naquelas bandas. Explicar que estava escrevendo a história daquela gente, tão insignificante para ele, não lhe fazia o menor sentido! Sem muita paciência para convencê-lo da humanidade “daqueles bugres”, fiquei rememorando a nossa saída de Cachoeirinha naquela inesquecível tarde de princípios de setembro.

Vendo Luís Roberto sofrendo dores, não titubeamos em providenciar uma saída rápida da aldeia rumo a Aquidauana. Selei um cavalo e pus-me a galope em direção a Duque Estrada, onde na estação poderia telegrafar pedindo um avião. Contava que o telegrafista me ajudaria nisso. Tão logo ele se conectou com uma pequena empresa aérea de Aquidauana, procurei cobrir o mais rápido possível os oito quilômetros que me separavam de Cachoeirinha. Cheguei junto com o teco-teco que lá, na larga rua central, aterrissava sob os olhares espantados de todos. Foi um alvoroço! Os Terêna, curiosos, cercavam o avião, dando a nítida impressão de estarem orgulhosos de terem em sua aldeia, pela primeira vez, uma “máquina voadora”! Eu, Gilda e Luís Roberto ansiosos para entrarmos no avião, levando uns

poucos pertences, reunidos quase aleatoriamente em duas malas, para não perdermos tempo em arrumações de bagagem. O resto eu despacharia depois, quando de meu retorno de São Paulo. O pequeno monomotor deu duas voltas por cima da aldeia e rumou para Aquidauana. Lá chegando fomos logo a um médico que constatou não ser nada de grave. As dores abdominais foram resultantes da alta febre que, por sua vez, havia imobilizado o intestino e, com isso, as conseqüentes cólicas. Claro que diante de tal diagnóstico poderíamos ter retornado a Cachoerinha. Mas Gilda já estava em adiantada gestação e, a esta altura, havíamos perdido um pouco o entusiasmo em nossa aventura em terras matogrossenses e a confiança em nós mesmos: como ficarmos longe de qualquer auxílio médico, caso ele se fizesse novamente necessário? Decidimos continuar a viagem para São Paulo. Lá, em casa de minha mãe, eles ficariam bem.

Agora sofro as conseqüências de meu retorno a um quarto vazio, cheio de lembranças de minha pequena família. Pôr as roupas e objetos nas duas malas que restaram está sendo um sacrifício emocional – sobretudo quando sei que ainda ficaremos longe mais alguns meses, pelo menos até meados de novembro, pois quero chegar em São Paulo antes do nascimento do segundo filho ou primeira filha... Mas o trabalho me espera e o tempo tem de ser recuperado.

Houve afinal a festa do dia 7 de setembro! Correu tudo bem e parece ter sido voz corrente que sentiram muito a nossa ausência: do “dotô” e de sua família. Também lamentei não ter estado presente numa festa nacional tão importante. E disse-lhes que gostaria de tê-la comemorado aqui, entre eles. O que era a pura verdade, pois perdi a chance de testemunhar o que, segundo estão dizendo-me agora, foi uma festança! O que não deixa de ser um fato significativo para o sistema de relações interétnicas. Se a data é comemorada na cidade, por que não na aldeia? E não é só porque o posto tem de hastear a bandeira – afinal de contas, é um edifício público federal –, mas também houve uma demanda real na comunidade para a comemoração do Dia da Independência como a reivindicar um *status* de brasilidade e mostrar que podem ser brasileiros sem abdicar de ser Terêna... Ou seria apenas pela idéia da festa? Provavelmente as duas coisas...

Tento recuperar os dias de ausência. Uma ocorrência importante, uma história que deixei de registrar, um depoimento que não ouvi? O encarregado logo veio com novidades. Contou-me o caso do índio Bráulio, acontecido nesta última semana. “Deixe-me começar pelo começo” – disse “seu” Lulu, respondendo à minha impaciência em querer saber o que houve. “O Bráulio é um bugre safado, quero dizer, índio – corrigiu-se logo –, princi-

palmente quando bebe. É mulherego também. Teve uma briga em casa e ainda ameaçou de morte sua mulher e filhos! Cada vez que bebe dá problema...” E continuou dizendo que certa vez Bráulio convidou um amigo, Terêna também, para procurar mulheres moças para uma aventura, pois sua mulher é bem mais velha do que ele. Todo mundo soube e sua mulher não quis mais saber dele. Mas agora ele quis voltar a viver com ela! Marcaram um encontro na roça e combinaram continuar juntos. Mas parece que não deu certo e se desentenderam de novo. A briga acabou no posto. Veio o casal, além de João Martins, irmão dela, um outro irmão “torto” (só de parte de mãe), Antônio Pedro, e ainda o tenente Ciriaco, “todos falando comigo quase ao mesmo tempo” - diz Lulu. O capitão Timóteo não se encontrava na aldeia, por isso não esteve presente. Penso que isso foi mal para o encarregado, pois faltou a serenidade do capitão para acalmar os ânimos. Não houve entendimento. Parece que a intromissão de Antônio Pedro foi decisiva nesse sentido. Irmão “torto” ou não, ele julgava ter direitos: sendo solteiro, vivia junto da irmã e dos sobrinhos, constituindo todos um grupo doméstico bastante afinado; e ele se dispunha a cuidar de todos na condição de que ela não voltasse a viver com Bráulio. A história é longa e, para resumir, diria que ela tinha raízes que iam além de Cachoeirinha. Tanto Bráulio como Antônio Pedro e sua irmã estiveram em Icatu, na tal “reserva correccional” do SPI a que já me referi, para onde eram mandados os Terêna “fora da lei”. Lá eles se conheceram. Bráulio estava pagando por um crime cometido em Lalima e Antônio Pedro, praticante de um outro (que fiquei sem saber qual crime...), pagava também sua dívida. Na conversa ocorrida no posto, Antônio Pedro não quis interferir no acerto entre o casal, dizendo que não havia sido ouvido em Icatu quando os dois resolveram viver juntos pela primeira vez. Mas evidentemente, mesmo sem interferir, só a sua presença era uma interferência que mais dificultava um acordo do casal entre si. A discussão chegou ao ponto de a mulher mudar de idéia quanto a morar na roça com Bráulio e passou a exigir uma casa na rua central da aldeia, mais perto do posto. Furioso, Bráulio disse: “nada feito”. - Mas o que são as brigas passionais: quatro dias depois ambos fugiram para a roça, para uma nova lua-de-mel...

Cachoeirinha, 21 de setembro de 1955

Hoje fui despachar as malas de Gilda para São Paulo. Os amigos em Duque Estrada mostraram-se interessados na saúde de Luís Roberto e

solidários conosco pelo susto que passamos. Foram muito simpáticos. No retorno a Cachoeirinha, procurei o pai de Ciriaco para conversar.

Trata-se do “padre” Antônio Julho, também conhecido por Venai, seu nome em Txané. Seu pai, avô do Ciriaco, também foi “koixomuneti” e por causa dessa condição teria sido assassinado. Ser assassinado parece ser a sina que persegue os xamãs terêna. Comenta convicto o seu neto Ciriaco que, por essa razão, não quis aprender “coisa de padre porque ninguém gosta da gente”. Com o que concorda seu pai, Antônio Julho, dizendo que poderá ser assassinado porque ninguém gosta dele... Como pode um homem viver sob a ameaça de ser assassinado? Será esse o destino de todo “koixomuneti”? Ou haverá diferenças entre eles? Ainda não descobri se há uma outra palavra Txané para “koixomuneti” que distinga aquele que dispõe de poderes malignos, agentes de bruxarias, daquele que seria o médico-feiticeiro, o curador por excelência. Ou o próprio termo “koixomuneti” poderia servir tanto para o bom curador como para o bruxo maligno? Pelo menos não me lembro de Kalervo Oberg fazer qualquer diferença e nem eu - até agora - encontrar alguma distinção. A adoção pelos Terêna do termo português “padre” estaria a sugerir que o que esse agente de curas e/ou de feitiços tem em comum com o padre católico está no fato de ser ambos os intermediários com o mundo sobrenatural? Com essas interrogações na cabeça, procurei saber mais sobre essa família.

A história da família é mais ou menos essa. Vários anos o então jovem Antônio Julho viveu junto aos “cativinhos”, como chama aqueles que com ele estavam presos ao trabalho escravo ou quase escravo, pois os índios pelo menos chegavam a ganhar algum dinheiro: “3 ou 4 mil réis por mês”; os bons trabalhadores podiam ganhar “no máximo 5 mil réis” - diz ele. E acrescenta: “a gente trabalhava como peões e comíamos canjica no tacho” (comida que por si só já era um grande agravo!) Se eles, índios, não eram cativos, a diferença com os negros estava em que estes últimos nada ganhavam e eram muito maltratados. “Naquele tempo vi uma negra levar no rabo uma tocha de fogo e gritar: não, não brinca, meu Sinhô... Isso tudo foi na fazenda do Estevão Alves Corrêa, no Cutape, Município de Taunay”. Diz ele ter nascido no Cutape mesmo, enquanto seu pai, que nasceu em Inimá, além do rio Paraguai, foi para lá já homem feito. Somente na época em que o encarregado do posto de Cachoeirinha era Roberto Werneck é que veio para cá trazendo seu filho Ciriaco, ainda criancinha. Conta que o motivo de sua saída da fazenda Cutape foi a coqueluche do menino Ciriaco: a família do patrão não consentiu que

permanecessem mais tempo em suas terras com medo do contágio. Sua decisão em vir morar em Cachoeirinha foi o fato de sua mulher ter parentes na aldeia, o que facilitava muito. Hoje, o velho padre Antônio Julho acha-se afastado da vida da comunidade, esquivo, diz que é por “sentimento” pela morte de sua mulher três anos atrás. Deve ser também pelo fato de ser freqüentemente ameaçado, mas, mesmo que não passe de ameaça, moralmente é muito humilhante para Antônio Julho. E é interessante esclarecer que se o xamã já foi acusado de ter sido responsável por alguma morte – e ele certamente foi – apenas sua presença na vida comunitária é uma ameaça. Não que ele tenha medo de ser assassinado dentro da aldeia, pois na tradição terêna (confirmada por Oberg) a vingança só pode ser executada além de seus limites. Hoje, provavelmente, fora da reserva.

Se pela manhã tive uma boa conversa com Antônio Julho, à tarde procurei o capitão Timóteo para ouvi-lo sobre rituais terêna. Eu tinha lido na literatura etnológica (Oberg) sobre o cerimonial terêna do “Oheokoti” e queria verificar isso ouvindo um velho, detentor da tradição tribal, como o capitão. Começou dizendo que nas “brincadeiras” (termo usado para designar os jogos que ocorrem durante o cerimonial, o qual reproduz a visão que deles têm os “civilizados”) os Terêna ficam divididos em dois bandos: os “Harará-iti” (os de vermelho) e os “Hononó-iti” (os de azul); os primeiros pintam-se de barro vermelho, os outros se pintam de cinza, a rigor “Hononó” significaria escuro. Essa divisão é observada nas festas chamadas “Koinxotí-kipaahí”, que quer dizer “estar vestido de ema”. Deixei-o falar livremente. E ele começou a descrever a festa dizendo que o “Okeokoti” é a cerimônia em que o Koixomuneti canta e chacoalha a cabaça. “Nós compreendemos o que ele está fazendo, mas não sabemos o que diz” – confessa o capitão. É uma cerimônia realizada às vésperas da Semana Santa, em abril. “Naquele tempo, continua ele, o Koixomuneti valia muita coisa... Quando não tinha remédio de civilizado! Com raiz, folha de planta e cantiga de reza os Koixomuneti curavam dor de cabeça, mordida de cobra, ferida brava e faziam mulher ter filho. Sopravam a ferida, lavavam e punham casca de pau em cima. Também sopravam o lugar dolorido e saía sangue. João Grande mesmo curou Belizário de mordida de jararaca! João Grande é “koixomuneti”. Naquele tempo, dotô, nós não sabia rezar. Eu não sei, mas vou também no padre (católico). Tínhamos medo do civilizado porque não sabíamos o que falar; não sabíamos falar português. O civilizado hoje é bom e eu gosto porque a criançada aprende a rezar e as moças também. O finado

meu pai, coitado, morreu sem saber falar o português, sem saber santo, sem conhecer dia santo: trabalhava todos os dias, até domingo, não tinha dia santo para ele”. Timóteo acrescenta que gostaria de ter podido ensinar português para ensiná-lo. E logo a seguir começa a falar sobre sua mãe e seu falecimento com 110 anos! (será?).

Disse que, para ela, ele fez caixão (“Ihía-ku”) e envolveu seu corpo em panos. “Pusemos no caixão sem nada com ela. Mas naquele tempo antigo - diz o capitão - punham tudo na cova, porque não existia caixão. Queimavam a casa e matavam vaca e cavalo que (o morto) tivesse. Hoje nós já estamos acompanhando o civilizado, por isso que o enterro é diferente”. Contudo, informa-me o encarregado e o capitão confirma, que quando morreu o velho Ciciliano, um exímio tocador de caixa (instrumento usado na dança do bate-pau), a caixa foi jogada no cemitério, porém, curiosamente, não foi enterrada com ele! Ficou-se a meio caminho da tradição, pois parece que não ousaram colocá-la na cova junto com o caixão. Não seria um modo “civilizado” de enterrá-lo... Ou a caixa tinha tanto valor para a comunidade que não quiseram abrir mão dela... Difícil responder. Mas Timóteo tinha mais coisa a dizer sobre o enterro de sua mãe. Falou sobre o velório, dizendo que ele começou às 8 horas da noite na casa de sua mãe, com cantos e reza; lá pela meia-noite prosseguiram os cantos e rezas; repetindo tudo às duas da madrugada. Explicou-me que por três vezes os homens e as mulheres cantam e rezam. Pela manhã levaram o corpo para a Igreja, em que as mulheres cantaram e rezaram. A última parte foi a ida ao cemitério, onde, em lugar de rezarem, apenas choraram e lembraram as virtudes e a longa vida da velhinha.

Cachoeirinha, 22 de setembro de 1955

O dia começou bem: carta de Gilda e de Gugu [Eduardo Galvão] pelas mãos de Edgard, que chegou inesperadamente.

Não resisto à idéia de transcrever essa primeira carta de Galvão, meu querido amigo e colega, infelizmente um companheiro de pouco tempo no SPI, pois um ano e meio depois de minha contratação já ele aceitava o convite para trabalhar no Museu Paraense Emílio Goeldi. A carta retrata suas primeiras semanas em Belém. Sua fina ironia e bom humor exigem esse registro e, agora, relendo-a 45 anos depois mais reacendem as minhas saudades.

“Belém, 10/9/1955

Velho, calejado e fiel soldado de Rondon

Já faz um mês que sentamos praça no exército que não é de Rondon, mas do Pará. Isso lembra o Osvaldo Orico, que faz lembrar da Vanja, o que lembra aquela blusinha que é bom não lembrar. Mas fugindo do assunto vamos às novas daqui. Depois de uma temporada de hotel e acampamento numa das velhas casas residenciais do museu acabamos dando sorte e encontrando uma boa maloca. Qualquer coisa de três quartos e outras tantas dependências. Um pouco grande pra (sic) nós. O jeito é fazer uns filhos pra (sic) povoar o terreiro ou adotar uns macacos. Mas temos conforto, fica vizinha do museu, tem luz permanente, coisa difícil nessa Santa Maria de Belém (sic) e água sem amebas e outros bichos e tais. Por enquanto estamos de rede, o raio da carga ainda está pra (sic) chegar. Clara tem dado umas voltinhas pelo mercado de segunda mão e um dia sim, outro não, traz uma mesinha, cadeiras e outros troços inúteis e com isso vamos dando jeito ao ‘home, sweet home’.

Ainda não nos tropicalizamos em definitivo, mas pela andança das coisas creio que viemos para ficar uma boa temporada. Belém é província mas é gostoso. (sic) Tudo quieto, sossegado, bom de trabalhar. O museu está me saindo melhor do que a encomenda. Por enquanto vamos amargando no trabalho de arrumar as coleções, catalogar e outros serviços pitaguarizantes [Pitaguary era o nosso museólogo no Museu do Índio]. Temos boas coleções etnográficas, um parque zoológico assim assim e um horto hileico. Não é preciso dizer que me divirto muito mais com os macacos, onças e outros vegetais que propriamente com os tarecos de índio. De companheiros de trabalho tenho o Peter Hilbert, que acho que você conheceu no congresso [Internacional de Americanistas] em S. Paulo, e o nosso inevitável Bordalo. Zé Cândido [Dr. José Cândido de Carvalho, zoólogo] roeu a corda [então diretor do Goeldi] e aceitou a diretoria do Museu Nacional. Queriam me empurrar o abacaxi da diretoria, mas, sem bancar o Juarez [Távora], preferia ‘irrevogável’ decisão de não aceitar. É muito chato, prefiro ficar na minha maloquinha e começar a estudar, coisa que a SOA [a Seção de Orientação e Assistência do SPI que ele dirigia] não dava muito tempo. E já tenho uma boa experiência nessas duas semanas que estou substituindo o Zé Cândido. Nessa fase de reorganização, e mais o prédio novo que vão construir, a gente não pára, bancando o fiscal de obras, cuidando da comida dos bichos e mil outras tarefinhas. Nosso horário é francamente tropical. Pegamos às sete, com um intervalo entre onze e duas pra sesta, e largamos às cinco. De fato não há cristão que agüente seguido trabalhar na hora do calor. É de matar. Mas, também, às sete, é morte lenta pra quem estava acostumado a levantar tarde. Enfim vamos ver se damos um outro jeito no horário.

De planos não tenho muitos. Quero pegar o material do Rio Negro e dar um duro pra ver o que resulta. (sic) Se tudo correr de acordo teremos dinheiro no próximo ano para dar uma ajuda a pesquisas. Contratar gente pra trabalho permanente é difícil porque vocês têm a mania de ficar aí pelo Rio ou S. Paulo. (sic)

Bom, meu velho, estou falando demais daqui e o que eu quero é saber daí. Como anda o trabalho e essa expedição que ficará famosa nas rodas etnoleiras como o primeiro estudo decente dos últimos terêna? E nossa Gilda?

Abraços e felícias

Gugu"

À tarde iniciei a aplicação de um formulário, recém-elaborado e inspirado nos dados até então colhidos de maneira informal. Menos que um formulário, trata-se mais de um roteiro para entrevistas razoavelmente dirigidas e destinadas a oferecer uma base para comparação sistemática. O primeiro entrevistado, como não poderia deixar de ser, foi o capitão Timóteo. Todas as entrevistas serão inscritas na caderneta de campo. E, ao realizá-las, estarei fazendo com maior rigor o recenseamento da comunidade na expectativa de ele poder proporcionar-me dados para uma análise demográfica.

Dados que resultaram num dos primeiros trabalhos que escrevi sobre os Terêna. Intitulado "Aspectos demográficos e ecológicos de uma comunidade Terêna", publiquei-o no Boletim do Museu Nacional (Antropologia, Nova Série, nº 18, 1958) depois de tê-lo apresentado na forma de comunicação à III Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Recife, em 1958. Outros trabalhos seriam apresentados em reuniões e congressos entre 1957 e 1958 e publicados em seus anais, além do meu próprio projeto de pesquisa que o professor Egon Schaden achou por bem publicar em sua Revista de Antropologia (v. 5, nº 2, 1957). Graças aos Terêna começava, assim, uma profissão de etnólogo.

Mas vamos ouvir Edgard que sempre traz alguma novidade de suas andanças pela região supervisionada pela inspetoria. Está contando que encontrou no trem uma Terêna que de todos os modos procurou esconder sua identidade indígena! Vinha do Estado de São Paulo toda pintada, das unhas dos pés aos lábios, usando ainda brincos de argolas enormes, cabelo bem cortado e vestida com *tailleur* (claro que é uma descrição atenta de Edgard...). Abordada pelo agente do SPI (com termos que ele não esclareceu) disse simplesmente que nasceu em Aquidauana. E perguntada se

conhecia Taunay, respondeu não conhecer - e ainda perguntou onde ficava! Trabalha numa fábrica na capital paulista e afirmou estar “de passeio” em Aquidauana. Talvez esse seja um caso de “passe”, tal como o que se observa nos Estados Unidos no caso dos negros que desejam “passar” para a sociedade dos brancos: a primeira atitude deles é mudar de lugar e, se for mulato muito claro, conta em ultrapassar a linha racial. Linha racial ou étnica, lá ou aqui, as condições de privação social e o preconceito conduzem o negro e o índio a mudar sua identidade sempre que houver oportunidade para isso: como estar fora de sua comunidade. Esse caso relatado por Edgard vem ao encontro dessa tendência.

Cachoeirinha, 23 de setembro de 1955

Saí cedo a cavalo para percorrer uma parte da reserva até agora pouco conhecida por mim. Fui com o objetivo de dar continuidade às entrevistas e ao recenseamento. Passei pela casa do João Grande, pois com ele havia conversado em outro lugar da aldeia e jamais havia ido à sua moradia. Ela ficava num lugar em que anteriormente havia uma “fábrica de cerâmica” - menos fábrica, mais artesanato! A casa possui cobertura de telhas aproveitadas do antigo posto indígena. Fomos em seguida (eu e Tomásio) a um núcleo vicinal da roça, formado pelas seguintes famílias: José Vaqueiro, Adolfo Pedro e José Balbino. Atravessando a estrada fomos procurar a casa do paraguaio Ricardo, casado com uma Terêna mestiça, filha de pai purutuia e mãe índia terêna. A mulher do Ricardo é conhecida como uma excelente tecedora de redes - o que me levou a encomendar uma.

Agora à tarde, após um almoço no posto, simples, mas gostoso, preparado como sempre por dona Isaura, presenciei uma discussão entre o encarregado, o tenente da polícia indígena, os índios Marco de Arruda (acusado), Rufino Lemos (acusador) e seu filho Isidoro Lemos. Marco estava sendo acusado de roubar o “sapicuá” (uma bolsa de pano para guardar pertences) do Rufino quando, bêbados, tiveram um desentendimento e no empurra-empurra caiu no chão o “sapicuá” do Rufino, que logo teria sido apanhado por Marco. Chegando em casa e dando falta do “sapicuá”, naturalmente cheio de algumas bugigangas e umas poucas moedas, foi convencido por sua mulher a procurar o encarregado para reavê-lo. Estávamos diante de um caso de polícia! Marco negava a acusação, mas confirmava a briga e não parecia muito convincente em sua defesa. Lulu e Ciriaco, as autoridades presentes, concluíram que havia uma dúvida razoável so-

bre a veracidade da versão dada por Marco, o que os levou a determinar que o acusado fosse procurar o “sapicuá” no lugar da briga ou em qualquer outro lugar; porém se não o encontrasse teria de pagar ao Rufino uma quantia que posteriormente seria arbitrada pelo posto indígena. A solução pareceu-me bastante inteligente, pois abriu a possibilidade de Marco escapar da acusação de roubo, desde que “encontrasse” o dito cujo no lugar ou nas imediações da briga (ou quem sabe em algum recanto esquecido de sua própria casa...). Um júri não teria sido mais justo.

Cachoeirinha, 26 de setembro de 1955

Vou registrar o que ouvi de um morador do Carrapatinho, Álvaro, sobre a conjuntura política regional. Disse ele que os dois partidos mais importantes no município de Miranda, a UDN e o PSD, estão prometendo fazer um tanque, isto é, uma pequena represa, para os moradores do lugar. O atual prefeito, da UDN, teria pedido um alqueire de terra ao Estado para nele fazer a obra. E teria sido esse o motivo dos oito pequenos proprietários de Carrapatinho haverem se transformado em convictos eleitores da UDN. Já nas eleições passadas, os padres redendoristas lutaram pela eleição do atual prefeito, na medida em que ele havia prometido estradas para seus Jeeps em suas andanças pelo município para desobriga. Hoje esses padres parecem meio desiludidos com a atual administração udenista e, em suas prédicas dominicais, pedem aos fiéis que não briguem entre si, entre parentes, por causa das eleições. Isso sugere que no passado esses mesmos religiosos teriam tido uma participação ativa na propaganda udenista, dentro e fora da reserva, como em Carrapatinho. Como a UDN representa a elite regional, da qual os padres parecem tirar proveito financeiro (esmolas polpudas, ouvi dizer), sem coragem de assumir o papel de oposição (PSD ou PTB), tornaram-se estrategicamente apáticos... Perguntado sobre seu interesse nas eleições, Álvaro retorquiu dizendo simplesmente que não gosta e não se mete em política: “o dono do relho muda, mas o relho é sempre o mesmo...” Nunca vi tanta lucidez!!!

Qual a estratégia dos partidos? Convidam os regionais – índios e alienígenas – para comícios que, em regra, terminam em baile. Dizem que é um procedimento típico da UDN mandar buscar de caminhão e levar de volta finda a festa. A UDN é o partido mais organizado e com recursos financeiros, tendo em sua base as famílias mais ricas de Miranda. E ainda conta com uma ala feminina que atua com alguma eficiência na organi-

zação das festas e dos bailes, nos quais “sobra comida”, comenta Álvaro. Mas apesar de todo esse empenho em engajar eleitores, esclarece o informante que quase todos os antigos políticos que apoiaram o atual prefeito retiraram o seu apoio e hoje trabalham contra.

Nas eleições passadas, de 1954, as técnicas do proselitismo foram as mais variadas. A ala feminina, por exemplo, foi bastante acionada e talvez por sua novidade na política regional alcançou resultados surpreendentes. Conta Álvaro que os homens ficaram “faceiros” com os abraços e o “bom trato”. Tanta atenção os levou, em maioria, a votar na UDN, com a sensação de estar votando na ala feminina! “Fiquei entusiasmado, disse ele, quando a moçada foi a meu sítio me abraçando e perguntando: há quanto tempo, heim? Você deve aparecer lá em casa... passa por lá...” Mas quando no dia da eleição Álvaro foi a Miranda para votar, ficou decepcionado por não encontrar nenhuma das moças que tanto o haviam agradado! Ficou simplesmente à mercê dos cabos eleitorais que disputaram seu voto na entrada da sala em que estava a urna. E isso com a complacência de juízes e mesários...

Um fato que considero importante registrar agora, e serve para indicar algumas atitudes preconceituosas observáveis nas relações intertribais no interior da reserva, deu-se durante minha entrevista com Bráulio de Paulo, um mestiço filho de pai negro e mãe guaykuru, que eu já conhecia desde do dia 1º deste mês, como pude anotar neste diário. De longe nos observava o capitão Timóteo que, mesmo chamando-o, ficou arredio sem se decidir a atender o meu convite para se aproximar. Bráulio mostrava-se excepcionalmente falante, dono de uma eloquência fácil e bem humorada. Percebi que algo impedia a aproximação de Timóteo e fiquei curioso em saber o porquê dessa exagerada discricção. Depois que Bráulio se afastou e eu terminava de registrar a entrevista em minha caderneta, veio o capitão visivelmente irritado! Começou dizendo que Bráulio não era índio e “não estava ajudando em nada o meu trabalho”. “Índio não fala assim... Ele fala demais...” Logo se aproximou o Terêna Domingos Godoi e praticamente repetiu a mesma coisa: “o Bráulio não é índio!” Seja qual for o motivo do capitão para discriminar assim Bráulio, ele não está sozinho no *argumento*: ele não é índio. Negar a indianidade de alguém morador da reserva é pôr sub júdice seus direitos de residente. Mas, ao que parece, ele não é uma figura muito popular na aldeia. Na primeira vez que o vi ele estava reclamando das acusações que considerava falsas, como se viu. Agora, em sua extensa entrevista, contou (e eu aqui me limito a um pequeno resumo) que nascera no lugar onde hoje é a aldeia Lalima, na fazenda de Otávio

Pires. “Mas quando me conheci por gente já estava na aldeia Lalima”, diz ele. Dela saiu aos 19 anos por haver assassinado um companheiro; preso e entregue ao delegado de Miranda pelo encarregado do posto, ficou quinze dias numa cela; por intermediação de Ibiapina, encarregado de Bananal, ficou nessa aldeia cinco meses e, depois, foi enviado para Icatu para cumprir sua pena (que ele não soube explicar qual a autoridade que o teria penalizado). Ficou em Icatu de 1940 a 1945 sob a supervisão de Érico Sampaio, encarregado daquele posto de correção. Veio, enfim, para Cachoeirinha tendo saído para uma fazenda apenas por seis meses pelo fato de haver brigado com sua mulher. É um brigão e como tal é visto pela comunidade. Mas é interessante que vez por outra surge Icatu nas biografias de muitos índios daqui e de outras aldeias! Mais no passado do que no presente (que eu saiba), Icatu tem sido uma agência disciplinar da qual se vale o SPI para impedir que as polícias e os tribunais interfiram no mundo indígena.

Cachoeirinha, 17 de setembro de 1955

Fomos hoje pela manhã – eu e Lulu – à procura de seu xará, Luiz, tocador de pife. Eu queria conhecê-lo antes da festa que iríamos ter no domingo: a “dança do bate-pau” e o “cavalinho”, quando ele seria um dos principais músicos. São duas as festas ou “brincadeiras” tradicionais que os Terêna realizam periodicamente. Não o encontramos, porém aproveitamos para visitar os lugares conhecidos como “Lagoa das Marrequinhas” e o “Capão”, ambos no setor da reserva chamado roça.

Na lagoa, fiquei surpreso ao deparar-me com uma chácara muito bem organizada, que soube ser de Lúcio, considerado o índio mais rico da reserva. Diz assinar apenas Lúcio de Souza, porque seu pai, Luiz Pereira, “é só amigado”(!) com sua mãe, Mariana de Souza. Estranho argumento para essa autodiscriminação! Esse Lúcio tem tudo de um Terêna moderno: nasceu em cidade (Miranda) e morou durante toda sua meninice no lote comprado por seu pai; aos 15 anos veio para Cachoeirinha porque o terreno que tinham na cidade era muito pequeno para plantar. A princípio, morou na rua central da aldeia – hoje o lugar mais disputado –, mas mantendo uma área na roça para plantio. Aos 23 anos resolveu buscar “melhor colocação” indo para Corumbá, onde trabalhou na “conserva” da Estrada de Ferro Brasil-Bolívia. Como trabalhador da estrada foi até Roboré, na Bolívia, onde acabou adoecendo, e isso marcou o fim de sua jornada fora da

aldeia. De volta a Cachoeirinha, tornou a dedicar-se à criação de porcos e de galinhas (que, aliás, nunca deixou de ter enquanto empregado da estrada de ferro). Trabalha sem parar e serve como um bom exemplo àquelles que se identificam como católicos e julgam que só os crentes é que trabalham... Ouvi de um vizinho dele do Capão, um crente, o seguinte comentário de admiração: Lúcio é “muito trabalhador, não bebe e não é crente”. Um curioso comentário, mas sempre recorrente quando está em jogo a “ética protestante” terêna! Na consciência coletiva local parece que só o crente é trabalhador; e ser católico e trabalhador (e, ainda, não ser viciado em bebida) torna-se um fato surpreendente.

Saímos da Lagoa das Marrequinhas e dirigimo-nos a Capão, em direção à casa de Gonçalo, também conhecido como “padre Gonçalo”. Parece ser o xamã de maior prestígio em Cachoeirinha e talvez fora dela! Seus “trabalhos” são procurados não só pelos Terêna, como também pelos “civilizados” de Duque Estrada e de Miranda (e é bem provável que venha gente de mais longe...). Dizem - e isso é caso a confirmar - que ele difere dos outros “padres” pela presença dos espíritos em suas práticas. E penso cá comigo, será que os espíritos estariam ausentes das técnicas de cura dos demais? Diz Lulu, com convicção, que tudo isso é “baixo espiritismo”. Finjo que concordo e me ponho curioso e na expectativa de vê-lo “trabalhar”. De início, há a questão do pagamento enfrentada por mim tão logo tenha comentado não estar me sentindo muito bem e estar precisando dos trabalhos de Gonçalo para tirar “bicho” de mim. Simulei uma dor de barriga e logo sua cunhada se adiantou para dizer que o “padre” é muito bom mesmo; e pediu para que eu trouxesse uma garrafa (de pinga, naturalmente) que ele iria me atender. E para provar o seu poder de cura, sua mulher - até então calada - foi para dentro da casa e de lá trouxe um vidrinho no qual se via um pequeno seixo (o “bicho”) de meio centímetro que ela afirmava ter sido tirado por ele de seu corpo, precisamente do lugar que doía. “O ‘seu’ Gonçalo tirou de minha barriga, chupando até ele sair. Agora não sinto mais nada. Estou boa!” Apanhei o vidro e com todo respeito o examinei e passei para Lulu, que fez o mesmo. Hoje à noite vai haver trabalho e lá estarei.

Em seguida fomos visitar outras pessoas. Estivemos na casa de Faustino Salvador - um mestiço layâna/terêna quase quarentão -, “padre” nas horas vagas o qual, segundo sua mulher, Martília Guaykurú, “só não é mesmo um grande padre porque não bebe muito...” Vi logo que a bebida parece ser um componente constitutivo do ato xamânico e mesmo tendo lido sobre o assunto na literatura etnológica chaquenha estava curioso para

observar isso por mim mesmo. Já anseio por chegar a noite! Sua mulher recebeu-nos muito bem e conversou desembaraçadamente, coisa rara entre as Terêna que conheci! Talvez se explique pela vida do casal desde Lalima, onde se conheceram e se casaram, até migrarem para Cachoeirinha há oito anos. Naquela aldeia, povoada por índios Terêna e remanescentes Layâna e Guaykurú, já era um convite à mudança cultural dada a uma forte migração para o trabalho em fazendas da região. O próprio Faustino nasceu numa delas, na fazenda São Pedro, município de Patrocínio, saindo de lá aos cinco anos de idade para morar em Lalima com seus pais. E a família de Faustino não foi a única a emigrar de Lalima e vir residir aqui na reserva, no Capão, junto à divisa. Muitas outras famílias vieram para o mesmo lugar, onde encontraram espaço para plantar. Aliás, há uma certa concentração de remanescentes Layâna no Capão. Faustino, com sua parentela, é um; o “koixomuneti” Gonçalo é outro, juntamente com quase uma dezena de famílias já recenseadas e registradas em minha caderneta. Isso parece indicar, na reserva, a existência de uma certa separação entre os subgrupos Guaná, uma certa convergência entre semelhantes, tal como se observa entre os migrantes que tendem a se aglutinar em grupos vicinais. Aqui na reserva não poderia ser diferente. Conversamos uma boa meia hora e soube que gostaria de ser chefe de turma na “tiração de lenha” para a Noroeste do Brasil, embora o seu grande sonho fosse o de viver exclusivamente de sua agricultura - o que lhe tem sido impossível. Deixamos Faustino com seu sonho e dirigimo-nos ao rancho de uns novos moradores do lugar, originários da aldeia Bananal.

Fomos à casa de Quirino Tiago e de sua família. Ele veio para Cachoeirinha a fim de se tratar com o “padre” Gonçalo, atraído por sua fama de bom curador. Parece ter se sentido tão bem por essa decisão que resolveu permanecer na reserva e nas imediações de Gonçalo. Este último teria cedido um espaço de cerrado em seu próprio “lote” para acomodar seu paciente e parentela. Gostaria de saber sobre os termos dessa “negociação”, quem sabe conseguirei proximamente. Mas foi assim que encontrei esse Terêna, disposto a conversar apesar de interrompido em seu trabalho, junto com seus filhos, de derrubada do mato para plantar. Como vinha de Bananal, uma aldeia preponderantemente habitada por protestantes, perguntei-lhe se era “crente”. Disse-me que “se fosse crente não estaria nestas condições, estaria rico!” E, para comprovar isso, contou que tinha “um primo em Bananal, crente, e muito rico...” Vejo que a idealização do protestante como rico é realmente muito forte entre os Terêna! E isso logo pude verificar na outra casa, do índio Sebastião, tam-

bém protestante e originário de Bananal. Comecei a entabular a conversa em torno de seu trabalho na roça, depois, naturalmente, de identificar sua procedência, pois sabia que era um ocupante novo do lugar. Diante das dificuldades alegadas em derrubar o mato e destocar, perguntei o porquê de não contar com a ajuda de outros, fazendo um mutirão. Respondeu-me: “Ninguém pode com o povo, eles não querem trabalhar, eles não conhecem o Evangelho...” E daí seguiram todas as virtudes do “crente”: não bebe, não vai a baile, trabalha muito – uma imagem realmente puritana do “bom Terêna”!

Finalmente chegou a noite. Fomos à casa de “padre” Gonçalves. Chegando lá, eu, Lulu, Edgard e o índio Alcides (o nosso melhor jogador de futebol e capitão do time de Cachoeirinha) fomos logo recebidos nos moldes da etiqueta costumeira: o dono da casa fez-nos sentar e mandou amarrar as montarias num caibro horizontal sustentado por duas forquilhas. Perguntou-nos o que queríamos, se alguns de nós estavam precisando de auxílio. O encarregado e Alcides logo foram dizendo que estavam sentindo dores, respectivamente na barriga e no estômago. Lulu ainda foi mais explícito dizendo que havia noites que não conseguia dormir e achava que era um espírito que não deixava. Eu e Edgard estávamos lá para acompanhá-los. Gonçalves prometeu a ambos curá-los. E eu logo me adiantei – temendo ser excluído de uma boa etnografia – dizendo não estar me sentindo tão bem como estava durante à tarde e, talvez, fosse bom ele fazer um exame. Havíamos trazido duas garrafas de pinga e eu, pelo menos, com uma certa dor de consciência por estar infringindo uma ordem expressa do SPI de não permitir aguardente entre os índios... Nem o encarregado nem Edgard pareceram se preocupar com isso!

Havia mais pessoas na sala de terra batida, em penumbra, tendo apenas uma chama bruxuleante a iluminar precariamente o ambiente e proveniente de uma pequena lamparina a álcool, suspensa num dos mourões do casebre. Uma criança de meses seria a primeira paciente de uma noite que prometia muito. Sua mãe disse a Gonçalves que ela estava com alguma coisa que a fazia sofrer e chorar. Ele a tomou nos braços e a colocou no centro da sala, em cima de uma tábua posta em cavaletes e transformada em mesa. Todos nós, sentados em círculo, observávamos. Era o momento de Gonçalves se transformar em xamã. Tirou a camisa. Suspendeu as calças acima dos joelhos. Pôs em volta dos quadris um pano bordado no traseiro à guisa de saio. Em uma das mãos segurou a “itaaká”, uma cabaça pintada de branco para servir de chocalho; na outra mão segurou o kiiipahê, uma espécie de espanador feito de penas de ema. Começou a cantar e a

chacoalhar a “itaaká” marcando um ritmo compassado, tal como uma dança, parecida com a que eu um dia ouvi, por gravação, de povos das ilhas do pacífico: canto sonoro, triste melodia e com um ritmo levemente marcado com os pés. Inicialmente o “koixomuneti” “espanou” todos os presentes com o tufo de penas, como a nos livrar dos maus espíritos (ou “hoipihapati”). Depois retornou ao centro da sala onde cantou e chacoalhou a “itaaká” em sua mão direita, brandindo o “kipahê” com a esquerda. Nesse ínterim já havia libertado o corpo da criança dos espíritos malignos, a causa de sua dor.

Voltou-se ao círculo dos presentes e nos espanou a todos. Libertava-nos dos “hoipihapati” ou simplesmente procurava identificá-los, pois nem todos eles são malignos, já que a categoria recobre tanto os bons como os maus. Mas o “koixomuneti” não pode ignorá-los já que sua força vem de seu diálogo ou interação com eles... Mas esse seu ato deve ter tido um efeito estratégico no ritual, uma vez que nos incluiu nele, quiséssemos ou não! Retornou para o centro da sala – a esta altura um misto de palco e altar – no qual continuou a cantar ao ritmo da “itaaká”. Finda essa primeira sessão, para mim um verdadeiro intróito de uma cerimônia xamanística, acercou-se de nós perguntando o que sentíamos. Foi quando Lulu se apressou a falar sobre as dores que sentia e, como imediata resposta, ouvimos de Gonçalo um solene impropério contra o espírito causador daquelas dores: “Vou tirar esse sem vergonha do senhor”. Voltou a cantar, sempre tendo às mãos a “itaaká” e o “kipahê” chamando o hoipihapati que, finalmente, “desceu” e, em layâno, começou a falar algo, entrecortado de soluções, reclamando violentamente pelo fato de nós não haveremos baixado os olhos e a cabeça enquanto o “padre” fazia o trabalho (pelo menos foi essa a tradução simultânea do Alcides, pois o idioma é inteligível aos Terêna). Estava muito bravo e somente com a intervenção do “koixomuneti” – explicando que eu era o doutor e “seu” Lulu era o encarregado... e nos perdoasse (pela nossa ignorância) – foi então que o espírito se acalmou e o trabalho pôde continuar.

“Padre” Gonçalo chamou seu filho – igualmente paramentado – para que o substituísse no canto e como oficiante do ritual, enquanto saía fora da casa (onde provavelmente fora urinar), voltando em seguida para convidar Lulu a deitar-se no banco de barriga para cima e com ela descoberta. Durante todo esse tempo sorvia grandes goles da garrafa de pinga que havíamos levado e nos oferecia a cada um de nós a mesma garrafa para que o acompanhássemos no gole ou nos goles que a condição física de cada um permitisse! Em cima do coitado do Lulu o “koixomuneti” bafeja-

va, esfregava, e mordia o local dolorido, cuspia e, finalmente, chupava sua barriga para retirar a causa da enfermidade: um pequeno inseto, desses cascudos da fauna do cerrado, que nos exibiu, orgulhoso, e rapidamente... Magnífica demonstração de prestidigitação! Explicou que “o bicho estava na barriga do homem, agora ele está sarado”. Logo a seguir, foi a vez de Alcides, um paciente ideal. Acreditava piamente em tudo e assim seguiu a risca todo o ritual. Submeteu-se de bom grado aos mesmos procedimentos aplicados a “seu” Lulu, só que agora no estômago no qual, confirmava Alcides, sentia muita dor. De seu corpo foi retirado uma raiz, um pedaço bem pequeno que o xamã explicou ser uma raiz que não devia estar lá... Interessante observar que ao paciente nem o bicho de Lulu nem essa minúscula raiz de Alcides foram mostrados a eles. Parece que ao paciente nada havia a esclarecer... Mas, ao público, sim! Certamente Gonçalo não devia achar necessário explicar ao paciente, pois este mais do que sabia, sentia...

Enfim chegou a minha vez. Submeti-me docilmente ao comando do “koixomuneti”. Um pouco desconfortável, tal como um jogador que entra num jogo apenas para aprender as regras, mas sem acreditar em seu resultado... Desconfortável também por estar fingindo e, portanto, incorrendo numa ação eticamente bastante duvidosa... Mas o que eu podia fazer: estava simplesmente seguindo outra regra - a regra do trabalho etnográfico. Tudo o que eu havia visto nos trabalhos anteriores se repetiram em mim. Mas como é diferente olhar de fora e vê-lo, ou melhor, viver a situação vendo-a por dentro, vivenciando-a. O canto cadenciado, que era antes apenas um espetáculo, envolveu-me de tal forma que me fez sentir uma emoção totalmente imprevista! A precária iluminação proveniente da lamparina concorria para criar um ambiente fantasmagórico, pois, deitado, olhando para cima e vendo a sombra de Gonçalo projetada no teto de sapé, ondulando conforme o ritmo da dança, criava uma impressão muito forte, estimulada ainda pela minha ansiedade e pelo nojo em ver minha barriga alvo da sucção que se avizinjava. Realmente dela não escapei, e percebi o momento em que o “koixomuneti”, depois de ser orientado por seus espíritos-guia para o lugar preciso a fim de realizar a “cirurgia xamânica”, cuspiu um pequeno escaravelho e o exibiu ao público admirado. Do lugar em que eu estava não pude ver a cena com a precisão que gostaria; porém pude ouvir a exclamação coletiva, o ruído de um suspiro profundo como só os Terêna sabem fazer para expressar admiração. Como das outras vezes, a coisa, o *quid*, retirada fora enterrada ao pé do mourão central da casa, junto com as outras coisas ou “bichos” tirados dos

outros pacientes e igualmente enterrados com a ajuda de um furador muito parecido ao que os índios xinguanos esburacam a terra para plantio. Enquanto eu me levantava, punha a camisa para dentro das calças e me aprumava com a dignidade possível nessas horas, Gonçalo assegurava-me que eu já estava bom da barriga. Mas, surpreendentemente, esclareceu-me, desculpando-se, que nada podia fazer com minha tosse, pois essa era para doutor (médico) curar, pois ele só “tirava bicho”! Que notável demonstração de relativismo cultural! Depois ainda comentou, como que nos advertindo para futuras “consultas”: “sem a tupi (a marca da cachaça) eu não trabalho, não faço nada”. E voltou à garrafa sorvendo os seus últimos goles.

Essa experiência de submeter-me à cura pelo “koixomuneti” Gonçalo teve conseqüências que eu avaliaria apenas muitos anos depois, o que me levou a reconhecê-las em uma conferência ministrada para um público multidisciplinar em 1984.⁸ Convidado a realizar a conferência de abertura do “Primeiro Encontro Interdisciplinar de Leitura”, realizado em Londrina, Paraná, procurei refletir sobre os efeitos imprevistos daquela experiência, só percebidos por mim depois de uma segunda leitura da “cultura tomada como texto”, como diria Paul Ricoeur. Que efeitos foram esses? Foi a minha mudança de status no exercício dessa etnografia do xamanismo terêna. Claro que só me adverti do verdadeiro significado do day after daquele episódio depois de haver tomado conhecimento do artigo de Clifford Geertz “Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight”, quando o autor relata a abertura da comunidade balinesa à sua própria presença como pesquisador após sua ativa atuação num evento coletivo. Sua presença no público assistente de uma briga de galos (um evento proibido pelo governo) seguida de sua participação na fuga dos assistentes diante da chegada da polícia deu a ele uma legitimidade social imprevista. Uma aceitação que ele jamais alcançaria obter não fosse aquele acidente. Ao ler o artigo, lembrei-me de que algo semelhante havia acontecido comigo nos dias que se seguiram à minha iniciação como partícipe do ritual xamanístico. Na minha “segunda leitura” desse episódio, já devidamente sensibilizado pelo texto de Geertz, pude repensar minha experiência e retomar o diário, como um verdadeiro “aide mémoire”, transportando-me para a aldeia Cachoeirinha nos idos de 1955. Verifiquei entre surpreso e encantado com essa descoberta (tardia) que as mi-

⁸/Cf. “Leitura e cultura de uma perspectiva antropológica”, in *Anais do I Encontro Interdisciplinar de Leitura*, Londrina: Universidade Federal de Londrina, 1984, p. 8-19. Republicado in Roberto Cardoso de Oliveira, *Sobre o pensamento antropológico*, Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro [2a edição], 1997, p. 189-200.

nhas relações no âmbito da comunidade terêna haviam melhorado sensivelmente. Não que fossem más, porém elas estavam marcadas por um distanciamento que me parecia natural em se tratando de um funcionário do SPI e dos moradores da reserva indígena, por menos típico que fosse esse funcionário, afinal de contas, um etnólogo, portanto alguém mais afeito à busca de uma interação menos assimétrica entre índios e pesquisador. Mas esse distanciamento logo passou a diminuir! As casas abriram-se para mim – lembro-me bem, logo na primeira visita que fiz às casas de Ciriaco e de seu filho, Arlindo – ao me ver convidado a entrar. Algo que jamais havia acontecido, já que eu sempre ficara à frente das casas, sem passar os umbrais das portas. Aliás, a única casa em que entrei (aliás, uma exceção a confirmar a regra) foi a de Gonçalo, mas não era uma sala íntima, era pública, pois era nela que o “padre” fazia seus trabalhos a tantos quantos procurassem os seus serviços de curandeiro. Verifiquei – nessa releitura do diário – que na maioria das visitas que eu passei então a realizar, em prosseguimento ao recenseamento e à aplicação do questionário, o mesmo estilo de acolhimento aberto se repetia e num ambiente de grande empatia. E isso para o enriquecimento da pesquisa: os diálogos passaram a ser mais fáceis, o crescimento do interesse em me informar sobre problemas da comunidade e, muitas vezes, pessoais, tudo isso veio a concorrer para facilitar o trabalho do jovem pesquisador, aprendiz de antropólogo!

Cachoeirinha, 28 de setembro de 1955

Hoje amanheci com um tema na cabeça: as eleições que se aproximavam. Decidi conversar com o Ciriaco, um homem da polícia indígena e com alguma (ainda que controvertida) liderança na aldeia. Conversando com ele, perguntei-lhe – a propósito das eleições – se aceitaria perder a condição de índio, caso se decidisse votar apesar da posição contrária assumida pela inspetoria regional (não mencionei o SPI porque não sabia até que ponto a diretoria estaria comprometida por esse cerceamento político dos índios). Respondeu-me sem pestanejar que não queria deixar de ser índio. Mesmo seu filho Arlindo, um admirador da chamada “civilização” graças a sua intensa mobilidade em busca de trabalho fora da reserva, disse que nunca tinha pensado em não ser índio. Mesmo suas prolongadas idas ao município de Terenos, próximo de Campo Grande, onde teria convivido com colonos japoneses – o que lhe fez certa vez afirmar ser a japonesa a melhor esposa para um Terêna –, não foram suficientes para fazê-lo pensar o contrário. Com seus 25 anos, Arlindo

parecia saber o que queria. Desejava se casar com uma mulher que soubesse trabalhar, ajudar o marido nas contas, para não falar nas despesas (!), virtudes que ele acreditava ver na mulher japonesa. Se ele chegou a namorar alguma, nada me disse, mesmo porque seu pai estava junto, participando ativamente da conversa e me oferecendo tereré, essa bebida bastante refrescante para uma quente manhã de setembro. Estavam tão falantes que eu quase não conseguia fazer minhas anotações na caderneta. Foi uma dupla entrevista. E as fofocas não demoraram a surgir. Eu já sabia da tensão existente entre o tenente Ciriaco e o capitão Timóteo. E assim entendi o prazer com que ele começou a contar o que ouviu de sua filha casada com o filho de Timóteo. Por ela soube que o capitão estava envolvido num plano urdido por políticos de Miranda a fim de encaminhar os Terêna da reserva ao cartório da cidade para regularizarem seus títulos de eleitor. *Se non è vero è bene trovato!* É sabida a simpatia do capitão pela UDN e por seus mandatários locais. Soube até (não pude ainda apurar) que há relações de compadrio dele com algum político municipal, e isso me permite interpretar que não há propriamente cooptação pecuniária, mas uma implementação prática de um parentesco instituído pelo batismo de um neto do capitão. Aliás, essa é uma técnica usual para assegurar troca de favores; e as relações interétnicas não poderiam estar ausentes do recurso a esse mecanismo. É verdade que, nas últimas e malogradas eleições (do ponto de vista terêna), o capitão recebeu quatro sacos de açúcar para distribuir na aldeia, mas não o teria feito, segundo Ciriaco, e havia deixado “todos os patrícios bastante revoltados”. Desta vez o próprio Ciriaco não saberia dizer se ele enviará os índios para Miranda, o que seria algo bastante lucrativo talvez não para si, mas para a comunidade, porquanto a UDN estaria pagando 150,00 cruzeiros por cabeça, pagos em vale a ser descontado nos boliches da cidade (naturalmente naqueles em que o dono era do mesmo partido). Técnica habitual para o “voto de cabresto”...

Continuam os conflitos em Passarinho. Hoje o capitão Vicente e mais um outro índio da aldeia vieram apelar a mim e a “seu” Lulu para intervirmos na questão que os trouxe aqui. Qual a questão? O rapto da filha desse índio, acompanhante do capitão Vicente, uma menina de doze anos, para trabalhar na casa de uma sua parenta em Terenos. Ambos disseram que haviam denunciado isso a Nogueira, o famigerado encarregado de Passarinho e quem eu já conhecia desde minha primeira visita a essa aldeia em princípio de agosto, tendo deixado em mim a pior impressão possível. Lembro-me de que Nogueira vinha tendo grande apoio do capitão Vicente,

que não se permitia acusá-lo de nada, fazendo vistas grossas para as arbitrariedades do encarregado. Por essa razão fiquei surpreso ao vê-lo tão afirmativo em suas acusações! Disse-nos que havia feito uma denúncia formal, em sua condição de capitão, a Nogueira, o qual não se dignou sequer a responder. Isso deve ter atingido os brios do capitão, que felizmente os tinha... Ademais, a menina fazia parte de sua parentela, e isso o tornava diretamente interessado na defesa de sua família extensa, certamente mais do que estaria se fosse uma simples questão de direito. Fez inúmeras outras acusações a Nogueira, dentre elas - que eu bem me recorde - a de mandar bater em um índio morador de Passarinho só porque ele estava bêbado e não tinha feito absolutamente nada - como nos afirmou, persuasivo, capitão Vicente. Prometemos encaminhar o assunto ao inspetor-chefe da IR-5 e pedimos que ele aguardasse alguma deliberação superior que deveria vir dentro de alguns dias. Faríamos isso pelo telégrafo de Duque Estrada.

Hoje à noite haverá um baile na casa do “padre” Gonçalo pelo aniversário de seu filho mais velho, Miguel. Assim chamado em homenagem ao santo do dia, cuja data parece ser 28 de setembro, conforme indica o almanaque - fonte habitual dos nomes dos Terêna. Isso parece explicar o porquê de tantos nomes comuns. Parece que há uma grande tendência a terem o mesmo nome os nascidos nos mesmos dias do calendário. Pelo menos o repertório de nomes a que mais recorrem continua sendo o almanaque.

Ainda hoje, a caminho de Duque Estrada e em direção a Miranda, onde eu deveria procurar o cartório para tratar de meu título eleitoral, já que as eleições se aproximavam, tivemos (eu, Lulu e Edgard) por companhia um paraguaio, Ricardo, célebre na aldeia e na região como bom domador de cavalos. Pude conversar longamente com ele pelos oito quilômetros que ligam a aldeia à estação. Ele, em sua montaria, um burro extraordinariamente forte, habituado a percorrer léguas no pantanal, eu no cavalo branco “comprado” do capitão Timóteo, e Edgard e o encarregado, ambos montados em dois pangarés do posto. (Uso o verbo entre aspas porque pretendo devolver o cavalo ao capitão às vésperas de meu retorno ao Rio de Janeiro, pois estou considerando o dinheiro da compra como se fosse um aluguel; certamente ele sairá ganhando com isso - e com toda a justiça). Mas o que pude tirar daquela conversa? Aprendi com ele que há uma diferença entre “padre” espírita e “padre” “koixomuneti”. Ele e sua mulher - uma mestiça purutuia-terêna - dizem-se “padres-espíritas”, pois à diferença de Gonçalo (como se apressou a exemplificar), e demais “padres” da reserva,

ele não chacoalha cabeça. Portanto, não pratica o xamanismo. O casal é espírita mesmo, como afirmou enfaticamente. Ele faz o espírito “descer” em sua mulher, que é *medium*. Um pouco tocado pela pinga, disse que seu “trabalho” é superior, é mais elevado (referindo-se ao de Gonçalves). Quando demos uma parada para urinar, Lulu e Edgard brincaram com Ricardo, dizendo que estavam doentes, com isso e com aquilo... Sentado num toco de árvore, Ricardo levanta-se e pede licença para benzer Edgard a fim de afastar o espírito mal que o “levava a correr todo o tempo atrás de mulher...” Rimos muito e vi que o domador não era só de cavalos, domava também os purutuias gozadores!

Mas o encarregado estava mais interessado no serviço que Ricardo pudesse realizar para a IR-5 do que em seu espiritismo. Edgard estava programando sua ida a Lalima para fazer uma diligência sobre o gado do posto indígena e precisava de um auxiliar. Esse seria Ricardo, entendido no assunto. No entanto, havia um problema: o seu vício da bebida. “Seu” Lulu exigiu que ele promettesse não beber enquanto estivesse participando da diligência. E interessante foi a resposta do paraguaio para convencer-nos do valor de sua palavra. Disse com todas as letras: “pode confiar, eu não sou índio, sou poconeano” (isto é, nascido em Poconé)! E não foi apenas essa a demonstração de preconceito étnico que pude registrar! Por todos os lugares em que estive em Miranda pude ouvir que “o índio é sem palavra” (diz a dona do Cartório do 2º Ofício), “é preguiçoso e incapaz” (diz um transeunte com quem troquei duas palavras) ou simplesmente “bugre”, sempre sendo usado o termo com intenção depreciativa. Parafraseando Descartes, diria que, mais do que *le bon sens*, é certamente o preconceito *la chose du monde la mieux partagée*...

Interessante a visibilidade do preconceito no horizonte de minha investigação de então, quando repetidamente os atos de fala dos regionais e dos próprios índios estavam sempre a indicar um comportamento discriminador. Lembro-me de que estava bem presente em mim a questão do preconceito racial ou étnico. Não bastassem as leituras realizadas em meus anos de faculdade de filosofia e, sobretudo, a pesquisa dirigida por Florestan Fernandes sobre o preconceito racial contra o negro – da qual eu e Gilda (em nossa condição de alunos de graduação) participamos como meros coletores de dados na Secretaria do Trabalho do Estado de São Paulo –, havia de considerar ainda o próprio Museu do Índio, como já mencionei anteriormente. O Museu do Índio tinha uma nítida ideologia anti-racista, que instruí a organização das exposições etnográficas para uma luta contra o preconceito. Havia uma pedagogia implícita em tudo que fazíamos

no Museu, desde a concepção do mostruário nas estantes e nas vitrines até o acompanhamento dos visitantes por todos nós e, sobretudo, por mim, cuja tarefa mais freqüente era discorrer sobre a figura do índio para grupos de colegiais. O objetivo era o de sempre denunciar o preconceito. O preconceito como foco era comum às pesquisas sobre relações raciais em nosso meio universitário. Tanto Florestan como Bastide, até mesmo em suas aulas, estimulavam densa reflexão sobre o tema. E já durante os primeiros anos de minha profissionalização na antropologia, pude assistir a uma comunicação, feita por Oracy Nogueira, durante o Congresso Internacional de Americanistas, realizado em São Paulo, portanto, em 1954, um ano antes de minha estada entre os Terêna. Tratava-se de seu seminal texto “Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem”, que seria publicado nos Anais do XXXI Congresso no ano seguinte, que o próprio autor me havia dado o manuscrito logo após a sua apresentação. Foi meu primeiro contato com Oracy, pois durante meus tempos de estudante ele permanecia vinculado à Escola Livre de Sociologia, na qual lecionava. Posteriormente se transformaria em grande amigo durante o convívio que pudemos desfrutar no Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais (CBPE), no Rio de Janeiro, quando estive contratado para trabalhar naquele centro como pesquisador e como professor do Curso de Aperfeiçoamento em Pesquisadores Sociais, organizado por Darcy Ribeiro. Época em que nele eu colaborava, em tempo parcial, como professor-adjunto. O certo é que essa comparação entre Brasil e Estados Unidos, de grande poder de elucidação, levou-me a privilegiar o contexto em que as relações interétnicas tinham lugar, encaminhando o meu interesse não apenas para as manifestações de preconceito, em si mesmas, mas também para o sistema de relações sociais responsável por sua própria configuração e pela dinâmica que o envolvia. Infelizmente eu não contava com tempo a fim de ampliar a investigação para a sociedade regional – como alguns anos depois, durante a pesquisa Tükúna, eu tentaria fazer com que a minha abordagem sobre as relações interétnicas no alto rio Solimões passasse a focalizar também a empresa extrativista no processo de apropriação do braço indígena e dos recursos de seu território.

Cachoeirinha, 30 de setembro de 1955

Enquanto escrevo este diário, vejo pela janela do escritório do posto (que venho usando ultimamente) o desenrolar do ensaio da dança do “bate-pau”. O tocador da caixa, o flautista (tocador do “pifi”, uma flauta de bambu) e João Grande, um dos caciques da dança, suas figuras im-

prescindíveis. Eles foram os primeiros a chegar e passaram a convocar os demais componentes do “bate-pau”. Eles são os anciãos e, como tais, portam-se com a dignidade que sua geração impõe. É muito bonito vê-los discutindo a organização da dança. São também os que entendem da coisa, conhecem suas regras, os passos, o ritmo e a melodia e, provavelmente, o seu significado. É interessante observá-los na lida com os jovens no objetivo de ensiná-los, sobretudo àqueles que iriam dançar pela primeira vez. Havia uma combinação de seriedade e de ataques de riso! Em certas ocasiões explodiam em gargalhadas, até mesmo o próprio João Grande, com os seus 95 anos que não lhe pareciam pesar. Ensaaiaram todas as seqüências da dança várias vezes e quando terminaram apareceu um índio de Limão Verde, completamente embriagado, procurando falar com o cacique João Grande. Não foi possível acompanhar toda a conversa, pois entremeava o Txané com palavras e frases em português. Entendi apenas que ele se apresentava como “bugre” (usando precisamente esse termo) e desejoso de dançar o “bate-pau”. Disse: “...que o chefe fique certo que eu sou bugre e quero brincar também...” Evidentemente que essa intromissão criou um mal-estar no grupo, pois o rapaz era totalmente desconhecido, apesar de estar acompanhado de um morador da aldeia, um dos Muchacho que, interpelado pelo encarregado, disse não conhecer o intruso, explicando que ele havia se instalado por conta própria em sua casa e, ao que deu a entender, sua família já não sabia o que fazer... Parece não haver limites na hospitalidade terêna!

Ainda sobre índios, trãnsfugas, que se refugiam em Cachoeirinha, há o caso do Ximenes, também de Limão Verde, filho de um mestiço residente em Aquidauana que trabalha como carroceiro. Fica esperando fregueses com sua carroça em frente da Estação da NOB e parece frequentar Limão Verde ocasionalmente. Há cerca de ano e meio, Ximenes saiu fugido de sua aldeia. Outro caso, muito comentado, é o de um outro índio, cujo nome não pude registrar, o qual teria vindo de Aldeinha, um núcleo de índios terêna urbano localizado às margens do rio Aquidauana, na própria cidade, o qual um dia ainda pretendo visitar. Soube que essas fugas acontecem quase sempre em decorrência de brigas internas à comunidade e, muitas vezes, são irreversíveis, praticamente tornando inviável o retorno do fugitivo. Geralmente esses índios não se dispõem apenas com um ou outro parente, mas envolvem toda a aldeia, que passa a vê-los como indivíduos perniciosos. Não têm outra alternativa senão emigrarem.

Cachoeirinha, 1º de outubro de 1955

Ontem, ao cair da noite, reuni-me com “seu” Lulu e dona Isaura na varanda do posto indígena para uma sessão de “causos”. O encarregado estava falando, satisfeito mesmo, pois havia se decidido colocar pivôs de ouro nos dois dentes caninos, dizendo que iam ficar muito bonitos e, para tanto, já havia reservado seu relógio de ouro para dele sair a matéria-prima... Curioso critério estético! Perguntei-lhe se os dentes estavam muito ruins e se essa decisão se apoiava na dentista de Miranda; disse-me que não havia feito ainda qualquer consulta, mas gostaria de ter os dentes de ouro... Não quis discutir, pois gosto não se discute... Continuamos nossa conversa passando de mão em mão, ou boca em boca, a bomba de chimarrão que todas as noites, como bom gaúcho, o casal não deixava de tomar. Sempre me convidavam, simpáticos e hospitaleiros, mas eu preferia ficar escrevendo este diário ou atualizando minha correspondência. Ou, ainda, ficar batendo papo na rua em frente do posto, junto a um grupo de rapazes, em sua maioria adolescentes, ocasião em que aproveitava para ouvir todas as fofocas possíveis sobre a vida íntima da comunidade. Quase pensei em escrever uma etnografia erótica em estilo malinowskiano... Seria “a vida sexual dos Terêna”!

Mas os “causos” a que me refiro nada têm de eróticos, apesar de se referirem a casamentos. O primeiro deles é sobre um pedido de casamento entre regionais. Conta “seu” Lulu que dois irmãos gostavam de uma mesma moça. O costume local estabelecia que o pedido de casamento fosse feito por meio de uma carta dirigida ao pai da moça e entregue pelo pretendente. Os irmãos estavam inseguros sobre qual deles a moça aceitaria. Um deles, mais esperto, propôs ao outro que ambos desistissem, pois assim evitariam a decepção, pois pelo menos um deles seria rejeitado, senão ambos, pelo futuro sogro. Um convenceu-se e desistiu, rasgando a carta já escrita por um escriba contratado. O outro autor da sugestão, mas também analfabeto, procurou alguém que lhe escrevesse a carta e foi logo tratando de entregar ao destinatário em cujas mãos ele depositava o seu futuro. O pai da futura noiva recebeu a carta, abriu o envelope e - não sabendo ler - entrou com ela na casa para pedir a uma de suas crianças, aluna do grupo escolar rural, que lesse para si. Isso demorou algum tempo, enquanto o proponente ficava aguardando a tão esperada resposta. Enquanto isso o pai da moça, seguindo a mesma etiqueta, procurava ditar a resposta aceitando o pedido. Entregue a carta ao rapaz, este saiu cabisbaixo e abatido certo de que teria sido

rejeitado. No caminho de volta encontrou um menino da escola rural e pediu-lhe para ler a carta. Surpreendido e feliz retornou à casa da moça para comemorarem o noivado.

Esse costume regional parece não ter alcançado as aldeias terêna, onde o grau de analfabetismo é provavelmente mais alto do que o regional. Em Cachoeirinha as meninas deixam a escola para se casar ou viver com alguém logo depois do 3º ano primário e os meninos geralmente antes, logo que aprendem a ler alguma coisa, para trabalhar. As próprias famílias não incentivam. Logo, esse seria um costume fadado a não sobreviver nas reservas – e imagino ser um fenômeno que transcende o mundo indígena, sendo recorrente no mundo rural brasileiro. Mas o segundo “causo”, contado dramaticamente pelo encarregado, também não teve lugar dentro da reserva, porém numa fazenda vicinal, mas joga luz sobre diferenças entre culturas, entre valores. Por isso achei interessante o assunto. Aconteceu na propriedade de um pequeno fazendeiro, “seu” Arão, situada junto à divisa da reserva. Lá trabalhava uma Terêna como lavadeira, com uma filha de 10 anos, de quem a esposa de “seu” Arão gostava muito. Um dia aparece a menina acompanhada de um rapaz, Terêna, de seus vinte e poucos anos, pedindo para pousar naquela noite na fazenda. A senhora, preocupada com a informação dada pelos dois de que não eram irmãos, apenas primos, porém certa de que a mãe da menina não demoraria a chegar, cedeu o quarto que a lavadeira habitualmente ocupava. Tal não foi a sua surpresa ao verificar, no dia seguinte, que a lavadeira não havia chegado e os primos haviam dormido a sós. Mesmo sendo parentes, não lhe pareceu moralmente certo que eles permanecessem sozinhos naquele quarto. Questionado o casal sobre o porquê de estarem sós, sem a mãe da menina, sua surpresa foi maior ainda ao saber que a lavadeira havia dado a menina ao rapaz – a pedido ele –, que se comprometia a cuidar dela como sua mulher. Interpelada pela patroa, quando de seu primeiro retorno à fazenda, a lavadeira falou que ela não se preocupasse, pois isso era muito comum “lá no povo de Cachoeirinha”.

Hoje fui mais uma vez a Duque Estrada, agora para pegar a correspondência (duas cartas de Gilda e um telegrama de Berta) e fazer alguns pagamentos a “seu” Pedrinho, o dono do boliche. Nunca havia visto tanto índio desembarcando na estação! Vinham de Taunay, de Agaxi e possivelmente de outros lugares da região. Tal era a quantidade que o “seu” Pedrinho comentou alto e em bom-tom, para que todos ouvissem (e olhando-me com ar de cumplicidade): “Pra quê tanto bugre? Souberam

da festa de amanhã...” O Terêna que dele comprava, encostado no balcão, nada respondeu ainda que o olhasse com alguma hostilidade. De minha parte, olhei-o duro, como a dizer que não pactuava com o que dizia. E lembrei-me de que outro dia, quando comprava qualquer coisa no boliche de dona Tereza, pude observá-la levantar-se para cumprimentar um preto velho, bêbado, mas com um ar bastante respeitável pela barba e pelos cabelos brancos, além de estar bem vestido, cumprimentá-lo e atendê-lo à frente de vários índios que esperavam a vez de ser atendidos. Não sei se ela já o conhecia (o que era provável), mas não justificava o modo de tratamento diferencial que deu a ele, praticamente ignorando os Terêna, certamente seus fregueses, pois todos eram moradores de Cachoeirinha. O que me pareceu foi o maior poder de determinação do preconceito étnico sobre o preconceito racial, ou, em outros termos, o preconceito contra o índio sendo bem mais poderoso na região do que um eventual preconceito contra o negro. Índio e purutuia formam a equação fundamental na lógica do preconceito no sul de Mato Grosso.

Cachoeirinha, 4 de outubro de 1955

Muitas coisas aconteceram nesses dois dias em que este diário permaneceu mudo. Foram os preparativos para as festas: o “bate-pau”, a “corrida de cavalinhos”, o futebol, o baile e, finalmente, as eleições que tiveram lugar em Miranda, com seus reflexos em Cachoeirinha. Considerando-se os ensaios, as festas começaram bem antes do dia marcado. Já havia muita gente na aldeia recém-chegada de fora. Muitas famílias de índios citadinos, mas ainda presos a suas origens aldeãs. Os dois ensaios – o de “bate-pau” e o de “cavalinho” – sucediam-se como atração a um público variável. Todos os participantes ensaiavam com qualquer roupa, menos o cacique João Grande, sempre paramentado, mas com o cuidado de não sujar seu cocar de penas e sua base enfeitada com papel de seda vermelho. Envolveria a base do cocar com um pano de limpeza duvidosa... Mas sua dignidade não sofreu nenhum reparo. Sempre sério, como se estivesse dançando para valer! Talvez isso explique o público relativamente pequeno, pelo menos bem menor do que aquele que comparecia ao ensaio da “corrida dos cavalinhos”, não só um público mais jovem, como também mais participante. Os dançarinos, montados em perfis de cavalos, recortados em couro, “brincavam” animadamente.

No dia da festa, domingo, dois novos integrantes dançaram o “bate-pau” sem ensaiar: foram Olímpio Marques (45 anos) e Emílio Polidoro (42), os mais velhos dentre os componentes do “partido” verde (ou azul), em Txané “honoró-iti”, adversários do “partido” oposto, vermelho, em Txané “harará-iti”, liderados por João Grande. Vale esclarecer que os Terêna classificam sob o mesmo termo, “honoró-iti”, o verde e o azul – o que não significa que não distingam ambas as cores. Mas, enquanto acontecia a dança, “seu” Lulu comentava que na aldeia Ipegue (onde ele já fora encarregado) o “bate-pau” era diferente, mais rico e mais bonito: os índios não se vestem com saíotes de pano, mas somente com penas, tendo por baixo calção ou cueca; pintam-se mais, usam cabelo (artificial) comprido e são mascarados; soma-se a isso uma maior quantidade de números de dança. Bem, fica isso para registro e para indicar que Ipegue, ao contrário de sua vizinha Bananal, é bastante tradicional, no que se assemelha mais a Cachoeirinha em muitos aspectos. E já que estou comparando, vale confrontar as gerações: os velhos parecem sentir mais a dança, bebem a sua cachaça e cuidam de seguir à risca os passos e gingas, como que incorporando o significado da competição. Sim, pois tanto o “bate-pau” como o “cavalinho” representam “partidos” que se enfrentam, os “honoró-iti” e os “harará-iti”. Os jovens, majoritários nas duas danças, seguem os mais velhos, observando-os e copiando o máximo possível as suas habilidades, menos no que se refere à bebida (surpreendi apenas um dos jovens tomando uns poucos goles da garrafa que lhe foi passada por um assistente). Relata ainda “seu” Lulu que, quando estive em Cachoeirinha pela primeira vez, assisti a um “bate-pau”, tendo sido Emílio Polidoro o festeiro. Naquela ocasião todas as despesas da festa, como papel de seda, pano, fitas, pinga etc. ficaram por conta de Polidoro e de sua parentela. Agora, sendo eu o festeiro, tudo correrá por minha conta. Comprei trinta folhas de papel de seda (metade vermelha, metade verde), pano para o saíote do Olímpio Marques (já que o antigo estava estragado), três garrafas de aguardente Tupinambá, sem falar nos fogos (bombas) para saudar o início da “brincadeira” ou, melhor, para avisar o povo de seu início. Para a “dança dos cavalinhos” foram duas dúzias de papel de seda, divididas igualmente em verdes e vermelhas, e uma garrafa de pinga. Só uma, porque, explicaram, só os velhos bebem e eles são poucos nessa dança; apenas dois: José Pedro, cacique dos “honoró-iti”, e Antônio Pedro, tocador da caixa. Quanto aos músicos do “bate-pau”, exímios músicos e bons bebedores, ficaram com as garrafas: o velho Marques, na caixa, e Luizinho, no pife, além do cacique João Grande. Tal como no xamanismo, nas danças, o simbolismo da ca-

chaça sempre encontra uma explicação bastante prática! Ao terminar a “dança dos cavalinhos”, José Pedro foi peremptório ao exigir a pinga, pois ele e seu companheiro se diziam muito suados e tinham de tomar logo uns goles, e justificou: “senão resfria”...

O “bate-pau”, para valer, iniciou-se cedo. Havia uma atmosfera de expectativa compartilhada pelos índios, pela família do encarregado, por alguns visitantes “purutuias” e, certamente, por mim. Já Marques, tocador de caixa, tocava de quando em vez o instrumento chamando o público, fazendo coro aos fogos que pipocavam na rua central da aldeia. Eu não deixei de contribuir ao chamamento com três morteiros. Senti-me integrado na festa! Começaram a chegar os componentes dos dois grupos de dançarinos e um grande número de crianças que os acompanhava. À frente, junto aos músicos e liderando os dançarinos, a figura imponente de João Grande, compenetrado em sua função de cacique dos “harará-iti” e maior autoridade da cerimônia. Nesse momento, para mim, mais do que uma dança, uma brincadeira, como diziam, era um ritual. Seu conhecimento de suas etapas, seu domínio do enredo davam a João Grande uma autoridade sobre todos os dançarinos, independentemente de seu “partido”, fosse vermelho ou verde! E ele se valia dessa posição de “puxador”, anunciando os diversos passos da dança. Ela teve lugar em frente ao posto. O pife dava a melodia e a caixa o ritmo. Os dançarinos, com suas lanças de taquara na mão e um arco ou bodoque nas costas, começaram a movimentar-se. O número de abertura, denominado “passeio”, constituiu-se numa marcha cadenciada, apenas, sem baterem as taquaras uma na outra. Essa etapa do ritual foi mais o seu prenúncio, uma vez que, tendo à frente os músicos, o séquito seguiu em colunas separadas (vermelhos e verdes) até as suas respectivas casas devidamente preparadas para que eles se vestissem com os atavios já preparados e pintassem seus corpos. Antes, de acordo com o ritual, estacionaram na casa do capitão, onde foram servidos pelo próprio Timóteo com goles de cachaça. Foi um momento em que eu senti que minha presença os inibia um pouco, pois sabiam que o SPI não aprovava a bebida: olhavam-me ressabiados e constrangidos. Mas felizmente, para a etnografia, a força do rito foi maior do que as proibições do órgão protetor... Em seguida, dirigiram-se primeiro para a casa dos verdes, onde, sempre dançando, deixaram o cortejo. Sozinhos, os vermelhos seguiram para a outra casa, logo em frente, onde se paramentaram e se pintaram. Pude presenciar tudo: os verdes se pintaram de cinzento e preto com tintas feitas de cinza (de madeira queimada) misturada em água, enquanto a tinta preta foi obtida da cinza de sapé

queimado, igualmente misturada com água. Os vermelhos se pintaram com barro avermelhado e carvão bem preto. Terminada essa fase em que se esmeraram nas “técnicas de corpo” (para me valer dessa expressão maussiana), dançando ao som do pife e da caixa, os vermelhos foram em busca dos verdes que os esperavam na porta da primeira casa. Fizeram ambos os grupos algumas evoluções comandadas por João Grande e voltaram para a frente do posto, onde se realizaria a dança do “bate-pau”. Dançaram vários números que se diferenciavam pela forma de conduzir o bastão de taquara e pelo número de batidas entre os bastões. Dos seis ou sete números executados, apenas um foi totalmente diferente e – para mim – absolutamente imprevisível! Foi quando os dançarinos fizeram um círculo e cruzaram os bastões, criando uma espécie de estrado, no qual deveriam erguer a pessoa mais importante do lugar, como para homenageá-la. Essa pessoa fui eu! Chamado a subir no estrado, obedeci bastante acanhado e me vi erguido várias vezes, equilibrando-me apenas apoiado em uma forquilha presa a um dos bastões. O círculo dos dançarinos, qual uma roda, girava enquanto eu, em seu centro, era alçado até a altura das cabeças dos “harará-iti” e “hononó-iti”. Foi uma glória...

Vários anos se passariam, a rigor, mais de quatro décadas, para emocionar-me com o mesmo espetáculo, realizado em Marabá, no dia 15 de outubro de 2000, por ocasião do III Jogos Indígenas promovidos pela Funai e pelo governo do Estado do Pará. Convidado a deles participar na qualidade de homenageado, vi-me no centro de uma arena improvisada nas areias do rio Tocantins e cercado de doze delegações indígenas, representativas de seus respectivos povos majoritariamente da Amazônia. Uma das poucas exceções foram os Terêna! Formavam um grupo entre vinte e trinta pessoas, entre atletas e familiares, a exemplo das demais delegações indígenas, variando apenas o número de componentes. Ao contrário das delegações de atletas dos Jogos Olímpicos – nos quais, claramente, esses jogos se inspiravam –, em que apenas os atletas e “cartolas” compunham as delegações, nesses Jogos Indígenas alguns parentes, até mesmo crianças de colo, formavam junto aos atletas índios. Já no desfile de apresentação das delegações eu havia notado essa singularidade que elas apresentavam a qual me era extremamente simpático: mostrava a distância entre a cultura dos jogos olímpicos e a dos jogos indígenas, que marcavam assim sua identidade cultural! Quanto às modalidades esportivas, havia desde o futebol até o arco e flecha, passando por provas de atletismo, como corridas e saltos. Mas voltemos à homenagem. Era de meu conhecimento, a partir do convite que me foi feito pelo governo do Pará, que a homenagem consistiria da entrega de uma Placa de Prata durante a cerimônia de

instalação dos jogos. Qual não foi a minha surpresa ao receber a placa das mãos da delegação terêna. Como fui o primeiro homenageado, antes de igual homenagem que seria prestada à minha colega, antropóloga Lux Vidal, pelas mãos da delegação xikrim, eu não poderia imaginar ver os Terêna vindo em minha direção dançando o “bate-pau”, numa atmosfera festiva com muitos rojões e aplausos – vindos das outras delegações e de um público de Marabá de cerca de 3.000 pessoas das arquibancadas que circundavam a arena. Um alto-falante em tom altíssimo anunciava o meu nome e minhas qualificações como para justificar a homenagem: “famoso antropólogo e indigenista ilustre”. Mas nada disso me emocionou mais do que a dança do “bate-pau”! Até a delegação chegar a mim, os Terêna percorreram uns 30 metros – o que tornou a dança um espetáculo relativamente longo e muito bonito, dando tempo a uma prolongada emoção. E, de certa forma, a uma apreensão que passou a tomar conta de mim, pois comecei a temer ter de subir no tal estrado constituído dos bastões de taquara... Felizmente, em lugar de me convocarem a subir nos bastões entrecruzados, o que me poderia valer um grande tombo, vi ser alçada por várias vezes uma jovem e linda índia, tendo em suas mãos a Placa de Prata, brilhando por sua cabeça, refletindo os holofotes e os flashes dos fotógrafos que documentavam a cerimônia. Claro que fiquei com um nó na garganta todo o tempo em que durou o “bate-pau” até a entrega da placa. Passada a emoção, pude ler os seguintes dizeres: “O governo do Estado do Pará agradece ao prof. Roberto Cardoso de Oliveira pela notável contribuição prestada à antropologia nacional e ao indigenismo brasileiro”. Só então pude voltar-me para cumprimentar o governador do Estado e demais autoridades reunidas no palanque às minhas costas, de onde observavam o desenrolar de toda cerimônia de abertura dos Jogos Indígenas de Marabá.

Para não dizer que não faço descrições – ou que as faço apenas na caderneta de campo –, aproveito o tema da dança do “bate-pau” para registrar os nomes da vestimenta, dos adornos e dos instrumentos. O cocar de penas é “xovoiti”; o saiote de cetim ou outro pano, “di-itxó”; o bastão, “buió-ina”; o arco ou bodoque, “dje-e-kí”; os guizos, “tó-hê”; a caixa, “pépe-é-kê”; a flauta ou pife, “ku-txó-é”. O nome da dança do “bate-pau” é “kohixotikipahê”. Já a dança ou corrida dos cavalinhos se chama em Txanê “ikatá-koti-vakamotó” que, em tradução literal, é “montado no couro”. Nas duas danças os Terêna se dividem em “harará-iti” e “honoró-iti”. Minha impressão é que, enquanto os “cavalinhos” estão mais para o que chamam de “brincadeira”, a dança do “bate-pau” tem um significado mais próximo do ritual. Haja vista se considerarmos que ela possui também a função de homenagear pessoas ou visitantes ilustres. Nesse sentido, conta o “seu”

Lulu que ele mesmo presenciou pelo menos duas dessas homenagens por meio do “bate-pau”: uma em Miranda, quando foi levantado nos bastões entrelaçados o delegado da cidade; outra por ocasião de uma visita a Cachoeirinha de um general do Exército! Disse-me com toda a franquesa, sem se preocupar com os meus sentimentos, que ambos foram bem mais “festejados” do que eu, sendo alçados ao ar muito mais vezes. Compreendi imediatamente que jamais um etnólogo poderia competir em *status* com um delegado e, muito menos, com um general...

Mas, para continuar com minha etnografia, registro os diferentes passos da dança, mantendo a ordem de encenação: 1. “isukokotí-kiirí-étakati” (bate na ponta da taboca ou bastão); 2. “isukokotí-kuhukê” (bater no meio); 3. “isukokotí-dutiku” (bater nas costas); 4. “wókotí” (puxando arco); 5. “wékootí” (passar por baixo do outro); 6. “alú-okotí” (vai subir em cima [ou suspender alguém]); e 7. “hioké-txoti pepe-é-ké” (dançando ao toque de caixa). Liderados pelos caciques João Grande e Emílio Polidoro, respectivamente dos partidos “harará-iti” e “hononó-iti”, o primeiro com oito componentes, o segundo com sete, dançaram com grande entusiasmo. Apenas uma falta foi notada e eu pude ouvir a discussão e entendê-la pela tradução que me foi feita pelo Tomásio. O João Grande negava-se a dançar o 3º passo, o “isukokoti-dutiku”, alegando estar velho demais para uma dança que requeria muito esforço. E a dança chegou ao seu final com um passeio pela aldeia com todo o grupo em formação, tocando e dançando. O séquito parava em todas as casas que lhes ofereciam um pouco de pinga.

A dança ou “corrida de cavaleiros” veio em seguida. O cacique dos “hononó-iti” foi o José Pedro e o dos “harará-iti”, o Alcides, o craque do time de futebol, sendo que seu sogro, o Antônio Pedro, foi o tocador de caixa. A dança representava um rodeio em estilo medieval, com os cavaleiros de ambas as facções devidamente paramentados, cavalgando suas metáforas de cavalos e procurando acertar, com suas lanças de taquara, uma pequena argola suspensa por uma vara. Fernando Altenfelder escreve que antigamente eram utilizados cavalos de verdade. Hoje, com a dificuldade de tê-los disponíveis para a “corrida”, recorrem à imaginação com seus perfis eqüinos de couro. É um pouco melancólico, pois mais do que um resultado triste da aculturação é o resultado de um processo de deculturação, de empobrecimento da cultura indígena. E não posso evitar comparar a “corrida dos cavaleiros” com uma brincadeira de crianças montadas em cavalo de pau! Enquanto a dança do “bate-pau” nos enleva pela beleza do ritual, no qual música e dança-

rinos se integram harmoniosamente, os “cavalinhos” não nos comunicam – pelo menos a mim – nada mais do que um sentimento de culpa cósmica como deve (ou deveria) ter o colonizador por lhes legar apenas montarias imaginárias.

Passemos ao outro evento ocorrido nesses últimos dias. As eleições. Elas mostraram que o voto de cabresto ainda é a técnica que impera no sul de Mato Grosso, para não dizer em todas as regiões rurais do Brasil. Eu já tinha ouvido o bastante para esperar observar agora, diretamente, o que os meus informantes diziam sobre as eleições no município de Miranda. Além da condução da aldeia à cidade, posta à disposição dos eleitores, e do churrasco, oferecido como brinde, outras técnicas foram empregadas, como o vale, no valor de 150 cruzeiros, talvez o principal incentivo ao eleitor pobre, indígena ou não. Vi em Miranda índios de Passarinho, de Moreira e de União, todos votando tranqüilos, apesar da ordem de não votar expedida pelo SPI. E não se poderia esperar outra coisa do Nogueira, encarregado das duas primeiras aldeias que, certamente por nenhum ideal democrático, mas por mero interesse pessoal (pois cabo eleitoral da UDN), foi o primeiro a tanger – como se fosse gado – os índios sob sua “proteção” para comparecer às urnas e votar em seu partido. Quanto aos índios de União, praticamente fora do alcance da tutela federal, eram “tutelados” pela missão evangélica, uma vez que seu líder, Patrício Wolily, era ele mesmo proprietário das terras que seu grupo de crentes ocupava, o que lhe permitia gozar de uma grande autonomia frente à IR-5. Aliás, durante minha estada em Miranda, pude conhecê-lo e marcar com ele uma entrevista dentro de alguns dias. Nosso encontro foi bastante cordial e eu fiquei muito motivado em ouvi-lo, pois Patrício me pareceu ser um Terêna instruído e interessado em expor suas idéias. Ademais, a família Wolily é conhecida na região por sua liderança entre os crentes, particularmente em Bananal. Lembro-me que Fernando Altenfelder da Silva, em sua tese de mestrado “Mudança Cultural dos Terena”, publicada na *Revista do Museu Paulista* (v. III, 1949, p. 271-379), relata os feitos de Marcolino Wolily na consolidação do protestantismo em Bananal, como ainda menciona suas notórias desavenças com o SPI. Parece-me que Patrício é seu filho – mais uma razão para entrevistá-lo.

Em Cachoeirinha todos os índios estavam advertidos para não ir votar, mas reconheci vários deles em Miranda nesse dia de votação. Pelo menos 12 dos 34 eleitores da reserva estavam lá. Fiquei sabendo que, da totalidade de eleitores, vários (onze) deles tiveram seus títulos recolhidos pelo encarregado. Mas Tomásio, que também estava em Miranda, não chegou a

entregar o título, embora assegurasse ao encarregado que não iria votar. Percebi, ao ouvi-lo, que era uma manifestação clara de independência! Bem própria dele. Afinal é um Terêna que sempre me pareceu um exemplo de “índio moderno”. Dentre a totalidade dos eleitores, 10 são mulheres. E, ao que parece, a maioria desses eleitores estava comprometida com a UDN, recrutados que foram pelo capitão Timóteo e pelo dr. Benedito, o delegado de Miranda. Apenas cinco dentre aqueles 34 eleitores não eram da UDN: o Ciriaco, seu filho Arlindo e sua mulher tinham sido recrutados pelo PSD; e outros dois, Firmino Pinto e Ilário Antônio, pelo PTB. Se essa distribuição de eleitores pelos partidos em disputa significa alguma coisa, diria que mostra o poder da situação, a UDN, fortemente amparada pelos fazendeiros e pelas lideranças urbanas mais influentes. Embora não tenha certeza, tudo indica que os eleitores mais próximos do capitão Timóteo, portanto membros de sua parentela, não teriam obedecido à ordem de entregar os títulos e, no dia da eleição, estavam rondando o posto eleitoral. Suponho que o compromisso do capitão com a UDN foi maior do que o de cumprir as suas funções de preposto do encarregado junto aos seus patrícios, afinal não é sempre que se recebe por cabeça 150 cruzeiros. Por mim, nada a opor, pois nunca me pareceu justa essa infeliz portaria do SPI. Afinal, dela só vim a tomar conhecimento aqui, já que ela nunca passou pela Seção de Estudos, lá no Museu do Índio! Por outro lado, imaginar que os índios teriam votado contra as ordens do capitão seria desconhecer sua efetiva liderança e sua habilidade política. Mesmo porque sua capacidade de mando me pareceu intocável quando, logo após as eleições, atendeu a uma determinação do encarregado para organizar um mutirão destinado a acerar todas as cercas da reserva, ameaçadas pelo fogo nesse período de incêndios na região. E não podendo organizar pessoalmente, por se sentir doente e incapaz de sair recrutando o povo, enviou o seu sobrinho, Olímpio Marques, para em seu nome fazer a convocação. Tenho a impressão de que Olímpio está sendo preparado pelo capitão para sucedê-lo, caso venha a ficar incapacitado para o cargo.

Cachoeirinha, 5 de outubro de 1955

Acabei de entrevistar o Terêna Luiz Joaquim, soldado da polícia indígena de Cachoeirinha. Embora o registro de sua fala e de outros entrevistados, tanto como os meus comentários, esteja inscrito na caderneta de campo, cabem aqui algumas considerações sobre as entrevistas, tomadas

em seu conjunto e fornecedoras de uma visão em perspectiva da pesquisa. Como seria de esperar, há uma certa dificuldade quanto ao nível de compreensão das perguntas formuladas por mim. Uns parecem compreender bem e dar respostas bem inteligíveis, ainda que algumas vezes simplesmente lacônicas. Mas fazem sentido quando as anoto na caderneta. Outros sequer conseguem entendê-las. Um aspecto interessante, que parece recorrente, é a incapacidade de compreenderem perguntas que envolvem uma representação mais abstrata, como as relativas ao tempo condicional dos verbos. Por exemplo: “se você pudesse (ou tivesse emprego) iria morar na cidade?”; ou “se seu filho (ou sua filha) casasse com um(a) purutuia, você estaria de acordo?”. À maioria de perguntas desse tipo o olhar interrogativo do entrevistado só era alterado quando eu reformulava a questão recorrendo a um exemplo concreto. Como eu dispunha de um elenco de 10 questões, formuladas em ordem de complexidade crescente, estava conseguindo um material interessante para uma comparação mais sistemática e suscetível de quantificação, pois meu intento continua a ser o de levantar dados sobre o universo de Cachoeirinha, aproveitando minhas visitas de recenseador. Todos os chefes de família (ou, quando ausentes, suas mulheres) estão sendo ouvidos. Daí eu não perder a oportunidade de ir além de um mero censo, contando os membros da família (ou do grupo doméstico), a relação de consangüinidade e de afinidade de cada um com referência ao chefe da família (sempre assinalado como Ego no diagrama de parentesco), o gênero, idade aproximada, metade ou “moitie” (se “sukirikionó” ou “xumonó”), sem esquecer a origem étnica (se Terêna, Layâna, Kinikináu, Guarani, Paraguaio, purutuia).

Levantei um total de 26 residências, entre aquelas situadas na área arruada da aldeia e as localizadas na “roça”. Se o “survey” sempre me pareceu indispensável, pois tinha de ter um domínio mínimo sobre o universo de Cachoeirinha, já a bateria de questões apresentadas aos entrevistados só teve um aproveitamento modesto quando de minha elaboração dos dados, quer para a redação do primeiro livro, O Processo de Assimilação dos Terêna – escrito em 1958 e publicado em 1960 –, quer para o preparo do segundo, Urbanização e Tribalismo: A Integração dos Terêna numa Sociedade de Classes (publicado em 1968). Trabalhava nesse levantamento umas dez horas por dia, muitas vezes entrando pela noite para completar uma ou outra entrevista. Mas o fato de estar empenhado no “survey” me deu a chance de travar conhecimento pessoal com praticamente toda a comunidade e, principalmente, para efeito da investigação, pude identificar os personagens mais ricos do ponto de vista

etnográfico, aqueles que pediam uma atenção maior. Alguns deles – seguindo Geertz – eu os tomaria hoje como verdadeiras “metáforas humanas” e teria aprofundado muito mais minhas indagações, provavelmente por meio da reconstrução de suas histórias de vida. Em verdade, a orientação teórico-metodológica de que dispunha estava muito atrelada a uma sociologia da época, presa a uma busca de objetividade só alcançável pelo recurso a técnicas como o “survey”, ao uso de formulários e às aplicações de questionários, enquanto procedimentos quantitativos, ou a técnicas qualitativas, mais voltadas à investigação etnológica, como os diagramas de parentesco e as reconstruções genealógicas. Relendo hoje meu diário, verifico que o exercício da compreensão – permanente em suas páginas – não era muito valorizado para assegurar uma boa interpretação, embora nos clássicos da antropologia, como Malinowski, por exemplo, a interpretação compreensiva não fosse valorizada nem mesmo por ele, ainda que a utilizasse permanentemente na construção de suas monografias. A compreensão, enquanto recurso à interpretação, não era tematizada. Mesmo porque tal só ocorreria a partir dos anos 1960, como a redescoberta da hermenêutica pela antropologia. Tanto isso é verdade quanto, ao reler esse meu “aide mémoire”, verifico que me vali todo o tempo da pesquisa de campo do que se poderia chamar hoje de interpretação compreensiva. O gênero diário permitiu que me expressasse todo o tempo na primeira pessoa do singular, substituindo o nós magestático. Por outro lado, vejo agora que minha atenção às pessoas de carne e osso com quem convivia conferiu ao meu discurso uma realidade bem mais presente do que aquela escrita nos livros mencionados, mais preocupados em ver essa realidade com a objetividade de quem olha de fora... Mais semelhante ao “romance etnográfico”, o diário, por sua própria natureza, o que pode perder de objetividade pode ganhar em penetração na vida dos outros, pois logra inserir-se num espaço de intersubjetividade bastante fecundo à interpretação. Há alguns anos, em 1994, eu escrevia um pequeno texto intitulado “A dupla interpretação na antropologia”/9/ e destinado a uma mesa-redonda sobre “Discussões Metodológicas da Antropologia Contemporânea”. Nele procurei distinguir interpretação compreensiva de interpretação explicativa: a primeira, não comprometida com métodos (enquanto atua no momento não-metódico da investigação); já a segunda, obcecada com a busca de “leis”, regularidades, padrões ou outras formas que permitam construir proposições empírico-analíticas, consentâneas com o paradigma das ciências naturais. Os argumentos básicos

⁹/Cf. O Trabalho do Antropólogo [2ª edição revista pelo autor], Brasília: Paralelo 15 e São Paulo: Editora da Unesp, 2000, cap. 5, p. 95-106, na qual o texto foi inserto após sua publicação no Anuário Antropológico/94, 1995, p. 9-20.

são, evidentemente, solidários com a hermenêutica de Paul Ricoeur. A primeira modalidade de interpretação – a que se caracteriza por ser compreensiva – é aquela que vai encontrar guarida no diário, a qual nestas margens estou querendo salientar. Quero significar com isso que este diário, comparado às duas monografias acima citadas, representa uma quase-monografia, pois escrito sob a égide das singularidades inscritas em minha narrativa sobre os Terêna e, numa escala menor (bem menor), sobre eu mesmo no exercício de meu aprendizado.

Minha bateria de perguntas envolve, além daquelas referentes a dados objetivos (como o ofício, ainda que associado ao de agricultor, quais os tipos de plantio, qual a religião com a qual se identifica), também aquelas relativas a valores (expectativas de vida para os filhos, preferência matrimonial, eventual desejo de migrar para a cidade, ser ou não ser – ou melhor – deixar de ser índio). Com todas as dificuldades que as respostas a essas questões sempre trazem, as breves entrevistas estão sendo bastante úteis. Aquelas questões que começam a me parecer pouco consistentes são ou omitidas ou alteradas em suas formulações, de maneira a serem mais inteligíveis aos Terêna. Progressivamente os primeiros entrevistados vão se tornando material experimental – do ponto de vista metodológico –, enquanto os seguintes vão se beneficiando da evolução do meu traquejo de entrevistador. Sinto-me cada vez mais à vontade e surpreendentemente tenho encontrado muita receptividade nas casas que visito; até mesmo naquelas localizadas na roça, onde residem famílias em grande parte minhas desconhecidas, que no entanto pareciam me conhecer! Convidam-me a entrar e às vezes me oferecem partilhar seu tereré.

Voltando ao assunto eleições, o encarregado acaba de me informar que na aldeia há mais de 40 eleitores, segundo pôde apurar no Cartório do 1º Ofício de Miranda. Perguntei-lhe como ela pode saber disso se no título eleitoral não consta a identidade indígena. Respondeu-me que todos conhecem os índios, principalmente o prefeito Nelson, que já tem quase todos trabalhando em seu canavial! Qual a confiabilidade desse dado? Nenhuma. Mas serve para nos dizer sobre a dupla importância dos índios para os chefes políticos locais: valem como eleitores e como mão-de-obra.

“Seu” Lulu está realmente loquaz! Habitualmente, quando me vê escrevendo, costuma respeitosamente não interferir. Mas hoje, transfigurado em informante, deu para falar sem que lhe fizesse qualquer pergunta! Mas deu-me um dado interessante. Contou que “os índios não gostam daqueles patrícios que enriquecem, dizem que eles ficam orgulhosos”.

Falou-me isso a propósito de Lúcio – esse Terêna considerado rico – que, de certa forma, é malvisto pela comunidade por ostentar um nível de vida superior. Reagem a isso à sua maneira: não se limitam a “falar mal”, cortam freqüentemente a orelha do gado ou alguma outra malvadeza, o que já levou Lúcio a ameaçar deixar a reserva caso o Posto Indígena não ponha fim a essas agressões.

Nessa época a teoria do “bem limitado” ainda não havia sido formulada por George Foster. Isso só ocorreria em meados da década seguinte com seu artigo “Peasant Society and the Image of Limited Good”, de 1965, e, sobretudo, em sua monografia “Tzintzuntzan”, publicada dois anos depois./10/ A idéia básica dessa teoria estava na crença de que os bens de uma comunidade eram limitados, portanto se alguém tivesse mais bens outros teriam menos. A riqueza de uns representava a pobreza de outros. Essa teoria mostra toda sua consistência em Cachoeirinha, revelando o que se poderia chamar de dimensão camponesa dos Terêna. Naturalmente que não apenas esse mas um conjunto de outros traços culturais serviria futuramente para que passasse a tratar os Terêna como um caso de campesinato indígena no Brasil. E como uma porta de entrada para os estudos sobre campesinato indígena entre os etnólogos brasileiros. Toda a argumentação que sustentava essa proposta foi apresentada por mim – e não por mera coincidência – ao 9º Congresso Latino-Americano de Sociologia, realizado no México, em 1969, com minha comunicação “Por uma Sociologia do Campesinato Indígena no Brasil”. Procurava com essa comunicação estabelecer uma ponte de diálogo com os estudos sobre o campesinato indígena no México e em outros países latino-americanos, como o Peru e países da América Central. E seu reflexo mais imediato no Brasil foi a pesquisa de Paulo Marcos Amorim sobre os Potiguara do Nordeste brasileiro, realizada no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional, que resultaria em sua tese de mestrado./11/

Mas a imaginada riqueza do Lúcio não é a única fonte de tensão na comunidade. Tenho ouvido reclamações contra donos de boliches localizados na própria reserva. Não são muitos – talvez não passem de três –, porém o suficiente para ser alvo de maledicência. A crítica foi endereçada

¹⁰/Cf. George Foster, “Peasant Society and the Image of Limited Good”, in *American Anthropologist*, vol. 67, 1965, p. 293-315; e *Tzintzuntzan: Mexican Peasants in Changing World*, USA: The Little Brown & Co., 1967, p. 372.

¹¹/Essa tese foi publicada na *Revista do Museu Paulista* (Nova Série, v. XIX, 1970/1971) com o título “Índios camponeses: os potiguára de Baía da Traição”, p. 9-96.

ao casal Agripina e Gilberto, donos de um pequeno boliche na área central da aldeia: ambos são acusados de vender bem mais caro do que o boliche de Duque Estrada. Os fregueses não aceitam que as mercadorias sejam mais caras, já que são compradas na própria vila de Duque Estrada com os devidos descontos dados a um revendedor. Isso é calculado mercadoria por mercadoria, com exemplos bem concretos! O que mostra que os Terêna sabem muito bem o valor do dinheiro, ou melhor, do pouco dinheiro que conseguem arrecadar com a comercialização da pequena produção de suas roças ou com a venda de sua força de trabalho nas fazendas ou na realização de pequenas tarefas urbanas. E isso gera uma atitude geral de desagrado e, de quando em quando, reclamações junto ao Posto Indígena.

Uma outra fonte de tensão, nesse mesmo sentido, está na acusação contra o dono do mais ativo engenho da reserva (o Otacílio) de vender a rapadura que faz – com a ajuda de seu filho – por 5 cruzeiros, enquanto em Duque Estrada se pode comprar por metade do preço! Isso é considerado uma grande exploração que, somada ao fato de o mesmo Otacílio cobrar muito caro para os patrícios que precisam usar seu engenho, torna-o um tipo de “empresário de aldeia” com uma mentalidade fortemente vocacionada para o lucro fácil...

Cachoeirinha, 6 de outubro de 1955

Acordei hoje disposto a ir à casa de Antônio Pedro para tentar conversar com o seu sogro, José Cipriano, nascido em 1860, portanto um velhinho de 95 anos! Conversa frustrada, ou melhor, monólogo, pois ele pouco falou. A idade avançada e o famoso “semantical gap” entre nós impediram até as minhas tentativas de contornar o sentido das frases mais difíceis – o que sempre fiz com os Terêna mais jovens –, tentando tirar da entrevista o máximo de informação. Claro que estava voltado para os assuntos mitológicos e religiosos, posto que tinha um ancião, quem sabe capaz de possuir a “memória da tribo”. Ouvi dele apenas algumas considerações sobre o seu tempo de moço, quando sofreu muito trabalhando como “camarada” nas fazendas da região. Considerações que confirmavam outras já ouvidas, até mesmo da boca do capitão, sobre o que chamam de “tempo do cativoiro”. Pensativo, como que rememorando, murmurou o velho Cipriano: “Naquele tempo a bugrada era muito surrada, ia sempre para o tronco...” Tempo de exploração, tempo de servidão. Os dados relativos à antiga orga-

nização social que buscava obtive com o próprio Antônio Pedro. Anotei-os na caderneta que sempre trago comigo. Registrarei a seguir um simples sumário deles e de uma forma mais articulada do que está em meus garanchos, redigidos em posição das mais desconfortáveis, pois agachado sob uma frondosa mangueira.

As metades “xumonó” e “sukirikionó” dividiam igualmente a sociedade terêna. Se eram apenas cerimoniais, é difícil se afirmar hoje com segurança. Mas o fato é que elas continuam a habitar a memória coletiva pelo menos como um referencial com alguma significação (mítica, cerimonial?), algo a descobrir... Embora sejam tradicionalmente metades endogâmicas (a se tomar em consideração a interpretação de Oberg, por exemplo), elas se manifestam hoje como sendo transmitidas pela linha paterna: o pai passa para os filhos, sejam eles homens ou mulheres; na segunda geração descendente, só os homens transmitem a denominação para seus descendentes, enquanto as mulheres, mesmo pertencentes à metade paterna e de seu grupo de sibling, nada transmitem, ficando com seus maridos o direito de transmitir a denominação de suas respectivas metades. Como a endogamia não é seguida na regulamentação do matrimônio, é comum que os casais pertençam a metades opostas. No máximo a regra endogâmica teria vigido no passado remoto, naquele momento histórico que venho tomando aqui como a “linha básica” da cultura terêna, a partir da qual ela estaria refletindo aquilo que chamo de “cultura tradicional”. Vejamos o que uma etnografia dos Terêna atuais iria mostrar. Tomando-se pelo menos duas famílias, teríamos o seguinte: 1) a do capitão Timóteo já revelaria que a regra endogâmica não prevaleceu no matrimônio do casal, pois ele é “sukirikionó” e sua mulher “xumonó” – como seu pai e seus irmãos; enquanto seus filhos, independente de sexo, identificam-se como “sukirikionó”; 2) a família do Antônio Pedro – irmão da mulher do Timóteo – é “xumonó” e todos os seus filhos(as) seguem a linha paterna, enquanto sua mulher, Leocádia, é “sukirikionó” (filha do velho José Cipriano). Diz Antônio Pedro que essa divisão em metades era para o tadique, uma espécie de luta corporal, com socos, em que se enfrentavam homens, mulheres e crianças, como um jogo em que se obedecia apenas ao critério de gênero e idade relativa. Em idioma Txané, o termo apropriado seria mootó que, segundo Antônio Pedro, quer dizer soco. Afirma ele que o último tadique que presenciou foi em 1915, quando tinha a idade de 25 anos (nasceu em 1890). Depois disso só viu lutas individuais, não mais em grupos, quando certas pessoas resolviam convidar um patrício para “jogar mootó”. Parece que, de maneira gradual, o costume passou de um

jogo coletivo para sua individualização até, praticamente, desaparecer ou, quem sabe, excepcionalmente ocorrer em rituais, como durante o Oheokoti.

Continuamos conversando e as informações fluíam da boca do Antônio Pedro num dia de rara loquacidade! Quem sabe ele poderia me esclarecer alguns pontos ainda obscuros de minha etnografia sobre a questão da chefia em Cachoeirinha: a da sucessão dos capitães. Claro que não estou querendo dele uma interpretação do tema, pois ela não iria além da ideologia da sociedade terêna atual ou, pior ainda, de suas próprias idiossincrasias. Eu não seria tão ingênuo assim... Aquilo que busco são simples dados sobre quais são as pessoas na ordem da sucessão; dados registrados na história de Cachoeirinha, os quais posso controlar sem maiores dificuldades. Eis, portanto, o que Antônio Pedro me fez saber. Segundo sua memória, o primeiro capitão foi o Polidoro, pai do José Polidoro, seu vizinho. Pelo menos o Polidoro teria sido o primeiro capitão que ele conheceu e não o primeiro dos capitães de Cachoeirinha. E aqui Antônio Pedro conta uma história interessante, eivada de incidentes de feitiçaria e de conflito no interior da família extensa dos Polidoro. E me faz pensar como esse drama nativo pouco fica a dever às tragédias shakespearianas no que concerne ao caráter conflituoso da vida familiar! Briga entre primos ou, em linguagem de etnólogo, conflito no interior do grupo de siblings... Vamos ao relato de nosso informante: o capitão tinha um primo, Benedito Polidoro, que num belo dia matou o capitão Polidoro por meio de feitiçaria. Ele era “padre” e, como tal, socorreu-se do sobrenatural para alcançar o poder na comunidade: tornou-se capitão de Cachoeirinha. Mas era um Terêna “de poucos amigos” – no sentido literal da frase. Era considerado um “padre malvado no bicho dele”, como se expressou com toda convicção Antônio Pedro, para enfatizar sua forte malignidade. Tanto assim que certo dia, na estrada, acabou sendo assassinado por gente da aldeia de Bananal, onde ele teria contas a ajustar por seus trabalhos de feitiçaria. Morto Benedito Polidoro, sucedeu-o o já mencionado capitão Vitorino, antecessor do atual capitão Timóteo.

Interessado em aprofundar o assunto, logo procurei o próprio Timóteo para entrevistá-lo. Depois de confirmar em grande parte o relato de Antônio Pedro (sem tê-lo ouvido), apresentou uma versão um pouco diferente sobre a morte do capitão Polidoro. Começou dizendo que “o capitão Vitorino tinha quatro mulheres e queria mais uma. O pai da moça não queria dar a filha, daí o finado capitão Vitorino mandou José Polidoro bater no velho, enquanto ficava em casa... O Werneck (o encar-

regado) mandou buscar o capitão Vitorino, que estava bêbado e dizia nada saber. Aí, o coronel Horta Barbosa mandou ele embora... Ele pediu e deixaram ele ficar na roça doente (tuberculoso) até morrer. Quando ele morreu eu já estava como capitão”. E continuou o seu relato enquanto eu procurava transcrever suas palavras em minha caderneta com a maior fidelidade possível. “Foi o povo que quis: o Conselho escolheu o capitão” – afirmou, convicto da legitimidade de sua ascensão a líder dos Terêna de Bookoti. Respondendo à minha pergunta sobre a composição do Conselho, não se fez de rogado, pois lembrava-se de todos que ainda estão vivos: “Otacílio Canali, José Lipudino, o velho Marques, Antônio Pedro, o velho Muchacho e José Polidoro”. Portanto, seis dos dez que constituíam o Conselho de então. Observei que todos eles moram no lugar mais central da aldeia, o seu núcleo principal, na área mais prestigiosa de Cachoeirinha, onde ficam o Posto Indígena, a escola e a Igreja. Explicou-me que eles moram perto do posto porque são os mais antigos; já os novos moradores da reserva vão se alojar na roça. Comentei que esse era um lugar favorito dos jovens, pois sempre os via, ao cair da noite, passeando – as moças de um lado, os rapazes de outro –, tal como se vê nas cidades (uma espécie de *footing*, muito comum nas pequenas cidades do interior). Perguntei-lhe, provocando, se os jovens não estariam copiando o que viam em Miranda ou Aquidauana. Respondeu-me que podia ser, mas isso não era muito importante. “O que nós queremos aprender é o regulamento dos civilizados”.

Na época não dei tanta importância a essa frase lapidar, carregada de sabedoria! Tanto assim que só a registrei no diário, ainda que sublinhada com um forte risco de tinta vermelha, pois já me parecera significativa. Retomei-a recentemente em minha conferência ministrada na 52ª Reunião da SBPC (realizada em Brasília em julho de 2000) com o título “Ação Indigenista, Eticidade e o Diálogo Interétnico”,¹² quando recuperei a frase no contexto de uma reflexão sobre o interesse dos índios em melhor entender a cultura dos chamados civilizados. O termo “regulamento” apareceria outras vezes em minha etnografia terêna, ouvido por mim de bocas mais jovens, o que denunciava refletir a palavra a expressão de uma ansiedade generalizada entre eles, independentemente dos grupos etários em que ela circulava. Lembro-me que o meu auxiliar mais próximo, o Tomásio, mencionou-a algumas vezes. O velho Timóteo e o jovem Tomásio

¹²/Cf. “Ação Indigenista, Eticidade e o Diálogo Interétnico”, in *USP Estudos Avançados*, 14, 40, 2000, p. 213-230.

pareciam partilhar a mesma ansiedade! Porém não se tratava apenas de aprender formas de comportamento “civilizado”, como passear em torno ou em frente da Igreja, uma espécie de footing que copiavam da cidade. Lembro-me como se fosse hoje (dizem que com a idade a memória remota melhora...) que todas as perguntas que ambos me faziam – Timóteo e Tomásio – referiam-se a formas de falar; e não apenas o falar o idioma português corretamente, mas dizer frases que fossem inteligíveis aos comerciantes circunvizinhos, ao delegado, aos políticos do município, aos eventuais patrões regionais ou citadinos. Portanto, queriam aprender o idioma cultural! Em verdade, queriam se movimentar com competência no interior do discurso hegemônico. Isso era como tocar no nervo da cultura dominante. Daí a pauta de reivindicações que o velho capitão tinha, quando, ao conversar comigo, dizia: “O mais melhor da escola é ensinar contar, escrever e falar com o civilizado” – e não apenas a falar português. Naquela época – não saberia dizer hoje – as crianças de Cachoeirinha eram todas socializadas em Txané no âmbito de suas famílias. A maioria ia aprender o português na escola, com dona Isaura, e festejar o seu aprendizado ouvindo as perorações com sotaque de gringo do padre norte-americano e das freiras nas aulas de catecismo. Era uma época, é bom esclarecer, em que o índio, como ator político, não tinha voz. A cidadania, como valor social inestimável, não fazia parte do discurso nacional (e internacional) como hoje. Não se concebia, assim, que os índios apresentassem pautas de reivindicação às autoridades, nem mesmo ao encarregado do Posto Indígena. Os antropólogos procuravam falar por eles – pelo menos era como nós pensávamos e agíamos. Por isso, vivíamos às turras com os administradores do SPI, sobretudo com os burocratas refestelados em seus gabinetes no Rio de Janeiro ou nas inspetorias regionais espalhadas pelo país.

A menção ao Conselho dos anciões ou das lideranças da comunidade de Cachoeirinha fez com que enveredássemos para um tema que até agora não tinha tido a oportunidade de examinar. Sabia que era nele que se tomavam as decisões mais importantes para a aldeia. Mas teria ele uma função ritual? Esclareceu-me Timóteo que o Conselho se reúne obrigatoriamente durante a semana de Finados. Nessa ocasião cabe ao capitão ou a um de seus membros mais prestigiosos fazer um discurso para o povo, como a orientar as gerações mais jovens. E exemplifica: “Nós não devemos (nos) civilizar.. É muito cedo para civilizar..” E continua aconselhando o povo, ao mesmo tempo em que vai lamentando os sofrimentos passados e a pobreza em que estão vivendo. Três temas são sempre recorrentes: a terra que “o governo deu para trabalhar”; a Guerra do Paraguai, como um momento de luta para defender essa terra; e o “tempo do cativo”, quan-

do sofreram muito nas mãos dos fazendeiros. Pelo menos foi isso que consegui deduzir de nossa conversa, sempre interrompida por alguém da aldeia que cruzava o nosso caminho. Pensei conseguir algo mais sobre sua enigmática frase “é muito cedo para civilizar”. Mas o velho capitão parece preferir falar por enigmas, meras alusões a um desconforto com a chamada modernidade, ameaçadora ao seu mundo de aldeão. Dá para sentir que as gerações mais novas, se bem que o respeitem muito, não devem pensar como ele – tal como pude perceber em minhas conversas com os mais jovens, como o próprio Tomásio, dentre outros. Logo derivou a conversa para a formação do Conselho. Não adiantou muito, mas serviu para abrir uma pista deveras interessante. Passou-me a idéia de que a memória é fundamental para um velho conselheiro. Disse explicitamente: “A gente que fala pelo povo, a gente que quer ensinar os patrícios, não pode esquecer o que somos...” Alta ontologia terêna! Deixou-me perplexo sua lucidez sobre as condições de sua representatividade – pois falar pelo povo, isto é, representá-lo, e não esquecer quem é esse povo, a saber, conhecer sua história talvez seja mesmo aquilo que mais qualifica um membro do Conselho. O fato é que o velho Timóteo possui uma memória prodigiosa, não apenas por lembrar sua própria história de vida, como ainda por memorizar as tradições contadas por sua mãe. Segundo ele, era ela quem sempre lhe contava “as histórias do povo, do nascimento do povo, as coisas de Yurikoyuvakai” – o herói civilizador terêna. E todas as “histórias” do povo, como ele diz, vinham sendo contadas e recontadas até recentemente, quando há cerca de um ano faleceu sua mãe. Porém, seus valores não se filiam apenas nas mais antigas tradições terêna. Eles combinam coisas aprendidas de um passado menos remoto ou mesmo mítico, quando evoca o que teria aprendido de Rondon! Isso foi a propósito da necessidade que tem o capitão e qualquer membro do Conselho de falar em público – uma exigência que seria a causa de muita gente convidada a ser conselheiro não aceitar. “Ficam com vergonha”, diz o capitão, demonstrando um resquício de vaidade em um quase imperceptível sorriso zombeteiro. E acrescenta: “Foi Rondon que explicou que o capitão deve dar conselhos ao povo e não ter vergonha disso”. E completa, informando que é o capitão que convida uma pessoa para o Conselho que, “em língua terêna, é Enékótí-Txané”.

Notei um mal disfarçado saudosismo em sua fala, como dizendo que essas coisas já funcionaram melhor na comunidade. Não perdi a chance de questioná-lo sobre se havia muita coisa mudando desde seu tempo de moço. Olhou-me, pensou um pouco e disse: “Já não se respeita mais as

coisas de antigamente...” E, talvez para mostrar como os tempos mudaram, surpreendeu-me falando sobre o compadrio! “Compadre é como irmão, não podemos falar mal de compadre. É o pai da criança que convida para batizar!”. E passou a dar exemplos: “Eu não posso ser convidado por minha filha ou por minha irmã para compadre. Somente por parente longe. Hoje em dia já há compadres irmãos! O Domingos é compadre do André, seu irmão por parte de mãe. O pai do Ciriaco, o Júlio, é compadre do Antônio, seu irmão por parte de pai. Isso é coisa de purutuia... Minha mãe sempre aconselhava não acompanhar o civilizado. Por isso, ‘seu’ doutor, não dá pra mim” – olha-me sorrindo, como que se desculpendo, e acrescenta: “Minha mãe dizia que era cedo para acompanhar os civilizados porque aprendemos o português muito tarde...” Fantástica essa sua dialética do *cedo* e do *tarde*!!! Mais do que o idioma português, não estaria a sábia velhinha aludindo ao idioma cultural purutuia? Ao modo de ser “civilizado”? Provavelmente. E o capitão Timóteo continuou a me surpreender ao procurar argumentar com outros exemplos. “Veja, ‘seu’ doutor, hoje o povo come comida cara, gasta dinheiro. Na época da Guerra do Paraguai minha finada mãe, Maria Joana, comia palmito, mel, castanha de bacurí, miolo de carandá que, bem fervido, fica mole como mandioca. Para lavar, nem precisava de sabão de purutuia, o sabão da gente era o ximbú”. Essa sua súbita exaltação do passado me pareceu ser a manifestação de um claro desconforto com as mudanças que estavam ocorrendo em Cachoeirinha. Vi que era um bom momento para explorá-lo um pouco mais sobre seu conhecimento “das coisas de antigamente” – como ele mesmo dizia.

“Fale-me mais sobre aquele tempo”, perguntei. Como o povo fazia o tadique? Não se fez de rogado e começou a falar: “Antes de começar o tadique os homens mais velhos [os adultos] levantam bem cedo para apanhar orvalho na estrada. Apanhar o sereno na canela é bom para não apanhar febre depois das corridas.” Diz ainda o capitão que o exercício predileto dos Terêna é “correr léguas e léguas sem se cansar”. E, explicitando mais, acrescentou: “Por isso é que na estrada todos correm pra ver quem chega primeiro. E quando um se encontra com outro sai o tadique, que também a gente chama de mootó”. Perguntei-lhe, ainda, sobre o comportamento das metades “xumonó” e “sukirikionó”. Respondeu que, na corrida inicial para molhar as canelas com o sereno da madrugada – que entendo ser uma espécie de preparação ou treino para o mootó –, os Terêna exercitam os punhos uns com os outros indiferentemente das metades rituais. Porém, na luta propriamente dita, ela passa a obedecer

às regras ritualizadas, confrontando-se somente membros das metades opostas. Mesmo porque eles são reunidos pelo “koixomuneti” com o chacoalhar de sua cabaça, a “itaaká”, para o repasto coletivo: uma carneada; algo como um churrasco! Comem todos juntos para depois se separar e se organizar nas metades. É quando os “xumonó” e os “sukirikionó” se enfrentam: primeiro os homens, depois as mulheres. Embora Antônio Pedro tenha dito que as crianças se defrontam também, o capitão discorda, dizendo que elas não entram no mootó. Suponho que as crianças, como é comum em todos os jogos, imitem os adultos, porém fora do ritual, sem fazer parte dele. Finalmente, lembra o capitão Timóteo que o último mootó que ele presenciou foi em 1905.

Cachoeirinha, 9 de outubro de 1955

Ontem, sábado, estive em Duque Estrada. Lá procurei criar condições para uma “mesa-redonda” com alguns moradores do povoado. “Seu” Levino, açougueiro e subdelegado do lugar; Fulano, um fazendeiro, cujo nome não registrei, porém um pretendente à compra do boliche do “seu” Pedrinho; e Beltrano, outro fazendeiro das vizinhanças de nome ignorado e empregador de índios para a derrubada de madeira e extração de casca de angico. Todos concordam que o índio não é apenas o braço da região, mas a melhor mão-de-obra que se possa desejar! “Trabalha bem, vive com pouco e é muito obediente”. É verdade – consideram – que nem sempre se pode contar com eles, porque são “muito instáveis”: trocam de serviço com facilidade e “mesmo quando estão bem empregados basta aparecer um novo tipo de trabalho, ainda que as condições sejam piores, eles abandonam o antigo, onde estavam fixos”. E, naturalmente, deveriam estar muito felizes – conforme a ótica regional... Mas isso tudo não exclui o comentário contundente, por todos partilhado, de que “ainda há muito índio safado por aí” e “com precisão de corretivo...” Minhas imediatas observações que lhes fiz sobre a utilização, nem sempre adequada, do braço indígena no que diz respeito às condições de seu trabalho e seu justo pagamento (para não dizer, alto e bom tom, pura exploração) receberam um educado assentimento, um tanto contrafeito, de meus surpresos interlocutores.

Voltei à aldeia e, à noite, pus-me a caminho da casa do “padre” Gonçalo. Lá já estavam três moças, moradoras das imediações de Duque Estrada (três léguas). Três irmãs, tendo uma delas 14 anos. Estavam lá pela tercei-

ra vez, em tratamento do pé da mais velha delas, uma jovem de 23 anos, com problema de articulação. Perguntei-lhe se já havia ido a algum médico em Miranda. Respondeu-me que isso não ia adiantar porque essa sua dificuldade em andar era feitiço, posto por um homem que desejava namorá-la, o qual ela tinha recusado. Somente o “padre” poderia ajudá-la desfazendo o “trabalho” que o outro tinha mandado fazer. Fiquei observando, pois o Gonçalo já a chamava para o centro da maloca. Um dos índios lá presentes (que eu apenas conhecia nas conversas ao entardecer, que muitas vezes eu mantinha com a rapaziada na frente do Posto Indígena) contou-me ao pé do ouvido, como um verdadeiro segredo, que essa moça, em uma das primeiras vezes que estive com Gonçalo, ele fez com que ela se despisse inteiramente e a submeteu a um detido exame... Até onde vai a ética do “padre” é algo que não me arrisco a comentar. O certo é que a minha presença como observador do “trabalho” de exorcismo deve ter levado Gonçalo a se limitar ao manejo da “itaaká” para afastar o espírito mau que tanto incomodava sua paciente. Comecei a perceber, depois da fala aos meus ouvidos, que havia no público um ruído de conversa mais forte do que das outras vezes! Seria por que o público estivesse esperando algo mais daquele exorcismo? Isso me veio à mente porque Gonçalo durante todo o seu trabalho não se cansava de se desculpar comigo pelo seu trabalho e pelo comportamento do público. Mas mesmo assim, meio aborrecido, não deixou de exigir dos pacientes que iam chegando a indispensável garrafa de pinga e – curiosamente – pediu que lhe entregassem as armas, dirigindo-se a dois purutuias moradores da região, cujos revólveres eram facilmente percebidos na cintura, pouco disfarçados sob a camisa que os cobria. Explicou-me que era para “todo mundo beber controlado”. Fantástica a sua capacidade de controlar a situação!

Não me passou despercebida a farra que essas moças estavam fazendo com os rapazes terêna sentados ao lado delas nos bancos do fundo da “sala” destinada ao xamanismo. Os demais presentes no ritual, alguns meramente assistentes, outros esperando sua vez para se submeter ao “trabalho” de Gonçalo, reagiam cada um à sua maneira zoeira que vinha da parte menos iluminada do recinto: uns riam, outros reclamavam irritados da falta de consideração dos jovens índios e das “seenó” [mulheres] purutuia presentes. A bagunça era tão grande que fez o Gonçalo reclamar, em idioma Txané, chamando a atenção de todos eles. É verdade que o ruído diminuiu bastante, mas não o suficiente para desaparecer. Mas – coisa curiosa – bastou o “padre” começar a alcançar os primeiros resul-

tados de seu trabalho (com a identificação e eliminação do *quid* do corpo do paciente) para emudecer os jovens barulhentos e, num silêncio sepulcral, só restar um suspiro coletivo de admiração... Reação sonora que sempre me surpreende ao ouvi-la toda vez que algo admirável é testemunhado pelos meus anfitriões! É bem da cultura terêna essa forma de expressão de difícil imitação. Eu, pelo menos, não consigo reproduzi-la. Mas as peripécias das seenó purutuia continuavam a chamar a atenção de todos nós presentes no ritual. A mais velha delas, a paciente de Gonçalves, aproveitou a meia hora em que ele “trabalhava” sobre um paciente, submetendo-o a toques e sucções enquanto cantava e dançava com a “itaaká” e o “kipahê”, para trocar sua roupa, valendo-se da penumbra produzida pela única lamparina acesa. Ao seu lado, um jovem terêna aproveitou para boliná-la à vontade – como me contou depois, como que tirando vantagem de seu feito. E não se pode dizer que isso seja um fato isolado. Conta-me o “seu” Lulu que, tanto em Ipegue como aqui, os rapazes aproveitam a “cerimônia” para – depois dela terminada – dormir com moças indígenas, ou não, que aceitem suas propostas de se esconderem no cerrado! Vale notar que comportamentos tão pouco ortodoxos relacionados com o xamanismo terêna, não obstante, jamais chegam a ameaçar a crença na eficácia do “koixomuneti”. E essa crença é partilhada por tantos quantos – “civilizados” e índios – se submetem ao poder de cura dos xamãs terêna.

Nessa mesma noite pude observar o “trabalho” do Gonçalves na Juracy, uma moça solteira de seus vinte anos e empregada do Posto Indígena, que estava lá para buscar ajuda: uma perna que lhe doía muito. Ela e seus familiares presentes, como o seu irmão Calixto e sua mulher, estavam todos de luto, vestidos de preto, pela morte do pai de ambos; tiveram de trocar de roupa para usar trajes mais claros, a fim de poder participar do ritual. (Porém, logo no dia seguinte, pude vê-los novamente em luto fechado, que deveria durar seis meses, conforme explicação de Juracy). Cumprido o pré-requisito da vestimenta certa, ela deitou-se numa esteira, bem no centro da sala de terra batida, e submeteu-se aos mesmos procedimentos xamanísticos, que eu já bem conhecia desde minhas primeiras idas às sessões de cura. O Gonçalves chamou os hoipihapati com sua “itaaká”, afastou os maus espíritos com seu “kipahê” e passou a cuspir na perna machucada de Juracy para em seguida começar a chupar o lugar dolorido. Com a habilidade de um competente prestidigitador “extraiu” por sucção uma pequena rã da perna doente e a exibiu aos presentes, tal como de outras vezes o vi tirar e mostrar, triunfante, grilos, pequenos pedaços de

madeira, de raízes, seixos, ossos, etc. Todos correram para perto da lamparina para testemunhar o feito do “koixomuneti”. Curiosa reação de Gonçalo: modestamente mostrou-se surpreso, aparentando não saber bem o que havia extraído da perna da Juracy. Era como se estivesse saindo de um transe! E esperava que algum dos presentes identificasse aquele *quid*, o “bicho”, que ele havia vencido em sua luta de curador. Identificação imediatamente feita com entusiasmo por todos nós que assistíamos. Chegava a sessão ao seu final e todos nos despedimos com a convicção de haveremos presenciado uma verdadeira batalha do bem contra o mal, da cura contra a doença, da vitória indiscutível do “koixomuneti”.

Nessa época eu ainda não conhecia os ensaios luminosos de Claude Lévi-Strauss, Le sorcier et la magie e L'efficacité symbolique, ambos publicados em 1949, o primeiro em Les temps modernes, o segundo na Revue de l'histoire des religions. Somente três anos depois dessa minha experiência com o xamanismo terêna é que pude lê-los na coletânea Anthropologie Structurale (Plon, 1958).¹³ Naqueles anos eu tateava na antropologia simbólica, ainda muito influenciado que estava pelo sociologismo que havia absorvido nos dois últimos anos de minha formação na USP, graças às influências de Florestan e de Bastide. Recordando hoje os momentos em que pude registrar a atuação de Gonçalo – o que mostra o quanto o diário pode ser um verdadeiro “aide-mémoire” – parece que foi outro dia... E não há quase cinquenta anos que tudo aconteceu! Mas tudo me parece muito útil. Sinto-me em condições de praticamente refazer minha etnografia, registrando cenários e significações que então me passaram despercebidos! Minha sensibilidade para o xamanismo havia sido aguçada pela etnografia feita por Kalervo Oberg e por algumas conversas que tivemos no início de 1955, às vésperas de minha ida ao território terêna. Entre um drinque e outro – pois o professor era um devotado consumidor de bebidas espirituosas – falou-me mais extensamente sobre o xamanismo terêna e sobre as condições de sua pesquisa lá por meados dos anos 1940. Não me acrescentou muito sobre o que ele havia publicado em 1949, em uma das publicações da Smithsonian Institution, a que já me referi. Mas se não ampliaram minha visão sobre o mundo terêna, suas palavras serviram de um incentivo a mais para minha primeira excursão ao campo. A rigor, sua etnografia apenas iria me servir de ponto de referência para minhas próprias observações – e isso não era pouco! Evidentemente que seu trabalho foi importante para mim. Como também foi útil

¹³/Essa edição francesa foi traduzida por Edições Tempo Brasileiro Ltda. e mereceu várias edições, estando portanto disponível ao público leitor.

a tese de mestrado – “Mudança Cultural dos Terêna” (1949) – de Fernando Altenfelder da Silva, seu aluno, também seu assistente em sua ida ao campo, mas numa outra direção: a do processo de aculturação por ele observado na aldeia do Bananal. Porém, se a etnografia pecava por uma ausência de análise, pois nela não se refletia sequer a preocupação de seu colega britânico, Meyer Fortes, expressa em seu “Analysis and Description in Social Anthropology”,¹⁴ sua descrição, ainda que superficial, serviu para que eu encontrasse aquelas instâncias empíricas para as quais todo etnólogo concentra suas observações. Essa instância era o xamanismo, mas como explicar sua eficácia na cura de quantos procuravam Gonçalo – certamente o mais prestigioso “koixomuneti” de Cachoeirinha. Dentre os muitos curadores e benzedores da aldeia, nenhum lhe disputava a proeminência. Que ele era um exímio prestidigitador eu não tinha dúvidas. Mas isso seria o suficiente para ele alcançar as curas que pretendia ou, ao menos, dar aos doentes a sensação de estar curados? À época eu não pude fazer outra coisa que colocar entre colchetes minhas interrogações e, simplesmente, derivar o meu interesse na dimensão política dos rituais xamanísticos, nos quais se podia perceber facilmente a liderança que o “padre” desfrutava na comunidade. E essa observação eu pude posteriormente comprovar junto a outros xamãs, inclusive num deles, morador de Aquidauana, onde seu “terreiro” servia de território simbólico do povo terêna; nele os índios citadinos alicerçavam sua identidade étnica. Mas foi somente com a teoria levistraussiana esboçada naqueles ensaios que eu iria encontrar um modelo de análise capaz de oferecer uma explicação congruente sobre a eficácia do xamã nas curas que praticava. Era necessário levar em conta não apenas o fazer do “koixomuneti”, mas a “tríplice experiência”, como recomendava Lévi-Strauss: a do próprio xamã, a do doente e a do público. Que a experiência do xamã e a do doente me pareciam óbvias, pois sobre elas é que eu concentrava minha etnografia, já o público era uma instância que não me parecia pedir por uma descrição analítica. Em meu diário, como se pôde verificar, o público aparecia simplesmente como algo natural, sem que eu questionasse o seu verdadeiro papel na construção do fato da cura. Eu naturalizava o público, não vendo nele a expressão do consenso coletivo de que falava Lévi-Strauss. Aquela tríplice aliança, em sua totalidade indissociável, exprime o que se pode chamar de “complexo xamanístico”. Todavia, tal não obscurece o fato de que os três elementos “se organizam em torno de dois pólos, formados um pela experiência íntima do xamã, o outro pelo ‘consensus’ coletivo” (Lévi-Strauss, opus cit, p. 197). O que significa que não importa se o

¹⁴/Esse artigo foi publicado em *Advancement of Sciences*, vol. XXXVIII, 1953, como Alocução presidencial à seção H da Associação Britânica da Ciência.

próprio xamã esteja imerso em dúvidas sobre seu próprio poder de cura (veja-se, por exemplo, o caso de Quesalid, descrito por Boas e reproduzido por Lévi-Strauss), desde que exista um consenso na comunidade a que pertence (tanto ele como o doente) e, por via de consequência, no público presente na sessão xamanística, segundo o qual esse xamã de carne e osso reproduz o xamã mítico com todos os seus poderes sobrenaturais. Eis como o público acaba por conferir ao xamã a veracidade de sua prática. Como se vê, os dados estavam todos lá, oferecidos à minha observação! Faltava analisá-los, fazê-los falar de dentro de um modelo – como o que já na época vinha de ser proposto por Lévi-Strauss. Este é um exemplo de como a teoria cumpre sua função de refinar a sensibilidade do pesquisador, conduzindo-o a questionar a realidade observada em lugar de naturalizá-la. Enfim, creio que esse é um momento que exemplifica bem o processo de um aprendizado – pelo menos o meu.

Cachoeirinha, 10 de outubro de 1955

Hoje começo com o futebol, jogado pelos Terêna ontem, domingo, quando enfrentaram os purutuia de Duque Estrada. Jogaram com o terceiro time da aldeia, afinal de contas foi esse time o desafiado para um tira-teima, iniciado antes de minha vinda para cá. Muitos dos que estavam no campo eram meus companheiros de jornadas futebolísticas, pois também jogo minha bolinha – segundo eles “direitinho”. Mas eu não me impressiono. Tenho algum estilo, mas é só. Falta resistência e, o mais importante, talento de craque... Conto, agora, que uma vez eu estava jogando aparentemente muito bem! Só aparentemente, porque depois de marcar dois gols (surpreendente para mim, que jogava no meio de campo) percebi que no segundo gol a defesa adversária praticamente não entrou firme em mim, como seria de se esperar, permitindo que eu chegasse livre para chutar em gol! Perguntei por que não tinha usado os ombros contra mim, deslocando-me licitamente para impedir o gol. O zagueiro logo respondeu: “mas é para entrar duro mesmo, dotô?” “Claro que sim”, respondi. Desde então não marquei mais nenhum gol...

Mas voltemos para ontem. O futebol é ingênuo, sem chaves ou articulações táticas. Jogam por pura inspiração e intensa alegria. Difícil fazerem mais que dois passes, porém fazem uma correria com a bola nos pés e mostram muita habilidade técnica. Como em todo time, uns se destacam mais. É o caso do Alcides, capitão do primeiro time, o melhor jogador da comunidade. Tanto assim que ele foi convidado a jogar nesse terceiro time,

exclusivamente para reforçá-lo; o que levou os adversários a reclamar, querendo-o fora. Mas como admiti-lo fora se ele, além de grande jogador, é um perfeito líder? Tanto assim que, logo depois de superada a divergência com o time de Duque Estrada, Alcides assumiu a braçadeira de capitão incontestemente. Normalmente o capitão do terceiro time é o Arlindo, filho mais velho do Ciriaco – o tenente da Polícia Indígena –, que não se importou de ser substituído. Comentou-me depois – findo o jogo, ganho pelos Terêna – que se não fosse o Alcides dificilmente teriam vencido!

O jogo foi um espetáculo de confronto cultural. Os vizinhos de Duque (como preferem ser chamados os moradores do povoado) jogaram com absoluta seriedade e determinados a descontar a derrota anterior. Ao passo que os Terêna, ainda que investidos no projeto de vitória, jogavam com sorriso permanente, rindo quando um deles errava grotescamente, até mesmo “furando” diante do gol adversário – como aconteceu por duas vezes. Em nenhum momento pressenti qualquer irritação ou raiva, mesmo quando eram atingidos de forma pouco esportiva... Foi um prazer vê-los jogar. E quando marcaram o gol que lhes deu a vitória foi uma algazarra fora e dentro do campo. Desnecessário dizer que o artilheiro foi o Alcides... O que levou alguns assistentes vindos de Duque a comentar entre os dentes que essa vitória não valeu! Pois os Terêna não teriam cumprido o trato de que o time seria o terceiro e não podiam escalar um jogador de primeiro time... Coisas de futebol...

Assisti ao jogo como se olhasse o encontro de duas culturas. Lembro-me bem! A busca compulsiva da vitória pelos purutuias – rostos tensos, prontos para uma falta propositada –, frente a expressões de prazer dos Terêna, como se estivessem jogando unicamente pelo jogo e não pela vitória! Pareciam atualizar a conhecida expressão aristotélica sobre a finalidade do jogo, segundo a qual “joga-se por uma questão de recreação” (Aristóteles, Ética a Nicômaco). Mas não é só isso! Se o elemento lúdico está claramente presente em minha etnografia, não posso deixar de observar que não deixa de haver uma realização que transcende um puro jogo, sem seriedade. Os Terêna também jogam sério, porém como que afirmando sua identidade por meio da aceitação tácita das regras do futebol. Explico melhor. Testemunhei o quanto eles querem aprender as regras para aplicá-las dentro da maior ortodoxia delas. Não enganam. E – também observei – na escolha dos juízes terêna para seus jogos-treino sempre escolhem aqueles que conhecem bem as regras, que as estudam a sério! Penso que as regras do jogo são, para eles, mais ou menos análogas, em sua essência, às regras – ou o regulamento, como dizem – que devem ser seguidas nas relações

interétnicas. Nesse sentido, pode-se dizer que o jogo de futebol serve bem como uma metáfora do sistema interétnico (e o jogo de futebol, como qualquer jogo, não obedece a um sistema de regras?). Para eles o jogo é também representação quase teatral; como na palavra alemã “spielen” (conforme Gadamer aponta em suas interessantes reflexões sobre o conceito de jogo)./15/ Querem mostrar ao seu público interno (seus patrícios) e ao externo (os vizinhos de Duque) que estão à altura deles, são também “civilizados”, conhecem as regras e podem jogar de igual para igual – e ganhar... Ainda que a vitória não pareça ser tão importante assim, já que, de certo modo, ela é alcançada pela simples realização do jogo! Comentando com os Terêna, jogadores e assistentes, sobre o 1 X 0, ouvi de vários deles a seguinte frase, mais ou menos assim: “hoje ganhamos nós, amanhã podem ser eles, o bom é que jogamos com eles...” Relendo as anotações em minha caderneta de campo – não transcritas no diário – defronto-me com uma frase carregada de significação, proferida com um certo orgulho pelo velho Timóteo por ocasião de uma discussão surgida entre os jogadores: “A nossa moçada aprendeu bem o regulamento, estão sabendo mais do que a gente de Duque...”

No momento em que estou redigindo este diário, lembro-me de haver tido uma conversa interessante com um Xamakôko, originário da reserva dos índios Kadiuéu onde residia desde pequeno. Atualmente, casado com uma negra, mora nesta reserva, próximo à divisa, e se diz bastante satisfeito. Comparando sua vida aqui com aquela que levava entre os Kadiuéu – naturalmente provocado por minhas impertinentes perguntas –, mostrou-se revoltado com os seus antigos hospedeiros. Disse que lá quase não conseguia trabalhar e tinha relações difíceis com os Kadiuéu, classificando-os como mais interessados em roubar os outros (imagino que os não Kadiuéu) do que enfrentar um trabalho. Diferente agora em Cachoeirinha, onde consegue alguma coisa em sua roça e ainda possui uma pequena criação. Eu, que já sabia das relações difíceis que todos os remanescentes de outros povos tribais vivem junto aos Kadiuéu, à mercê de uma tradição de domínio intertribal, procurei ouvi-lo sobre a atualidade desse comportamento, perguntando se os Kadiuéu não estariam acostumados a tratar mal aqueles de outras tribos. Ele, um pouco a contragosto, confirmou. E disse: “não volto mais para lá”...

Quatro horas da tarde, vejo pela janela o capitão Timóteo. Ocorreu-me que poderíamos conversar um pouco sobre mitologia. Até agora eu tenho

¹⁵/Cf. H-G-Gadamer, *Verdade e Método*, p.107 e ss. [numeração das páginas segue o original alemão].

conversado pouco sobre as representações a respeito de “Yúrikoyuvakái”, o herói civilizador terêna.

Claro que conheço algumas versões do mito. Desejava ouvir outras como a que ouvi outro dia da boca do capitão, a qual registrei em minha caderneta. Ei-la: “Yúrikoyuvakái estava cortando tronco de nuvem para baixá-la para baixo. Aconteceu que não deu para cortar. Não deu para cortar porque cada vez que cortava mais crescia. Foi indo, Yúrikoyuvakái deixou de cortar. Cansou!”. Foi-me contado isso como uma história durante nossas caminhadas, assim que o convidei para um passeio nas largas ruas gramadas da aldeia. Era também uma oportunidade para conhecê-lo melhor. Ultimamente tenho olhado para o capitão menos como informante ou intermediário junto às lideranças da comunidade e mais como gente, uma pessoa real, cuja visão de si e de seus patrícios só pode enriquecer minhas próprias observações. Por esse motivo, as conversas que temos mantido em nossas andanças pela reserva são sempre uma oportunidade para nos conhecermos melhor, isto é, não só eu a ele, mas também ele a mim. Perguntei, então: fale-me mais sobre “Yúrikoyuvakái”. Ele não se fez de rogado e começou: “Yúrikoyuvakái tinha um irmão, Tápuyukê, um irmão um pouco inferior, com menos força que ele. Começaram a cortar nuvem para derrubar a nuvem para matar todos porque não queria que a gente vivesse. Mas quanto mais cortava mais ela crescia. Aí os dois largaram de cortar porque se cansaram. E cada um tomou seu rumo”. Logo emendou com outro relato, agora sobre o mito de criação do povo terêna: “O passarinho, ‘vituka’, morava na árvore e depois arrancou o capim e a gente apareceu embaixo da terra. A gente estava chorando de frio, limpinhos, e depois tirou nós e nós chorando. Depois a lebre, ‘koñoúm’, teve pena de nós [pois] tinha muito ‘tokéoré’ (donos do fogo, parecidos com os homens, com a gente) e tinha fogo, muito fogo, ali bem no limpo. Como nós estávamos chorando, a lebre apanhou um pau e queimou que estralou e, então, os ‘tokéoré’ se espalharam. Depois a lebre foi com o tição correndo para nós que estávamos peladinhos. Os ‘tokéoré’ se meteram atrás da lebre para matar a lebre, porque eles não querem que queime o mato. A lebre se escondeu num buraco e os ‘tokéoré’ cutucaram com um pau. Aí, a lebre pôs sangue na ponta do pau e os ‘tokéoré’ pensaram que ela tinha morrido e foram embora. E a lebre teve pena dos Terêna e salvou os Terêna. É por isso que tem índio que não quer matar a lebre”. Porém, reconhece o capitão que há índios, geralmente os mais novos, que matam a lebre para salvarguardar sua roça, pois ela estraga as plantas. “Só os velhos, que

conhecem a história, são os que respeitam a lebre, não matam”. Perguntei: e depois, o que aconteceu? “Os Terêna saíram debaixo da terra e dali mesmo saíram os brasileiros com papel e pena na mão; depois saíram os paraguaios com bocal e o freio no braço; depois, quando nós ficamos grandes, fomos tomando rumo, como os paraguaios e os brasileiros”. Este parece ser um mito típico de origem. Seria a lebre a transfiguração animal de “Yúrikoyuvakái”, o herói civilizador terêna? Devo comparar essa versão com as que Kalervo conseguiu recolher.

Mas o velho Timóteo estava inspirado. Perguntou-me se eu queria ouvir mais dessas histórias que os antigos sabiam e contavam, como sua mãe, de quem aprendeu tudo – que os moços não sabem e não querem ouvir. Respondi que sim, pois eu estava lá para aprender a história dos Terêna. “Vou falar sobre Voropí – está bem?” Assenti e ele começou: “Diz o povo que Voropí é criança pequena, gatinhando, boquinha bem vermelha. Depois olha onde está a gente e dá trovoada. É bicho de água. Então começa a cair pedra de chuva e chuva forte, por causa de Voropí. Por isso todos nós, que somos índios, temos medo disso! Cai raio... Até hoje temos medo de Voropí”. Perguntei, ainda, onde é a morada de Voropí. “Ele mora no Chaco, com muita água, é lá o seu lugar” – respondeu-me convicto. “Mas ele nunca vem para cá, para Cachoeirinha?” – perguntei, pois me lembrei de uma observação de Kalervo Oberg, segundo a qual os xamãs podem controlar a chuva através de Voropí. Timóteo pensou, pensou e indiretamente confirmou Kalervo: “Só quando é chamado pelo koixomuneti para segurar a chuva...” Fiquei pensando que “Voropí” deveria ter muita força e ser muito importante na mitologia terêna. “Mas há mais bicho d’água” – disse o capitão. “É Hihíaiuné. É bicho d’água e, ao contrário de Voropí, um bicho que nunca vai ao seco. O Voropí vai ao seco, embora, como Hihíaiuné, nasceu na água”. E curiosamente comentou – sem que eu o questionasse – que esses espíritos “são como nós, tem dos dois sexos”. Entendi – mas não o suficiente, pois Timóteo foi interrompido por um outro índio que passava – que “Voropí” é do sexo masculino e “Hihíaiuné” é do feminino. Pude ouvir ainda que “Hihíaiuné” é uma cobra que não gosta de mulheres menstruadas.

Tentei retomar o tema quando de nosso retorno à parte central da aldeia. Mas parece que Timóteo não estava interessado ou não tinha muita coisa a mais para dizer. Contudo, trouxe-me a mais a figura mítica de “Ivoionetí”, ao que parece um espírito muito forte e violento! Também associado às águas. E, como os dois anteriores, são espíritos malignos que, de alguma forma, precisam ser controlados pelo xamã. “Quando vem chuva

brava mesmo, é Ivoionetí, que em português quer dizer ‘vamos acabar, a coisa vai acabar’, é hopihapatí muito forte!” – conclui o capitão. “Os koixomuneti, que nós tratamos como padre, naquele tempo antigo cantam e chocalham a itaaká e abanam o kipahê para parar o Ivoionetí”. “Só naqueles tempos?” – perguntei incrédulo. “Agora só o Gonçalo tem força para fazer isso. O João Grande não é como o Gonçalo. O Gonçalo cura porque culpa os espíritos”(!!!). “E como você sabe?” – perguntei perplexo com essa explicação tão analítica... Senti-me falando com um verdadeiro pensador! “Nós escutamos e entendemos o que ele fala, mesmo falando Layâno nós entendemos porque a diferença é pequena entre uma língua e outra, como com a fala do Kinikináu. É tudo diferente, mas parecido”. Segundo suas explicações, os “hoipihapatí” dirigem o xamã “para o lugar em que está a doença e mandam ele chupar bem no lugar” – e é isso que distingue Gonçalo dos outros “padres”.

Cachoeirinha, 12 de outubro de 1955

Hoje pela manhã, pensando em minha conversa de anteontem com Timóteo, resolvi retomar os temas sobrenaturais e decidi procurar o Xuri, o outro “padre”, tido por muitos como bruxo, em seu sentido maléfico. Seu verdadeiro nome é Antônio Júlio, pai do Ciriaco e, ao que parece, uma pessoa bastante discutida na comunidade e discutível para todos os efeitos... Busquei-o na casa do Ciriaco na expectativa de encontrá-lo. Felizmente estava lá, num canto, de cócoras, resmungando. Segundo ele, deve ter uns 80 anos. Nasceu na fazenda Cutapé, como muita gente da reserva. Tornou-se “padre” quando chegou no lugar chamado “Cacimba de Pedra”, sendo que o ofício de xamã aprendeu com seu próprio pai. Disse-me que seu pai “chamava bicho como o Gonçalo; só o senhor vendo como conversava bem o bicho que ele chamava!”. E quanto ao seu aprendizado, falou que “a gente precisa cantar a noite toda para aprender” – e ainda comentou, como para mostrar o seu saber, que “é quando tem gente doente que eu trabalho bem”, porém “eu só curo as pessoas quando vêm aos meus trabalhos”. Cioso para que eu o considerasse um bom “padre”, no duplo sentido de competente e bondoso, explicou que “nenhum padre faz mal para os outros – o povo desconfia, mas é mentira”. E olhou para mim temeroso e desconfiado, quem sabe imaginando que eu o estava acusando de ser “padre matador”, como habitualmente fazem seus patrícios. Pobre Xuri! Havia pouco ele quase foi morto pelo índio Pedro Silva, que o acusou

de ter enfeitado seu filho. “Tem muita gente que não gosta de mim” – murmura melancolicamente.

A conversa com Xuri não foi de todo decepcionante! Falou-me sobre “Itukooviti”, segundo ele, Deus! Disse que tem reza para “Itukooviti” e em seu nome benze a água para curar. “Quando benzo a água peço favor para Itukooviti pra gente ficar sarado”. Questionei-o sobre “Itukooviti”, como era, com o que se parecia, etc. Respondeu-me não saber quem ele é, que somente sabe que “ele é o céu, ele é Deus”. E começou a falar sobre os “hoipihapati” (que ele acentua a inicial *k*, como koipihapati) dizendo que eles aparecem em seu trabalho mas que são muito medrosos, têm medo do fogo e de latido de cachorro: “São muito medrosos, quase não falam”. Mas “com o Gonçalo eles falam e falam em Laiâno”, apressou-se a acrescentar. Difícil dizer se o Gonçalo é uma espécie da alterego do Xuri, ou um grande adversário virtual. Talvez ambas as coisas. Volta e meia ele se refere a Gonçalo. Provavelmente inveja seu prestígio e, ao mesmo tempo, o admira. Quem sabe... Falou ainda várias coisas sem muitonexo. Mas, perguntado por “Yúrikoyuvakái”, a aparente incongruência de sua fala estava a indicar mais do que um estado psicológico quase patológico (estaria bêbado?), senão uma dificuldade real de explicar um mistério religioso: o da duplicidade de uma divindade. Entre os católicos não há o da Santíssima Trindade? Anotei exatamente isto: “Yúrikoyuvakái é o mesmo que gente e pega gente e tem que levar no mato. Mas não é para comer, é para andar com ele. Yúrikoyuvakái não tem irmão, mas conversa sozinho, com seu irmão que não existe. Falando, diz ao irmão: ‘Ati harará-onô’, que quer dizer ‘Vamos aqui, meu irmão’...” E assim falou o Xuri!

A explicação disso eu encontraria depois, quando em meu gabinete no Museu do Índio, no mito dos heróis culturais gêmeos. Lembro-me de haver compulsado uma das versões registradas por Kalervo Oberg em sua monografia a que já me referi. Dizia ela: “No começo Yúrikoyuvakái era apenas um ser. Ele vivia com sua irmã Livéchechevéna. Quando sua irmã plantou um pomar, Yúrikoyuvakái roubou os frutos. Então Livéchechevéna ficou com muita raiva e cortou Yúrikoyuvakái em dois, ambas as metades cresceram como gêmeos” (Oberg, opus cit., p.42- minha tradução). Outras versões colhidas por Oberg ou por mim – durante minha segunda estada em Cachoeirinha, em 1957 – sempre repetem o “fato” da divisão do herói em dois como expiação de alguma de suas faltas, seja por roubar frutos de sua irmã ou por espionar sua mãe no cerrado ou, ainda, por não querer acompanhá-la à roça; irmã e mãe punem Yúrikoyuvakái cortando-o ao meio. Ao mesmo tempo as versões do mito são muitas vezes contraditórias quanto à questão do nome do

herói: às vezes Yúrikoyuvakái mantém o mesmo nome, mesmo dividido em dois, ou o segundo deles, nascido da divisão, recebe um outro nome (Pitanoé ou Tapuyukê) e assume uma posição ligeiramente inferior. Eu analiso as versões míticas correspondentes em meu O Processo de Assimilação dos Terêna (opus cit., p.53-54), quando fica claro que a diversidade das versões gera certa ambigüidade sobre o status do(s) herói(s). Por essa razão, não é de se estranhar que o Xuri também não consiga deslindar o mistério da unicidade/duplicidade de Yúrikoyuvakái. Embora os mitos falem entre si – como diria Lévi-Strauss –, nem por isso eles se entendem completamente... Há sempre um resíduo de mistério nas metafísicas tribais! E o antropólogo deve estar sempre disposto a abrir o horizonte de sua pesquisa às aparentes ilogicidades dos discursos nativos. As portas da etnografia foram entreabertas por Lévy-Bruhl – como procurei mostrar em meu ensaio antropológico Razão e Afetividade (1991). Resta abri-las ainda mais levando a sério os mais diferentes tipos de discurso, mesmo aqueles que possam se revelar contraditórios.

Voltei a conversar com o capitão, esperando explorar mais o seu conhecimento das tradições terêna. Eu queria saber mais sobre os espíritos, os hoipihapati, e os mitos que falavam sobre eles. Timóteo, como de hábito, estava pronto para me atender - e sempre com a mesma simpatia. E o que mais me animava é que eu sentia que ele não fazia isso apenas porque eu era etnólogo do SPI. Ele demonstrava satisfação em me falar sobre “as histórias” que sua mãe lhe contava. Perguntei-lhe de chofre: “O que é mesmo hoipihapati?” - “É espírito, alma da gente”, respondeu-me. E contou que “um velho gostava da cunhada. A cunhada dele fazia farinha, fazia xiriipá (tanga feita de algodão). Morreu a cunhada e o velho, chamado Viily, enterrou no cemitério. Então, o tatu veio e foi mexer na cunhada dele e, então, o velho achou ruim. Aí, Viily mandou fazer uma tarimba (um estrado acima da sepultura), onde ficou lá para esperar o tatu. O velho chegou quando estava noite e ficou com medo dos mortos enterrados. Falou pra ele mesmo que estava armado: tinha espada e espingarda - e aí o medo foi embora. Às sete horas da noite ele ouviu sua cunhada falando (mas ele não via, só escutava) e começou a sair uma criançada que brincava como [se] estivessem vivas. Mas só ouvia a algazarra e os gritos! E o velho, em cima do jirau, ouvindo as brincadeiras... Ele [já] não tinha mais medo porque havia falado com os espíritos. Nisto apareceu um velho espírito, [era] o “koixomuneti”, que pediu para os hoipihapati prá olhar o homem no jirau esperando o tatu. Pediu para os espíritos prá escutar o homem vivo. O espírito de uma velha falou que tinha um lugar

bom que tinha peixe e pediu um cavalo que relinchou e foi buscar o peixe. – ‘Bota panela no fogo, há quanto tempo que não como peixe’, disse a velha. Aí botou panela prá comer mesmo que a gente, igual à conversa de gente viva (comentou o Timóteo com um ar muito sério). Às duas horas da madrugada, o velho koixomuneti, que ficou todo o tempo chacoalhando a itaaká, pediu para o homem no jirau que queria descansar, porque já era quase dia. ‘Agora vou dar conselho: você vai passar um mês sem encostar em suas mulheres, você não pode comer sal, come só uma moranguinha, muito pequena, durante um mês. Olha aqui, você não é padre, mas como você esteve aqui junto de nós, vou [lhe] contar uma coisa, mas não pega suas mulheres senão você vai [se dar] mal’. O homem ficou pelo mato e aí a mulher foi atrás dele. Viily, então, contou prá sua mulher. Sua mulher voltou e ele ficou em sua rocinha, enxergando longe e ouvindo longe como cachorro! Aí apareceu outra mulher e eles fizeram o ‘serviço’ [sexo]. Aí estragou, logo o homem ficou surdo e foi atrás do koixomuneti, que soprou seu ouvido e ele ficou quase bom. O velho Viily ia ficar padre, mas não conseguiu porque mulher estragou” – terminou o capitão Timóteo, rindo zombeteiramente. Esclareceu-me que tudo isso lhe foi contado pelo seu finado pai, como uma história daqueles tempos...

Perguntei-lhe sobre “Itukooviti”, lembrando-me do que dissera o Xuri. Disse-me que é Deus. E mais: “Ele faz a terra, faz a água, está lá em cima” – e apontou para o céu. “É diferente de Yúrikoyuvakái, que queria acabar o mundo, não queria que a gente vivesse em cima da terra”. Não seria tal interpretação resultado da catequese dos missionários, católicos ou evangélicos? O próprio Oberg chegou a interpretar a figura de “Itukooviti” como uma criação cristã, pois praticamente não há mitos sobre ele! Eu diria o mesmo em relação à interpretação de um “Yúrikoyuvakái” quase-diabólico oferecida por Timóteo. Enfim, é algo para pensar e conferir. As versões até aqui colhidas – por mim, por Oberg ou por Baldus, ou ainda por cronistas como Alexander Rattray-Hay – sugerem que a diferença entre “Itukooviti” e “Yúrikoyuvakái” é que este, como verdadeiro herói cultural, ensinou os homens, dando-lhes bens culturais, enquanto aquele teria criado o mundo. Seria o “Itukooviti” o equivalente terêna do Tupã tupi-guarani? Seria também uma versão indígena/missionária do Deus cristão?

E por falar em personagens malignos, o capitão passou a falar sobre “Aavô-kiékóvu”, descrevendo-o como uma criança, uma menina, brincando no terreiro com um menino, “brincando, brincando... Aí a mãe dele disse: ‘Meu filho, é muito tarde, venha para casa dormir’ – mas eles conti-

nuavam a brincar! ‘Então fiquem no terreiro, vou dormir, descansar’ – falou a mãe. Dormiu. À meia-noite veio um laço do céu e laçou a criança-da! Quem laçou foi o Aavô-kiékóvu. O pai da criança, do menino, olhou para cima e rasgou o pé da criança e a outra parte subiu laçada pelo Aavô-kiékóvu. O sangue escorreu prá baixo e, então, a mulher do homem falou: ‘vamos apanhar o sangue deles em uma panela de barro’. Depois, quando foi bem cedo, de manhãzinha, veio primeiro o urubu, igual à garça, bem branco. Então a dona da casa mandou o urubu mergulhar no sangue. Quando ele saiu, ficou vermelho, bonito! Mas o urubu não achou bom ficar vermelho e se esfregou numa queimada nova [recente] e ficou preto. Por isso que o urubu é preto. Depois veio o caracará. Então o caracará entrou no sangue e saiu pela queimada, mas pôs as asas no bico assim (e o capitão fez o gesto com as mãos, como se estivesse protegendo o rosto). Por isso que ele ainda tem vermelhinho na testa! Depois foi a arara vermelha que saiu vermelha e voou... Por isso que ela é ainda vermelha. E vieram muitos outros bichos...” O capitão já se mostrava cansado e já era hora do almoço. Entendi que ele não queria mais conversar. Deixei-o ir com a promessa de que voltaríamos a conversar sobre “as histórias antigas” – como ele sempre diz. De meu lado, programei passar a tarde, após o almoço, escrevendo este diário. Não descartei um cochilo na rede...

Cachoeirinha, 13 de outubro de 1955

Há muito roubo na aldeia. É o que afirmou “seu” Lulu durante o nosso aprazível café da manhã, enquanto dona Isaura aquecia uns pãezinhos comprados na véspera em Duque Estrada. O meu amigo encarregado estava sempre pronto a me dar informações, quaisquer que fossem. Fala sobre o cotidiano da aldeia e não se furta de interpretá-lo sempre com um aguçado senso crítico de alguém que migrou dos pampas gaúchos – como ele gosta de dizer – para o cerrado de Mato Grosso. Mas dizer que estávamos tomando café é apenas uma força de expressão! Só eu tomava café com leite, enquanto o casal e os filhos sorviam chimarrão, bem a gosto da gente daqui. As influências gaúcha e paraguaia são muito fortes. Mas eu ainda continuo impávido em meus hábitos paulistas... Mas o que me conta o encarregado. Diz que o roubo é habitual, tanto em Cachoeirinha como em Ipegue, as duas aldeias em que tem trabalhado. Os roubos são variados. Tiram arame das cercas, roubam mandioca, arroz (inclusive o que pertence ao Posto), cana e outros produtos das roças da reserva. Parece

que o bem mais procurado (ou roubado) é o arame das cercas, que, segundo sua opinião, “é o material mais valioso para o índio, principalmente para um roceiro, como o índio Lúcio...” E essa foi uma observação curiosa de Lulu, pois coincide com a entrevista que tive com esse Terêna há poucos dias, quando ele me declarou que “se tivesse dinheiro compraria arame”! O que mostra que o nosso Dom Quixote não é dado a invenções. É muito observador! E como que estimulado pela minha atenção aos seus “causos”, começou a contar um, aliás, muito engraçado!

Uma história de compadres. Uma índia terêna, comadre de “seu” Ibiapina, antigo encarregado do Posto, foi flagrada roubando pés de mandioca da roça de seu compadre. Apanhada, foi levada à presença do encarregado por membros da Polícia Indígena, que, indignado, pediu explicações cabais. Ela não se intimidou e passou a justificar: “Ó, compadre, eu tava tirando prá pagá depois...” Lulu jurou que era a pura verdade! E acrescentou, como para fazer justiça aos índios, que o roubo não é coisa apenas de índio, mas é comum entre os “civilizados”, que roubam tanto mandioca como arame e muitas outras coisas mais... E passou a me relatar um outro caso - mas que não tinha nada de engraçado. É uma típica história de exploração regional, que aqui envolve trabalhadores rurais alienígenas recrutados no estado de São Paulo! Trata-se de um tal Manuel Baiano, conhecido por trazer famílias do interior de São Paulo para trabalhar em suas terras, vizinhas à reserva. Nelas, “esse cabra safado explora demais os pobres roceiros” - diz “seu” Lulu, indignado. O assunto surgiu ao vermos uma dessas famílias passando pela frente de Posto, voltando de São Paulo para as terras de Manuel Baiano, depois de um tratamento médico de uma senhora de uns 50 anos (parecia ter mais de 60), muito magra, levada por seu marido e filha a um hospital em sua cidade de origem. Essa família estava trabalhando na formação de um roçado e de um cafezal para o patrão. Há mais de 15 famílias sob o jugo de Baiano, com o mesmo e baixo padrão de vida. Parece que a maneira de reter essas famílias em suas terras é deixá-las sair, porém sempre mantendo alguns de seus membros na colônia. Creio que, comparados com os Terêna, estes estão numa situação bem melhor.

Para não me limitar ao relato de apenas um assunto ruim, registro aqui o falecimento de mais uma criança, ocorrido ontem na aldeia. É a segunda que morre nesta semana! Esta tinha somente quatro dias e seu cadáver estava coberto de manchas roxas. Depois que faleceu, ouvimos gritos de mulheres que, com a mão batendo na boca, emitiam sons impressionantes e dolorosos. A casa ficava a apenas seiscentos ou oitocentos metros do

Posto, sendo fácil escutar os lamentos das carpideiras. Ouvia-se distintamente! O pai da criança veio ao Posto para pedir ao encarregado que batizasse seu filho, antes de enterrá-lo. Seu corpo já estava começando a atrair formigas, pois a criança havia morrido no começo da madrugada e já estávamos no meio do dia. “Seu” Lulu e dona Isaura seguiram para o funeral e lá batizaram a criança morta. Não pude assistir ao batizado nem ao funeral. Infelizmente eu havia saído para Duque Estrada, onde tinha marcado umas entrevistas com gente de lá. Não pude então registrar minhas próprias observações sobre as cerimônias do batismo e do funeral. Incrível: dois rituais, um de vida ou de entrada na vida; outro de morte, ou de saída da vida. Tudo isso num ser que não foi além de quatro anos... Mas o encarregado me fez uma descrição. Resumindo, disse-me: “Quando eu e Isaura chegamos lá, veio uma mulher correndo, aos gritos, anunciando a morte da criança; é o que sempre acontece aqui, é um hábito”. E acrescentou que, durante todo o trajeto do corpo para o cemitério, de quando em vez uma das carpideiras saía correndo na frente e voltava entoando cânticos de lamentação, pontilhados por gritos lancinantes, iguais àquelles que havíamos ouvido na madrugada – enfatizou.

Lembro-me que em minha estada em Duque Estrada procurei saber o horário do trem que corre em direção a Campo Grande e passa pela estação de Taunay, onde eu desembarcaria para ir até as aldeias Bananal e Ipegue. Recordo-me que estava ansioso, pois iria finalmente conhecê-las. E só então estaria quase completo o “survey” que eu havia programado desde o início da pesquisa, ficando faltando apenas Lalima, prevista para a semana seguinte. Ir às aldeias contíguas, Bananal e Ipegue, não foi possível antes, visto que me vi envolvido em tantas idas e vindas entre as outras aldeias que não restou a essas duas últimas senão ficar para quase o final dessa primeira temporada em território terêna. É verdade que não houve prejuízo à pesquisa. Contava para tanto com a tese de mestrado “Mudança cultural do Terena” de Fernando Altenfelder da Silva, que há cerca de dez anos havia estado em Bananal e Ipegue. Essa tese – como já me referi – oferecia dados e interpretações que valiam bem mais do que um simples “survey”. Portanto, isso não prejudicou minha escolha de Cachoeirinha como a aldeia para investigação aprofundada. Mas cabia-me ao menos conhecer as aldeias e nelas realizar uma observação direta por mínima que fosse, mais para senti-las comparativamente com as outras aldeias até então conhecidas. Como este diário mostrará a seguir, acabei por fazer menos uma etnografia e mais um visita de “etnólogo do SPI”, um funcionário preocupado com a ação (melhor diria, ausência de ação) do encarregado do posto. Em meu juízo de então – e eu

não mudaria muito hoje – o “seu” Jafet Chaves me pareceu tão omissos e desinteressado em seu trabalho que se tornou o alvo privilegiado de minhas observações. Os dois dias em que lá passei foram bem diferentes de outras experiências vividas nas demais comunidades indígenas visitadas. Só não foi pior – como experiência indigenista – do que aquela que tive em Passarinho, quando conheci o famigerado encarregado Nogueira. Enfim, Bananal e Ipegue estavam lá para serem visitadas.

Bananal, 15 de outubro de 1955

Cheguei ontem à tarde acompanhado por “seu” Lulu na estação de Taunay, onde nos esperava “seu” Jafet Chaves, o encarregado das aldeias Bananal e Ipegue. Recepção costumeira, até mesmo na etiqueta regional do cumprimento: aperto de mão e, em seguida, um ligeiro toque de mão no antebraço. Uma etiqueta, aliás, partilhada por índios e por “civilizados”. Seguimos para Bananal numa carrocinha bem rústica e só fomos descer em frente do Posto Indígena. Na porta nos esperavam a mulher e a filha do encarregado. Ambas professoras da Escola General Rondon. Conversamos pouco, meras amabilidades, durante o jantar oferecido.

Hoje cedo, depois de tomarmos leite no curral – o que me fez lembrar, com saudades, férias infantis passadas na fazenda de um tio, em Nova Odessa [no estado de São Paulo] –, fomos, eu e o Chaves, visitar uma parte da reserva. Começamos pelo lugar chamado Morrinho, próximo a uma outra área, mais ampla e plana, conhecida simplesmente por Roça. Ambos os lugares se caracterizam por serem zonas de plantio. No primeiro nicho populacional, dominam três famílias extensas, respectivamente lideradas pelos índios Cessé, Joaquim e Paulino. Estando eu nessa reserva, sabidamente influenciada pela forte presença evangélica, não podia deixar de tocar no assunto em minha primeira entrevista. Assim, logo que pude falar com um dos membros da família do Paulino, questionei-o sobre sua identidade religiosa certo de ouvi-lo falar em sua condição de crente. Qual não foi a minha surpresa ao vê-lo se declarar católico e, ainda, dizer que naquelas bandas não havia crentes! Disse mais: que “crente não trabalhava”, que “só rezava”, aduzindo ainda alguns adjetivos pouco favoráveis aos seus patrícios crentes, o que revelava um nítido antagonismo. Se esse antagonismo confirmava minhas previsões, a afirmação sobre a pouca dedicação dos evangélicos ao trabalho punha por terra tudo aquilo que eu até agora imaginava. Será que eu estava me deparando em

Morrinho com as únicas famílias católicas de Bananal? A afirmação de que os crentes não trabalhavam era exatamente o contrário da afirmação dos evangélicos sobre os católicos! Como explicar essa contradição? Afinal de contas eu havia estado em Francisco Horta, em Buriti, em Moreira, em Aldeinha, comunidades majoritariamente comprometidas com o movimento evangélico, e nelas só ouvi argumentos semelhantes contra os católicos. E, agora, essa afirmação, bastante lógica (o que não significa que exprima a realidade dos fatos), segundo a qual os crentes não trabalhavam porque se dedicavam em demasia aos cultos. Sinto que Weber está de cabelo em pé...

Mas como explicar isso? Com efeito, acabo de verificar que até agora eu considerei somente uma das variáveis – a religiosa –, sem considerar outras variáveis intervenientes no modo de vida das famílias, para não dizer em sua “riqueza”. Claro que a biografia de cada um dos chefes de família, alguns deles – os mais prósperos, independentemente da religião adotada – com grande experiência no contato interétnico, constitui uma base bem mais sólida para generalizações desse tipo. Lembro-me de Lúcio, lá de Cachoeirinha, o Terêna mais empreendedor do lugar. Mas o que interessa aqui é ouvir o que esses índios de Morrinho têm a dizer. Disse ainda o informante, provocado pela minha pergunta – “por que, então, os protestantes são ricos?” –, que “se os crentes são ricos é porque pedem dinheiro para os outros e gastam com sua própria comida... E porque nenhum crente trabalha” – afirmou categoricamente, sendo apoiado pelo Chaves. Argumentei que me parecia estranho que uma família como de X fosse tão “rica”, tivesse acumulado tantos bens e, no entanto, ser crente. Nessa altura, o Chaves não resistiu ficar fora da conversa e explicou que essa família, a que eu tinha me referido [antes referida com a letra X], já estava bem de vida quando passou a freqüentar a igreja evangélica. Como não terei tempo para realizar um “survey”, como o que realizei em Cachoeirinha, tenho de me fiar em impressões que, ao menos aqui, animo-me a registrar. Parece que as famílias evangélicas, convertidas ao tempo do Wollily, residem todas na área central da aldeia, ocupando sua rua principal, o que lhes dá uma visibilidade que as outras, católicas, não possuem por morarem nas áreas denominadas roças. E como o poder, encarnado no capitão de Bananal, sustenta essa impressão, não é difícil identificar Bananal como sendo uma comunidade de crentes. Haja vista a rua onde fica a Igreja Evangélica; nela só moram crentes. Mas como uma observação lateral, relativamente a conflitos religiosos, lembro-me que em Buriti o grupo de crentes, localizado em Água Azul, apresenta-se – ao

contrário que em Francisco Horta - com um nível de vida (a se ter por referência o tipo de moradia) igual ou inferior ao dos católicos moradores na mesma reserva. E em Francisco Horta, como se sabe, os crentes que lá estão são os agricultores terêna, levados para lá pelo SPI, anos atrás, para “civilizar” os coletores kayuá...

Bananal, 16 de outubro de 1955

Estive conversando hoje, por quase todo o dia, com os três encarregados, Chaves, Ibiapina e Lulu, numa verdadeira “mesa-redonda”, essa técnica inestimável de entrevistas comparadas. E isso se justificava porque, tendo tão pouco tempo para entrevistar as lideranças terêna, restava-me aproveitar pessoas com experiência variada nestas aldeias, confrontando-as pela técnica da “mesa-redonda”. A conversa girou em torno do problema indígena e a conjuntura política brasileira. Mostraram participar de todos - ou quase todos - os preconceitos regionais relativos aos índios, até mesmo (como no caso de Ibiapina) valendo-se continuamente do termo bugre, um estigma que a consciência terêna rejeitava, como eu já havia aprendido. E pensar que todos estavam visivelmente a favor do índio! Mas não foi muito produtiva essa conversa coletiva de encarregados com o etnólogo orgânico... Pareceram-me um pouco tímidos, como querendo que eu os aceitasse... Os aprovasse, como alguém hierarquicamente superior. A conversa serviu, todavia, para a obtenção de alguns dados gerais sobre as aldeias, que fui anotando como podia. Uma boa parte dos dados deixei na caderneta de campo. Registro agora neste diário apenas algumas impressões. A primeira delas foi a que tive logo ao entrar em Ipegue: menor do que Bananal, ela também possuía um centro todo arruado, com menos casas, mas com um razoável movimento de pessoas cruzando a rua naquela hora da manhã. Casa do Posto e Igreja Católica estavam lá, como que obedecendo a um padrão que eu já estava acostumado a encontrar. A única família protestante da aldeia deve seguir os cultos em Bananal, deixando à maioria católica assistir às missas no local. Na sede do Posto Indígena estavam lá a professora, dona Ursulina, e sua mãe, esta última com o cargo de “auxiliar de sertão”! Segundo voz corrente, um cargo “arranjado”, certamente para aumentar a renda familiar.

Não posso dizer que tenha tido boa impressão de ambas as aldeias. Pelo menos do ponto de vista administrativo, melhor dizendo “indigenista”,

tal como entendo minha segunda dimensão de etnólogo do SPI a que alio, de bom grado, à minha primeira – de pesquisador. Antes de prejudicarem minhas observações, conto com que elas possam se complementar, enriquecendo-se reciprocamente. Com esta postura pude observar que a atitude assumida por certos funcionários (e me refiro aqui expressamente ao Chaves) diante dos índios me pareceu ser de um distanciamento total: burocratismo ou, simplesmente, falta de interesse? Com mais experiência nas lides spianas e tendo por “conselheiro” alguém como o encarregado Lulu (que não perde a oportunidade de baixar a lenha nos outros...), fico com a certeza de que Chaves não desempenha outra função que a de delegado de polícia e, mesmo assim, com ar de aposentado. Apático e inútil! Sua apatia é tanta que não tem outro assunto senão falar de seus próprios problemas e dificuldades, mais dele e de sua família do que dos índios. Dilemas puramente domésticos oferecidos a mim com ar queixoso, como se tudo dependesse do SPI. Há que se ter paciência... No pouco tempo em que estou em Bananal, surgiram algumas oportunidades para observar as dificuldades que ele demonstra ao enfrentar pequenos problemas, quanto mais diante dos grandes que sempre perseguem qualquer administração...

Além do que registrei então em minha caderneta de campo e que passo agora, décadas depois, a comentar abaixo, lembro-me perfeitamente daquilo que senti ao presenciar uns poucos fatos em Bananal. Rememoro hoje alguns deles, não só para ilustrar a natureza desses problemas, mas também para evocar o meu próprio estado de espírito de então:

1) *Passagem de “civilizados” pela aldeia que, segundo o próprio Chaves, por ela transitam há mais de dez anos, utilizando-se de sua rua principal. Talvez um hábito, não uma necessidade, pois o SPI havia criado um corredor de passagem, fora do núcleo principal da reserva, para ser usado pela população regional, exatamente para evitar qualquer interferência externa na vida da aldeia de Bananal. Esse corredor foi construído pelo coronel Nicolau Horta Barbosa, aliás, a todo instante lembrado e elogiado pelos encarregados que com ele chegaram a trabalhar, como no caso de Ibiapina. Os problemas trazidos pelo uso da rua em lugar do corredor não eram difíceis de entender: passagem de bêbados, de comerciantes inescrupulosos, de um ou outro purutuia interessado em mulheres índias, etc. Impedir a passagem pela polícia indígena era uma responsabilidade que Chaves parece que receava assumir! E, assim, o problema continuava sem solução.*

2) *Excessiva preocupação com a aparência da sede do posto, a rigor, com sua “própria casa”, a par de um evidente descaso com a comunidade. Conhecia pouco*

os índios e demonstrava não ter muito interesse em conhecê-los. O fato de estar em Bananal/Ipegue há menos de um ano não justificava sua quase nula familiaridade com os seus moradores.

3) Pouca ou nenhuma interação entre o posto e a polícia indígena de modo a estabelecer mecanismos mínimos de controle social, em face dos repetidos crimes registrados na reserva. Não havia por parte dele qualquer tentativa de prevenilos, como orientar a polícia indígena para atuar preventivamente na comunidade, sobretudo nos bailes.

4) Sua ausência das responsabilidades relativas ao patrimônio do P.I. – um tema de agrado especial dos encarregados e, certamente, de bem maior interesse do que lhes poderia despertar os bens das famílias indígenas – levou-o a desconhecer a existência de uma égua marcada com a sigla SPI! Lembro-me – e minha caderneta registra – que fui eu que a descobri e perguntei a ele se havia outros animais pertencentes ao plantel do posto. Respondeu-me inocentemente desconhecer, até mesmo a própria égua em sua frente!

5) Falta de organização no corpo de funcionários do P.I., até mesmo junto aos índios que nele trabalham, já que ele não conseguia assumir plenamente o seu papel de encarregado. Uns poucos exemplos dessa sua falta de autoridade: um dos funcionários, o Mota, campeiro do posto, desobedeceu-o não nos esperando para o nosso leite matinal, tirado na hora no curral (uma falta insignificante, que, somada a outras, contribui para revelar a fraqueza do encarregado); outro exemplo de falta de autoridade foi não ser atendido por um outro empregado quando determinou que ele ficasse de sobreaviso para qualquer emergência, enquanto ele, Chaves, ia sozinho à estação de Taunay saber o horário do trem para a nossa volta a Duque Estrada! Não só não foi obedecido (o funcionário negou-se a ficar de plantão) como sequer se animou a pedir a alguém para conseguir a informação que precisávamos. Revelou-se ainda pouco à vontade com os moradores da vila de Taunay, que o tratavam com distanciamento polido, bem diferente das relações que pude observar entre Lulu e os residentes em Duque Estrada, marcadas por grande afabilidade. Esse é, em poucas linhas, o retrato ou a caricatura de um encarregado de posto, inteiramente burocratizado, que me animo a traçar baseado em minha memória, animada ou reanimada pela linguagem telegráfica de minha velha caderneta de campo. Mas a essa figura estava associada a de sua família, como pude registrar no diário.

Ficarão incompletas minhas observações sobre Bananal se não incluir aqui minha impressão sobre a mulher e a filha do encarregado. Ambas são professoras da Escola do Posto Indígena Taunay. Quando entrevistadas, aparentaram incrível descaso diante da questão da escolaridade in-

dígena, para não dizer que durante todo o tempo em que durou a nossa conversa revelaram uma verdadeira aversão aos próprios índios! O preconceito que as orienta é tão forte, está tão enraizado nelas que, mesmo diante de mim, não se incomodaram de manifestá-lo! Para elas os índios são, em definitivo, indolentes. Como esperar que elas possam exercer minimamente a função de professoras? É dizer que o fenotipo de ambas em nada as diferencia do dos índios! Talvez seja por isso que elas tentam se diferenciar... A mãe é uma paraguaia da fronteira e sua filha, o retrato da mãe. Pois bem: essas observações sobre o Chaves, mulher e filha servem para descrever uma família que está bastante deslocada em seu trabalho, em contradição com a natureza da atividade indigenista. Claro que não é um caso comum entre as famílias de encarregados que tenho conhecido aqui em Mato Grosso; mas não creio que seja o único, se ampliarmos o nosso olhar para o país - lembrando-me aqui de minha experiência na Seção de Estudos do SPI. Diria que a família Chaves constitui um tipo extremo, no qual toda a insatisfação pessoal e os preconceitos que detém se manifestam sem nenhum pudor!

Para quem chega nestas aldeias a primeira impressão é a de estar numa pequena vila regional. Casas alinhadas em ruas bem traçadas, cruzando a aldeia nos sentidos de um tabuleiro de xadrez. Claro que isso ocorre num pequeno núcleo, tido como a área central da "vila" indígena. Observa-se um nítido processo de urbanização. São casas construídas com tijolos ou adobe pintado, com janelas junto à rua, sem jardins, mas tal como nas cidades típicas de interior vê-se nessas janelas mulheres debruçadas, espiando tudo o que passa pela rua. Simpáticas e rechonchudas índias, algumas delas com criança ao colo ou amamentando! Em algumas dessas casas, acima da porta, lê-se as iniciais de seu proprietário e a data da construção. Telhados de duas, três ou quatro águas encimam residências que denunciam a riqueza de seus donos. A residência do Joãozinho carpinteiro, por exemplo, é quase um palácio comparada com as casas do povoado de Taunay! Passeando pelo centro de Bananal, destaca-se o seu maior boliche com características citadinas, a bem dizer lembrando pequenas cidades interioranas, como as da própria vila de Taunay: no saguão do boliche, chama a atenção um lustre envolto em papel de seda multicolor, igual àqueles que se vê nas vendinhas rurais ou rurbanas; mesas de bar e balcão, sobre o qual há dezenas de utensílios próprios a um bar (dizem que não vendem bebida, proibida pelo SPI, só refrigerantes, café e mate...); encimando o balcão e nas prateleiras, surgem uma cesta de pães, outra com pão-de-mel, uma lata de biscoito barato, mortadelas, latas de vários

tipos, inúmeras bugigangas e maços de macarrão. Curioso o quanto o macarrão é consumido pelos índios. Eles parecem ter elegido a massa italiana como a comida preferida. Será apenas pelo preço? Encerrando meu passeio, enxergo mais adiante um galpão, como oficina de um Terêna ferreiro e de um ourives, ao que parece ambos pastores evangélicos. Escurece, cai a noite e eu volto para o posto a fim de escrever e preparar minha bagagem para o retorno a Cachoeirinha, que se dará amanhã.

Cachoeirinha, 18 de outubro de 1955

Chegamos ontem, às 10 horas, pelo “carga” que vem de Aquidauana, enquanto Ibiapina fazia o sentido oposto, em direção a Campo Grande, onde ia resolver questões administrativas na Inspetoria Regional. O encarregado Lulu veio comigo.

Viagem muito ruim. Viemos num vagão-carga semelhante àquele em que viajei de volta de São Paulo. Sentados no piso, encostados em caixas de madeira com conteúdos misteriosos: provavelmente produtos industrializados embarcados algures. O pouco tempo de viagem entre Taunay e Duque Estrada, mais as desconfortáveis condições do “carga”, fez com que eu desistisse de qualquer tentativa de continuar a leitura do robusto livro de Robert Merton, *Social Theory and Social Structure: toward the codification of theory and research* (1951), texto que eu começara a ler no Rio e estava retomando aqui, juntamente com alguns outros que trouxe em minha bagagem. Afinal de contas, é sempre uma forma de me sentir num mundo mais familiar... Desci do trem me sentindo como se estivesse retornando à minha própria casa: rostos conhecidos e simpáticos me cumprimentaram ainda na gare da estação. Dentre eles, estava a cara redonda de “seu” Pedrinho, o bolichero, que logo me convidou para almoçar em sua casa. Comida caseira e apetitosa, posta numa mesa arranjada com esmero, bem apropriada para um visitante! Depois do almoço consegui um cavalo emprestado por “seu” Levino, o sub delegado, e às 13h já estava em Cachoeirinha. Antes do almoço “seu” Lulu havia resolvido fazer os oito quilômetros até Cachoeirinha a pé. Eis um gaúcho decidido!

Estou programando minha visita a Lalima, a última das aldeias terêna previstas em meu “survey”. Penso viajar amanhã, naturalmente com o meu “guarda-costa” Lulu. Mas nem por isso deixo de fazer algumas observações neste diário ainda sobre Cachoeirinha. A primeira delas diz res-

peito a algo de que tomei conhecimento tão logo cheguei. E é sobre o Xuri, o bruxo, sobre quem tenho feito seguidas referências. A comunidade estava tensa diante de um rumor típico de uma tragédia shakespeariana! O Mota, filho do Xuri, acusava o pai de haver posto feitiço em sua mulher, o que a teria levado à morte. Não sei se sogro e nora não se davam bem. Todos aqueles que interroguei evitaram dar explicações. Parece que o feitiço ou “bicho” é inexplicável ou, quem sabe, algo que se explica por si mesmo: desde que animado pelo bruxo, teria ele alguma autonomia na produção de malefícios? Seguramente é uma questão metafísica de difícil elucidação. E o Xuri inesplicável parece ser o alvo preferido para quaisquer boatos que envolvam o inexplicável. O Mota, que também é “pai”, não demorou a achar um culpado pela morte da mulher; e nada mais fácil do que acusar o Xuri. Afinal, seria apenas mais uma acusação de bruxaria entre tantas surgidas contra ele não só em Cachoeirinha, mas também em Bananal e Ipegue! O novo, realmente inusitado, é um filho estar acusando o próprio pai!

Passo, agora, de um tema mágico-religioso para um relativo à organização social. Tive uma longa conversa com o Olímpio Marques e, para minha surpresa, finalmente estava diante de um caso de sororato. Contou-me que sua mulher atual é a irmã mais moça da primeira, já falecida. “Fiquei com ela, ‘dotô’, depois que morreu a falecida”. Da primeira teve dois filhos e com a segunda, três. Olímpio é um índio de prestígio na comunidade, não só por ser sobrinho do capitão Timóteo (pois é filho de uma irmã do capitão), mas também por ser um Terêna letrado. É sempre solicitado a substituir seu tio materno (seu “Eungô”) quando este se ausenta da aldeia. Em sua vida fora de Cachoeirinha, há sua passagem por Aquidauana, onde trabalhou como motorista numa usina de açúcar e, por indicação do então encarregado Bandeira de Melo, esteve engajado no Batalhão do Exército sediado na mesma cidade. Essas experiências de vida lhe deram grande traquejo social no mundo purutuia. Durante a conversa, informou-me não ser, porém, o único na aldeia a estar casado com a cunhada – “um costume antigo, ‘dotô’, casar com a irmã solteira da mulher quando se fica viúvo”. Tenho de reconhecer que o Olímpio formulou uma regra, um verdadeiro etnólogo nativo!

Essa conversa com Olímpio me predispôs a continuar inquirindo sobre parentesco, sobretudo quando soube que o filho do Ciriaco, o Arlindo, estava por casar. Pretende se casar com uma jovem, ainda aluna da Escola do Posto, a Antônia Samuel. Namoram há algum tempo e parece que ninguém esperava esse casamento tão cedo. É voz corrente que o Ciriaco

é que está pressionando para isso, pois foi a forma que ele encontrou para segurar seu filho na aldeia. A moça, quase menina, é muito bonita. E mesmo assim parece que o Arlindo não está muito animado “a se tornar um homem responsável”, como insiste seu pai – a esta altura já se acercando de nós para participar da conversa. Seguindo o costume, ele, o Ciriaco, foi à casa dos pais da noiva pedi-la em casamento. Lembro-me que aconteceu o mesmo com Tomásio e tudo indica que o pai do noivo atua nesses casos como se tivesse um consentimento virtual do filho... Digo isso porque, conversando com Arlindo – que se aproximava do grupo meio ressabiado –, ouvi suas preocupações sobre os inevitáveis problemas financeiros: changa muito mal remunerada nas fazendas circunvizinhas, colheitas imprevisíveis, etc. Sua intenção parece estar na migração para a cidade, Aquidauana ou Campo Grande. Isso explica a ansiedade de seu pai em segurá-lo em Cachoeirinha. Será que conseguirá retê-lo? Em verdade, Arlindo parece saber o que quer. É decisivo quando diz que fará isso ou aquilo! Foi enfático ao dizer que não se casará na Igreja, porque ficaria muito caro e, de mais a mais, ouvira dizer que isso seria o mesmo que “amigamento”... Por isso não concordou com o desejo do futuro sogro de que o casal se casasse na Igreja. Com seu pai, Ciriaco, havia procurado o posto para saber se o SPI podia fazer o casamento, e perguntou-me se o documento dado pelo encarregado valeria “pra fora”, igual ao dado por um cartório. Sua preocupação com o “lá fora” é evidente. Fora da reserva há necessidade de se estar documentado. Arlindo expressa o senso comum terêna. Todos sentem, mas sobretudo os jovens, a falta que faz carregar consigo desde atestado de nascimento, de identidade, carteira profissional, às vezes a de motorista, até mesmo uma certidão de casamento. O *status* civil lá fora é muito importante. E sua ambição parece ir além, se se levar em conta um antigo projeto de casamento, que me foi relatado por seu pai: sua idéia em se casar com uma japonesa! Lembrei-me disso quando conversávamos. “Fale-me sobre esse seu quase casamento com uma japonesa, por que não aconteceu?” – perguntei ao Arlindo, curioso para ouvir o seu próprio depoimento. Era um bom momento, pois a roda de bate-papo já havia se desfeito e só estávamos nós dois, andando lado a lado. Olhou-me com um riso irônico e disse, generalizando, que as japonesas têm dinheiro, ou dado por seus pais ou pelos seus patrícios. Falava de uma comunidade de japoneses, lá no município de Terenos, perto de Campo Grande, onde não é raro encontrar índios terêna fazendo changa em chácaras de propriedade desses imigrantes. E não é a primeira vez que estou ouvindo referências às

japonesas como “boas para casar”! As razões é que parecem variar: ora são boas porque trabalham muito, ora porque trazem bom dote... Mas por maior que fosse o dote, não foi suficiente para fazer Arlindo decidir-se pelo casório, pois seu pai havia lhe dito que, casado com japonesa, perderia o direito de viver em Cachoeirinha. Verdade ou mera chantagem paterna, Arlindo concluiu que não poder voltar mais à aldeia seria um preço muito alto a pagar...

Manter os jovens, homens ou mulheres, na aldeia era uma obstinada idéia de muitas famílias de Cachoeirinha. A atração pela cidade sempre foi um fato. Como não ser atraído pela vida citadina, pelo menos em tudo aquilo que em Miranda, Aquidauna e Campo Grande – esta última como a metrópole regional – significava de lazer e recreação? Não bastava para os moços o ar citadino com que procuravam impregnar a atmosfera cachoeirense, com o footing dominical em frente da Igreja e as rodinhas de conversa que se espalhavam pelo largo gramado em que, além da Igreja, pontificavam o Posto e a Escola Indígena, a verdadeira área central da aldeia. Queriam mais. Fazer o footing na cidade mesma, ir ao cinema ver filme de mocinho e bandido (tema preferido), olhar as vitrines iluminadas com lâmpadas incandescentes, enfim viver coisas que na aldeia eram impossíveis. Mas se esses argumentos eram freqüentes entre os mais jovens, outros um pouco mais velhos e mais experientes tinham planos mais sérios, como o de trabalhar na cidade, preferencialmente em serviços que não os submetessem à inclemência do tempo, como empregado de hotel ou restaurante, ainda que aceitassem de bom grado trabalho menos nobre, como o de limpeza urbana. A experiência dos mais velhos no labor migration era transmitida aos mais novos, que, por sua vez, sempre adicionavam elementos românticos em suas aventuras citadinas. Nas muitas citações registradas em minha caderneta de campo, de conversas ouvidas por mim nas rodas de bate-papo com os jovens ao cair da tarde, confiro agora o que eu chamaria de “o mal-estar da aldeia”... Mas não são somente os rapazes que sofrem desse mal-estar. As moças também, considerando o grande número daquelas que se empregam como domésticas em casas particulares, como arrumadeiras em hotéis e pensões, e, ainda, como mulheres da vida em zonas de prostituição. É verdade que, dentre estas últimas, soube de bem poucas. Entende-se, portanto, que, para as famílias que ficam na aldeia, o fato de ter seus filhos e filhas distantes, vivendo o mistério da cidade, é algo preocupante. Retê-los na reserva é sempre uma esperança. Mesmo porque, naquela época, ainda havia muito espaço para trabalho nas roças familiares, o que parece não mais acontecer hoje, com o grande aumento demográfico dos Terêna.

Lalima, 19 de outubro de 1955

Estou na aldeia Lalima depois de uma agradável viagem de caminhão. Aproveitei a troca de encarregados do P.I. Lalima: a saída de Dudu, demissionário, substituído por Edgard. Ibiapina, pai de Dudu, também estava presente em sua função de intermediário na passagem de uma administração para a outra. Eu e Lulu - meu eterno "guarda-costa" - serviremos de testemunhas, em nossa qualidade de funcionários do SPI. Enquanto Lulu estará auxiliando no apartamento do gado, para contagem e verificação, eu estarei dando continuidade ao "survey" que venho praticando nas reservas terêna.

Minha estada aqui começou com algo inesperado: a chegada no posto de um índio embriagado, acompanhado de três purutuias que o acusavam de haver roubado um revólver 38. A arma havia caído na estrada quando eles estavam abrindo uma porteira, no momento em que o índio vinha atrás tocando uma pequena boiada. A acusação era clara e direta: ladrão! Em nossa frente, na condição de autoridades do SPI, todos nós ouvimos acusadores e acusado prontos a submeter o caso à jurisdição indigenista. Os acusadores olhavam-nos com ar de respeito e, ao índio, de soslaio, olhavam com agressividade, indignados. Mas o Terêna, por seu lado, não escondia igual ou maior indignação, acusando-os de tê-lo revistado à força. O que realmente ocorreu depois de uma infrutífera primeira tentativa. "Sou índio, mas não sou cachorro pra ser agarrado assim no meio da estrada e revistado". O revólver não foi achado e os acusadores diziam que o índio havia jogado no cerrado. Procuraram e não acharam. Apesar da visível hostilidade frente ao índio - que não parava de resmungar no estilo de bêbado -, um deles comentou que "coisa de índio é sempre complicada..." O que denunciava sua preocupação com a proteção governamental ao índio. Instado a dar minha opinião (a qual verifiquei logo a seguir que seria um verdadeiro veredicto), aconselhei que seria melhor fazer uma acareação no dia seguinte, quando então o índio já estaria livre da bebedeira; e que isso poderia ser feito dentro do posto, apenas com a presença do encarregado e dos litigantes, para não submeter o Terêna a uma situação humilhante - já que estávamos do lado de fora e com um público que não parava de crescer.

Hoje, positivamente, o dia foi interessante! Tive de sacrificar um cachorro louco, presenciei um litígio interétnico e comprei um garrafão de vinho Clarete, destinado a nos ajudar a suportar o frio e a umidade de Lalima. Próximos a um fogão de lenha, conversamos até bem tarde to-

mando vinho e comendo nacos de carne de sol acompanhados de farinha grossa, produzida pelos próprios Terêna anfitriões. Planejamos o que faríamos nos dias seguintes para bem procedermos à mudança de administração na reserva. Antes de dormir ainda tive de aplicar uma injeção antigripal no Edgard, a seu pedido, que quase morreu de medo! Os Terêna têm sido bem mais corajosos... Ainda antes de pegar no sono, ouvi o choro do filhinho do Dudu, criança de colo, talvez enfrentando suas primeiras cólicas. Não pude deixar de lembrar do Luís Roberto, chorando de dor em Cachoeirinha, antes de nossa ida às pressas para São Paulo. Que saudades...

Lalima, 21 de outubro de 1955

São dias excelentes os que estou passando aqui em companhia desse bom grupo de funcionários, sentindo crescer entre nós um verdadeiro companheirismo! Talvez porque estamos empenhados em cumprir uma mesma tarefa: a de reunir o rebanho, contar as reses e separá-las em lotes por diferentes critérios de classificação. Deixei um pouco de lado o “survey”. Não há condições objetivas (a comunidade está toda interessada no trabalho com o gado) e subjetivas (estou gostando demais de sair a cavalo ajudando a cercar vacas, novilhos, bois e touros, empurrando-os para os currais). Cavalgo, assim, o dia inteiro, para cima e para baixo, montado num belo animal, inteiro ou “boludo”, como dizem para classificar um cavalo não castrado. Forte e sensível ao menor toque de esporal! É propriedade pessoal de Dudu, que teve a gentileza de me emprestar. Nele enfrentei um dia chuvoso, o de ontem, mas graças a uma capa (também emprestada), que cobria a mim e ao cavalo, não parei de percorrer a reserva junto com os outros peões, em sua maioria índios terêna e alguns poucos Guaykuru, também residentes na reserva. Devido a toda essa agitação, nada escrevi desde anteontem. Mas agora, enquanto retomo este diário, vejo se reunirem, em torno da mesa-redonda em que escrevo, os meus colegas, discutindo entre si e formando assim, literalmente, a “mesa-redonda” de que todo antropólogo adoraria participar. A oportunidade surgiu de modo inesperado e eu não vou deixá-la escapar. Depois de um dia de peão, não demorou a chegar o meu dia de pesquisador.

O tema em discussão, se assim posso defini-lo, é o do preconceito étnico. Pelo menos foi o assunto da conversa que mais me chamou a atenção. Discutiam sobre a forma com que um fazendeiro da região, um tal de

Moacyr Ramão da Fonseca, meio parente do Dudu, tratava os índios, chamando-os de indolentes e safados, para usar aqui os termos utilizados mais generosos... Diziam que uns fazendeiros eram piores do que outros, mas que todos participavam de uma mesma concepção negativa do índio. Não havia exceção. Mas se esse tratamento preconceituoso junto ao índio é criticado pelos meus colegas spianos, eles mesmos não escapam de admitirem outros preconceitos não menos danosos à prática indigenista. No decorrer da discussão sobre o que seria o índio, afinal, apenas os termos variam entre ser ele “ingrato” e “oportunista”. Todos têm algum caso a contar, alguma experiência a justificar suas respectivas visões do índio. Curioso que não mais discutem o direito de os fazendeiros acusarem o índio disto ou daquilo. O que está em jogo é quais os adjetivos mais adequados para caracterizá-los. O mais loquaz é Dudu, empenhado em relatar suas aventuras vividas entre índios e mestiços nesta região de Mato Grosso. Sempre envolvido em brigas, concluiu que não se podia contar com os índios como verdadeiros companheiros em uma luta; e, falando sobre uma dessas brigas, comentou: “Os companheiros que tive naquela luta eram mestiços, por isso que não me deixaram na mão...”

Passada a discussão, comecei a lhe perguntar, ainda em sua condição de encarregado de Lalima, sobre alguns dados relativos à comunidade. Dudu abriu uma gaveta, remexeu uns papéis e começou a me dizer. Lalima está com 234 pessoas, 51 homens adultos, 53 mulheres igualmente adultas, 68 menores masculinos, 52 menores femininos. Por menores parece que o pequeno censo feito por ele classificou os indivíduos abaixo de 15 anos (mas não fiquei muito convencido desse critério). A área da reserva é de 3.600 hectares. É uma reserva federal com título definitivo e sua medição foi feita por um militar e agrimensor, o Tenente Brandão. O histórico da reserva registra que foi Rondon quem, através de um boletim, chamou os índios para a reserva, aconselhando-os a ocupar as terras. Segundo o encarregado, a queima de casas e roças dos índios por fazendeiros circunvizinhos teria levado Rondon a assegurar aos índios esse refúgio. Atualmente a reserva possui três núcleos residenciais: a área central da aldeia, composta do Posto Indígena, da Escola, da Igreja e de mais 20 casas de índios; o lugar chamado “Divisa”, com 7 casas; a “Campina”, com 11 casas, todas situadas no meio das roças. Há ainda dois boliches localizados na entrada das duas estradas que ligam a reserva com Miranda, um, e com Porto Lalima, outro. Três quintos da reserva são separados para campo de criação, ficando o resto para construções de casas e pequenos edifícios (Posto, Escola e Igreja) e para roçados. Uma minoria trabalha em suas

roças e com seus lotes de gado, enquanto a maioria trabalha na changa nas fazendas da região. Numa primeira impressão, para quem visita a aldeia, fica a idéia de que os que permanecem trabalhando em suas terras estão em melhor situação do que os que se dedicam ao trabalho externo. Ainda em se tratando de impressões, a comunidade pode ser comparada mais com a fazenda de criação do que a uma aldeia indígena, como aquelas que eu conheço! Essa impressão se robustece quando se observa o tipo de relação que existe entre o encarregado e os índios: o regime é caracteristicamente patronal, no qual Dudu assume de modo voluntário ou involuntário o papel de capataz! É mais um “patrão” do que um supervisor da vida comunitária, como seria de se esperar de um indigenista! A despeito disso, os índios parece que gostam dele, talvez por sua personalidade simpática e sua capacidade de liderança. Obedecem-no em tudo e imediatamente! Não vi em nenhuma outra reserva uma interação tão grande entre encarregado e índios como a que estou observando em Lalima. Talvez os Terêna daqui sejam os mais aculturados nos moldes da sociedade regional, habituados às lides nas fazendas e a seguirem as ordens de fazendeiros e seus capatazes. O próprio Dudu – quando argüido por mim a esse respeito – disse que os índios de Lalima são em sua maioria mestiços, nascidos em sua maioria em fazendas, o que talvez explique essa ausência de traços tradicionais de autonomia que tenho verificado especialmente em Cachoeirinha. A rigor, haveria uma “mestiçagem cultural”, mais do que biológica... Mas que tipo de mestiçagem seria importante observar? Penso na mestiçagem intertribal, aquela que envolve uniões entre as diversas tribos ou etnias indígenas localizadas em Lalima. São elas: Guaykuru, Kadiuéu, Terêna, Kinikináu e Layâna, todas submetidas a um visível processo de destribilização. Infelizmente não há tempo para uma investigação minuciosa como eu gostaria de fazer. Porém, Lalima oferece um campo excelente para uma boa etnografia das relações interétnicas e intertribais no interior de uma reserva, dentro de um espaço multicultural controlado por um órgão indigenista.

Mas há alguns aspectos dessa interação cultural que estou podendo observar, em que pesem as limitações de minha etnografia. São diferenças culturais que persistem no relacionamento intertribal. Menciono aqui o comportamento de um índio Kadiuéu – por sinal o único Kadiuéu em Lalima – que parece não ter mudado seu estilo de vida quando veio para cá. Embora seja considerado um “bom índio” pelo encarregado (que diz estar expressando uma unanimidade de opiniões na aldeia), ele não escapa de críticas contra sua permanente atividade de caçador, de pescador e

de obcecado coletor de mel! É verdade que também changuieia nas fazendas vizinhas, mas só o faz para conseguir algum dinheiro premido por necessidades imediatas; e tão logo resolve seu problema, retorna ao antigo costume de vagar pelo cerrado. E não se pode dizer que ele esteja há pouco tempo em Lalima, pois há mais de dez anos vive aqui! Quando Darcy esteve no Posto Indígena Alves de Barros, em território Kadiuéu, esse índio já lá não estava.

Dentre os moradores guaykuru, conheci uma velha xamã, a Vicença, referida, aliás, pelo Darcy em seu livro *Religião e Mitologia Kadiuéu*, como, ainda, seu irmão, mais velho do que ela uns poucos anos. A Vicença é muito solicitada pelo prestígio que angariou com seus “trabalhos”. Pude vê-la de malas prontas para uma viagem a Aquidauana, quando aguardava um automóvel que viria buscá-la, enviado pela gente da cidade que desejava consultá-la. Ela é considerada uma eficiente curandeira e, para os moradores da cidade, uma pessoa de grande poder espiritual.

A atividade xamanística de índios nas cidades da região não era nada inusitada. Na época soube de vários casos de médicos-feiticeiros residentes em cidades e com suas “clínicas” freqüentadas não só por índios mas também por cidadãos de classe média. Algumas pessoas das cidades chegavam a procurar esses xamãs na própria aldeia, atraídas pela fama de bons curandeiros. As moças e os homens que estiveram no terreiro de Gonçalo em Cachoeirinha, como foi descrito páginas atrás, exemplificam bem esse interesse nos “koixomuneti” das aldeias. Mas o que marca a presença de índios “koixomuneti” nas cidades, a diferença de seus equivalentes aldeões, é a territorialidade simbólica que eles representam. Observei isso em Campo Grande, alguns anos depois (em 1960), quando realizava a parte urbana da pesquisa terêna. Foi quando conheci o índio Gomes, um afamado “koixomuneti” terêna, residente na cidade, em torno do qual se movimentava grande número de patrícios cidadãos que se submetiam ou apenas assistiam aos seus “trabalhos”, tal como se estivessem vivendo em solo terêna, durante umas poucas horas que fossem. Pude inferir, então, que a participação desses índios cidadãos nos rituais xamanísticos oficiados pelo Gomes alimentava a identidade indígena com valores fundamentais do ser terêna: suas crenças no mundo sobrenatural, herdadas de seus ancestrais. A freqüência a esses rituais, combinada com o retorno periódico às aldeias de origem, por ocasião do Oheokoti, servia como um mecanismo de consolidação da identidade terêna, exprimindo-a nos elementos culturais mais resistentes à mudança. A língua txané e o conjunto de rituais vinculado à figura do “koixomuneti” constituíam os diacríticos mais operativos a marcar a identidade terêna. E isso era tanto para

os próprios Terêna como para os outros, os purutuia que, ao menos durante as práticas xamanísticas, passavam a demonstrar um certo respeito diante daqueles que habitual e pejorativamente chamavam de bugres.

Outras figuras indígenas, conhecidas em Lalima, atraíram minha atenção e bem poderiam servir de vinhetas ilustrativas de uma descrição do mundo terêna. Uma descrição que ainda terei de fazer em algum momento desse meu aprendizado etnológico. Chamou-me também a atenção a figura do Ministro (apelido pelo qual é conhecido), esse purutuia casado com uma Terêna e homem de grande influência na vida da reserva, em que pese possuir um passado meio nebuloso, em que se destaca haver sido pistoleiro de um conhecido fazendeiro da região. Por que o Ministro teria mudado de vida e vindo para Lalima? Eu teria de ficar dias aqui para levantar sua biografia, coisa impossível diante do pouco tempo que ficarei na reserva. Pena! Dizem por aqui que foi pelo amor de sua mulher, uma Terêna, uma pessoa que eu bem gostaria de conhecer. Mas não sei se terei essa oportunidade. Porém, algumas informações interessantes me chegaram aos ouvidos: ao chegar em Lalima pela primeira vez, o Ministro acabou se desentendendo com Enoch, na época o encarregado do Posto Indígena. Parece que foi algo em torno de uma dívida entre ambos, coisa de dinheiro, uma questão pessoal, não administrativa. Com a vinda de Dudu, este o chamou de volta e o nomeou – após uma eleição na comunidade – Tenente da Polícia Indígena, por ser ele um tipo durão, se bem que prestativo e respeitado por todos. Tornou-se um verdadeiro empresário, comandando homens no corte de casca de angico. Recruta seu pessoal entre os próprios índios, mas não exclusivamente, pois conta com gente residente ao longo da estrada que vai de Lalima para Miranda. Como me explicou um dos Terêna que fazem changa sob as ordens do Ministro, os trabalhadores só tratam diretamente com ele: “*todos são gente do Ministro*”. Alto e forte, o Ministro gosta de conversar e parece ter pendores de etnólogo... Passando por nós um índio com cabelo comprido, ele logo foi dizendo que os Terêna não cortam o cabelo quando morre um parente, permanecendo de luto durante um ano. Também não gostam de limpar o cemitério porque acham que os espíritos dos mortos vão persegui-los. E enterram os mortos junto com seus pertences. Finda a explicação, dada por sua absoluta iniciativa, como a mostrar que já é quase um índio, merecedor de ter um lote na reserva, o Ministro seguiu o seu caminho e eu me retirei para o posto para escrever neste diário.

Cachoeirinha, 24 de outubro de 1955

Chegamos ontem à noite de Lalima, depois de uma viagem cansativa em um caminhão carregado de cascas de angico. Não sei qual de nós dois - “seu” Lulu e eu - ficou mais desconfortável no banco duro do velho Ford! Mas sobrevivemos. Paramos em Miranda para descarregar o angico e lá, quando tomávamos uma cerveja no bar, chegou um índio terêna perguntando por mim: “O senhor é o doutor do Rio? Queria conhecê-lo”. Foi assim que o Marcolino Pereira me encontrou. Conversamos por mais de meia hora e ele espontaneamente começou a contar sua vida, sem antes deixar de me advertir que era um verdadeiro índio, embora não vivesse aldeado. É uma história que revela uma das possibilidades de sobrevivência da identidade indígena fora da aldeia. Eis sucintamente a sua biografia. Nascido em Cachoeirinha, foi adotado por um fazendeiro rico, morador de Campo Grande, que lhe deu regular educação. Com o seu falecimento, Marcolino saiu pelo “mundo afora”, como ele mesmo se expressou. Entre vários biscates que fez, chegou a trabalhar por algum tempo como cozinheiro num hotel de Campo Grande. Com isso passou a ter uma profissão, algo importante entre os Terêna que emigram para a cidade. Mas como bebia muito e era dado a fazer arruaças, não conseguiu permanecer no emprego e não soube guardar o dinheiro que ganhou. Sem emprego e desmoralizado no mercado de trabalho aberto pelos hotéis ou pensões da cidade, teve de se contentar em voltar à vida rural, empregando-se como “campeiro” em fazendas da região. Passei, diz ele, “a arriscar a vida na lida do gado, em lugar de trabalhar na sombra, sem maltratar o corpo, como na minha vida de cozinheiro”. Foi nesse tempo que veio a conhecer a religião protestante. “E parei de beber” - disse-me com toda convicção.

Curioso e reiterado argumento este de poupar o corpo! Creio que a um cidadão de classe média ele nem passe pela cabeça. Mas no mundo rural, onde o corpo é exposto às intempéries do tempo, nada mais natural de ele estar sempre sendo invocado. E fui me acostumando a ouvi-lo! Também era freqüente deparar-me com a idéia de que a religião protestante recuperava de uma maneira sistemática os desviados para voltarem ao convívio social pleno. A preocupação dos crentes em andarem certinhos tornava a nova identidade religiosa um importante fator de reintegração social. Anos depois dessas experiências dos efeitos societários da conversão evangélica entre os Terêna, tive a oportunidade de orientar uma pesquisa sobre jovens drogados e em processo de recuperação através do trabalho de uma entidade evangélica em Brasília. A pesquisa, feita por um aluno da pós-

graduação da UnB, Carlos H. Yanez Boluarte, de nacionalidade peruana, resultou numa boa tese de mestrado intitulada De Viciado a Convertido: A Experiência de Salvação Evangélica (1979), que nos mostrou o poder da ideologia religiosa na conformação do indivíduo à ordem social, como no acatamento de suas normas de vida saudável, portanto, que não seja pecaminosa como a de um usuário de drogas. A saída religiosa da dependência do vício da bebida, como no caso dos Terêna na década de 1950, ou dos viciados em drogas dos tempos atuais, encontra na ressociação evangélica um operador cultural de extraordinária importância por sua visibilidade social, particularmente através da mídia e dos cultos protestantes.

Questionei-o sobre essa relação entre o ser crente e o fato de deixar de beber, já que eu conhecia muitos católicos que não bebiam. Será que tem de ser crente para não beber? – perguntei-lhe curioso. A resposta não podia ser das mais interessantes! Concordou que muitos católicos não bebem e, isso, por seu próprio “esforço” (talvez quisesse dizer “virtude”), porém, ao contrário dos crentes, “não contam para os outros as vantagens de não beber...” Ele, como um bom crente, a todos conchama a abandonarem a bebida “para se sentirem puros, para viverem com o Cristo”. Os católicos não agem assim, argumenta ele. Realmente eu não esperava tal explicação... Mas, retomando a história de sua vida, vale dizer que ele amasiou-se com uma Terêna, sua atual mulher, para somente casar-se com ela cinco anos depois, em 1950. O casal sentiu-se obrigado a isso pela religião que ambos haviam adotado. Agora Marcolino é proprietário de um lote em Duque Estrada, doado por Raimundo dos Santos. Tudo leva a crer que essa doação foi feita por ele ser o líder da Igreja Evangélica local. Por ordem de chegada a Duque Estrada, Marcolino é o terceiro protestante do povoado, depois do negro Damião e de um velho português. Pergunto-me se de seu rebanho fazem parte índios terêna de Cachoeirinha. Não sei. O que parece provável é a aldeia indígena se constituir no alvo privilegiado para o proselitismo evangélico. Difícil dizer se o Marcolino terá sucesso nesse empreendimento.

Revedo meus apontamentos na caderneta de campo verifico que anteriormente Marcolino tentou morar na aldeia Moreira, num lugar dominado pelos crentes, portanto diferente de Passarinho, uma aldeia reconhecida como católica. Lá não ficou residindo por problemas que nada tiveram a ver com a religião. Segundo Marcolino, o roubo de grãos plantados na roça era de tal ordem que o impediu de residir em Moreira como desejava. Roubo que ele atribuiu à gente de Miranda, da

periferia da cidade, já que a aldeia estava colada à área urbana. Pelo menos, ele se recusava a admitir que os próprios crentes, moradores de Moreira, cometessem o pecado do roubo. Quaisquer que fossem os responsáveis pela devastação de sua roça (e de outras?), o certo é que ele decidiu se instalar em Duque Estrada e com o respaldo de seus superiores, além do apoio dado por “seu” Raimundo. Mesmo porque a utilização de índios para realizar o proselitismo entre seu próprio povo é uma técnica usual no meio protestante, pois os torna mais eficientes do que os católicos na prática da catequese. Não há diferença étnica entre o pastor e seu rebanho... O apelativo “irmão(ã)” tem duplo significado: religioso e étnico. Mas pelo que pude observar, à época, a constituição de um rebanho de índios de Cachoeirinha não seria uma tarefa fácil para Marcolino. Os frequentadores de seus cultos se resumiam aos moradores da vila e imediações.

Cachoeirinha, 25 de outubro de 1955

Ontem saí com o meu informante “assalariado” (já que decidi pagá-lo ao fim de cada semana), o Arlindo, filho do Ciriaco, e jovem “casadoiro”, que logo começou a me relatar seus problemas pré-matrimoniais! A conversa não podia ser mais interessante para mim, conhecendo-o até agora como alguém de difícil comunicação, talvez por sua excessiva timidez e por ser possuidor de um temperamento muito introvertido. Depois de algum tempo já estava ele discorrendo à vontade sobre “causos” diversos, alguns bastante íntimos! Não vou registrá-los todos, alguns por demais reveladores da intimidade alheia que mesmo num diário etnográfico não se deve deixar de manter um certo ar circunspecto... Muito do que ele falou me fez lembrar as conversas ouvidas nas rodas de fofoca dos rapazes reunidos na rua da aldeia ao entardecer: um momento em que eles se deixam levar pelas brincadeiras, relatos de vantagens sexuais, indicação de adultérios verdadeiros ou presumidos, etc, quando esqueciam minha presença ou simplesmente me ignoravam. Em tal contexto é fácil falar. Por isso me surpreendi com a loquacidade de Arlindo em retomar os mesmos temas numa conversa a sós comigo. Em resumo, eis o assunto em torno do qual girou a sua confiança.

Contou que muitos são os casos de adultério em Cachoeirinha. Segundo ele, alguns maridos não dão muita importância, mas outros sim. Reagem como reagiu o marido da filha de “Fulano” com sua primeira mulher, que o traiu com um rapaz da aldeia. Esse marido, “Beltrano”, obrigou o rapaz a casar com sua mulher depois de lhe haver dado uma surra de relho!

O indigitado rapaz casou-se, mas depois abandonou a esposa que lhe foi imposta. Porém, nem sempre a solução para tais casos de adultério chega a esse extremo e nem mesmo o adultério é algo tão freqüente como pode parecer. Conforme o próprio Arlindo reconhece, a vida sexual da rapaziada na aldeia parece não depender de aventuras com a mulher dos outros... Já que há muitas mulheres “largadas”, cuja diferença de idade com jovens solteiros, muitas vezes meninos de 11 a 16 anos, sequiosos por experiências amorosas, não as impede de fazer sexo com eles. Seriam grandes professoras... Não insisti sobre tais habilidades, afinal de contas, mesmo reconhecendo-me como um bisbilhoteiro profissional (eis, finalmente, a melhor definição de etnólogo!), sinto que ainda falta muito para eu assumi-la – sempre esbarro com meus constrangimentos: como me enveredar em assuntos dessa ordem com pessoas que mal conheço, as quais, certamente, conhecem-me ainda menos. Sou cerceado por meus limites que não me deixam ultrapassar a tênue linha que separa a minha própria pessoa (filho de dona Marina) e o impávido pesquisador descomprometido com a pessoa do outro, do indígena, já que está apenas comprometido com sua ciência... Será que é mesmo um postulado da prática científica? Sempre me impressionei com o destemor de alguns pesquisadores em seu desembaraço na invasão da intimidade alheia! Para eles o mundo de seus informantes parece que existe só para ser invadido! E se invadir é a virtude por excelência do etnólogo, ainda tenho muito a aprender... Porém, apesar de todos esses constrangimentos, continuei a questionar o meu informante sobre sua visão da vida amorosa na aldeia.

Comentários curiosos que ele fez para um índio, mais me parecendo algo apreendido junto aos regionais, como a questão da virgindade! Disse que se uma pessoa quiser casar com uma virgem não procure mulher com mais de 12 anos; com essa idade já são “mulheres”, já que começam a ter experiências sexuais com seus colegas de escola ou de seus grupos de brinquedo. Acrescenta Arlindo, com um toque de autoridade no assunto, que há meninas em quem “a gente nem chega a encostar, elas já se entregam...” O namoro, por exemplo, revela um certo padrão, como os passeios e posterior fuga para o cerrado, lugar preferido para relações mais íntimas. Perguntado pela ação dos pais quando são sabedores desses namoros, diz que poucos sabem sobre o que fazem suas filhas. Mesmo porque esses namoros são feitos às escondidas e raros são os rapazes que falam com os pais das namoradas. Mas ele, Arlindo, não: não tem medo de falar com o pai de sua atual namorada. E inesperadamente me diz que ainda não teve relações sexuais com a noiva e esta lhe diz que “não

conhece homem”. Sorriu-me, como que manifestando sua incredulidade. Admirado, perguntei-lhe por que motivo não crê em sua noiva! Ao que respondeu – com certa auto-suficiência – afirmando que conhece “mulher que não é mais moça pelo jeito de andar, rebolando”; como também pelas artes do namoro, pelo modo de falar e de agir. As meninas mais experimentadas “vão deixando a gente pegar e fazer tudo”... Comentei – provocando, só para ouvir sua resposta – que entre os purutuia é comum encontrar gente que não casaria com uma mulher que não fosse mais moça... Respondeu-me que não se incomodava, porém acrescentou que se a noiva fosse virgem se “casaria na Igreja”. Mas se não for, “eu é que não vou gastar o meu dinheiro para me casar na Igreja” – disse convicto! Interessante argumento! Continuando nossa conversa, deixou claro que não se submeteria aos desejos do seu futuro sogro (que afirmava que sua filha não conhecia homem), já que suas dúvidas eram tantas que havia decidido se casar no Posto Indígena, “onde não tenho grandes gastos”. E como é o noivo que custeia o casamento, fico na dúvida – e esta é a minha dúvida – se não haveria uma certa racionalização por parte de Arlindo sobre a não virgindade de sua noiva só para não gastar! Será? Quais os custos de casamento se no posto quase nada se gasta, quando na Igreja parece que os custos são altos para um morador da reserva, onde corre pouco dinheiro? Os gastos com a noiva vão desde a compra de sapatos e do vestido até o corte de cabelo e o “permanente”, tudo isso feito em Miranda com o gasto aproximado de 120,00 cruzeiros. E fato curioso: há uma verdadeira moda no uso do “permanente” como o corte preferido de todas as jovens na aldeia. É um traço comum até mesmo entre as escolares – já ainda meninas com o cabelo cortado e ondulado. Mas no caso da noiva de Arlindo parece que a coisa foi um pouco diferente: certo dia ela apareceu com o cabelo aparado curto; ele não gostou e mandou-a para Miranda fazer o “permanente” (que em minha opinião ficou horrível, sendo ela uma linda garota!). Ainda não se casaram, mas os planos estão firmes.

O pai da Antônia – este o nome da noiva de Arlindo – queria que o casal morasse em sua casa, desejoso de manter sua filha perto de si. Arlindo não concordou e me fez ver que se morasse com o sogro teria fatalmente de sustentá-lo e a toda sua família; uma família constituída quase que só de mulheres, além de seu sogro estar habitualmente de porre. Tudo ficaria em suas costas... Seu plano é exatamente oposto. Deseja morar com seu próprio pai, numa casa em que ninguém bebe, e ele continuaria a fazer quase a mesma coisa: ajudar na manutenção da família junto com seu pai e seu irmão mais moço, todos trabalhando conjuntamente. E o que mais

parecia atuar na rejeição da proposta do sogro era o receio que tinha em ser por ele provocado, xingado, quando de suas bebedeiras. Seu projeto de vida estava bastante claro: moraria a princípio com seu pai, num ranchinho vizinho, no mesmo lote; e, quem sabe, se tudo corresse bem, conseguiria no futuro seu próprio lote, seu rancho e sua roça. Pára de falar, olha-me com uma certa ansiedade e confessa, preocupado, que resolveu se casar de uma hora para a outra, sem pensar muito no assunto... Agora é que às vezes pensa...

Recordo-me agora, revendo anotações em minha caderneta de campo, que essa nossa conversa foi certamente a primeira que tive com um Terêna sobre assuntos bastante pessoais, para não dizer íntimos. Ocorreu normalmente, fluindo sem maiores planejamentos. E verifico hoje o quanto aprendi então. É verdade que não tive toda a consciência desse aprendizado, não tirei dele as conseqüências epistemológicas da técnica de entrevista, como a de transformar o informante em interlocutor – uma postura que hoje recomendo a todos quantos estudam comigo, como recentemente pude expor em meu livro O Trabalho do Antropólogo (1998). Mas mesmo não estando plenamente cômico das virtudes dessa prática etnográfica, senti-me tão bem nessa nova (pelo menos para mim) modalidade de entrevista que passei a usá-la sempre que não estava realizando o “survey!”, ou melhor, o recenseamento da população de Cachoeirinha. No que consistia essa entrevista? Ela era dialógica, eu não fazia apenas perguntas, porém estimulava Arlindo a me questionar também, desde que ele me perguntava esporadicamente sobre os namoros dos purutuia do Rio de Janeiro, ainda que de forma indireta esperava que eu falasse de meus namoros de juventude – pois não se sentia à vontade para perguntar a alguém mais velho (ainda que pouca coisa, pois eu não tinha mais de 27 anos), funcionário do SPI e casado. As anotações da caderneta, que não foram transcritas ou desenvolvidas no diário, teriam dado um outro sabor à conversa que registrei – constato hoje – pela metade. Meu hábito era retrabalhar no diário as observações e conversações telegraficamente anotadas na caderneta, fiando-me ainda em minha memória imediata. Mas no meu aprendizado da antropologia à época, nele ainda vigorava a recomendação (ilusória) da objetividade a todo custo, como a de interferir o mínimo possível na fala do entrevistado. Esse entrevistado não era um interlocutor, era um informante, separado de mim quase por um abismo! Sujeito cognoscente e objeto cognoscível se mantinham absolutamente separados por um imperativo metodológico. Não havia dialética que os relacionasse... E se no diário de campo, por força de sua estruturação natural, sempre o autor fala de si e num tempo linear (dia a dia), já nas monografias construídas, graças a um processo de

depuração dos diários e das cadernetas, esse autor quase que desaparece totalmente. Esse foi o cuidado que tive ao escrever O Processo de Assimilação dos Terêna (1964) e Urbanização e Tribalismo: A Integração dos Terêna numa Sociedade de Classes (1968). Claro que não defendo a intromissão abusiva da figura do etnólogo na textualização da cultura e da sociedade investigada. Vejo nisso uma deformação de um recurso, necessário para situar o pesquisador no contexto da pesquisa, que no entanto deve ser bem balanceado, algo que algumas monografias chamadas de pós-modernas não logram realizar com o equilíbrio desejado.

Cachoeirinha, 26 de outubro de 1955

Ontem fui a Miranda terminar a coleta de recibos com comerciantes locais relativos às compras que fiz até então. Foi um dia perdido para a pesquisa em Cachoeirinha.

Hoje cedo apareceu no posto o Bráulio, um mestiço morador na reserva e casado com uma Terêna, reclamando que não havia sido avisado pelo capitão Timóteo do mutirão que eu havia sugerido fosse realizado para a derrubada de 200 metros de cerrado na rua principal da aldeia, aumentando-a a fim de permitir maior segurança na aterrissagem de aviões maiores do que aquele teco-teco que havia nos levado a Campo Grande semanas atrás. A larga rua gramada, devidamente prolongada, iria servir melhor mesmo para um improvisado campo de aviação. Os índios que tinham sido testemunhas da aterrissagem triunfal do pequeno avião que nos tirou às pressas de Cachoeirinha estavam entusiasmados com a possibilidade de um novo espetáculo. Agora já era para algo mais espetacular e destinado a atendê-los na melhoria da saúde da comunidade: tratava-se da vinda do Rio de Janeiro de um avião Douglas, dotado de Raio X e de outros equipamentos médicos, para submetê-los a exames. Criado pelo Noel Nutels, era uma “unidade sanitária aérea” que, a pedido meu, deveria vir em breve assistir os Terêna, não só de Cachoeirinha mas também de outras aldeias. O fato é que ontem cedo, enquanto eu estava indo para Miranda, 43 homens começavam a fazer o mutirão. Mas se havia grande interesse em participar do mutirão – como a reclamação do Bráulio demonstrava –, nem todos olhavam o empreendimento com a mesma simpatia.

Vale registrar esse desacordo, pois mostra que há diferenças de opiniões na reserva sobre o trabalho cooperativo e sem remuneração, tal como se

caracteriza o mutirão. Assim que, hoje, acompanhei o Olímpio, sobrinho do capitão, por ele encarregado da convocação dos seus patrícios para a tarefa. Fomos ao rancho de Sebastião e de seu filho Olímpio, xará do outro, o qual designarei como Olímpio II, chamando de Olímpio I ao sobrinho do capitão Timóteo. Primeira surpresa: toda a família de Sebastião se identificava como crente, não só com o mesmo estilo de falar, como com argumentos bem individualistas numa terra de católicos. Parece que não era com eles o esforço da comunidade em dotar a aldeia de uma pista de aviação. Esta a segunda surpresa: o negar-se a colaborar. Segundo o Olímpio I, essa atitude era habitual nessa família, pois jamais os membros masculinos – em número de quatro – haviam se dignado a participar de qualquer empreendimento coletivo. Em lugar de colaborar sempre hostilizavam as lideranças indígenas ou o próprio encarregado do posto, argumentando que esse trabalho deveria ser feito pelo SPI e não pelos índios. O Olímpio II, falante e incisivo, dizia que não iria perder tempo, já que era pobre e precisava trabalhar em suas coisas. Uma dessas coisas (segredou-me o Olímpio I) era tirar madeira das matas da reserva – “que é de todos nós”, dizia revoltado – para utilizá-la na construção de móveis, especialmente mesas e cadeiras, para vendê-los em Duque Estrada ou nas fazendas da região. Conhecido como bom carpinteiro, parece que o Olímpio II conseguia ganhar algum dinheiro com suas habilidades. Tal como o Lúcio, a quem já fiz referência neste diário, esse carpinteiro representava uma espécie de “classe média”, com seu rancho bem construído e bem equipado com móveis e vários utensílios domésticos. Mas o que também distinguia o Olímpio II de todos os outros Terêna que eu conhecia, inclusive o Lúcio [o Terêna “rico” de quem falei], era a sua atitude de crente, que reproduzia o mesmo tipo que eu vinha observando entre os segmentos protestantes em outras aldeias. Talvez a particularidade de Cachoeirinha esteja na quase solidão desse crente, o que o torna mais vulnerável à crítica externa, a que lhe fazem seus patrícios católicos e, ademais, “pobres”. E se o Lúcio teve orelhas cortadas em suas reses, o nosso Olímpio II parece ter sido definitivamente cortado da sociabilidade cachoeirense.

Voltei mais uma vez à casa do xamã Gonçalo. Queria fotografá-lo. Afinal de contas a fototeca do Museu do Índio espera por minha contribuição. E, também, tenho de registrar imagens terêna que, em algum momento, aparecerão ilustrando minha monografia. Curioso: é a primeira vez que a idéia de um livro me vem à mente de uma maneira tão clara! Certo que é uma idéia que deve ter permanecido latente, pois sempre me pensei au-

tor, porém agora explicitada. E com inusitada força! Assim, com esse ânimo, comecei a buscar ângulos favoráveis ao meu trabalho. Lá estava o “koixomuneti”, cercado de colegas e discípulos. Alguns já paramentados para os ritos. Lamentei não ter trazido mais filmes; só tinha um, com doze chapas, que logo assumi como sendo insuficientes. Quem pensaria que hoje, bem hoje, haveria uma reunião de pelo menos duas gerações de xamãs? Estava lá também o Faustino! Eu não podia ficar mais entusiasmado com o ocaso desse encontro. Ao fundo do terreiro, um jovem se paramentava cuidadosamente para o ritual xamânico. Comparando-o com um outro igualmente jovem – de nome Miguel, por sinal, filho do próprio Gonçalo –, verifiquei que, enquanto o primeiro se enfeitava com todo o esmero, este último se limitava a pintar o rosto e a usar um cocar de penas de ema na cabeça, tal como fazem as mulheres “padres”. Por que os dois, ambos iniciantes, estavam com paramentos tão diferentes? A simplicidade do Miguel tornava até chocante a riqueza de detalhes do outro – cujo nome não consegui anotar. Seria um caso especial? Parece que sim. Perguntei-lhe sobre todos aqueles adereços, desde uma coroa de papel colorido recortada a tesoura, duas faixas coloridas cruzadas no peito, um saio-te parecido àqueles da dança do bate-pau e, ao peito, um medalhão do “coração de Jesus”, certamente comprado em Miranda, preso a um colar. [Sua fotografia está reproduzida em *O Processo de Assimilação dos Terêna* (edição de 1960), numa prancha entre as páginas 136 e 137; Gonçalo, por sua vez, aparece em duas pranchas entre as páginas 72 e 73] Respondeu que cumpria uma promessa feita a seu pai, que havia morrido depois de uma penosa doença. Faustino – que ouvia – entrou na conversa para dizer que a família do rapaz tinha outra religião: “vamos falar a verdade, o pai dele tinha a religião protestante...” Confuso, o rapaz negou, dizendo que não era protestante. Faustino insistiu e ele só pôde responder: “eu não sei bem”; mas explicou-me que a coroa de papel dava força para ele realizar o trabalho com “tio Gonçalo”; e disse que no peito levava o “santo dele”, de devoção de seu pai. Haja sincretismo! E sabendo que estava lá para fotografar, foi o primeiro a exhibir-se. Entoou bonitos cânticos e dançou com um vigor que eu até agora não havia visto nas vezes que assistira aos rituais! Se o rapaz tem futuro nas práticas xamanísticas, não posso dizer, já que os cantos e as danças não são os únicos elementos do saber do “koixomuneti”. Mas que ele me impressionou, impressionou! Claro que sua exibição foi para “turista ver”, pois queria ser fotografado. Depois que me despedi, percebi que iriam começar os trabalhos de fato, alimentados por uma boa cachaça, sem a qual não há clima para os rituais. É possível que só pelas

danças e cânticos o koixomuneti entre em transe, porém pelas minhas observações dos trabalhos dos xamãs terêna o álcool tem sido sempre um componente indispensável ao bom desenvolvimento dos rituais. O estado ligeiramente etílico parece ser um ingrediente fundamental.

Umás poucas observações a mais sobre essa inesperada visita aos domínios de Gonçalo. Como não podia deixar de acontecer, ele veio a mim quando eu já estava me despedindo de todos, pedindo uma contribuição para “os trabalhos”. Pensei que era dinheiro. Mas, não! Era um pedido bem concreto: queria um metro e meio de baeta (um tipo de fazenda para sua vestimenta), miçangas azuis e brancas (para enfeitá-la) e guizos pequenos (para tocarem ao dançar). Percebi que os olhares de seus familiares se concentravam em mim na expectativa de minha anuência. Prometi. Vi que uma grande parte desses parentes praticava o xamanismo. E apenas um de seus genros e uma nora não participavam dos trabalhos do sogro – como me comentaram depois. Porém, Miguel e uma moça, filhos de um e de outra, estavam aprendendo o ofício e aguardavam, paramentados, o momento de entrar no terreiro. Pergunto a mim mesmo como seria possível, tendo o Gonçalo por parente, escapar de sua influência?

Cachoeirinha, 28 de outubro de 1955

Foi uma boa viagem a que fiz à aldeia de União, vizinha à cidade de Miranda. É uma aldeia mais conhecida por sua escola: a “Escola Evangélica União”. Não podia ser melhor a minha primeira impressão do lugar! Bonito, tudo muito limpo, com um tanque perene para lavagem de roupas e para banhos, o qual serve sobretudo como um reservatório de águas insecável. Confere também à paisagem um toque bem agradável. Senti-me bem só em olhá-lo e às mulheres que, em sua volta, acocoravam-se colhendo água em cântaros de argila, fabricados por elas mesmas. Não me lembro de haver registrado aqui a alta qualidade da cerâmica terêna. Herdeira da tradição Aruak, de grandes ceramistas, os Terêna fazem recipientes fortes e com desenhos bastante ingênuos, diferentes dos desenhos de seus vizinhos guaykuru, extremamente elaborados (como o ensaio de Darcy, “A arte dos índios Kadiuéu” [D. Ribeiro, revista *Cultura*, IV, Rio de Janeiro, 1951], cuja separata trouxe comigo), mas de pobre qualidade na confecção da argila, ao contrário da cerâmica terêna. O certo é que tanto aqui como em Cachoeirinha – onde tenho feito minhas mais extensas observações – o mais comum de se encontrar nas mãos

dos Terêna indo para a roça é o “pupui”, um cântaro de barro, fechado até em cima e apenas com dois furos, um que vai à boca para beber a água ou o “tererê”; outro, para a necessária entrada de ar. Como disse, minhas primeiras impressões não poderiam ser positivas. Anunciavam uma comunidade bem organizada em torno de uma meta precisa: dedicar-se ao ensino e à religião.

Como estavam presentes alguns líderes (se não todos) da comunidade evangélica da aldeia, ocorreu-me fazer uma espécie de “mesa-redonda”, ocasião em que eu poderia obter informações na aventura do diálogo entre eles. Estavam lá Patrício Lily, Hermes Baltazar e Cantídio Lily, irmão do primeiro. Como estranhei que o nome pronunciado foi Lily e não Wolily como estava em minhas anotações tiradas do livro de Altenfelder, pedi explicação. Respondeu-me o Patrício que Wolily foi um nome que o coronel Horta Barbosa usava para chamar seu pai, já falecido e responsável pela criação de União; porém o povo preferia chamar a família de Lily – e “quem manda é o povo, não é, doutor?” Concordei imediatamente... Patrício e Hermes logo se revelaram pessoas bastante articuladas no discurso purutuia! Ambos com “formação de evangelistas no exterior” (exterior à aldeia...), uma vez que fizeram seus estudos no “Instituto Patrocínio”, um seminário protestante em Minas Gerais. Escrevi a Gilda relatando longamente o que pude observar e ouvir nessa oportunidade. Espero que essa carta não tenha se extraviado...

Foi extraviada! Gilda jamais a recebeu. Era uma época em que o Correio não funcionava tão bem como hoje, especialmente quando a correspondência vinha de um lugar – à época – tão remoto como a região atendida pela ferrovia Noroeste do Brasil... Entretanto, remexendo a coleção de cartas que ela guardou cuidadosamente num velho baú, se não encontrei a dita carta encontrei uma anterior, escrita no dia 25, na qual me refiro a uma carta escrita por Darcy Ribeiro (que também não encontrei em meu arquivo), na qual ele me pergunta sobre as condições do campo de aviação em que foi transformada a rua principal da aldeia, conforme relatei páginas atrás. Como a expectativa era a vinda do avião ambulatório do Noel Nutels, teria de haver total segurança para a aterrissagem. Transcrevo um trecho dessa carta: “O Darcy me escreveu finalmente! Aliás, uma carta deliciosa, o que me faz retirar o adjetivo de ‘ágrafo epistolar’ com que lhe venho brindando em minhas cartas a você. Entre piadas e causos relatados com sua conhecida verve, mostra-se preocupado com as condições do aeroporto que improvisamos na aldeia para a chegada do Noel. Disse-lhe que o campo tem todas as medidas oficiais para a aterrissagem de um Douglas, já

que o ampliamos em duzentos metros, derrubando o cerrado. Quarenta e cinco homens atenderam ao meu pedido, pois sabem que a comunidade será beneficiada com esse 'avião hospital' servindo a todos". E passando para outro assunto, bastante revelador de como éramos poucos a trabalhar na Seção de Estudos/ Museu do Índio: "Já avisei ao Darcy que ele pode requerer suas férias para dezembro que eu lá estarei firme no Museu. O coitado está esgotado de conduzir o leme sozinho – e eu cansado de vagabundear (muitas vezes, sentado na varanda do posto – e quando não estou lendo ou trabalhando com algum informante –, é como me sinto...)". Velhos tempos, bons tempos. Foi um período muito dinâmico no SPI, dirigido por Gama Malcher e tendo Galvão e Darcy como os seus principais auxiliares. A mim cabia substituir o Darcy rotineiramente na administração do Museu do Índio e do expediente da Seção de Estudos. Na SE minha atividade se concentrava na análise dos relatórios das nove Inspetorias Regionais do SPI espalhadas em todo território nacional, enquanto Darcy fazia a alta política institucional e, por essa razão, nem sempre estava no Museu. Mas o nosso intento era conhecer bem as situações concretas do contato interétnico para melhorar as práticas indigenistas e contribuir – se possível – na reformulação da própria política de governo junto aos índios. Sonhos, sonhos... Minha própria pesquisa estava articulada com minhas funções de antropólogo indigenista. Como estudar os Terêna senão no quadro das relações interétnicas? Era o que Darcy vinha fazendo em seus estudos que resultariam em Os Índios e a Civilização e Galvão em suas pesquisas no Rio Negro. Todos nós éramos orgânicos e nossas pesquisas refletiam isso.

Retornando a Cachoeirinha, encontrei no caminho que liga Duque Estrada à aldeia um purutuia que dizia procurar o Xuri para tratar de um seu irmão, muito doente. Pela curta conversa que com ele tivemos, não demos muito crédito ao que ouvíamos, sabedores das artes malignas do Xuri, ao que parece o único "koixomuneti" terêna devotado a "bruxarias" e célebre por aceitar encomendas mortais. O purutuia, por seu lado, era tão mal encarado que o encarregado não o convidou para se hospedar no posto, apenas permitiu que ele dormisse na varanda, numa rede que lhe cedeu. No dia seguinte, após se encontrar com o Xuri, voltaria para Campo Grande no primeiro trem. E foi o que ocorreu: com uma garrafa cheia de um líquido amarelo que lhe foi dada (melhor diria, vendida por 100 cruzeiros) pelo Xuri, levou a poção que seria bebida por seu amigo. Pude vê-lo sair e despedir-se do "koixomuneti" dizendo que, se não desse certo, podia esperar que voltaria... Mera promessa? Ameaça? O futuro dirá.

Hoje à tarde retomei as minhas conversas com Arlindo. O rapaz está me saindo um excelente informante: prestativo e falante. Abordei, durante o nosso passeio à pequena represa, ou tanque, como chamam, dois temas: 1) as práticas abortivas e anticoncepcionais, como também aquelas propiciatórias da fecundidade; 2) a vida sexual do adolescente.

1) Há um preparado de raiz (cujo nome e técnica de preparo ficou me devendo) que a mulher deve ingerir para “tirar o filho” Para evitar a concepção ela toma outra droga, também uma raiz, que, em sua opinião, “estraga muito a mulher”, tornando-a muito magra e doente. E como prática voltada a propiciar a fecundação é recomendável tomar o “leite do cacho de banana nanica”, mas, para ser eficiente, deve ser “numa sexta feira”... Disse-me, ainda, que nem todas essas técnicas de controle da natalidade foram aprendidas em Cachoeirinha. Esta última, por exemplo, fora-lhe ensinada por um índio de Ipegue que, por sua vez, a aprendeu de um velho - “dos antigos” - da mesma aldeia, mas não sabendo dizer se era um “koixomuneti” ou não.

2) Confessou-me, com certo saudosismo, que em seu tempo de adolescente (está hoje com 24 anos) não havia essa liberdade sexual de hoje. Há dez anos ele ainda brincava flechando lagartos no cerrado, sem estar preocupado com relações sexuais com as meninas suas companheiras de brincadeiras. “Hoje não: garotos e garotas já brincam de braço dado e, de repente, correm para o cerrado... Sim, naquele tempo era diferente...” Continua Arlindo dizendo que agora os rapazes vivem convidando qualquer moça para namorar. “Eu não faço isso, convido apenas as moças que conheço (com quem já tem certa intimidade - explica ele). Uma vez, em Campo Grande, eu mexi com uma dona, uma biscate, e convidei para passear comigo; o que ela respondeu zangada: ‘sai daí, bugre feio’. Foi o suficiente para eu não mexer mais com ninguém... Fiquei muito sem jeito, com muita vergonha. Agora, aqui na aldeia, as moças dizem que eu sou orgulhoso, que gosto de outra, tudo porque eu não mexo com elas e não as convido”. Mas antes de encerrar nossa conversa, Arlindo ainda comentou que, ao contrário de muitos rapazes da aldeia, quando convida uma moça daqui para se divertir em Miranda, ele nunca deixa de dar um presente. O que, por exemplo? - perguntei. Respondeu-me: “uns 50 cruzeiros...” Qual o sentido de presente para ele? Dádiva ou pagamento? E qual a significação de “dinheiro”? O certo é que para nós - os purutuia da região ou de outros lugares - ao dinheiro está sempre associada uma certa má consciência, pelo menos nas artes do amor. Não parece ser a mesma coisa, ao menos para Arlindo. É um tema a aprofundar.

Cachoeirinha, 29 de outubro de 1955

Dediquei a manhã de hoje ao capitão Timóteo, conversando sobre os mesmos assuntos que eu vinha tratando com Arlindo, só que agora voltado para a tradição e aos velhos. Mais difícil tratá-los com um senhor bem mais velho do que eu. Mas tinha de fazê-lo... Entretanto, deixei-o à vontade, sem conduzir a conversa como havia feito com Arlindo. Dava o tema e deixava-o livremente desenvolvê-lo. E sempre tendo em conta que a sua própria forma de abordar o tema tinha para mim um grande valor etnográfico.

Começou dizendo que “antigamente” as filhas dormiam num girau acima dos pais. E os filhos homens numa tarimba um pouco afastada da dos pais. “Naqueles tempos as moças casavam com uns vinte anos, porque se casassem antes ficariam fracas, com doenças... Antigamente o casamento mesmo era diferente: para pedir a moça aos pais o jovem ia armado, com lança e flecha. Era nosso costume. Mas era só para pedir”. Se o pai aceitava, era marcado o dia da união (“virtxó-wotí”), da cerimônia do casamento. Depois de pedir e de ter sido aceito pelo pai da moça, o noivo ia para o mato colher mel a fim de fazer um preparado (“kuma-á”), bem forte, mas não como a pinga que é feita hoje em dia. Esta era feita de uma mistura de mel com “salmoura” (segundo Timóteo, feita de pólen de flor e cera da colméia de abelhas) que depois de certo tempo fica “azedada” ou fermentada, transformando-se em “kuma-á”. Durante a beberagem um velho conselheiro da tribo adverte os moços (representados na pessoa do noivo) e as moças (representadas pela noiva), mais ou menos assim: “Não xingue seu sogro, nem seu cunhado. O que tem dá para o sogro. Ajude. Trate bem a moça, não [a] abandone - e ainda dá mais conselhos...” Para a moça diz: “Minha filha, você já juntou, já tem marido. Não vá mexer com outro moço, todo mundo respeita você por causa do virtxó-wotí. Se seus pais e sogros chegarem dá comida pra eles - e continua bastante tempo dando e dando conselhos”. Palavras textuais do velho capitão. E prossegue em sua descrição, como a lembrar coisas do passado misturadas com o que aprendeu de sua mãe, o verdadeiro baluarte da tradição tribal. “O moço ficava um mês na casa do sogro, onde permanecia dormindo com sua mulher em uma tarimba, no mesmo espaço da casa onde dormiam os seus novos parentes. Só depois é que construía seu próprio rancho, ou próximo de seus pais, ou próximo de seus sogros. Ficava na vontade dele”.

Interessante todo seu relato. É verdade que genérico demais, porém o suficiente para mostrar a importância dos vínculos de afinidade (sogro,

cunhado) e reforço do respeito à diferença de gerações (atenção especial aos pais e aos sogros), e ainda nos diz sobre a obrigação de uma primeira morada na casa da noiva, tal como um período necessário a provar aos sogros sua capacidade de cuidar da esposa. Mas eu queria mais. Queria que Timóteo me falasse mais de si. Algo mais particular. Sua própria experiência. Eis o que ele me relatou.

Disse que desistiu de morar com sua sogra, mãe de sua primeira mulher, porque ela sempre o molestava com reclamações de toda espécie, alegando que ele não a ajudava em nada. Timóteo, não agüentando mais a convivência, tratou de convencer sua mulher a saírem da casa materna e construírem um rancho só para eles. Comentando sobre os costumes da época, diz que “naquele tempo era o pai do moço que procurava a moça para casá-la com seu filho. Havia respeito” – afirma com convicção. Perguntado sobre a vida sexual dos jovens de então, dá uma interessante explicação! Primeiro, que nunca ouviu falar de relações sexuais fora do matrimônio. E se hoje é comum haver, diz que antigamente não havia baile, nem cachaça – atribuindo a isso a responsabilidade das mudanças havidas entre os seus patrícios de hoje. Antigamente os velhos [o Conselho dos Anciões] punham ordem nas coisas: nas brigas e bebedeiras, ou qualquer infração aos costumes antigos, eles chamavam o infrator e o recriminavam. Era um tempo em que o Conselho era ouvido, ao contrário de hoje...

Continuando minhas indagações sobre a vida íntima dos Terêna modernos, ouvi algo de Timóteo que me deixou perplexo, seja pela ingenuidade de suas opiniões, seja pela significação do dinheiro para esse velho terêna. Perguntei-lhe se as moças eram punidas por manterem relações sexuais “livres” nos tempos atuais. Respondeu-me com exemplos – forma, aliás, comum, quando as perguntas levavam a uma certa generalização, buscando os índios sempre particularizá-las recorrendo a exemplos concretos. “A filha de J. P. tomava o trem e ia para Bananal ou para Miranda, onde ficava até uma semana, vivendo lá com rapazes, fazendo ‘serviço’. O pai, coitado, nada sabia. Até que ela apareceu com barriga”. Procurei saber se a moça em questão ganhava algum dinheiro nessas escapadas da aldeia (preocupado que estou com a questão da prostituição), ao que me respondeu o capitão: “Se ganhava dinheiro ainda estava bem, seu dotô, mas só ganhava filho...” E isso ele me falou sério, sem nenhuma ironia! Timóteo mencionou essa moça e mais uma, que viria a morrer depois de ficar grávida de um índio de Cachoeirinha.

Passei a endereçar a conversa para os “costumes matrimoniais”, procurando ouvi-lo sobre a instituição do parentesco – dados que eu já vinha

acumulando em minhas cadernetas de campo preenchidas durante o recenseamento feito na reserva. Diz ele que “antigamente não podia casar com a filha de nosso outro pai (“Poi Zaá”, ou irmão do Pai) [isto é, com sua prima paralela, “mongetxá”], como também não podia com a filha do titio (“Eungó” ou irmão da mãe)”. Lembra que “os velhos diziam que nós não somos bichos: bicho é quem faz filho com qualquer um”. Também não era permitido casar com irmãos ou irmãs do pai [Timóteo não menciona irmãos/ãs da mãe, mas a proibição lhes é extensiva]: “com tios e tias é impossível casar, dotô”. Continuando nossa conversa, deixa claro que os primos paralelos e cruzados são como irmãos, não podendo haver matrimônio entre eles. Tenho de verificar até onde essas regras da moral tribal ainda são seguidas, o que farei com a análise do recenseamento que estou quase a terminar. Cabe registrar que as forças de integração que operam no plano da sociabilidade tribal levam os Terêna a se tratarem como pertencentes à mesma parentela, valendo-se para tanto de termos vocativos como “Lùlu” (a crase indica uma vogal longa), equivalente a titio, “Lelé” (primo mais velho) e “Ati” (primo mais novo). Sobre algumas outras perguntas, como as que fiz sobre o matrimônio de um homem com a irmã de sua mulher após o falecimento desta, respondeu-me que “antigamente (sempre antigamente...) era proibido casar com viúva. Só viúvo casava com viúva”. Perguntei-lhe se ele conhecia algum caso, pois a minha questão estava posta de forma muito abstrata. Timóteo pensou e lá veio com exemplos. Disse que o velho Marques, que tem duas filhas, casou ambas com Emílio Polidoro: quando faleceu a primeira esposa, cujo casamento se deu na Igreja, o marido da outra irmã já havia falecido, portanto ela estava viúva. “Então, o velho Marques que estava acostumado com o genro Emílio, viúvo também, quis que ele se casasse com a sua segunda filha, viúva também”. Logo Timóteo se lembra de outro caso. “O Chico Belizário casou com as irmãs do Cesar Muchacho: a primeira morreu e ele casou com a outra, mais velha, que tinha sobrado”. São exemplos de sororato - que tudo indica ainda vige em Cachoeirinha.

Mas, ao falarmos de Muchacho, ocorreu-me (pelo recenseamento até agora feito) que eles se constituíam na maior parentela da aldeia, seguidos pelos Candelário e, em terceiro lugar, pela família do capitão. E entre as parentelas do capitão e dos Muchacho havia uma grande rixa. Esses Muchacho são muito unidos, reconhece o capitão, acrescentando que a briga ocorreu porque um dos Muchacho esfaqueou um dos Belizário que, por sua vez, ficou incapaz de trabalhar na roça, sendo hoje um exímio caçador que mora na casa de hóspedes do Posto Indígena. Sabedor da bri-

ga, o capitão mandou três homens da polícia indígena trazer o agressor para ser devidamente repreendido. Essa ordem resultou na morte desse Muchacho, irmão de um dos mais temidos membros da parentela, conhecido por Gato Preto. Este, chamando o capitão de “titio”, foi tomar satisfação acusando o capitão de haver mandado matar seu parente e, ainda, ameaçando-o, com a seguinte frase: “eu vou dar um jeito...” O capitão Timóteo, tratando o Gato Preto de “meu sobrinho”, proclamou sua total inocência, já que apenas queria advertir o agressor. E ainda teria acrescentado que o morto era “um bagunceiro, com três brigas nas costas”, como a dizer que mais cedo ou mais tarde isso teria acontecido. Mas esse desentendimento marcou as relações entre as duas famílias. Porém, vale esclarecer que tal rixa não tem impedido que os Muchacho atendam à convocação do capitão para os mutirões que, vez por outra, são organizados na reserva, como o aceramento das divisas, a colocação de mourões para cercas ou a derrubada do cerrado, como ocorreu recentemente na ampliação do “campo de aviação”.

Depois dessa longa exposição do caso dos Muchacho, não quis encerrar a conversa com o capitão sem antes explorá-lo um pouco mais sobre a questão sexual em Cachoeirinha, pelo menos como ele vê as relações amorosas no âmbito das novas gerações. Não se fez de rogado – e, felizmente, o bom Timóteo estava num dia especialmente loquaz! Começou, de novo, com o habitual “antigamente”: “Antigamente o serviço era feito pela meninada da aldeia (rapazes em torno dos seus 15 anos) com mulheres sem marido ou com viúvas. Os velhos aconselhavam que as crianças não deviam fazer essas coisas porque seu sangue era muito fraco ainda”. Interessante o significado do sangue para os Terêna. Não foi a primeira vez que ouvi a menção ao sangue para justificar ou explicar doença ou apenas cansaço. “Hoje o que a gente vê é que as moças fazem o serviço muito cedo. E quando o pai percebe, manda juntar”. Isso é ruim? – perguntei. “Não sei não. Mas não há outro jeito”. Esperava que ele falasse sobre práticas abortivas e se elas seriam eventualmente utilizadas diante dessas circunstâncias. Mas ele simplesmente meneou a cabeça e se calou. Eu não quis insistir, afinal o capitão não era o jovem Arlindo...

Cachoeirinha, 30 de outubro de 1955

O registro de hoje vai ser dedicado a assuntos “policiais”: o roubo, ou o pseudo-roubo, de uma vaca.

O Ciriaco apareceu há uns dois dias denunciando o Didi (um preto velho amasiado com uma índia) por lhe haver roubado uma vaca. O fato relatado ao encarregado do posto era o seguinte: depois de três anos de desaparecimento, a vaca foi encontrada em poder do Didi e marcada com o ferro de sua mulher, com os sinais que asseguravam a ela a propriedade do animal, precisamente em cima da marca anterior do gado do Ciriaco, cujos vestígios ainda estavam bem visíveis. Um problema que acabou me envolvendo também, graças à minha posição de funcionário graduado do SPI – pois vindo de sua sede no Rio de Janeiro.

Foi uma situação interessante para a qual eu estava teoricamente preparado a enfrentar: ou seja, a questão da pesquisa e a neutralidade do pesquisador. Embora ainda aprendiz de etnólogo, o tema da neutralidade eu havia discutido muito no curso do professor Florestan Fernandes, quando eu enfrentava a leitura de Weber ao tempo em que ele recém havia terminado seu Ensaio sobre o Método de Interpretação Funcionalista na Sociologia, sua tese de livre-docência. Mas uma coisa era equacionar teoricamente o problema; outra era resolvê-lo na prática. Como já deve ter ficado bastante claro ao leitor, eu exercia dois papéis – o de pesquisador e o de funcionário – e por mais que eu desejasse priorizar o primeiro, o segundo papel estava sempre a solicitar a minha atenção e participação. Sempre que pude driblar esse desafio de equilibrista, preocupado em não prejudicar a etnografia, então ainda bastante influenciada pelo ideal da objetividade “a todo custo”, ou, com outra palavra, o objetivismo, levei avante o princípio weberiano da neutralidade. Porém, a prática da investigação ia seguidamente demonstrando a fadiga de meu empenho, desde que – como funcionário reconhecido pela comunidade terêna e pelo encarregado do posto – não havia como eludir às minhas funções de “etnólogo orgânico”, como venho repetidamente caracterizando minha posição. Mas na visão que tinha na época do trabalho científico, em absoluto eu considerava o problema resolvido: advertido por meus mentores em etnologia (Darcy e Galvão), eu carregava a responsabilidade cósmica de caminhar sob o fio da navalha de uma ética científica bastante formalista. Ademais, o equacionar o problema em termos realmente realísticos só viria a se dar décadas depois, graças à re-emergência da perspectiva hermenêutica na antropologia (e nas ciências humanas de um modo geral). Discuti essa presença do pensamento hermenêutico na dinamização da matriz disciplinar da Antropologia em meu Sobre o Pensamento Antropológico e, especificamente sobre a interação entre pesquisador e pesquisado, em meu O Trabalho do Antropólogo. Mas isso já é outra história, minha história recente.

O que aconteceu, afinal? Chamado o Didi a prestar contas de seu ato junto ao PI, ele ficou durante quase duas horas sendo interpelado pelo Lulu e em minha presença. Eu não podia perder essa oportunidade de observar a evolução do caso, mesmo à custa de um eventual envolvimento – como acabaria acontecendo. Quanto ao Didi, coitado, ele se enrolava nas respostas às incisivas perguntas do encarregado, mostrando-se incoerente a par de uma resoluta decisão em negar tudo. Repetia que a vaca tinha sido sempre sua, isto é, de sua mulher e de seu enteado, pois ele mesmo não podia ter nada na aldeia (por não ser índio?) e alegou que era apenas o responsável pelo gado. Para mim – e para o Lulu – o caso parecia não sustentar a tese de inocência de Didi e família. Mas não contávamos com um imprevisto: a chegada de vários Terêna atraídos pelos gritos nervosos da pretensa dona da vaca que, muito brava, dizia em Txané que nós – eu e o encarregado – não devíamos nos meter no assunto. Faziam coro a essas reclamações três testemunhas chamadas pelo acusado para esclarecer a situação. Em vez de esclarecer, só pioraram, pois disseram não conhecer o animal! Como não conhecê-lo se o Didi afirmava que a vaca sempre tinha sido sua? Vi que a sua situação só piorava diante de tantas contradições.

Mas a situação tornou-se quase surrealista quando o fator Ciriaco (a rigor, sua imagem) começou a determinar o andamento da discussão. Logo ele se tornou o grande vilão da história. Não em carne e osso, pois não estava presente (havia feito a acusação junto ao encarregado no dia anterior). Mas na memória da maior parte daqueles que se reuniram em torno do Didi e sua mulher, todos acusando-o de se prevalecer do cargo de Tenente da Polícia Indígena e com agravante de ser pai do bruxo Xuri, temido e odiado por muitos. Enquanto isso, Didi continuava a negar tudo, mesmo diante de tanta evidência contra si! Como eu não via possibilidade de entendimento e o bate-boca continuava, decidi intervir com uma proposta que julguei razoável: deixar para amanhã, segunda-feira, um novo encontro, inclusive com a participação do Ciriaco, em pessoa, tão acusado pelos amigos de Didi. O passado de violência do tenente Ciriaco contaminava de tal modo a sua pessoa que mesmo na eventualidade da razão estar com ele, eu estava vendo que ele não conseguiria ganhar a causa. Não que eu desejasse entrar no mérito da questão. Porém achava que acusado e acusador deveriam se enfrentar diante do Conselho Tribal, formado pelos anciões de Cachoeirinha, o qual eu sabia haver funcionado, por vezes, num passado não muito remoto. Sugeri, portanto, que ele se reunisse e apreciasse os argumentos de um e de outro. Pensei também ser uma maneira de revitalizar a instituição que, se não era tradicional na cultura

terêna, estava na tradição da política indigenista quando nos deparávamos com um vazio institucional entre a chefia do Pl. e as lideranças indígenas; porém não se instituía o Conselho pela força ou pela autoridade do SPI, mas por um processo mais sutil de indução (pelo menos era o que esperávamos que acontecesse na ação dos encarregados de posto, quando, nos gabinetes do Rio de Janeiro, procurávamos influenciar na prática indigenista).

Confesso que temia pelas conseqüências para a pesquisa se a minha intervenção pessoal no litígio criasse um clima negativo nas minhas relações com os Terêna, qualquer que fosse o resultado. A idéia de reunir o Conselho não só era teoricamente recomendável como se mostrava necessária em termos bastante práticos... Mas lá pela tarde, com a chegada do Ciriaco, a situação ferveu! A teimosia do Didi em negar aumentava a agressividade do Ciriaco a ponto de eu ter de intervir para acalmá-lo, chamando-lhe ainda a atenção sobre seus arroubos temperamentais. Cheguei a sugerir que, na falta de um entendimento entre eles, teríamos que providenciar uma perícia nas marcas sobrepostas. Lembrei-me de Dudu, aquele encarregado de Lalima, conhecido “campeiro”, alguém habituado a trabalhar com gado. Nesse caso, ele viria com plenos poderes concedidos pela I.R. de Campo Grande. Houve quem sugerisse matar a vaca, carneá-la e dividi-la por toda a comunidade! Idéia brilhante: socializar a vaca e consumi-la num “churrasco ritual”... Nesse momento começaram a aparecer mais testemunhas jurando reconhecer a vaca como pertencente a Didi. (Soube que todas elas eram inimizades antigas de Ciriaco...) De outro lado, a única testemunha de Ciriaco, o jovem Gabino, não teve coragem de repetir seu depoimento anterior favorável a ele, amedrontado com a posição da maioria dos presentes contra o Ciriaco. Ainda mais com o fato de o capitão Timóteo se inclinar para a posição do Didi, já que ele parecia não haver esquecido de que certa vez, quando o encarregado era outro, chegou a ser preso pelo próprio tenente Ciriaco e obrigado a fazer faxina – uma pena comum na reserva. Como fazer justiça nessas condições? Parecia-me que a melhor solução continuava a ser a de reunir o Conselho Tribal amanhã.

Enquanto conversávamos na varanda do posto, chegou um rapaz – acompanhado de seu irmão – acusando o genro do capitão Timóteo de lhe haver ameaçado ontem à noite, bêbado e brigando com todos quantos estavam presentes. Teria, inclusive, xingado o próprio sogro de “capitão de meia tigela”, entre outros ditos mais pesados. A chuva lá fora caía pesada e, mesmo assim, o encarregado mandou chamar o tal do genro, o Pedro

Lipu. Ele veio, cabreiro, todo molhado, gíngando um pouco o corpo, como a sair de uma forte ressaca. Ele alegou não saber por que havia atacado os rapazes. Estava bêbado e nessas condições não podia se lembrar, mesmo porque não sabia o que fazia... Fiz-lhe ver que a bebedeira não justificava as agressões que ele havia feito e se ele tivesse sido preso por policiais de Miranda ela não lhe asseguraria impunidade. E ele que não se esquecesse disso, pois se embriagar assim poderia lhe trazer problemas no futuro, etc, etc. Pedro Lipu acabou concordando que havia passado da conta na bebida e prometeu não beber mais daquele jeito. Aproveitei para chamá-lo aos brios, dizendo que havia vindo do Rio para cá certo de encontrar o povo terêna livre das más influências dos chamados civilizados. E esperava não mais testemunhar acontecimentos tão tristes... Todos concordaram e eu me senti um velho moralista! Enquanto isso ocorria, o Ciriaco aproveitava para comentar - naturalmente contra o Timóteo - que “o capitão sempre protegeu o seu genro, por isso que ele vive bebendo...” Como se vê, a rixa tenente/capitão continuava viva.

Cachoeirinha, 31 de outubro de 1955

Nem bem me levantei, fui solicitado pelo caso do roubo da vaca. Conversando com o Ciriaco e com seu filho Arlindo, concluí que dificilmente ambos aceitariam uma resolução do Conselho que lhes fosse adversa. Cá comigo pensei que qualquer sentença advinda do Conselho poderia ser desconsiderada, sobretudo se fosse uma que contrariasse o Ciriaco, dada a sua posição radical. Seria a desmoralização de um Conselho que eu queria ver revitalizado. Decidi procurar o capitão para sugerir que, quem sabe, o melhor encaminhamento do litígio fosse através da inspetoria, com a eventual vinda de Dudu ou de outro qualquer a juízo do Inspetor Deocleciano, lá em Campo Grande. Foi quando o encontrei com uma solução pronta! Sábio capitão Timóteo! A proposta era que se “dividisse” o objeto do litígio: a vaca continuaria com Didi, porém seu bezerro - já que ela estava prenhe - pertenceria a Ciriaco; tão logo o bezerro desmamasse, ele lhe seria entregue. Solução salomônica! Didi já havia concordado, restando consultar a outra parte. Eu me encarregaria de convencer Ciriaco. E estou certo de conseguir, pois se ele não aceitar é muito possível que perca a vaca e o bezerro... (Pois tanto quanto eu, ele já havia percebido que a comunidade, a começar pelo capitão, jamais lhe daria apoio; e depender da IR poderia demorar muito e ele acabaria por perder a vaca).

Fiquei feliz com o desenlace. E minha felicidade continuou nesse 31 de outubro com a chegada de uma carta de Galvão. Cartas sempre bem-vindas. Acabo de lê-la e lá vêm as saudades desse amigão e de nosso convívio lá no Rio.

Transcrevo essa carta de Eduardo Galvão não só para homenagear sua memória, mas também para registrar seu humor e seu depoimento sobre um período interessante relativo à sua fixação em Belém. Datada de 24 de outubro, eis a carta:

“Dom Roberto,

Sua carta de 22/9 até que chegou depressa. Já estamos aqui na torcida sem dor pro novo soldado de Rondon que segundo você informa será inaugurado nos primeiros dias de novembro. [Tratava-se de meu filho Rodolfo que estava para nascer, porém só nasceu em 5 de dezembro] Gostei da maneira como resolveu o abacaxi de Gilda e Robertinho [a doença de Luís Roberto e nossa saída de Cachoeirinha pelo teco-teco alugado], se o novo menino não sair com vocação para aviador, você pelo menos fez um esforço. Mas essas complicações são clássicas em toda viagem. Remember meu abscesso e as alterações de Darcy com Boudin. [Galvão se refere às difíceis relações que Darcy manteve com o lingüista Max Boudin, durante a pesquisa de ambos com os Urubus-Kaapor.] O principal é que você está entusiasmado com o trabalho e a coisa está rendendo. Só não concordo com isso de deixar pra 57, num tipo de pesquisa dessas o melhor é tocar pro pau enquanto se está quente. Dobre o patrão e faça nova viagem em 56. Aliás (a fórmula é do Pedro [Pedro E. Lima, médico e antropólogo físico, amigo de Galvão e seu companheiro em pesquisas no Xingu]), pelo que sei, o Darcy ficará no Rio, pois tem que decidir desistir da cadeira de tupi [Etnografia e Língua Tupi-Guarani na Faculdade Nacional de Filosofia] e a canoa dos Urubus, e não creio que vá desistir da cadeira tão suada e esperada. Assim haveria oportunidade pra você passar dois meses fora. (...)

No museu, a vida de museu. Do lado de fora, aproveitando os sábios conselhos de Rondon e Malcher, em pleno trabalho de pacificação e atração dos paraenses. Por enquanto não temos feito grande coisa. A exposição está saindo assim com um jeito de forro novo em cadeira velha, mas sempre é gostoso mexer com tareco de índio. Tenho aqui o meu foerthmann [refere-se ao Heinz Foerthmann que trabalhava conosco no Museu do Índio e possuía inúmeras habilidades, de cineasta e fotógrafo até de museólogo e decorador], Peter Hilbert, bom sujeito, arqueólogo, fotógrafo e decorador. De planos, o que tenho é sentar todo esse fim de ano e liquidificar o meu material do Rio Negro.

Como divertimento extra estou dando um curso de antropologia para o pessoal da Valorização Econômica, parte de um curriculum que se chama pomposamente de 'Curso de Planejamento Regional'. Mas no fundo é coisa séria, pelo menos terá a vantagem de abrir os olhos e as perspectivas do pessoal administrativo. Pena que fosse mal planejado, desses troços feitos às pressas, sem tempo de preparo de um programa e de coordenação entre os professores sobre a orientação geral. (...)

Anda por aqui o Harald Schultz. Passou uma temporada com os Krahô, está fazendo um filme sobre 'Amazônia que todos nós vimos', gravações folke-selóricas e outros bichos mais. Wilma o acompanha e o casal já é conhecido em Belém e redondezas como 'árvore de natal', tantos são os balangandãs pendurados em volta do esqueleto.

O Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia continua aos trancos. Olímpio da Fonseca, após um período de luta dentro do Conselho Nacional de Pesquisas, caiu fora. Não conheço o substituto que aqui deverá aparecer dentro de uma ou duas semanas.[O Museu Goeldi naquela época – e até recentemente – estava integrado no CNPq] Espero que seja menos cientista e mais administrador, pois o troço estava muito próximo de afundar, e eu já meio chateado com a aventura. Verbas e mais verbas consumidas saem sem plano e a turma de pagantes da Valorização assim com jeito de esquecer do assunto e sair pra outra. Por outro lado, a coisa estava muito no gênero da Hiléia Internacional, senão pior. Um churrilho de americanos e outros que tais em idas e vindas pra Manaus, sem dar bola aqui pros nativos. Só se falava em pesquisa-piloto, viagem-piloto e que essa gente da Amazônia é nossa (deles).

Estou passando uma temporada mais ou menos como a sua do Rio. Sem aderências. O terreno é mole e ruim de pisar, tenho que ir com jeito.

Pretendemos dar um pulo no Rio, lá pra dezembro, pra matar as saudades e tomar o pulso da metrópole. Tenho recebido cartas de Darcy e Castro, mas levam meses pra escrever declarações lamurientas. Ainda assim sempre sobra uma ou outra novidade e a coisa mais divertida está pro lado do Museu Nacional, onde Castro reivindicou a chefia da Antropologia e derrubou a velha e querida Heloisa [dona Heloisa Alberto Torres, posteriormente diretora do Museu]. Quase estoura um 'Instituto de Antropologia', constituído por D. Heloisa e Tarcísio, mas a coisa foi breçada em tempo. Qualquer dia vamos ter antropologia das 'ilhas', Heloisa, Darcy, Castro, Schaden. Mas acontece um troço gozado, imagine que há pouco tempo, ficando temporariamente vaga a cadeira de antropologia da Escola Brasileira de Administração Pública, dona Heloisa telefonou (sim, senhor, telefonou) pro Darcy perguntando o que ele achava dela ocupar a cadeira. Parece anedota, mas está nos anais.

Bom, meu velho. Divirta-se e aproveite o tempo e a mocidade que nós os velhos estamos à espera de mais essa contribuição ao conhecimento dos povos primitivos. Nossa Clara pensa o mesmo.

*Abraços dos
Galvões”*

O casal estava tendo problemas de adaptação em Belém e no Museu Goeldi parecidos com aqueles que Gilda e eu tínhamos tido no Rio e no Museu do Índio. Ele, que acompanhou de perto, podia bem avaliar, inclusive os problemas financeiros (como salários atrasados, pouca verba de pesquisa, muito trabalho burocrático, etc). Sua carta tem valor de um depoimento, pois documenta um momento da antropologia brasileira, especialmente aquela que se fazia no Rio de Janeiro. Foi um período típico de transição, quando tudo era difícil, desde os recursos para pesquisa de campo até a conciliação – no nosso caso, pelo menos – da atividade científica com a prática indigenista. A saída de Galvão para o Museu Goeldi foi uma forma encontrada por ele para se dedicar à pesquisa etnológica, já que no SPI era o chefe da Seção de Orientação e Assistência (SOA), cujo trabalho que fazia era eminentemente técnico-administrativo. Eu iria me reencontrar com Galvão quando de minha pesquisa com os Tükúna, iniciada anos depois, em 1959, e de que falarei mais adiante.

Como tenho feito muitas anotações sobre o parentesco terêna, vou me dedicar hoje à consolidação dos dados e a complementá-los com a colaboração do capitão Timóteo, que se pôs à disposição. É um assunto maçante para ele e de difícil compreensão sobre sua significação e relevância para um purutuia como eu. Não adiantou, estou seguro, dizer-lhe que os nomes usados para designar parentes seriam muito úteis para compreendermos a organização da família – e esse era o motivo principal para eu submetê-lo a um sacrifício tão grande de ficarmos por horas conversando. Um homem tão educado como ele aceitou minha explicação e deu-me um leve sinal de assentimento, como a dizer “estou pronto para colaborar”.

Passei, assim, toda a manhã procurando extrair de meu informante as categorias de parentesco. A técnica principal a que recorri foi a ensinada por Rivers, conforme seu “The Genealogical Method of Anthropological Inquiry” (1910),/16/ um texto clássico graças ao qual as categorias de pa-

¹⁶/Esse texto de Rivers eu incluiria, anos depois, na coletânea *A Antropologia de Rivers* (Campinas: Editora da Unicamp, 1991), precedida de uma longa introdução, escrita com o objetivo de estimular o alunado à leitura dos clássicos da disciplina.

rentesco fluem conforme o informante vai aplicando em parentes concretos mapeados em uma árvore genealógica os termos de parentesco correspondentes. Essa é a única maneira que nos permite evitar questões muito abstratas. Para tanto eu dispunha de um amplo diagrama relativo à família do Timóteo, em que era fácil localizar parentes consanguíneos e afins. Porém, o ponto de referência estava situado, obviamente, em Ego masculino. E para ter dados adicionais, que pudessem controlar a minha própria etnografia, vali-me do quadro I da tese de Fernando Altenfelder (1949, p.328), em que ele apresenta a terminologia de parentesco terêna obtida alguns anos antes junto dos Terêna de Bananal.

Eis os dados que consegui organizar, os quais, posteriormente, quando no Rio de Janeiro, procurarei passar para um diagrama cuidadosamente desenhado (esboços dele estão na caderneta de campo). Para a categoria mãe encontramos dois termos: “eénó” e “mé-emé”; o primeiro para ser usado quando Ego se refere à sua mãe como sendo uma 3ª pessoa (um termo denotativo); já quanto ao termo “mé-emé”, Ego usa quando se dirige pessoalmente à sua mãe (um termo vocativo ou apelativo). Parece que, *grosso modo*, “eénó” corresponderia a mãe, em português, e “mé-emé” a mamãe. Há uma tendência nas novas gerações de utilizar os termos português mamãe e papai (“Taata”), a darmos crédito a Arcelino, um menino de 14 anos, sentado ao nosso lado; por outro lado, Arcelino chama sua avó, mãe de sua mãe, de “mé-emé”, e seu avô, pai de sua mãe, de “Taata”. Mas se este último termo é um vocativo, como denotativo temos “Zaá” para pai como equivalente a “eénó” para mãe [a esta altura, pode-se verificar que eu estava utilizando as letras iniciais maiúsculas para termos masculinos e minúsculas para femininos – conforme a tradição etnológica de transcrição de termos de parentesco].

Mais algumas pessoas se acercaram de nós três para ouvir a conversa. Uma delas, Arlindo, irmão mais velho de Arcelino, um rapaz de 24 anos, mostrou-se interessado em participar daquilo que lhe parecia um jogo de perguntas e respostas. E sua interpretação não estava muito longe da realidade... Observei que ele considera sinônimos os termos “onzé” (para avó, mãe da mãe e mãe do pai) e “mé-emé”; e o termo “Onzu” (para avô, pai do pai e pai da mãe) e “Taata”. Parece que entre os jovens os vocativos para mãe e pai se transferiram para a primeira geração ascendente, isto é, a dos avós paternos e maternos. Da mesma maneira os dois jovens vêem certos vocativos, como “Taata” e “Lùlu” (titio), extensivos genericamente para pessoas idosas. Mas como termos denotativos para a segunda geração ascendente, a geração dos avós, é lembrado o termo “Onzu” (para pai do

pai e pai da mãe) e “Onzé” (para mãe da mãe e mãe do pai). Parece – mas eu não estou certo – que os termos Òotu (vovô) e “óteté” (vovó) seriam os vocativos respectivamente para “Onzu” e “onzé”.

Passemos para a primeira geração ascendente. Para irmão do pai, Ego (que aqui será sempre o capitão Timóteo, quando não explicitado o contrário) usa “Poi-Zaá” (literalmente, outro pai) e para irmão da mãe, Ego usa “Lùlu” (titio), certamente um vocativo. Porém, Arlindo veio com outro termo: “Eungó”, que quer dizer tio e é aplicado para o irmão do pai, do mesmo modo que “oongó”, tia, para a irmã da mãe. Aqui encontro uma divergência entre Timóteo e Arlindo: este último não vê nenhuma diferença entre irmão do pai e irmão da mãe, como também desconhece o uso do vocativo “Lùlu” para irmão da mãe; para ele – como já me referi –, todos os homens mais velhos podem ser chamados de “Lùlu”. Para irmã da mãe, Ego usa “poi-éénó” (outra mãe) e para a irmã do pai, usa “òngó”. Consultando Altenfelder, vejo que ele assinala “òngó” como equivalente a “mongetxá-zaá” – um termo descritivo que significa irmã do pai.

Não deixa de ser interessante observar aqui que os termos Txané tendem a ser “traduzidos” para o português ou substituídos por termos portugueses. A escola do posto tem uma responsabilidade evidente nesse processo de adoção da terminologia portuguesa. Como a professora é dona Isaura, sem nenhum interesse em aprender pelo menos palavras em Txané, o resultado não pode ser outro. Porém, como no âmbito familiar a língua utilizada é o Txané, tenho a esperança de que a terminologia de parentesco dos Terêna não se perca. Ao mesmo tempo, a se julgar pelo nosso informante Timóteo, mesmo a velha geração parece não ter a mesma precisão no uso da terminologia Txané. Uma pesquisa feita por lingüistas provavelmente mostraria quais as tendências de mudança cultural que estariam ocorrendo.

Nessa época não se falava no SPI de ensino bilíngüe. Não só não havia lingüistas preparados para trabalhar na alfabetização bilíngüe como em nosso próprio horizonte de etnólogos isso não passava em nossa cabeça como algo a ser adotado na prática indigenista. Alguns anos depois, com a vinda para o Brasil de lingüistas do Summer Institute of Linguistics, graças a um convênio com o SPI, por iniciativa de Darcy Ribeiro, é que a idéia do ensino bilíngüe começou a ser implantada. Posteriormente, esse convênio ampliou-se com a participação do Museu Nacional, já com minha presença em sua Divisão de Antropologia. Ademais, a função de autorizar a presença de lingüistas do SIL em aldeias indígenas passou para o Museu Nacional, por atribuição que nos seria dada pelo Conselho de Fis-

calização de Expedições Artísticas e Científicas e pelo CNPq. Foi um período em que se constituiu o setor de lingüística do Museu, com a vinda do professor Mattoso Câmara Jr. e de Aryon Dall'Igna Rodrigues, isso já nos anos 1960. Minha própria visão da lingüística se ampliou significativamente graças aos cursos que segui, oferecidos por Mattoso Câmara, pela dra. Sarah Gudschinsky, do SIL, e, também, por uma excelente série de palestras dadas no Museu Nacional pelo famoso lingüista professor Roman Jakobson. E como colaboração do SIL ao meu próprio itinerário na etnologia, registro aqui – antecipadamente – a assistência que tive do dr. Ivan Lowie, do SIL, em minha pesquisa com os Tükúna, que seria realizada em 1959 (cujo diário de campo será objeto da segunda parte deste volume), especificamente no levantamento de sua terminologia de parentesco; a natureza tonal desse idioma indígena exigia a colaboração de um lingüista.

Continuando a nossa conversa em torno do parentesco, passei a registrar os termos aplicados ao grupo de siblings, isto é, dos membros da geração de Ego. O grupo de “irmãos” e de “primos” recebe os mais variados tratamentos segundo o sexo, a posição etária e o status. Assim, para irmão mais velho de Ego os termos “Lali” (usado mais comumente na intimidade e quando Ego dirige-se pessoal e diretamente ao seu irmão mais velho) e “Endjovi” (termo pouco usado que, segundo o capitão, é aplicado por Ego quando se refere ao irmão mais velho como terceira pessoa; é uma categoria de parentesco, um termo denotativo, não um vocativo). Para seu irmão mais moço Ego usa “Aatí” (vocativo íntimo e mais comum, utilizado quando Ego se dirige pessoalmente ao irmão mais novo, equivalente ao termo vocativo “Lelé”) e “Andi” (simétrico a “Endjovi” e aplicado por Ego quando se refere ao irmão mais moço enquanto terceira pessoa). [Deixei aqui muitas dúvidas que só seriam sanadas quando de meu retorno ao campo, em 1957]

Para irmã, Arlindo forneceu dois nomes: “teêno”, para mais nova, e “uté”, para mais velha; termos relativos à diferenciação de gerações. São termos provavelmente vocativos, enquanto “Monguetxá” seria um termo denotativo. Um termo que não consegui entender plenamente é “Boinó” (mencionado pelo mesmo Arlindo) como referente a irmão/irmã, utilizado independentemente do sexo da pessoa e de quem se fala (seja Ego masculino ou feminino), enfim um gênero neutro. Preciso conferir isso com outros informantes.

Para designar filho, usam o termo “Dje-á”, e para filha o termo “inziñé”. “Dje-exá” já significaria gênero neutro. Enquanto os denotativos “Dje-á” e “inziñé” recobrem os filhos/as dos irmãos biológicos e classificatórios (pri-

mos paralelos e cruzados) de Ego masculino, o termo “Nevongué” recobre indistintamente os filhos/as dos siblings do sexo oposto (de Ego masculino). É uma classificação curiosa que tenho de investigar melhor. Mas, finalmente, há um único nome para todos os membros da segunda geração descendente de Ego: é o denotativo “Amori”, servindo os termos “hoienó” (macho) e “seenó” (fêmea) para indicar, respectivamente, o sexo masculino ou feminino daqueles que chamaríamos em português de netos.

Cachoeirinha, 2 de novembro de 1955

Finados. Dia comumente triste nas cidades e adjacências, mas aqui, na aldeia, um feriado como outro qualquer. Será? É o que procurei saber observando a movimentação dos Terêna na reserva. Logo vi que havia algo mais, claro que nada de triste, pelo contrário! Havia uma espécie de quase algazarra entre os jovens, como que indicando que alguma coisa estava para acontecer. Era certamente um dia de festa! Festa aos mortos, festa de rememoração da história e das tradições terêna, como fiquei sabendo logo depois. Depois de minha ida ao cemitério seguindo a turba que acompanhava o capitão Timóteo para ouvir o seu discurso. Mas, antes de abordar aqui o desempenho oratório do capitão, devo dizer alguma coisa sobre o que pude observar desde ontem.

Houve jogo de futebol à tarde, organizado pelo Alcides – o craque do time e seu capitão – como treino e contando com minha participação. Foi um treino inspirado, já que todos estavam muito felizes com a vitória de ontem, dia de Todos os Santos, quando o time principal enfrentou e ganhou de Duque Estrada por 1X0. Dizem por aqui que o time “de Duque” é freguês do de Cachoeirinha... Enfim, hoje só se ouviam risos – não só da moçada, mas também os adultos riam muito e brincavam entre si. Se a vitória de ontem foi o estopim de toda essa alegria, havia outras razões: o feriado de Finados como o dia da “tradição terêna” – pelo menos como eu estou entendendo o que estou testemunhando e o que testemunharei mais adiante, como irei relatar. Por hora, abro um parágrafo para comentar sobre o riso terêna.

É contagiante o riso, melhor diria, as gargalhadas que por qualquer razão se ouvem nas rodas de papo espalhadas nas ruas da aldeia. Sempre há um motivo de gozação! São risos de provocação, ao que parece estimulados por uma súbita atualização da figura mítica do zombeteiro “Tai-puyukê”, um dos heróis culturais gêmeos, criadores do povo terêna e, ao que parece,

fundador da metade “xumonó”. Um dos mitos que eu colhi e registrei em minha caderneta conta que “Yurikoyuvakai” tinha um irmão, “Taipuyukê”, que lhe era um pouco inferior; a ele estaria associada a metade “xumonó” e ao outro irmão, a metade “sukirikionó”, caracterizada pela seriedade e compostura de seus membros, a exemplo do herói civilizador. Bem. Literatice ou não, a mim parece que o espírito do gêmeo brincalhão paira sobre a comunidade em muitas ocasiões, independentemente do pertencimento ou não à metade “xumonó”... No jogo de futebol é quando fica mais evidente o riso despojado dos jogadores. Em nenhuma das minhas muitas participações nos jogos jamais presenciei uma briga entre os Terêna! Sempre dispostos a rir uns dos outros por qualquer motivo: jogada errada, gol perdido, tombos e mais tombos... E num jogo “contra”, quando enfrentam um time regional, a disparidade entre as atitudes dos adversários e as deles indica o quanto para os índios o jogo é simplesmente um jogo... e não um enfrentar de adversários sequiosos da vitória.

Gargalhadas que mesmo no cemitério ainda pude ouvi-las, quando, acompanhando o capitão Timóteo, fui presenciar o cerimonial do dia dos mortos. Enquanto velhos, mulheres e jovens rezavam ou pareciam rezar (já que a grande maioria se define como católica), ajoelhados ou de pé frente aos túmulos, grupo de rapazes brinca entre si e ri. Já pude observar nos trabalhos do “koixomuneti” Gonçalo que o riso não era demonstração de falta de respeito - como entre nós, ditos civilizados, no interior das igrejas ou templos religiosos; no cemitério posso dizer a mesma coisa, pois o riso parece ser uma pura expressão de alegria, não de zombaria diante dos mortos. O próprio capitão, pouco antes de seu discurso, ele mesmo deu boas gargalhadas diante de algo que ocorreu em nossa caminhada para o lugar mais alto do cemitério. E foi nesse lugar que aconteceu a parte mais emocionante não só para mim, mas para toda a comunidade presente.

Mas começemos pela caminhada. Uma espécie de procissão, iniciada às 7h30, partindo da Igreja da aldeia, ao som dos sinos chamando o povo. Caminhada de dois quilômetros, distância entre o cemitério e a Igreja. Uns levando coroas compradas em Miranda; a maioria apenas rezando e entoando cânticos católicos, sob a liderança da índia Agripina, até parar diante de uma grande cruz plantada no centro do cemitério. Lembrei-me das procissões de minha infância e não deixei de ficar emocionado. A Agripina, além de se encarregar da limpeza e da conservação da Igreja, revelou-se uma boa rezadeira: rezou e cantou durante os dois quilômetros e só parou quando o capitão começou a falar. Iniciou sua fala em Txané,

pouco inteligível para mim, mas o suficiente para saber que ela estava contando o mito de origem, mito telúrico por excelência, quando é relatado o surgimento dos Terêna do fundo da terra, tal qual a raiz da mandioca. Ao meu lado, estimulado por mim, Tomásio ia traduzindo um e outro trecho. A “lebre” – como o capitão aludiu àquela entidade mítica que teria dado aos índios o fogo para se aquecer, já que “saíram peladinhos, com muito frio, do buraco” – pode ser considerada como o herói civilizador terêna. Ao que pude entender, sua fala discorreu sobre vários acontecimentos que se seguiram até os Terêna chegarem a ser o que hoje são. Discurso eminentemente mítico. Uma longa pausa. E o Timóteo olha para mim e começa a falar em português. Discursa sobre o sofrimento do seu povo na Guerra do Paraguai, como que justificando o direito dos Terêna às terras da reserva, não apenas recebidas (do governo), mas conquistadas pela sua participação, ao lado dos brasileiros, na luta contra os paraguaios. Apontando para uma grande árvore, disse que nela haviam enforcado um paraguaio – e, olhando mais além, disse que em muitos outros lugares da reserva haviam matado paraguaios. Emocionado, conclamava os ouvintes a olhar essa terra como deles, por direito. Falou mais: disse que “os civilizados dizem que bugre é bêbado, é ladrão e vagabundo” e “o dotô está aqui para ver que tudo isso é calúnia”. E o “dotô” ia contar ao diretor do SPI a verdade sobre os índios e dizer que eu era amigo deles. Olhares de simpatia convergiram sobre mim e percebi que só agora eles começavam a entender o que eu estava fazendo lá e a me ver como um possível aliado. O capitão estava me atribuindo pela primeira vez e com muita habilidade uma tarefa. E ele estava corretíssimo: não é essa uma das tarefas mais importantes da pesquisa etnológica, pelo menos desde Boas? Esclarecer ao mundo ocidental sobre a humanidade dos índios? Porém, o capitão não se esqueceu das tarefas mais imediatas que seus patrícios deveriam cumprir: chamou-os aos brios, incentivando-os a trabalhar em mutirão no aceramento da divisa para, assim, proteger a reserva, “defendendo a nossa terra, o nosso gado e a nossa lavoura”. Discurso de um verdadeiro líder!

Por fim, quando todos os presentes estavam bastante emocionados, e percebendo que seu recado estava dado, o capitão encerrou o discurso. Nesse momento, o tenente Ciriaco – o seu sistemático crítico e tradicional adversário na política interna –, bastante emocionado, não resistiu às palavras do capitão e instou o povo a cumprimentar o velho líder pela excelência de suas palavras e pela oportunidade de seus conselhos. Todos procuravam cumprimentá-lo e quando menos eu esperava – e já me

preparava para voltar ao Posto Indígena -, depois de também levar minha saudação ao bom amigo, comecei a receber cumprimentos e agradecimentos, mesmo de alguns rapazes que sempre me olhavam desconfiados, até mesmo nas pelepas de futebol. Senti-me legitimado pelas palavras do capitão. Já não era apenas o funcionário do SPI, pois graças ao seu discurso passei a ser um emissário dos Terêna às autoridades do governo para testemunhar a favor do povo. Mesmo achando que não era merecedor de tanta gratidão, recebi os apertos de mão, seguidos do habitual toque no antebraço, esse interessante costume regional de cumprimentar. Peguei a estrada de volta que me levaria ao centro da aldeia feliz com essa prova de amizade, recebida quase no final de minha pesquisa. Pensei cá comigo que bem poderia ficar mais tempo, prolongar bastante minha etnografia e o convívio com esses índios. Deixei-os no cemitério, à beira dos túmulos com velas acesas em homenagem aos parentes mortos. Começava uma chuva fina que se transformou num aguaceiro. Soube, depois, que tanta água, além de apagar as velas, havia destruído as flores e as coroas depositadas junto às cruzeiras que marcavam os túmulos. Foi a única ocorrência triste desse Finados. E pude compreender que o dia de Finados para os Terêna não é uma data triste, pois o que vi foi a revitalização de uma tradição, ou, em outras palavras, uma recuperação ritual de sua história.

Mais tarde, quando comecei a aprender a me movimentar no interior da teoria estruturalista de Lévi-Strauss aplicada aos mitos,¹⁷ isso já na primeira metade dos anos 1960, pude interpretar o discurso do capitão como um exemplo de articulação empírica entre o domínio da mitologia, quando é relatado o mito telúrico de criação dos Terêna, e o domínio da história, momento em que o capitão conta a participação do povo na luta contra os paraguaios. É quando a estrutura do mito parece “explodir” – se assim posso me expressar – diante dos fatos invocados pelo líder Timóteo. Fatos vividos pelos antepassados e vivos na memória dos mais velhos. E revividos sempre – como eu soube depois – em todos os Finados, como parte de um processo de endoculturação ou de socialização das novas gerações nos valores terêna. Interpreto, assim, como uma espécie de ruptura entre estrutura (dos mitos) e história (a rigor, historicidade, pois trata-se da consciência que os Terêna têm de uma história vivida, não de uma lenda).

¹⁷/Ver, por exemplo, meu artigo “O dualismo Terêna”, publicado na *Revista do Museu Paulista*, N.S., v. XVI, 1965/66, p. 255-262 (republicado em minha coletânea *Enigmas e soluções: exercícios de etnologia e de crítica*, Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1983, cap. 4). Nesse artigo, o mito dos gêmeos é submetido a uma análise estrutural.

Cachoeirinha, 3 de novembro de 1955

Dia triste e a melancolia cismou de descer sobre mim. Alice [minha irmã] faria hoje 31 anos, não fosse o acidente que sofreu... E ainda não recebi nenhuma carta! Já é o segundo correio que vem vazio! Mas tenho de manter a mesma disposição etnográfica... E a oportunidade veio, surpreendentemente, para que eu realize observações raras para mim, como a de registrar a manufatura da cerâmica!

Visitando o amigo Timóteo, ao chegar deparei-me com a Cláudia, uma das duas filhas do capitão, sentada no chão do terreiro fazendo cerâmica. Logo a fotografei e pus-me a observá-la, puxando conversa sobre as diferentes etapas de seu trabalho. Etnografia bem a gosto de um antropólogo de museu... [A fotografia de Cláudia aparece como primeira prancha do meu livro *O Processo de Assimilação dos Terêna*, com o texto-legenda: “Mulher terêna, fazendo cerâmica (1955)”]

Como primeira etapa temos a transformação de cacos de cerâmica velha, triturados, em uma espécie de farinha, destinada a misturar com o barro, dando-lhe maior consistência. A segunda etapa já seria a da mistura com o que chamam de “barro branco”, o qual eu chamaria de barro negro, pois obtido no leito de córregos extintos, porém em lugares de terra escura (mas o barro é visivelmente mais claro). Com a mistura ele é transformado numa pasta bastante consistente e homogênea. A terceira etapa é a da modelagem propriamente dita. É quando os dotes artísticos da ceramista começam a aparecer. Como quarta etapa, Cláudia fala em “assentamento”, querendo dizer com isso que se trata de uma etapa muito delicada: é quando as peças já modeladas são envoltas em panos durante 24 horas na sombra e resguardadas do vento para não trincar. A quinta etapa é a da coloração geral com barro vermelho, seguida da feitura de desenhos que obedecem a um padrão decorativo, inspirado em flores e arabescos. A sexta etapa é a da secagem sob o sol durante dois dias. Finalmente, como sétima etapa, tem-se o cozimento; é quando as peças vão ao forno, onde permanecem mais ou menos uma hora. Ao término de todas essas explicações, Cláudia me ofereceu duas lindas peças já concluídas definitivamente: um prato e um pequeno pote, fechado até em cima, tendo apenas dois orifícios para entrada de ar e água, denominado “pupuí”, próprio para transportar água para o trabalho da roça. As duas peças estavam decoradas com os mesmos desenhos ingênuos. Naturalmente que retribuirei com algum brinde.

Minhas experiências de hoje, no tocante à organização familiar, mostraram-se bastante produtivas. Preenchi várias folhas da caderneta de campo com termos de parentesco, número de famílias extensas cruzado com grupos domésticos, identificação das famílias nucleares de maior prestígio na comunidade, ao mesmo tempo que procurei rever minhas anotações sobre o número de matrimônios neolocais e patrilocais, provavelmente mais numerosos do que os matrilocais. O pai tem grande presença na ordem doméstica. Os dados obtidos no “survey” realizado indicam, junto a essas informações, que as metades “xumonó” e “sukirikionó” são lembradas por todos os chefes de família auscultados. Quando estiver em meu gabinete de trabalho no Museu do Índio conto poder analisar isso tudo com o cuidado necessário, até mesmo valendo-me de grandes diagramas que reflitam bem as genealogias levantadas. Sem tempo e sem uma mesa de boas proporções, é impossível realizar tal façanha! Mas os dados, que em grande quantidade estão registrados nas cadernetas de campo, cabe aqui mencionar a maneira de obtê-los. Como verifiquei haver uma razoável discrepância entre eles, de conformidade com o entrevistado, sua classe de idade, seu sexo e seu tempo de vida comunitária ou de residência em aldeia, decidi valer-me do que se poderia chamar de “dinâmica de grupo”, algo que aprendi em tempos de faculdade [num período em que o curso de Filosofia estava associado ao de Psicologia e cuja separação só se daria anos depois]. Programei tentar isso amanhã.

Estava imaginando como reunir um grupo para fazê-lo se manifestar sobre o assunto parentesco, quando o velho Timóteo veio me convidar para um passeio. Saímos e nos dirigimos à casa de Deolinda, onde havia um velho de cerca de 80 anos, seu pai, o qual Timóteo achava que eu devia conhecer – sabedor de meu interesse em conversar com pessoas idosas. Não posso dizer que o encontro foi bem-sucedido, já que o velho índio fez muita confusão, inclusive confundindo meemé (vocativo de mãe de Ego) com onzé (denotativo de mãe do pai e mãe da mãe). Procurei entender essa confusão como sendo o resultado não apenas da velhice do entrevistado, mas do fato de viver há muito tempo numa casa em que não se fala o Txané, já que sua filha é mestiça (sua mulher, mãe de Deolinda, não era índia) e amasiada com um paraguaio. Entende-se, assim, que o velho terêna esteve submetido a um processo de deculturação por não praticar o idioma com regularidade, situação agravada por haver nascido em fazenda e ter vivido em aldeias com muita mistura étnica, como Lalima e Capitão Vitorino.

Mas se sairmos desse caso, em que a velhice caracteriza o informante, e passarmos para o outro extremo na grade etária, temos o caso de um garoto de 12 anos que comete as mesmas confusões semânticas. Não fixei seu nome, portanto vou chamá-lo de José. Verifiquei que José trata seu pai e sua mãe pelos vocativos portugueses de papai e mamãe, enquanto trata seus avós por “Taataá” e “meemé” – termos vocativos para “Zaá” e “eênó”. A hipótese mais provável é a de reproduzir, mimeticamente, o tratamento que seu pai e sua mãe utilizam para chamar os pais, avós de José. Parece que o processo de mudança na aplicação da terminologia de parentesco está profundamente associado aos seus usos, que, por sua vez, devem ser socialmente contextualizados.

Ao anoitecer veio ao posto um empregado (um retireiro) da Miranda Estância S/A, como portador de um ofício de seu diretor (que assinava como major) com uma advertência ao encarregado no sentido de ser proibido aos índios caçar ou pescar ou, mesmo, transitar pela área da companhia, alegando duas razões fundamentais: 1. Pelo sumiço de bezerros, cuja responsabilidade é atribuída aos Terêna de Cachoeirinha; 2. Pela determinação do Serviço de Caça e Pesca, ao qual a Estância está submetida, no sentido de proibir terminantemente a caça e a pesca na fazenda. Lulu protocolou e disse que iria enviar o ofício à Inspetoria Regional em Campo Grande. Não valia à pena discutir o assunto com o retireiro.

Cachoeirinha, 4 de novembro de 1955

Depois de três dias de pesquisa sobre parentesco, hoje dedicarei o dia a consolidar os dados, ainda que suponha que talvez só no meu próximo retorno todas as dúvidas poderão ser sanadas – já que muitas delas só aparecerão depois de análise que realizarei no Rio de Janeiro. São nove horas da manhã, tomei rapidamente meu café e vou-me pôr a caminho da casa do capitão, onde programei uma pequena reunião com alguns informantes, aproveitando a sombra de uma frondosa árvore.

Feita a reunião, no modelo de uma dinâmica de grupo, pude realizar um bom número de registros na caderneta de campo. Vou apenas me referir aqui, neste diário, à composição do grupo de informantes. Em sua maioria eu já os conhecia muito bem e os tinha entrevistado em outras situações. O capitão Timóteo foi um deles, como repositório da tradição tribal. Os irmãos Arlindo e Arcelino, filhos do Ciriaco, foram igualmente convidados a participar, já que representavam diferentes idades (idade relati-

va) de uma mesma geração. A mãe de ambos, Luísa, uma senhora de 40 anos, estava visitando a mulher de Timóteo. Alguns outros Terêna participaram de forma descontínua nessa oportunidade. Desde que sabendo da reunião e já tendo sido meus informantes em outras ocasiões, decidiram comparecer ao menos por algum tempo. Foram eles: Gabino, rapaz de 19 anos; seu pai, Antônio Pedro; seu cunhado, Alcides (27 anos), Otacílio Canali (60 anos) e um menino de 12 anos, filho de Nino Metelo. A colheita de dados foi farta. Resta-me analisá-la.

Após a reunião e enquanto os Terêna iam voltando para suas casas, o capitão convidou-me para tomar um tereré ou um café, conforme meu desejo, Aceitei o tereré, pois estava calor e a sede apertava. Continuamos a conversa, não mais sobre termos de parentesco, mas sobre matrimônio. Aliás, partiu dele o assunto ao mencionar sua própria experiência na escolha de sua mulher Dalina. Como sempre, Timóteo teria de começar com a expressão “antigamente”. E disse que antigamente eram os pais que escolhiam a noiva para os filhos, embora, em seu próprio caso, ele mesmo tenha escolhido Dalina. Contou que um dia a apontou para sua mãe e disse querer casar com ela. Sua mãe observou que sua pretendida noiva já tinha um filho (e tinha sido largada há algum tempo). Ponderou que talvez fosse melhor que Timóteo arranjasse uma outra mulher, mais nova e sem filho, pois assim ele teria menos despesa. O capitão retrucou e, segundo suas próprias palavras, disse: “Minha mãe. Você já não presta mais. Está velhinha, agora vai descansar. A Dalina é boa mulher, trabalhadeira, vai tratar da casa e de minha roupinha...” Resultado: casou-se logo depois na Igreja de Cachoeirinha.

Comentei com ele – supondo que no passado a interferência dos pais era bem maior – se “antigamente” já havia alguma exceção com o reconhecimento, ainda que esporádico, do direito de escolha da noiva por livre e espontânea vontade do pretendente. Respondeu-me que era muito raro acontecer isso, pois o rapaz – mesmo sem pais – tinha de recorrer a algum amigo mais velho para acompanhá-lo à casa dos pais da moça e, em seu nome, fazer o pedido. Isso porque “o mais velho é que tem juízo, o mais novo não tem”. Perguntado sobre o amor que um jovem poderia sentir por uma moça, se isso era respeitado “antigamente”, disse que, nesse caso, o jovem falava com seu próprio pai e o convencia a procurar o pai da moça para combinar o casamento. “Não se pode contrariar quem gosta, porque senão acaba fugindo mesmo e fica feio...” Resposta eminentemente pragmática! Curioso que o significado da expressão “feio” é moral. Questionado se um casamento entre alguém como Arlindo (que tomei como

exemplo) com a sua nevongué (filha de sua monguetxá, isto é, filha de sua irmã biológica ou classificatória), respondeu-me com convicção que isso não podia acontecer porque “os velhos, os antigos, achavam que isso era feio”. E deu-me a entender, sem a mesma convicção, que isso valia até hoje. Terei que verificar compulsando todas as uniões registradas em meu recenseamento. Embora saiba que uma coisa é a “verdade estatística”, outra é o domínio das normas, da tradição. Mas será importante saber como esses dois domínios, o da cultura e o das relações sociais concretas, efetivamente se articulam.

Quando penso nos velhos, nos antigos, não posso deixar de vê-los como guardiões da tradição. Quis saber sua opinião sobre o conselho dos anciões, essa instituição tão invocada pelo SPI como sendo algo possuidor de grande legitimidade no mundo indígena. “Antigamente – apressou-se o capitão a responder – o velho sempre, todo dia, dava conselhos ao povo. Os velhos andavam (pelo menos os quatro que conheceu) sem camisa, só com tanga e uma espécie de ‘puitã’ (que me pareceu ser uma camisa larga). Naquele tempo todos viviam seguindo os conselhos dos velhos”. Não era bem isso que eu perguntava, pois Timóteo passou ao largo do tema Conselhos dos Anciões! Mas mesmo assim continuei a conversa na direção que ele tinha dado. E perguntei por que ele não continuava a atividade daqueles velhos dando conselhos ao povo. Respondeu que hoje “tem muita gente na aldeia e ela está muito grande” (?).

Hoje ainda fui assistir ao catecismo ministrado pelo padre e duas irmãs de São Vicente de Paula. As aulas são dadas na Escola do Posto, para onde as crianças são convocadas uma vez ao mês, nos sábados, e estimuladas – pelo menos os meninos – a jogar futebol depois do catecismo. É a forma de pressioná-los, encontrada pelos religiosos e, ao que parece, seguindo um padrão que já era de meu conhecimento! Lembrei-me que aos 10 anos, quando morava em São Paulo, freqüentava a Igreja Nossa Senhora da Conceição na Avenida Brigadeiro Luiz Antônio, quase esquina da Avenida Paulista. Não perdia uma reunião de catecismo, seja em obediência a minha mãe, seja pelo interesse em nada conspícuo – partilhado por meus amigos – de jogar futebol no time dos frades capuchinhos. Quem faltasse ao catecismo não jogava! Estou vendo que a história se repete quase vinte anos depois numa aldeia indígena do sul de Mato Grosso... Mas vamos à aula do padre redendorista norte-americano. Com seu forte sotaque de gringo ele explicava aos meninos e meninas a diferença entre pecado venial e pecado mortal. Claro que tinha de recorrer a um exemplo, afinal não estava frente a frente com alunos de teologia ou de filosofia. Disse,

então: “Quem rouba vinte centavos comete um pecado venial, um pecado pequeno; mas quem rouba vinte milhões comete pecado mortal, um pecado grande” (sic). Tive pena do padre e das crianças... E, antes de encerrar, fez a chamada e disse aos alunos que os esperava na Igreja, no domingo, para confessar e comungar durante a missa.

Numa outra sala, as Irmãs estavam às voltas com explicações – que reconheço serem muito difíceis – sobre as parábolas, como característica da linguagem bíblica. Falavam para crianças de seis a dez anos! Elas faziam um grande esforço para justificar por que Cristo falava por parábolas. De seu lado, a garotada não demonstrava qualquer interesse no assunto, revelando grande desatenção às repetidas explicações sobre o discurso simbólico, as metáforas, etc. Nunca vi tanta ausência de pedagogia! Às Irmãs não restava senão passar pitos descomunais às crianças que não compreendiam sequer por que estavam sendo ameaçadas, até mesmo de não entrar no Céu...

Nesse domingo, afinal, tornei-me padrinho da menina Regina Elias, filha do grande capitão do time de Cachoeirinha, Alcides Elias. A madrinha foi a filha de Antônio Pedro, cujo nome no momento não me ocorre. Foi uma cerimônia simples que contou com grande número de mulheres, moças e crianças, aquelas que ontem assistiam às aulas de catecismo. Todos queriam ver o “dotô” batizando. Claro que não lhes desapontei. Afinal, a cerimônia não me era desconhecida. Segui todo o ritual comandado pelo padre, auxiliado pelas irmãs de São Vicente de Paula. Rezamos o “Credo”, o “Padre Nosso” e várias “Ave Maria”. Terminado o batismo, cuidei de fotografar todos os presentes, com fotos especiais de minha afilhada, de seus pais e avós. Depois saímos todos para fora da Igreja, eu levando no colo a menina Regina. Aliás, uma criança linda! Os olhares e muitas palmas revelavam que, para eles, “kali hoyenô purutuia” era mesmo gente boa...

Depois que os religiosos saíram me lembrei que havia deixado de pagar o batismo. Puro esquecimento! Porém, o encarregado e dona Isaura – que a tudo assistiram – explicaram-me que o padre não costumava cobrar batizado na aldeia. Fiquei surpreso, mas satisfeito por ver que não havia dado uma mancada dessas no final de minha estadia em Cachoeirinha.

Cachoeirinha, 6 de novembro de 1955

Penúltimo dia que permaneço aqui, nesta minha querida Bookoti. Estas serão provavelmente as últimas páginas que escrevo neste diário.

Amanhã, pelo “passageiro”, estarei seguindo para Campo Grande e de lá para São Paulo. Rio de Janeiro só mais tarde, depois da “delivrance” de Gilda na Maternidade Pró-Matri, por sinal na mesma maternidade em que eu nasci. Por suas últimas cartas sei que está se preparando bem, entusiasmada com a nova técnica do “parto sem dor”. Será menino ou menina? Esperemos.

Passei toda a manhã dando continuidade à minha investigação sobre a terminologia do parentesco, falando Ego feminino. Com a colaboração do capitão, pude colher muitos dados, alguns difíceis de articular no sistema de nomes denotativos, os mais importantes para o levantamento do sistema. Está tudo na terceira caderneta de campo, quase toda preenchida com meus garranchos e rabiscos. Como domino muito mal o idioma Txané, as dificuldades são grandes e se não conseguir saná-las pela análise de gabinete certamente terei a oportunidade de voltar à etnografia em meu próximo retorno para cá.

Ontem fui me despedir dos amigos de Duque Estrada. Compareci a dois aniversários. Num lanchei, noutra jantei e fiquei para o baile. Posso dizer que fui centro da atenção de todos. A todo instante me serviam algum salgado ou doce durante o lanche. E à noite, no jantar, alguém fez meu prato e o trouxe para mim enquanto eu conversava com o “seu” Pedrinho. Logo depois tivemos o baile e, para minha surpresa, um moço veio me convidar para dançar uma animada chanchada paraguaia. Dancei e, diante de minha disposição de enfrentar a dança com tanta galhardia, outras moças vieram me “tirar”. Inversão total de papéis! A essa altura percebi o quanto as moças sofrem para evitar dizer não... Não digo que estivesse cansado. Não. Mas minha conversa com um grupo de convidados, fazendeiros da região, não me deixava esquecer que eu ainda estava trabalhando... Todos os meus personagens, pertencentes ao mandonismo local, estavam lá: desde o “seu” Raimundo dos Santos, “seu” Pedrinho, dona Teresa, “seu” Levino, além de muitos outros, anônimos, brancos, pretos, mulatos, cafusos e mamelucos, pertencentes às classes subalternas do lugar. O assunto em discussão era sobre a dificuldade em se ter um clube em Duque Estrada. “Muita mistura - diziam -, impossível reunir gente de família...” Até aqui, nessa pequena vila, as relações de classe davam o tom das conversas, mesmo nos momentos mais recreativos. Lá pela meia-noite, despedi-me, montei no cavalo e retornei para Cachoeirinha. Tive sorte de pegar a estrada sob um lindo luar. A noite parecia dia!

Campo Grande, 8 de novembro de 1955

Enfim, estou em Campo Grande de passagem para São Paulo. Não vou aqui tecer considerações sobre o que encontrei na Inspetoria. A rotina de sempre, com um ou outro caso a mim relatado que examinarei no Rio de Janeiro. Podem esperar, não são urgentes; nada que envolva diretamente pessoas, apenas reivindicações orçamentárias que, a seu tempo, serão discutidas na Diretoria.

Retomo aqui, em meu quarto de hotel, o relato dos últimos momentos que passei em Cachoeirinha e em Duque Estrada. No trem, encontrei-me com o cunhado de Gonçalo, que veio logo me contando que a mulher de Gonçalo (sua irmã) o havia largado depois de uma grande briga. Para ele, parecia ser por ciúmes (e eu pensei cá comigo se não seria por causa da cunhada, mais nova, para a qual eu já havia percebido que o xamã, dublé de Don Juan, arrastava asa...) Mas a coisa não deu em nada. Depois de muita conversa, ela acabou se convencendo a voltar para Gonçalo que, por sua vez, teria mandado embora sua cunhada, pivô da separação que, afinal, não se consumou. Vê-se que, mesmo em sua viagem de volta, um etnógrafo responsável não resiste a uma boa fofoca...

Antes de embarcar, lá pelas duas horas da tarde, tivemos um churrasco. Foi oferecido pelo filho de “seu” Levino, o açougueiro, que fez questão de oferecer a carne. Minha idéia era pagá-la, pois havíamos combinado na noite anterior, durante o baile, que haveria o churrasco como minha despedida – e eu mesmo incentivei muito, na esperança de estar assim retribuindo aos amigos de Duque todas as gentilezas que me haviam feito durante o tempo da pesquisa. E não foram poucas... Mas não imaginava que não aceitariam o pagamento da carne. Desisti de insistir depois que Lulu me explicou que “churrasco oferecido nunca se paga”!

Ao meu bota-fora e ao churrasco, além da gente de Duque Estrada, estiveram presentes o capitão Timóteo, o seu sobrinho Olímpio e o enteado Gilberto, “seu” Lulu, seu filho Pedrinho, mais os índios Teófilo e Alinor (que desapareceram tão logo fomos para a Estação). O Olímpio e o Gilberto foram para a vila mais para aproveitar o carroto – que lhes traria de volta com suas compras – do que pela despedida. Mas ficaram até o meu embarque no “passageiro”. Mas os meus amigos Timóteo e Lulu, com Pedrinho ao seu lado, estiveram até a partida do trem me acenando, sem antes haverem exigido o meu compromisso de voltar logo, quem sabe no próximo ano.

São as últimas margens que escrevo neste diário. Nelas quero adiantar algumas informações sobre o desenvolvimento da pesquisa terêna. Escrevi mais dois diários, correspondentes a mais duas estadias no campo: uma em 1957 – já que não pude retornar em 1956, como teria desejado –, quando permaneci dois meses, em outubro e novembro, revisei Buriti, Bananal e Cachoeirinha, tendo permanecido mais tempo nesta última. Foram meses em que pude checar todo o recenseamento realizado dois anos atrás, ao mesmo tempo em que me aprofundava no estudo da organização social desses índios que já me pareciam atualizar uma forma de campesinato indígena bem brasileiro. Mas a temática maior que me perseguia era entender o processo de manutenção da identidade terêna apesar das mudanças culturais observáveis nas diferentes aldeias. Em 1958 eu voltaria para a região numa rápida visita que duraria cerca de um mês, em julho, ocasião em que pude fazer observações junto aos Terêna citadinos de Campo Grande, Aquidauana e Miranda. Viajei com um assistente, Dalton Moreira de Araújo, meu estagiário no Museu Nacional. Nessa época eu já me encontrava na condição de pesquisador nessa instituição. Enquanto fazíamos entrevistas em Miranda, pude visitar pela terceira vez Cachoeirinha. Aldeia para onde voltaria em 1960, para uma rápida visita entre minhas estadas nos principais centros urbanos da região, como as mesmas cidades de Campo Grande, Aquidauana e Miranda, agora na realização de uma pesquisa sistemática sobre o processo de urbanização e a manutenção dos elos tribais nas condições de vida citadina. Se em 1958 tive a colaboração de um auxiliar para uma curta estadia naquelas cidades, o suficiente para planejar a continuação de minhas investigações sobre o processo de urbanização, já nessa permanência mais longa pude contar com seis assistentes de pesquisa, então meus alunos do “Curso de Especialização em Antropologia Social” do Museu Nacional, dentre os quais os meus colegas de hoje professores Roque Laraia, Roberto Da Matta e Alcida Ramos. Porém, de todos os diários escritos ao longo dessas pesquisas, decidi publicar apenas o primeiro deles, entendendo que estaria sobrecarregando demais o leitor com um material que, em sua substância, já estava divulgado em minhas monografias “O Processo de Assimilação do Terêna” (1960) e “Urbanização e Tribalismo: A Integração dos Índios Terêna numa Sociedade de Classes” (1968). Como a maior finalidade destes diários e de suas margens é passar ao leitor as vicissitudes de um aprendiz de etnólogo, juntamente com as reflexões do velho professor em que me transformei em mais de quatro décadas de ofício, pareceu-me suficiente divulgar apenas minha primeira experiência de trabalho de campo. O mesmo farei na segunda parte deste volume, quando divulgarei o primeiro diário referente à pesquisa sobre os Tükúna, escrito em 1959. Ambos são diários datados, portanto, relativos a pesquisas efetivadas ainda nos anos 1950. Anos de aprendizado.

Caderno de fotos



O etnólogo é homenageado ao final de cerimônia do Bate-pau.



Dança do Bate-pau





Xamã Gonçalo, preparando-se para o ritual



Gonçalo



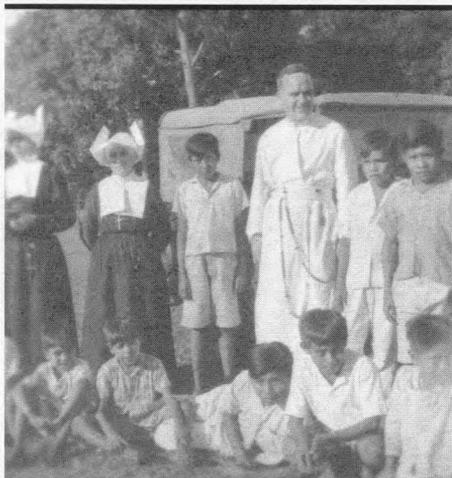
Discípulos do Gonçalo



Xamã Gonçalo com a Itaaká na mão esquerda e o Kipahê na direita



Xamã Gonçalo em pleno “trabalho”



Padre redentorista e irmãs



*Discurso do capitão no cemitério
em Dia de Finados*



Túmulo com bens do morto



Mulher Terêna, fazendo cerâmica



Terêna, ourives



Capitão Timóteo, Cachoeirinha



Capitão Timóteo, fazendo trançado



Jogo de futebol



Mulher Tūkúna com seu filho



A “moça nova” entre as “madrinhas”



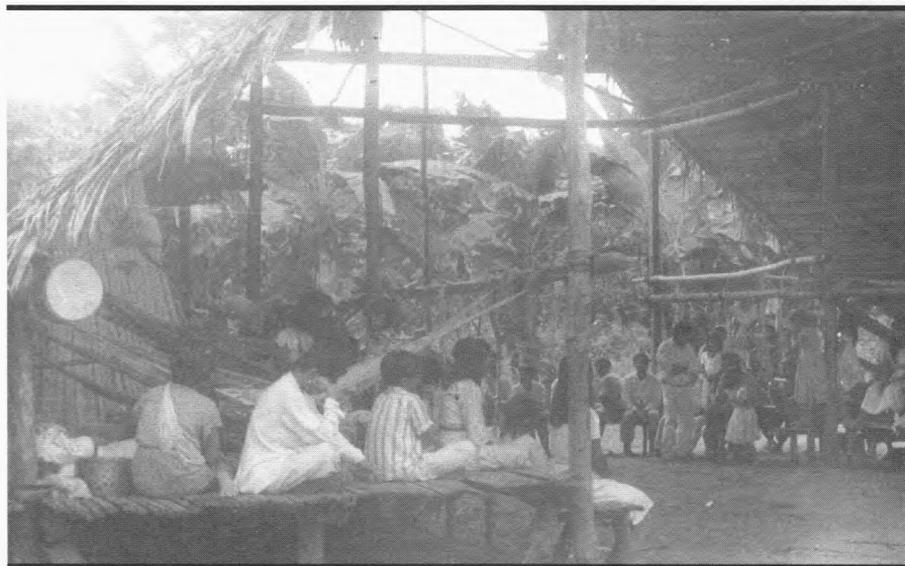
Tūkúna vestido de “liber”



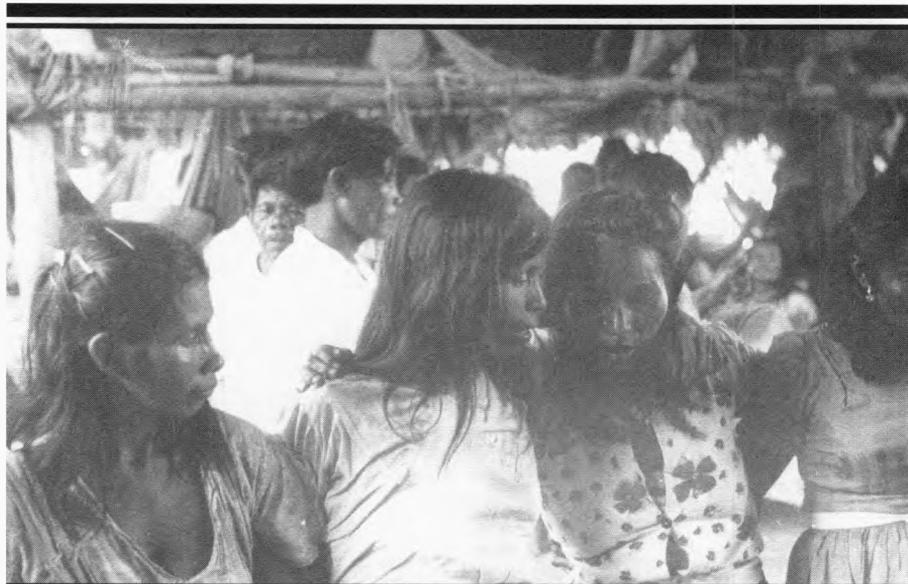
Ritual de nomeação de garoto Tükúna



Cerimônia de nomeação



Interior de uma maloca Tükúna



Participantes da festa da “Moça nova”



Maloca Tükúna vista do exterior



“Leibniz”, o macaquinho do etnólogo

Segunda parte

*Viagem aos territórios
Terêna e Tükúna*

Introdução

Depois de minha primeira experiência de campo, relatada na transcrição do diário terêna de 1955, seguida dos retornos em 1957, 1958 e 1960, conforme me referi na primeira parte deste volume, tive a oportunidade de iniciar uma nova pesquisa, com os Tükúna, já agora com uma razoável bagagem de experiência. Essa nova pesquisa deu-se em 1959 e só ocorreu porque uma série de circunstâncias teve lugar num momento em que eu havia concluído meu primeiro livro sobre os Terêna, no fim de 1958, e enviado os originais à recém-reorganizada editora do Museu Nacional, sob a direção do naturalista Haroldo Travassos, que incluiu a monografia como primeiro volume da Série Livros que acabara de criar.^{1/} Como disse anteriormente, essa primeira monografia foi intitulada *O Processo de Assimilação dos Terêna* (1960) e contou com o prefácio de Darcy Ribeiro, então diretor do departamento de pesquisas sociais do Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais (CBPE), depois de se demitir do SPI. Terminava, assim, o que considero o meu aprendizado com os Terêna que, a meu ver, só seria consolidado com uma segunda experiência etnográfica, junto a um segundo povo indígena, cuidadoso que estava em não me reduzir à singularidade de uma única vivência etnológica. Pensava seriamente em sair, tão logo me fosse possível, para uma nova pesquisa de campo.

Foi quando, atravessando o pátio interno do Museu Nacional, cruzei com o botânico, o naturalista dr. Luiz Emigdio de Mello Filho, que me fez a seguinte proposta: “Eu estou empenhado em realizar um estudo do curare, como você sabe, um veneno produzido por índios da região amazônica. Você poderia me ajudar?” Ora, nada mais oportuna a proposta, sobretudo

^{1/}O segundo volume dessa série foi o livro do famoso lingüista professor Joaquim Mattoso Câmara Jr., *Introdução às línguas indígenas brasileiras*, publicado em 1965 e prefaciado por Castro Faria, com ainda um interessante suplemento sobre *A técnica de pesquisa*, de autoria da lingüista norte-americana Sara Gudschinsky, do Summer Institute of Linguistics.

porque ela vinha com a promessa de financiamento de minha ida ao campo à procura de índios que ainda fabricassem o curare. Devo lembrar que nessa época, no começo de 1959, salvo os poucos recursos do SPI (com os quais, seja dito, eu não mais poderia contar, pois havia me demitido no começo do ano anterior e ingressado no Museu Nacional), era muito difícil conseguir financiamento para pesquisa em ciências humanas. O CNPq, por exemplo, só financiava pesquisa nas áreas das ciências exatas e naturais. O convite do meu colega naturalista vinha em boa hora e com financiamento assegurado pelo CNPq. Cabia-me apenas escolher o grupo indígena a ser visitado. Fiquei em dúvida, entre os Maku-Guariba da região do rio Negro ou entre os Tükúna do alto rio Solimões, ambos povos amazônicos e produtores do veneno, qual desses grupos deveria escolher. Ganham os Tükúna pela dupla razão: a de constituírem uma grande população, aproximadamente igual à dos Terêna, em termos demográficos, e ainda estarem localizados em área de fronteira (Brasil/Colômbia/Peru), portanto sofrendo influências de países limítrofes ao Brasil tal como os Terêna (e com eles os Guaná) haviam vivido historicamente a situação de fronteira com o Paraguai (desde as condições de vida chaquenha até o evento da Guerra do Paraguai). Dentro de uma perspectiva comparativa, inerente à antropologia social que estava empenhado em aprender, isso parecia vir ao encontro do meu objetivo principal, que era o estudo das relações interétnicas, pois ambas as populações indígenas tinham em comum o contingente demográfico e a presença de fronteiras internacionais, relativamente afastadas, como nos Terêna, e absolutamente próximas, no caso dos Tükúna. Porém, o que as diferenciava era o ecossistema: o cerrado matogrossense frente à floresta amazônica. Também as tornava diferentes um fato histórico de significado inescapável – as condições do contato interétnico e o processo de aculturação a que estiveram e estavam submetidos: ambas as etnias sofreram o contato interétnico e intertribal desde o século XVII. Os Terêna (se os considerarmos incluídos entre os Guaná durante o período em que ocupavam o Chaco) viviam ao tempo de minha pesquisa as condições de existência de uma população camponesa, enquanto os Tükúna, alcançados pelo contato interétnico mais ou menos pela mesma época, viviam desde então a situação de servos da gleba – submetidos ao regime do seringal, como o diário que irei reproduzir a seguir relata.

Mais uma informação cabe acrescentar. Trata-se de meus companheiros de viagem ao território tükúna. Viajaram comigo duas pessoas: Maurício Vinhas de Queiroz e Ivan Lowie. Este último era um membro do

Summer Institute of Linguistics, portanto um lingüista, e como tal pediu para me acompanhar, interessado que estava em estudar o idioma tükúna, cuja característica que mais o atraía era a de ser um idioma tonal. Como tonal também é o chinês, sua língua materna. O Ivan era neozelandês e havia obtido seu doutorado na Inglaterra em matemática. Apesar da conhecida convergência da linguagem matemática e da lingüística estrutural, o que poderia explicar a sua decisão em tornar-se lingüista, penso que o fator determinante foi de caráter religioso. Era um piedoso protestante que – segundo suas próprias palavras – só queria levar a palavra de Deus aos selvagens. O conhecimento da língua pelo missionário e o domínio da gramática pelo lingüista surgiam como necessários à catequese evangélica. Os índios deveriam ler a Bíblia em sua própria língua, daí a necessidade de passarem de ágrafos para minimamente letrados. Sua tarefa era a de criar a gramática tükúna, elaborar um extenso vocabulário, traduzir o livro sagrado e proporcionar a si ou a terceiros (outros missionários de diferentes denominações religiosas) a oportunidade de alfabetizar os índios em seu próprio idioma. Essa a condição para ouvirem a palavra do Senhor.

Já Maurício Vinhas era um velho amigo, colega das discussões que realizávamos na segunda metade dos anos 1950 em seu amplo apartamento na avenida Vieira Souto, em Ipanema, dedicadas ao pensamento marxista. Era um grupo de estudo estritamente acadêmico, buscando mais o jovem Marx do que o de *O Capital* (como, ao contrário, faziam nossos colegas de São Paulo). Pelo menos – se me lembro bem – centrava-se no “primeiro Marx” o meu maior interesse, numa época – época de meu aprendizado antropológico – em que minha predisposição intelectual ainda estava voltada mais para a filosofia. Um belo dia – ou melhor, uma bela noite, pois nosso grupo de estudo se reunia nas noites – disse a Maurício que iria me afastar do grupo, pois estava com uma pesquisa marcada para começar dentro de duas semanas. Eu iria para o alto rio Solimões e lá permanecer por uns dois meses. Maurício ficou encantado com a idéia e me pediu para participar da viagem. Ele era um intelectual autodidata. Havia estudado ciências sociais na Universidade Federal de Minas Gerais apenas até o segundo ano. E desde então trabalhava como jornalista e fotógrafo. Achei que seria interessante ter não apenas um amigo como companheiro de viagem, mas ainda um fotógrafo, capaz de registrar com lentes profissionais a vida e o ambiente tükúna. Foi assim que Maurício – que anos mais tarde, depois de concluir sua formação universitária, iria se tornar um competente sociólogo e professor da UnB – passou a fazer par-

te do pequeno grupo de “ticunólogos”, pois ainda seria autor de um interessante artigo intitulado “Cargo Cult na Amazônia: Observações sobre o Milenarismo Tükúna”.^{2/} Antes de dar início ao relato da viagem ao território tükúna, vale informar que vários trechos desse meu primeiro diário sobre a pesquisa em questão foram publicados – e comentados – numa conferência que fiz no Museu Nacional em maio de 1998, como abertura do seminário “Os Ticunas Hoje”, organizado por João Pacheco de Oliveira. Foi uma reunião bastante oportuna na medida em que permitiu o encontro de muitos daqueles que atualmente realizam pesquisas entre esses índios. Eu, apresentado na ocasião como o decano dos ticunólogos, achei que seria interessante passar para as novas gerações observações realizadas quatro décadas atrás, a fim de fazê-los revisitarem os Tükúna num período bem anterior àquele em que no momento realizavam suas pesquisas. Intitulei minha fala “Tükúna, 1959: excertos de um diário de campo”.^{3/} Portanto, esses trechos poderão ser reconhecidos agora pelos eventuais leitores dessa conferência.

^{2/}Em *América Latina*, ano 6, nº 4, 1963.

^{3/}Em *Amazônia em Cadernos*, Editora Universidade do Amazonas, nº 5, 1999, p.1-12. Essa conferência seria incluída na dissertação de João Martinho de Mendonça, apresentada na Unicamp sob o título “Os movimentos da imagem. Da etnografia à reflexão antropológica: experimentos a partir do acervo fotográfico do professor Roberto Cardoso de Oliveira”. Campinas: Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas, 2000, p. 221.

Viagem ao território Tükúna

Benjamim Constant, 19 de abril de 1959

Abro este diário escrevendo a bordo do barco Caldeirão, um motor “Penta”, de 10-12 HP, de propriedade do sr. Antônio Roberto Ayres de Almeida, seringalista e senhor dos igarapés Belém, Tacana (este apenas arrendado) e de outras terras. Seus filhos, Artheyette (assim mesmo, como me foi soletrado!) Ayres de Almeida e José Roberto Ayres de Almeida, dirigem o barco que gentilmente nos ofereceram para a viagem etnológica nos igarapés de propriedade de seu pai. Somos três: dr. Ivan Lowie, lingüista do Summer Institute of Linguistics que se ofereceu a nos acompanhar para estudar o idioma tükúna; o jornalista/fotógrafo Maurício Vinhas de Queiroz, meu amigo e companheiro no grupo de estudo sobre o pensamento de Marx, um grupo, aliás, que vem se reunindo em sua casa quinzenalmente; e eu, que estou passando da etnografia dos Terêna para a dos Tükúna inspirado em Curt Nimuendaju, morto há cerca de quinze anos nesta região em circunstâncias misteriosas... Ontem fizemos a estréia do Caldeirão ao conduzir a equipe do Museu Nacional. Deixamos o Ivan no “Posto Indígena Ticunas”, cujo encarregado, sr. Lobo, parecia nos esperar, embora tivesse alegado não haver recebido nenhum telegrama do sr. Tubaldo, chefe da Primeira Inspeção Regional (IR-1) de Manaus. (...) (Debitei isso à notória burocracia do SPI, ainda que o encarregado parecia já saber de nossa vinda, graças ao correio tradicional no grande rio, feito de rumores trazidos por inúmeros regatões que por ele transitam). Enfim, eu e Maurício deixamos Ivan, torcendo para que ele se desse bem no ambiente do posto e com os Tükúna de Mariuaçu (ou Umariacu), como é chamada a povoação indígena. A área total parece ter 3.000 metros de frente, às margens do rio, comprada ao tempo do Jacobina, quando o antigo posto se encontrava em Tabatinga. Parece que o Exército teria pedido a sua transferência para outro lugar (verificarei isso no Rio de Janeiro com o mesmo Jacobina).

Decidi que o melhor para Ivan será mesmo ficar alojado no posto ou, quem sabe, em alguma casa tükúna, se é que ele consiga convencer alguma família da comunidade indígena a hospedá-lo. Para um lingüista é suficiente se assentar em um lugar e nele ouvir a língua, perguntar muito e ter tempo para preparar bons informantes, a rigor, bons “professores” tükúna para ensiná-lo. Certamente nessa aldeia ele irá achá-los. Pelo menos ponho fé nisso: ele é tímido, mas está treinado para o seu trabalho. Como Mariuaçu é um aldeamento com cerca de trezentos índios, ele não terá dificuldade em encontrar bons informantes...

Tudo isso aqui é um enorme cenário de floresta e água. Navega-se nas águas com os olhos nas margens raramente ocupadas por palhoças, salvo quando se avista uma vila ou quase cidade como Benjamim Constant, no Brasil, ou Letícia, na Colômbia. E foi para esta última que nos dirigimos, antes de começarmos a pesquisa propriamente dita, programada para ter início nos igarapés. Letícia tem bem mais cara de cidade, ou de quase-cidade, do que Benjamim! A começar pelo porto: simples, porém algo construído em cimento, um embarcadouro bem diferente daquele que nos acolheu em Benjamim quando descemos do avião Catalina, da Pan Air do Brasil, e tomamos um bote que nos levou até o porto todo em madeira, em estilo palafita, às portas da residência do prefeito da cidade. Mas antes de voltarmos a Benjamim, onde ainda estávamos hospedados, almoçamos num hotel de Letícia e saboreamos uma boa comida colombiana. Entrepasto comercial, plantado no alto rio Solimões, Letícia parece ser uma vila bastante artificial, considerando-se os aglomerados residenciais das margens brasileiras e peruanas (mesmo Ramon Castillo, por exemplo, no lado peruano). Ela simboliza o desejo da Colômbia em ocupar um território conseguido a duras penas, se nos lembrarmos da atuação de Rondon na arbitragem brasileira do litígio Colômbia/Peru. Almoçados, embarcamos no Caldeirão rumo a Benjamim, sem antes deixarmos de visitar o forte de Tabatinga. Foi uma espécie de cumprimento de uma etiqueta: nada como nos apresentarmos ao comandante, pois, por mais não fosse, queríamos o seu apoio para qualquer necessidade que encontrássemos nos ínvios caminhos da pesquisa etnográfica. Lá ficamos por uma hora e só não permanecemos mais porque deveríamos retornar antes do anoitecer. Fomos muito bem acolhidos pelo jovem comandante do forte, o tenente Bandeira, que se colocou à nossa disposição para uma eventual ajuda futura.

De volta a Benjamim Constant, jantamos na casa do prefeito Antônio Braga, onde, aliás, estávamos hospedados. O Braga é um homem de ne-

gócios e, ao que parece, alguém com olhar no futuro: ele se dispôs a dar todo apoio com vistas a obter alguma divulgação de seu município como resultado de nossa pesquisa. E essa sua ambição não era de todo absurda. Ele conhecia o livro do José Cândido, atualmente diretor do Museu Nacional, que no passado andou por essas bandas em sua excursão de naturalista - entomologista que é -, autor de interessantes apontamentos de viagem/4/ os quais se mostraram muito úteis a mim e, pelo que vejo, também ao Braga. O livro do Zé Cândido virou um verdadeiro "best-seller" por aqui e está nos dando um grande crédito, como começo a verificar! Mas lá em Manaus, além de ter tido um rápido contato com o Braga, no hotel onde nos hospedávamos, outras recomendações foram também importantes para assegurar o seu interesse em nosso trabalho. Graças a um contraparente de Gilda residente em Manaus, sr. Leopoldo Loureiro [seu tio, marido da irmã de minha sogra], fui apresentado ao sr. José Aciolly de Menezes Veiga, um dos últimos fidalgos da era da borracha e remanescente do período áureo do Amazonas, ao tempo em que todo amazonense rico estudava na Europa. Por sua intermediação estou podendo organizar a viagem no barco Caldeirão. Veiga, como é conhecido, escreveu uma longa carta ao seu velho amigo e colega de estudos em Portugal, o sr. Antônio Roberto - ou melhor, dom Antônio Roberto, como é mais conhecido -, reforçando a apresentação que o José Cândido havia feito por um ofício-circular de diretor do Museu Nacional e destinado às autoridades locais e a tantos quantos pudessem colaborar com nossa expedição. Essa rede de relações que vinha sendo tecida desde o Rio de Janeiro está sendo fundamental para o apoio de que precisamos! As vantagens imediatas foram, do lado do Braga, o convite para pernoitarmos em sua casa enquanto nos preparávamos para a viagem rumo aos igarapés; e, do lado do seringalista Antônio Roberto, haver posto à nossa disposição o barco, com seu filho José Roberto como nosso guia.

Confesso que, a princípio, fiquei um pouco apreensivo em ter como meus personagens de apoio à pesquisa o seguimento certamente mais importante da elite local. Braga, além de ser um líder político, prefeito ativo e astuto do município de Benjamim Constant, era também um empresário de vistas largas, carioca que era, com vivência nacional, que nada tinha de provinciano. Já dom Antônio Roberto, como minha narrativa adiante mostrará, era um homem cioso de seu

⁴/Cf. José Cândido de Mello Carvalho, *Notas de viagem a Javari-Itacoai-Juruá*. Publicações Avulsas do Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1955.

poder e sentia-se dono tanto das terras e das águas como dos índios de sua propriedade. E nunca o termo "propriedade" esteve tão literalmente compreendido por ele e por sua família. Bem, como compatibilizar essa situação com a de um etnólogo voltado para as relações interétnicas, cuja natureza colonial já era de meu conhecimento desde o tempo em que trabalhava no SPI, ademais de haver lido a monografia de Curt Nimuendaju – um livro que seria vital para a minha pesquisa. Mas se essa forma de entrar no território indígena – uma vez que para o seringalista esses índios estavam em suas terras, portanto lhes pertenciam – no início criou alguns temores e dúvidas, até mesmo éticas, logo minha visão pragmática se impôs, levando-me a admitir que, por meio das lideranças indígenas, jamais conseguiria entrar em seu território. A questão semântica território versus terra já denunciava que aquilo que para mim (e para os índios) era território tribal para o seringalista não era mais do que terra, portanto uma categoria econômica, sujeita a ser negociada tal como uma mercadoria. Vale lembrar que no fim dos anos 1950 não havia "o movimento indígena", como um dos movimentos sociais que surgiram no cenário político brasileiro em reação ao governo autoritário nascido em 1964 e tornado mais repressor com o AI-5 de 1968. Não existia a UNI, nem existiam as ongs que viriam a representar a organização da sociedade civil em defesa dos índios (entre outros excluídos). Os antropólogos procuravam falar pelo índio, sobretudo porque as lideranças indígenas estavam restritas aos seus respectivos grupos tribais. Elas começariam a se organizar além de suas próprias etnias só nos anos 1970, incentivadas pelo Cimi que representava, à época, uma renovação da Igreja Católica. Portanto, em nenhuma situação relacionada com a entrada em áreas indígenas os índios eram chamados a se manifestar, fosse a favor ou contra. O SPI era soberano; porém em reservas controladas pelo órgão federal. Nos igarapés tükúna, o poder não estava com o SPI, mas com os seringalistas. O SPI mantinha seu poder exclusivamente em Mariuaçu, P.I. Ticunas. A mim não havia outra alternativa senão obter apoio junto aos donos do poder. E o que eu poderia fazer era simplesmente me valer do discurso. Do discurso de minha disciplina, por meio do qual eu poderia denunciar as características do regime servil ao qual os Tükúna estavam submetidos. Denunciar o sistema, não as pessoas que tinham apoiado a expedição. O Índio e o Mundo dos Brancos foi o resultado. E isso traz uma questão que só muitos anos mais tarde – que eu saiba – chegou a ser examinada em uma interessante monografia sobre a África do Sul por um colega norte-americano, Vincent Crapanzano, em seu livro Waiting: The whites of South Africa, por meio do qual se interroga sobre a possibilidade de o antropólogo desenvolver uma certa simpatia mesmo para aqueles (no caso, os responsáveis pelo apartheid) que ele considera moralmente condenáveis – uma

conclusão que reconhece como sendo confusa e incômoda. Esse tema recebeu de minha colega Mariza Peirano uma análise muito penetrante em seu artigo "O encontro etnográfico e o diálogo teórico".[5]

Saímos às 9h30 de Benjamim Constant e depois de uma parada no lugar chamado Santo Antônio, a dez minutos de Benjamim, onde pegamos o irmão mais velho do Zé Roberto, o Artheyette – um nome cuja origem me deixa curioso –, continuamos a nossa viagem rumo ao seringal da família. Lá pelas 13h15 passamos pelas primeiras casas tükúna dispostas na margem esquerda do Solimões, no lugar chamado “São Jorge”, propriedade do sr. Antônio Paulo de Carvalho. É o “comércio do Carvalho”, como é conhecido por aqui. Nesse lugar se podem contar 15 casas tükúna, cujas famílias fornecem ao comerciante seus produtos de caça, de pesca e, principalmente, farinha de mandioca. O rio Solimões é um não acabar mais de água! Coisa que impressiona a gente! Nessa época então, quando ainda há muita chuva, ele fica transbordando, o que facilita as viagens, mas torna difícil a pesca. O Maurício, desde ontem, está tentando pescar com linha solta atrás do barco, mas não pega nada. No momento, enquanto escrevo, ele dorme a sono solto no fundo do Caldeirão. Além de nós dois e do Artheyette, há a tripulação composta por seu irmão, Zé Roberto, e mais dois auxiliares, um homem feito dos seus 30 anos e Edmundo, um garoto de 10 anos. A criança, que numa cidade e de uma classe mais alta não serviria para trabalhar, aqui faz de tudo: dirige o Caldeirão no leme, liga e desliga o motor, tira água do barco, leva recados nos portos e ainda faz café para todos nós! Cristóvão é um cafuzo, mestiço de negro com índia, morador do seringal da família Ayres de Almeida; é o encarregado aqui dos trabalhos mais pesados e assume o leme nos momentos mais difíceis da navegação, desde o enfrentamento de eventuais banzeiros até o trabalho mais fino de atracar o barco nos rústicos portos das margens do rio. É um homem forte que, apesar do rosto deformado por um dente infectado, agüenta firme e não reclama!

Estamos chegando a Palmares, sede da propriedade de dom Antônio Roberto Ayres de Almeida. Começam suas terras a partir do lugar chamado Vera Cruz, na margem direita do Solimões, e “Tauarú”, um lugar situado na margem esquerda. Já se começam a ver malocas tükúna e a se ouvir a música da cerimônia da “Moça Nova”, o ritual indígena de iniciação. Passamos pelo paraná do Guariba e vamos voltar a ilha do mesmo

⁵/Publicado no *Anuário Antropológico*/85, 1987, p. 249-264.

nome para alcançarmos o Barracão – como é chamado o lugar do seringal que funciona como empresa, onde se fazem as trocas ou o escambo dos produtos conseguidos pelos índios nos igarapés da propriedade. Do lado esquerdo do Solimões, passamos pela embocadura do igarapé Tacana, que no mapa do Curt Nimuendaju está registrado como “furo do Tacana”. Entre a foz e o Solimões ainda existe uma ilha, nova e baixa, denominada “tabuleiro das tartarugas”. Disseram-nos que no último verão foram colhidas nesta ilha mais de vinte tartarugas. À nossa frente, entre o paraná do Guariba e o Solimões, vemos a ilha do Belém, onde dom Antônio tem umas noventa cabeças de gado. Continuando em frente, ultrapassando a ilha, vemos a propriedade Belém, remanescente da antiga povoação do mesmo nome localizada bem na foz do igarapé Caldeirão. Contam os irmãos Almeida que essa povoação chegou a ter até uma fábrica de botões (feitos, naturalmente, com os ossos do gado da ilha de Belém). Nessa ilha, por onde estamos passando agora, vemos uma habitação e várias reses; nela vive o vaqueiro, um negro maranhense, casado com uma Tükúna. Já diviso o porto e algumas construções, uma delas presumo que seja o barracão. Estou ansioso para, enfim, conhecer um seringal.

Lembro-me que o meu interesse estava tanto nos Tükúna como no sistema do seringal que os dominava. Quando imaginei pela primeira vez a realização dessa pesquisa, ciente de que a área tükúna estava submetida à empresa extrativista, propus-me a investigar também o regime servil a cujo domínio esses índios estariam submetidos. Minha experiência anterior com os Terêna mostrara que havia faltado algo em minha investigação, como o não haver podido estudar as condições de dependência às fazendas regionais em que parte da população indígena vivia. Não tive a oportunidade sequer de entrar em uma fazenda! Apenas tive de me contentar com informações de terceiros, sobretudo de índios egressos dessas fazendas. Portanto, a entrada em um seringal surgia para mim como a grande oportunidade de estudar simultaneamente o índio e a empresa responsável pela expropriação de seu território e de apropriação de seu trabalho. O conceito de fricção interétnica que haveria de orientar minha investigação, particularmente quando de minha segunda estada na região, em 1962, /6/ foi elaborado, por conseguinte, para dar conta dessa situação de exploração econômica e de dominação política percebida nessa que seria a primeira etapa de uma pesquisa mais ambiciosa e com uma permanência mais prolongada, como efetivamente iria

°/Cf. “Estudo de áreas de fricção interétnica do Brasil (Projeto de Pesquisa)”, in *América Latina*, ano 5, nº 3, 1962, p. 85-90; republicado como apêndice de *O índio e o mundo dos brancos*.

acontecer três anos depois. Embora naquela época eu não dispusesse ainda dos instrumentos conceituais necessários, o meu olhar estava voltado igualmente para os índios e para a empresa seringalista. Recordo-me muito bem de haver discutido isso com o Maurício quando, acomodados em nossas redes, conversávamos sobre os sucessos do dia aguardando o sono chegar. Curioso que tínhamos interesses bastante distintos: ele, um estudioso da sociologia, tinha sua atenção voltada para a dimensão religiosa tükúna e para o movimento milenarista que procurava historiar, certamente movido pelo mesmo interesse que o havia levado a estudar o movimento do Contestado, o qual, anos depois, resultaria no belo livro Messianismo e Conflito Social: A Guerra Sertaneja do Contestado – 1912/1916,^{7/} eu, etnólogo em formação tardia, procurava dar conta dos processos sociais envolvidos no contato interétnico, atento aos mecanismos de expropriação e de dominação inerentes ao sistema extrativista e ao regime do barracão aos quais os índios estavam submetidos. Como iria mostrar em um artigo de 1963, com o título “Aculturação e Fricção Interétnica”,^{8/} eu estava precisamente procurando exorcizar a noção de cultura e, com ela, o modelo da aculturação prevalecentes nas investigações sobre as relações entre índios e brancos nos estudos americanistas da época.

Palmares, 20 de abril de 1959

Chegamos em Palmares ontem, às 17 horas. Posso dizer que foi o lugar onde fomos melhor recebidos. Não se cansam de nos acumular de gentilezas! Bem, apesar dos carapanãs, vou tentar descrever, sumariamente, o lugar. Em destaque está a casa residencial, aparentemente bastante grande, mas a distribuição do espaço interior é bem diferente do padrão de moradia citadina ou mesmo rural, da região sul do país (e melhor do que as palavras falarão as fotos que pedirei ao Maurício para tirar). Com exceção do Barracão, todas as demais construções estão feitas sobre palafitas, apesar de o terreno ser bastante alto, ainda que bastante úmido. Ficamos hospedados numa casa afastada quarenta metros, onde armamos nossas redes e mosquiteiros, fugindo aos carapanãs que em ondas nos envolviam, provenientes provavelmente do gado que pastava ao redor. Segundo me informaram, é gado doente com “mal de chifre”, egresso da ilha de Belém a fim de ser tratado aqui com remédios caseiros.

^{7/}Publicado em 1966 pela Editora Civilização Brasileira.

^{8/}Em *América Latina*, ano 6, nº 3, 1963, p. 33-46, que serviria de base para a introdução de *O índio e o mundo dos brancos*.

O velho dom Antônio, em seus 69 anos, é uma pessoa ainda vigorosa para um homem criado na Amazônia! Manifestou desaprovação pela existência do PI. Ticunas, num lugar para ele errado, pois junto da fronteira e da cidade de Benjamim, servindo, em sua opinião (expressa com boa dose de ressentimento), para refúgio de assassinos e desajustados. Acusa o encarregado do posto de ser intermediário de colombianos junto aos índios, encaminhando-os para trabalhar nos seringais da Colômbia – o que imagino seja essa a mais séria razão de sua acusação, uma vez que se trata de mão-de-obra que sai de suas terras. Por outro lado ele afirma haver penetração de colombianos em sua propriedade através dos igarapés Tacana e Caldeirão, que chegam até a fronteira. Agora mesmo lá se encontram três autoridades colombianas, devidamente autorizadas pelo comandante de Tabatinga – diz ele, contrariado. E acrescenta que o chefe desse grupo é o mesmo que meses atrás aqui penetrou como civil e contrabandista, sem dar confiança ao proprietário...

Sua propriedade foi comprada em 1923 e já naquela época nela trabalhavam nordestinos, ou cabeças-chatas, como ele diz depreciativamente... Quanto aos índios, afirma trabalharem menos, porém têm outras utilidades, como o artesanato, a produção de farinha, a caça, a pesca, além de trabalharem na seringa e na sorva. A autoridade de dom Antônio parece ser absoluta, própria de um grande seringalista. Um fato pode bem ilustrar isso. Transcrevo um documento que ele pôs à minha disposição logo na primeira noite em Palmares: “Dias atrás chegou a esta cidade – escreve o dr. Said Ferro, juiz de Direito de São Paulo de Olivença – um dos presos conduzidos por seu filho, que entregou ao delegado; eu não sabia que esse dito havia chegado. Passaram-se alguns dias quando o delegado veio me comunicar que havia um preso na polícia o qual estava um pouco adoentado e não tinha nada para comer. Não sabendo que se tratava de preso que V. Sa. havia mandado, perguntei ao delegado se havia processo instaurado contra esse indivíduo, e ele respondeu-me que não. Então, mandei que o soltassem e o delegado, agindo erradamente, o soltou. Quando soube que se tratava de preso que o senhor havia mandado, mandei que o prendessem imediatamente, mas pelo cúmulo do azar o rapaz que é índio já havia seguido para Palmares. Fiquei um bocado chateado porque, além de ser um assassino, o esforço que o senhor despendeu com tanta boa vontade foi por água abaixo, e o que senti mais foi em pensar o que o senhor não iria pensar de minha pessoa. São Paulo de Olivença, 15 de Janeiro de 1956”. – O nome do preso era Manoel Jacamim (suponho ser ele um membro do clã – ou “kíe”, em idioma tükúna – Jacamim).

Esse documento exprime bem o grau em que a Justiça estava vinculada aos interesses dos patrões regionais. Não há maior exemplo de submissão da “lei” ao mandonismo local. Esse episódio, ocorrido anos atrás, numa época em que eu estava pesquisando os Terêna, serviu como uma eloqüente preliminar sobre o que iria presenciar em minha pesquisa tükúna! Como realizar um padrão tradicional de etnografia diante dessa circunstância em que o poder está tão claramente concentrado no seringalista (e aqui dom Antônio já surgia para mim como aquele que se poderia classificar de “patrão típico”) que faz dos índios verdadeiros servos da gleba? Se minhas observações anteriores a esse fato estavam dirigidas mais à dimensão econômica das relações interétnicas e seus efeitos na ordem tribal, o problema do poder, como característica marcante da fricção interétnica, passou a ocupar um lugar estratégico em minha etnografia. Se na pesquisa anterior a questão da dominação não me era absolutamente estranha, graças aos muitos exemplos de discriminação que pude observar, até então eu não tinha tido a oportunidade de ter numa simples manifestação por escrito de uma autoridade do poder judiciário uma ilustração de tal magnitude! Vejo hoje que minha pesquisa começava sob a égide de um sentimento contraditório: estar entre a hospitalidade fidalga de dom Antônio e a sua imagem de “dono” de uma gente que eu sabia explorada e dominada...

A propósito da situação de fronteira em que os Tükúna estão insertos, deve-se registrar que não só eles são atraídos para o lado peruano e colombiano, notadamente para este último, como também os neobrasileiros [esse conceito tão usado por Nimuendaju, que, para ele, os brasileiros mesmos só podiam ser os índios...]. Muitos deles nordestinos, trânsfugas do antigo exército da borracha, ao tempo da Segunda Guerra Mundial, são mão-de-obra barata para os patrões colombianos, que os chamam de “arigó” ou “cabeça-chata” e os discriminam abertamente. Constituem mão-de-obra barata para a extração da sorva. E é voz corrente que Letícia, o lugar mais urbanizado da região da fronteira, foi construída com dinheiro colombiano e braço brasileiro. O certo é que a inflação brasileira [à época, bastante alta] põe o peso colombiano e o soles peruano quase sempre para cima, atraindo índios e não-índios para além-fronteiras, oscilando a atração conforme a oscilação do câmbio! E essa é uma questão que não deixa de preocupar a dom Antônio. É assim que, para evitar a migração de “seus” Tükúna para a Colômbia, tem sugerido às autoridades algumas soluções, como a de transferir o Posto Indígena Ticunas para a foz do Içá, onde – segundo ele – resolveria muita coisa. Vou procurar me informar melhor sobre o assunto para saber o porquê da sugestão. Aliás, fico um pouco

constrangido em ler os inúmeros documentos que ele pôs à minha disposição, tão logo demonstrei interesse em saber da história de Palmares. E culpado por minha desconfiança. Mas como não me sentir obrigado – não só por obrigação do trabalho científico, mas também eticamente – a desvendar a conduta de um seringalista, dono de tanta terra e água e senhor de tantos índios?

A outros documentos estou tendo acesso e considero importante mencioná-los neste diário. Um deles ajuda a entender um pouco mais o empenho que dom Antônio demonstra em opinar sobre uma possível política de fronteira. Claro que o trabalho indígena e a segurança de sua propriedade estão em primeiro lugar. Mas deve contar também para essa sua aparente familiaridade com essa questão o fato de haver sido delegado da Inspetoria do SPI, para o estado do Amazonas e território do Acre, como tomo conhecimento graças a um documento relativo à sua nomeação, datado de 3 de julho de 1930 e firmado pelo então inspetor Bento M. Pereira de Menezes. Curioso que sob sua assinatura lê-se sua função: inspetor do Departamento Nacional de Povoamento, acrescida da sigla SPI. Seria uma época em que o SPI estava submetido àquele Departamento, ao menos na região amazônica? Devo conferir.

Um outro interessante documento, um telegrama, que me chama a atenção, indica o significado da identidade indígena, ou da denominação índio para um segmento alienígena da população regional como uma estratégia para escaparem do domínio do seringal. Transcrevo:

“Doutor Abdul Sah Peixoto

Lima Bacuri 216 – Manaus

Solicito tomar providências urgentes junto autoridades locais motivo minha prisão 5 horas onze corrente força municuada contingente fronteira composta cabo seis praças acompanhados dois empregados delegacia índios Tabatinga pt. Ignoro razão esta arbitrária medida aquela autoridade pt. Desde muito tempo atual delegado índios vem gratuitamente me perseguindo usurpando interesse meu labor pt. Soldados borracha registrados Banervea, dizendo-se índios, procuraram amparo citada delegacia único fim não cumprirem deveres abrigados contrato locação minha firma pt. Estou nesta data autorizando M. F. Chehuan comerciante nessa praça entregar-lhe numerário preciso ocorrer despesas pt. – Antônio Roberto A. de Almeida” (o grifo é meu).

Independentemente da veracidade da expressão “dizendo-se índios”, o que importa considerar é que a condição de índio significava um pas-

saporte para a liberação das empresas extrativas numa época em que provavelmente muito indígena teria sofrido no regime quase escravo dos seringais.

Foz do Igarapé, Belém, 21 de abril de 1959

Iniciamos a viagem às 8h30 da manhã, depois de uma farta refeição, na qual não faltaram ovos, salada de frutas e o tradicional café com leite. O primeiro pássaro que vimos, ainda saindo do Solimões, foi uma belíssima Ariramba. Logo em seguida um Alencorno (o nome que me deram), voando com dificuldade, assustado com o nosso motor Penta. Vê-se que estou escrevendo do Caldeirão, com muito calor para uma hora tão matinal. Se continuar assim e se não chover até as 14 horas, vamos ter uma viagem quentíssima.

A casa do capitão Félix, constante do mapa feito por Nimuendaju (a qual irá me orientar nesse “survey” que pretendo realizar), já não existe. O velho morreu e seus filhos passaram para a margem direita do Solimões. Essa família tükúna ocupava a boca do igarapé Belém, por onde estamos passando (9 horas). Na marcha em que estamos, o nosso Penta 10-12 fará de 8 a 10 milhas por hora.

Passamos diante de uma grande tamanqueira, uma árvore que chamou tanto a atenção de Maurício que ele não resistiu a iniciar sua documentação fotográfica da flora local. Logo adiante uma garça alvíssima levanta vôo à passagem de nosso barco. Estamos passando por um rebojo, como chamam aqui um lugar no rio em que as águas são compelidas para fora, para cima, dando a impressão de que estão fervendo! Há muito rebojo no Solimões, em número bem maior do que os rodamosinhos. Estes são muito mais perigosos. Neles é que perderam a vida muitos pesquisadores, incluindo o meu amigo Roberto Galvão. Quando o barco passa por eles, chega-se a sentir a força das águas!

Mais ou menos às 10 horas chegamos à casa do primeiro morador do igarapé, o Tibúrcio Mariano (casa 1). Ninguém em casa. Seguimos adiante rumo à casa de Chico Raimundo (casa 2). São 10h10 (paramos sete minutos na casa anterior). Largamos às 11h35 das casas de Manoel Raimundo (casa 4 [numeração constante do mapa de Nimuendaju]) e Malaquias Eleutério (casa 3). Compramos um tipiti, uma cesta “pakará” e uma colher de pau com cabo de jacaré. Em dois minutos de motor já chegamos à casa de Manuel Carneiro (casa 5). Não encontramos ninguém. Fomos em

seguida às moradias de Alexandre Belém (casa 6); José Pagão (casa 9) sem encontrar pessoa alguma; João Pagão (7); Januário Dike (casa 8); Irineu Marcos (10), vazia; Ciríaco Filho (11), o chefe da casa não estava; Natálio Marcos (12), ninguém; José Antônio (13), também vazia; Américo Assakaia (15), um caso de poligenia sororal; Herculano Santiago (14) estava ausente; Jovito Jorge (16), Manuel Santiago (19), ninguém em casa – onde pernoitamos. A ausência da maioria das famílias se explica por estarem participando de um ajuri ou mutirão, durante o qual além do trabalho coletivo se reúnem para um “pajauaru”, como chamam essa beberagem coletiva. Quanto às moradias tükúna, devo dizer que são vazadas, isto é, sem paredes, com cobertura de palha em duas águas, sustentada por mourões nos quais amarramos nossas redes.

Igarapé Belém, 22 de abril de 1959

Acordamos às 5h30, depois de uma noite razoavelmente dormida. Os carapanãs estavam um verdadeiro inferno. Maurício – que mais reagiu ao ataque dos mosquitos – entrou em seu mosquiteiro logo depois de comermos e lá ficou matando dezenas de carapanãs que com ele entraram em seu mosquiteiro. A técnica é matá-los de encontro ao vidro da lanterna, já que atraídos pela luz são pegos de surpresa... Ficou fumando o cachimbo e conversando com Zé Roberto, filho de dom Antônio que continuou a nos servir de guia. Lamentei não ter em seu lugar – ou, ao menos, com ele – um Tükúna para me servir de informante sobre a sua visão de mundo, especialmente sobre o “mundo do seringa!”. Devo dizer que os dados censitários estão sendo registrados na caderneta de campo. [Quando de meu retorno à área, em 1962, todo o censo foi refeito, ocasião em que pude encontrar as pessoas que em 1959 estavam ausentes]

Lá pelas 19h30 resolvemos dormir, cansados que estávamos do sobe-e-desce dos barrancos onde, em cima, ficavam as moradias indígenas. Foi minha vez de iniciar a luta com os carapanãs, e não posso dizer que tenha sido muito bem-sucedido... Meu corpo já estava cheio de picadas, não só de carapanãs mas também de piuns, levando-me a refletir que se a Amazônia não tivesse mosquitos seria uma maravilha...

Levantamos, tomamos café no próprio barco, navegando para aproveitarmos o dia que amanhecia muito bonito! É imprescindível que aproveitemos o tempo bom, já que não sabemos se ele vai durar. Acredito que se chover muito teremos de permanecer mais tempo nas casas tükúna, re-

tardando o “survey” que programei. E embora reconheça que não terei tempo para recensear toda a comunidade indígena, ao menos nos igarapés que subirei, tenho de saber direitinho quantos são, quantas moradias, quais as metades (“moieties”) e clãs representados, e alguns outros dados que sempre surgem durante esse tipo de levantamento. Ademais, sempre que fico mais tempo em um lugar, sobretudo onde pernoitarei, posso aproveitar para realizar investigações etnológicas mais aprofundadas.

São 8 horas e acabamos de passar pelo lugar chamado “furo da onça”, aliás, apontado no mapa de Nimuendaju. Antes passamos nas casas dos irmãos Clementino (casa 17) e Romualdo Gaspar (casa 18). Da casa deles para a de Herculano Belém (casa 20) há um estirão de 20 minutos. Nela é que estamos chegando agora, exatamente às 8h15.

Retomo este diário às 16h15 no lugar marcado por Nimuendaju com o nome de João Sucuriju. (Nos assentamentos da caderneta é a casa 31) Vazia. Ninguém. Vimos até agora 35 casas, ainda que nem todas estivessem com seus moradores. Vamos deixá-las para a volta. Aqui estamos recebendo um novo tripulante – finalmente um índio, com quem pretendo conversar bastante. Chama-se Manuel Ribeiro, é Tükúna, do clã Awai, e alguém que pode servir de intérprete, já que quanto mais se sobe em direção às cabeceiras do igarapé o domínio do idioma português pela população indígena é menor. Como se diz por aqui, ele será o nosso “língua”.

Recordo-me que àquela altura eu já havia equacionado melhor a pesquisa que deveria fazer. Minha experiência anterior com os Terêna havia me ensinado que o “survey” é sempre uma boa oportunidade para realizar simultaneamente a etnografia possível, já que eu lutava contra o tempo, uma vez que a verba posta à minha disposição não daria para mais do que umas quatro ou cinco semanas. E eu devia conseguir o curare, razão do financiamento da pesquisa. Assim, em busca do produtor do veneno, que eu sabia ser Calixto, conforme constava na monografia de Nimuendaju, também sabia que ele estava residindo no igarapé São Jerônimo, mais abaixo do Solimões e também em sua margem direita. Meu plano era, portanto, ir levantando o maior número de dados sobre os Tükúna moradores das margens do grande rio e dos igarapés que aparecessem no caminho até a chegada no São Jerônimo. Ao menos eu teria um conjunto de informações que me seriam bastante úteis quando de meu retorno à região. Pois já estava planejando retomar a pesquisa tão logo conseguisse recursos para um período ao menos um pouco mais longo. A rigor, minha escolha pelos Tükúna já implicava a idéia de eles constituírem minha segunda grande experiência de campo. Mesmo porque minha estada anterior, em 1957, entre os Tapirapé,

acompanhando Charles Wagley – a seu convite –, não havia me entusiasmado tanto quanto os Tükúna o faziam agora. Além disso, Wagley estava por redigir sua monografia, como também Baldus, as duas grandes autoridades sobre os Tapirapé. Baldus publicaria a sua em 1970 e Wagley, em 1977. /9/ Não fazia sentido realizar uma terceira pesquisa com esses índios, quando os Tükúna possuíam só a monografia de Nimuendaju, cuja etnografia remontava aos anos 1929 (quinze dias), 1941 (seis meses) e 1942 (cinco meses), a darmos crédito a Robert Lowie, prefaciador do livro, traduzido do português para o inglês pelo antropólogo William D. Hohenthal, um especialista em índios do Nordeste casado com uma brasileira. /10/ Achei, por essa razão – e por outras já expressas nestas margens –, que cabia tomar os Tükúna como tema de uma segunda fase etnográfica de meu aprendizado.

Igarapé Belém, 23 de abril de 1959

Dormimos na casa de Anacleto Parachico (casa 36). Na véspera havíamos trabalhado bastante. Antes de dormirmos, por várias horas ouvimos o canto ritmado do tötó, tocado por três mulheres e cantado por uma delas, uma velha. O canto foi muito bonito de se ouvir, um pouco cavo e, em alguns momentos, meio falsete. Nesse andar do trabalho de recenseamento muito pouco se pôde fazer de etnografia. Mas vou fazendo o que posso. Tenho observado bastante e anotado muito na caderneta de campo presa em minha cintura. Não tenho me descuidado da cultura material. Tenho trocado várias peças pelas miçangas que Galvão deixou comigo, quando de minha passagem pelo Museu Goeldi. E tenho comprado também, com dinheiro, quando o índio prefere. Máscaras feitas com “líber”, redes e colares, bastões cerimoniais (“dupá”), tururis (“ñoé”), tipitis, cestaria, etc.

Chegamos no sítio de Epifânio Sucuriju (casa 39). Desci do Caldeirão e deixei cair na água a minha caderneta. Molhou. Mas felizmente a peguei antes que afundasse de todo. Está secando, o que significa que posso recuperar minhas anotações. Elas me são fundamentais, seja para registrar os nomes, clãs, idades aproximadas, sexo, tipo de produção familiar ou do

⁹/Cf. Herbert Baldus, *Tapirapé: tribo Tupi no Brasil central*, São Paulo: Companhia Editora Nacional & Editora da Universidade de São Paulo, 1970, p. 511; e Charles Wagley, *Welcome of Tears: The Tapirapé Indians of Central Brazil*, Nova York: Oxford University Press, 1977, p. 328.

¹⁰/Cf. Curt Nimuendaju, *The Tukuna*, editado por Robert H. Lowie e traduzido por William D. Hohenthal, Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1952, p. 209.

grupo doméstico, além de esboços de diagramas genealógicos voltados à figuração de famílias extensas; seja para me permitir escrever este diário durante todos os momentos que disponho sentado no fundo do batelão. Como a viagem pelo igarapé é sempre relativamente longa, disponho de tempo para escrever. O calor é forte mas suportável; não se compara a Manaus! Enquanto Maurício dorme, eu escrevo. Mas tem sido bem agradável escrever a bordo, uma experiência nova para mim.

Acabo de tomar uma decisão. Como o caminho para chegar às casas tükúna está cada vez mais íngreme, difícil de subir, decidi chamar as famílias para o barco, já que neste lugar só existem duas moradias. Todos os moradores desceram e pude entrevistar os homens adultos. Antes de Epifânio, havíamos passado por outras casas que puderam ser recenseadas. E não posso me queixar de fome. Temos comido gavião real, pirarucu, um peixe chamado “jatuarama”, entre outros bichos de pena e de escama. Hoje cedo o nosso mestre-cuca fez um suculento mingau de aveia e um cafezinho quase paulista... Um resfriado está querendo me pegar, no Maurício e no Zé Roberto, mas estamos nos prevenindo com a vitamina C que eu trouxe.

10h30. Acabo de entrevistar duas mulheres (casa 40) que vivem só com o filho de uma delas, um garoto de seus nove anos. Segundo informação de Zé Roberto, elas são as melhores freguesas “da Casa”: fazem muita farinha em troca de “muito pano” para costurar. O regime é de escambo – claro que sempre a favor do barracão (nas cadernetas tenho as estimativas dos preços dos “paneiros”, como são chamadas aqui as cestas de farinha de mandioca). Depois dessa casa passamos na de Irineu Lourenço (casa 41), de Calixto Sucuriju (casa 42), que não se encontrava, na de Juvêncio Curuba (casa 44), Manoel Curuba (casa 45), David Curuba (casa 46). Os Curuba fazem parte de uma família extensa distribuída em três casas. Numa delas, a de David, deixamos Maurício para documentar fotograficamente as primeiras fases do processo de manufaturação do curare, ao mesmo tempo em que poderia colher folhas da planta “strycnos”, matéria-prima para a confecção do veneno. David é um pajé (“diu’vita”, em idioma tükúna, ainda que usem também o termo pajé) e conhecido como um especialista em curare. E como Maurício está bastante cansado, passar um ou dois dias numa rede não é uma má idéia... Talvez amanhã à noite já tenhamos dado início ao nosso retorno desde a cabeceira do igarapé. A chuva continua forte e dessa vez não consegui escapar de ficar todo molhado. Eu, Zé Roberto e o nosso língua, Manuel Ribeiro, ensopados.

Observo que aqui o idioma indígena é chamado de “gíria”, certamente uma denominação que tem sua origem na concepção regional de que o falar do índio não pode ser um idioma (com um léxico definido, uma gramática e uma fonologia), mas apenas uma gíria... E os Tükúna repetem isso ingenuamente! Por outro lado, há uma evidente intrusão de palavras da língua geral, que eles usam regularmente, como, por exemplo, o próprio termo pajé, para curador; “cunhantã”, para menina; ou curumim, para menino. Observando, também, a arquitetura das casas, verifico uma variação bastante grande, o que pode indicar a rapidez do processo de mudança, já que nenhum padrão arquitetônico conseguiu se fixar. Mas pelo menos uma coisa parece se repetir constantemente: a existência de um jirau, suspenso no interior da moradia, onde dormem as moças púberes. Abaixo dele ficam as redes de seus pais. Seguramente uma técnica de controle social muito eficiente...

Acabo de comer um “abíu”, uma fruta saborosíssima que nunca imaginei existir!

Pensávamos ficar na maloca de Diogo Tatu (casa 51), mas nela não encontramos ninguém. Como a chuva continua forte, resolvemos prosseguir mais acima rumo à casa de Anacleto Veado (casa 55), pulando assim algumas casas. Com isso nos adiantamos um pouco, de maneira a não perdermos tempo e podermos chegar em alguma casa que nos acolha para dormirmos. Seja dito que pernoitar nas moradias tükúna é muito mais agradável do que dormir no barco e é sempre uma oportunidade para entrevistar seus moradores. E as casas não vistas sempre poderão ser visitadas na volta, quando descermos o igarapé. Também vale registrar que o índio Manuel tem se mostrado um excelente informante: conhece todas as famílias do lugar e sempre fornece os dados sobre seus moradores, pelo menos os nomes dos adultos, os clãs a que pertencem e o número aproximado de filhos. Já é alguma coisa, caso na descida do Belém as casas não visitadas continuarem vazias.

A viagem pelo igarapé só não é mais cansativa porque o panorama é muito bonito. O verde intenso da floresta, mesmo imersa em chuvas contínuas, não perde o brilho, sempre quando de quando em vez o sol rompe as nuvens e ilumina o igarapé e suas margens. Para quem vem do Sul, sobretudo quando se é cidadão, o espetáculo é grandioso. Há ainda pássaros que vez por outra cortam a frente da embarcação. E borboletas! Vi algumas lindíssimas na casa de David Curuba (casa 46) e na de Mariano Puí (casa 39b). Estamos chegando no Anacleto, onde vamos pernoitar. São 17 horas e já começa a escurecer. A chuva não pára!

Alto Igarapé, Belém, 24 de abril de 1959

Passamos uma boa noite na casa de Anacleto. Choveu muito e começou a esfriar bastante lá pelas 11 horas da noite. Àquela altura eu estava começando a dormir depois de haver observado durante umas duas horas o comportamento da família que nos abrigava. Na casa de palafita e com cobertura de duas águas, armamos nossas redes e mosquiteiros em um canto da casa. No outro, onde normalmente dorme a família de Anacleto em torno de uma lamparina, agora estava o nosso Aladim [a lanterna que usávamos a bordo], que Zé Roberto, a meu pedido, emprestou aos índios. E isso de caso pensado, pois queria melhor observá-los da rede onde me deitei, quase escondido por meu mosquiteiro. Procedimento não muito ético, confesso. Mas imprescindível como estratégia de pesquisa... Quando se viram em torno do Aladim, e a sós, já que todos nós estávamos supostamente dormindo, deram vazão à sua alegria de terem uma luz tão forte. “Que apagam os olhos” – diziam! Uma expressão poética inesperada de se ouvir no alto igarapé, a qual me deixou emocionado! Em torno da forte luz da lanterna, ficaram fumando Anacleto, os filhos (consangüíneos e classificatórios) e o genro. A filha casada e as crianças também se postaram em frente da luz, tão perto que temi por eles prejudicarem sua visão. Depois de muita conversa, porém pausada e com grandes intervalos de silêncio, foram dormir. Num só mosquiteiro dormem marido, mulher e filhos pequenos. Por isso, as crianças menores se aninharam na rede com seus pais, enquanto as duas meninas, púberes, subiram no jirau e lá ficaram em suas redes e mosquiteiros. Zé Roberto levantou-se, sonolento, e foi apagar o Aladim. Fora dos mosquiteiros os carapanãs zumbiam e na floresta a chuva continuava a cair sem parar.

A família de Anacleto forma uma unidade doméstica interessante. Consultando agora minha caderneta de campo – aquela mesma que molhou e guarda uma grande mancha como recordação –, verifico que a família era de 12 pessoas. Anacleto e Beraea formavam o casal nuclear, ele com 54 anos, ela com 48. Antes, devo dizer que, em sua grande maioria, os homens moradores do igarapé falavam razoavelmente o português, o que me permitia dispensar o Manuel, o nosso “língua”, das tarefas de intérprete; a rigor, sua maior utilidade tem sido como informante, um conhecedor de quase todos os habitantes do igarapé e capaz de nos dar preciosas informações quando não encontrávamos os moradores em suas casas. Alguma informação sempre vinha, como nome do casal, seus respectivos clãs, número de filhos, entre uma ou outra indiscrição com que nos

brindava. Ao contrário de minha curta experiência na Bolívia, quando nas feiras as mulheres (“cholas” Quéchuá ou Aymara) é que falavam o espanhol, pois eram elas que dele necessitavam para vender seus produtos, lá, nos igarapés, eram os homens, já que eles é que negociavam com o Barracão. Uma exceção eram as duas mulheres tükúna (casa 40) que não tinham marido e comercializavam seus produtos diretamente com empregados do seringal. Os homens, em geral, ensinavam sempre alguma conversa que eu, telegraficamente, registrava na caderneta. E com Anacleto não foi diferente. Pude dispensar o “língua” sem prejuízo de minha etnografia. Uma etnografia que sempre começava com o levantamento das relações de parentesco e do grupo doméstico (posto que em algumas moradias havia agregados, sem qualquer relação de parentesco consanguíneo ou de afinidade), dentro dos quais se processava aquilo que se pode chamar de vida íntima, como o fenômeno social mais elementar sujeito à observação. Assim, Anacleto e sua família não eram apenas um magote de indivíduos sob o mesmo teto: eram pessoas, com lugares determinados na ordem familiar e tribal tükúna. Mas antes de descrever sua família se torna indispensável alguma informação sobre a teoria da organização social tükúna para entendermos a família de Anacleto e de como eu instrumentalizava a teoria no exercício da investigação. E graças à monografia de Nimuendaju, eu já sabia que os Tükúna estavam divididos em metades anônimas, exogâmicas, relacionadas respectivamente com Plantas e Aves; estas últimas, por sua vez, eram constituídas por clãs como suas unidades mais inclusivas (já que as menos inclusivas eram as famílias – e entre as duas – devo dizer – acabei por descobrir o Grupo de Descendência Demonstrável, que passei a identificar com a sigla GUDD). / 11 / Os clãs eram, assim, identificados com nomes relacionados – metonímica ou metaforicamente – com suas metades. Portanto, um mecanismo que dispensava a necessidade de as metades serem nominadas. De posse das linhas mestras da organização tribal tükúna (desconhecendo apenas a existência dos GUDDs), comecei a descrever a família de Anacleto, registrando que ambos pertenciam a metades opostas: ele, do clã Arara (subclã Arara Vermelha), portanto da metade Ave, e sua mulher, da metade Planta e do clã Onça (“ãĩ”); cabendo ainda aqui uma explicação que a análise da mitologia tükúna autoriza: a relação entre planta e onça está no fato de a onça subir em árvore, permitindo assim considerar o clã como parte inerente da metade Planta pela

¹¹/Cf. meu artigo “Aliança interclânica na sociedade Tükúna”, em *Revista de Antropologia*, v. IX, n. 1-2, 1961, p. 15-32; inserido em minha coletânea *Enigmas e soluções: exercícios de etnologia e de crítica*, Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1983, p. 54-75. Nesse trabalho elaborei a teoria dos GUDDs e seu papel na organização tribal Tükúna, tentando mostrar a fascinante lógica do sistema clânico.

relação metonímica que estabelece. O casal tem cinco filhos: Joaquina, do clã Arara, seguindo seu pai pela regra da descendência patrilinear, com 18 anos, casada com Manoel Barra, de 22 anos, do clã Saúva (“Naiéu”), portanto da metade Planta, pela mesma relação metonímica, uma vez que as formigas também sobem em árvore. Era uma união recente, ainda sem filhos. Não obstante, ela já havia tido um companheiro, falecido, que lhe deixou duas filhas: uma menina de seis anos (cujo nome não consegui anotar) e outra, Albertina, de quatro anos, ambas do clã Onça, herdado do pai. Os demais moradores da casa, em número de seis, três eram filhos consangüíneos de Anacleto e os outros três de seu irmão já falecido, portanto seus filhos classificatórios no sistema de parentesco tükúna. Todos, naturalmente, eram do clã Arara e do subclã Arara Vermelha. Os três primeiros eram Henrique, de 17 anos, Venâncio, de 10 anos, e a menina Angarita, de 4 anos; os três seguintes, filhos classificatórios, eram Sebastião, com 16 anos, Angélica, com 14, e Verônica com 10 anos. Todo o grupo residencial funcionava como uma unidade de produção de farinha, de goma extraída das seringueiras, de pesca e de eventual caça, produtos comercializados com o Barracão. Mantinham um convívio regular com seus vizinhos e com outras famílias dos igarapés Belém e São Jerônimo, tecendo uma rede de relações sociais que se adensavam nos dias festivos, como no ritual da “Moça Nova” – que eu acabaria por assistir quando de minha saída do seringal Palmares.

Chegamos ao alto Belém. A mata aqui é soberba, como eu ainda não tinha visto! Árvores altas, com muito cipó e uma folhagem exuberante! O igarapé, por sua vez, estreita-se bastante, atingindo uns 20 a 25 metros de largura. Felizmente, agora em que escrevo no batelão, a chuva passou. Talvez tenhamos um bom tempo hoje. Só há adiante mais duas casas a visitar: a do peruano Felix Tanata (casa 58) e a de Iricino Sucuriju (casa 59). Distam desta moradia, da viúva Angélica Barra (casa 57), onde acabamos de chegar, cerca de duas horas onde o igarapé afina bastante. Tudo indica que viemos mais acima do que a última casa assinalada no mapa do Nimuendaju. Daqui nós retornaremos registrando os moradores das casas que faltaram. São 9h30 e o sol aparece e desaparece por trás de um céu encoberto por nuvens não muito carregadas. A comida escasseia. Vamos tentar abater alguma caça ou pescar algo, ou então comprar o que encontrarmos de comível junto a uma família indígena. Como estamos navegando muito depressa, caçar fica muito difícil. Nas margens nada aparece. Talvez mato adentro poderemos encontrar algo. Mas quem se mexe? O igarapé aqui é lindo!

Encontramos o peruano em sua moradia com sua mulher Ticunita, índia do clã Arara, mais a tia desta (irmã de seu falecido pai, uma mulher de cinquenta e poucos anos, também Arara), além de seus três filhos; estes últimos, de 6, 4 e 3 anos, peruanos, já que seguiram a nacionalidade do pai em obediência à regra patrilinear de descendência tükúna! Interessante como nesse caso prevaleceu o costume indígena, certamente por ser a única norma conhecida... Mas é um dado valioso por revelar a flexibilidade do sistema clânico na ordenação do sistema interétnico. Não posso esquecer-lo, razão pela qual lhe estou dando destaque neste diário. Outro dado “valioso”: conseguimos que o Félix nos vendesse uma galinha...

Descendo agora o rio vamos atracar na margem onde fica a moradia de Manuel Sozinho (casa 56a). Só que sua casa fica bem longe da margem, um quilômetro pelo menos! Passamos antes pela morada de Aprígio Estevão (casa 56b), que não estava assinalada no mapa. Como eles são jovens, suas moradias parecem ser recentes. Nesse lugar observei dois defumadores de borracha. Vi ainda que, enquanto os homens trabalham no defumador da sorva coletada, as mulheres fazem farinha e cuidam da roça. Disseram-me que também pescam muito. São dois irmãos do clã Arara, casados com duas irmãs do clã Saúva. Um casal com uma filha de dois anos, o outro com um menino de meses. A relação dessa família fraternal com Manuel Sozinho não se explica por parentesco, senão por identidade clânica, já que ele se diz Saúva.

Na frente da casa estava amarrado pelo pé um “cacão” ou “paru-paru” preto com plumagem encarnada no bico. Não resisti a tirar uma foto. Fotografei ainda uma velha tecendo esteira de tucum. Não foi a primeira mulher a trabalhar com fios de tucum, vi outras pelas moradias em que passei.

Enquanto Zé Roberto enche o tanque de gasolina com os latões de reserva que trouxe, o batelão desliza sobre o rio, ao sabor da correnteza. Vamos, assim, muito rápido! Bem diferente do que foi na subida. Em pouco tempo chegaremos na casa onde deixamos Maurício.

Nem bem atracamos no David Curuba (casa 46) veio ao nosso encontro Maurício, todo cheio de picadas de carapanãs e danado da vida, reclamando que não havíamos deixado cigarros para ele. Tinha comido cotia sem sal e ficado satisfeito por lhe terem oferecido um pedaço de galinha cozida e uns goles de pinga do alambique de Palmares, de uma garrafa esquecida por ele mesmo no batelão quando desembarcou. Seguimos logo para Mariano Puí (casa 39b) na esperança de conseguirmos curare, pois o nosso David Curuba mostrou-se muito lento no preparo do veneno, levando-

me a crer que não contasse mais com o seu curare. O seu ritmo de trabalho é outro, já que o tempo para ele não conta como para nós – pobres cidadãos, presos aos dias e às horas... Mas nem por isso deixou de colaborar conosco. Indicou-nos onde encontrar folhas de “strycnos”, enormes, quase não cabendo nas pranchas que trouxe do Museu Nacional para a confecção do herbário; e ainda consegui uma boa quantidade de raspa do cipó dessa mesma planta que, segundo explicação de David, também servia para a manufatura do veneno. Maurício, incumbido de observar tudo durante sua permanência no local, informou-me que David, embora parecesse saber muito sobre o curare e como construir uma sarabatana, não era muito hábil no seu uso. Não conseguiu acertar um alvo – um feliz passarinho que escapou – a seis metros! Essa inabilidade contrasta com sua boa pontaria com uma velha espingarda, a qual se mostrou exímio em manejar... Isso parece indicar que a sarabatana e o curare não são mais do que símbolos de uma tradição da qual ele, como pajé, se beneficia em termos de prestígio. Os pajés são sempre representantes da cultura tradicional, já que sua arte nela encontra todo o seu fundamento. Enfim, prometeu-nos preparar o curare, e enviá-lo a Palmares dentro de trinta dias.

Igarapé Belém, 25 de abril de 1959

Dormimos na casa de Manuel Santiago (casa 19) pela segunda vez. Só que agora a família lá se encontrava. Os carapanãs, à noite e pela manhã, também estavam lá, insuportáveis. Não sei se já estou muito picado e cansado de alimentá-los ou se eles estavam em maior quantidade do que a habitual... Todos demoraram a dormir, imersos na beberagem à base de cauim e intermediada com goles da cachaça levada por Zé Roberto com o incentivo de Maurício, um fiel consumidor... Coisa que me deixa muito contrafeito, não apenas por ter sido um funcionário do SPI, mas por uma simples questão de ética. E eis que estou aqui na ambígua situação: de um lado, por não querer dar pinga ao índio; de outro, por não querer afrontar o meu hospedeiro. Sobre tudo quando o Zé, travestido de patrão, justifica assim o seu ato, dizendo: “Dou cachaça para que eles fiquem satisfeitos...” Enfim, é um exemplo típico de dominação pelo álcool, usual nestas paragens.

Depois de passarmos por algumas casas até então não recenseadas, seguimos para a moradia de José Pagão (casa 9), onde compramos oito máscaras de “líber”, belamente pintadas, e dois bastões cerimoniais. Passamos novamente na primeira maloca do igarapé Belém, de Tibúrcio

Mariano (casa 1), onde pude fotografar uma moça dos seus 16 anos com cerca de 70 a 80 quilos! Caso raro entre índios. Provavelmente resultado de um distúrbio glandular. Agora são 9h45 e estamos seguindo para a casa onde ocorrerá amanhã (ou ainda hoje à noite) a festa da Moça Nova. Será na casa de João Grande, já no rio Solimões. Mas enquanto não chegamos lá, tenho tempo para algumas considerações sobre o que vi no igarapé Belém no que diz respeito às relações interétnicas.

Em todo o curso do igarapé só há umas poucas casas de “civilizados”, e isso até uma certa altura, talvez na primeira metade do Belém, porque lá pelo alto igarapé só há mesmo índios. As relações entre índios e “brancos” se processa por meio do trabalho em comum e da união entre estes últimos e índias, filhas de famílias tükúna. Observando esses ditos civilizados é difícil distingui-los dos índios, seja pelo fenotipo, seja pela indumentária. Salvo, talvez, por uma expressão mais esperta e um comportamento mais voluntarioso, como o de tomar a iniciativa na conversa. Talvez um algo novo, a quem já está se habituando a falar com os Tükúna: um cigarro no canto da boca e um indefectível ar de malandro. As mulheres mestiças seriam mais bonitas, segundo nossos padrões estéticos. Pelos votos da tripulação, deu 3 a 1 (Maurício, Zé Roberto e o barqueiro votaram pelos padrões regionais, enquanto o “língua” votava pelo padrão tükúna, eu, sabiamente, abstive-me de votar). Puro papo masculino no alto Solimões... O certo é que registrei apenas três casas de neobrasileiros (valendo-me aqui desse termo tão a gosto de Nimuendaju) e duas de uniões mistas entre homem peruano e mulher tükúna. As famílias de casais neobrasileiros são a de Abraão Pedroso (com oito filhos), a de Elias Macedo (com sete filhos) e a de Manuel Macedo (onze filhos). As uniões mistas são a de Júlio Acapache (com dois filhos) e a de Félix Tanata (com três filhos). Parece que algumas dessas famílias são transeuntes, não estão fixas no lugar e no momento em que as encontrei estariam apenas trabalhando na extração da sorva. Pelo que pude saber, somente as famílias de Félix Tanata e de Manuel Macedo estão fixadas no igarapé.

Aquelas famílias que migram para trabalhar residem no igarapé Tacana, onde coletam borracha durante todo o verão (que aqui na Amazônia é a estação da seca, uma seca relativa, quando o regime das chuvas fica bastante alterado e permite a extração do látex nas áreas mais altas dos igarapés). Depois vão para o igarapé Belém para residir perto de sua foz, onde contam com a proximidade do Barracão, ora trabalhando diretamente para o seringalista, ora valendo-se do Barracão como casa comercial própria para negócios, como a venda de peles de cateto, queixada,

lontras, maracajá ou gato do mato; já da caça a anta, paca, cotia, só usam a carne, segundo me informaram.

Pela conversa com Zé Roberto, a produção do seringal tem diminuído muito. Até 1930 a Casa produzia 40 toneladas/ano de borracha. Atualmente não produz mais do que 15 toneladas. E tende a baixar mais ainda. Zé Roberto admite candidamente que essa queda se deve ao desaparecimento da “escravatura” dos seringueiros. “Esse tempo já acabou” – diz ele. E depois tece uma série de considerações sobre as dificuldades do seringal em obter lucro, a começar pelos altos impostos devidos ao governo e a desonestidade na pesagem levada a efeito em Manaus. Comenta que há seringalistas que preferem morar em Manaus para ficar perto do centro de pesagem das bolas de borracha.

Continuamos singrando o Solimões. Para mim tudo isso continua a ser uma experiência inestimável! Não canso de me encantar com esse grande rio. Em suas margens, ainda dentro da propriedade de dom Antônio Roberto, diviso algumas casas tükúna. Talvez dos mais espertos, que preferem as margens do Solimões para escapar do controle do Barracão, pois podem vender sua produção para os inúmeros regatões que navegam pelo rio. São índios que não entram nas estatísticas da empresa. São talvez os primeiros índios livres que encontro!

Embora minha meta final seja encontrar a casa de Calixto “daueru’ki” (seu nome indígena na grafia de Nimuendaju), não posso fechar os olhos para tudo aquilo que tenha interesse etnográfico. Por essa razão, sabendo da ocorrência de uma festa da “Moça Nova”, pedi que nos levassem a ela. E, assim, chegamos na casa de João Grande, aliás, casa de seu genro, segundo nos disseram lá dentro. Estavam em intensos preparativos: os homens pintavam o curral (o lugar cerimonial de resguardo da “Moça Nova”), e uma mulher, a irmã da “Moça Nova” limpava o terreiro. A casa não pertencia ao pai da “Moça Nova”, mas a um parente, cujo parentesco ainda não pude verificar. Provavelmente por sua casa ser pequena, teve de pedi-la emprestada. Contudo, todos tomavam parte ativa nos preparativos, menos o velho João Grande que, sentado, limpando as unhas com um facão, tudo observava. Fiz o recenseamento de toda a parentela presente, até mesmo de um cunhado do velho João Grande que, morador das cercanias de Benjamim Constant, veio à festa “para ajudar” – segundo sua explicação. A festa começaria lá pelas 13 horas, com danças e recepção dos convidados. Mas a dança dos mascarados só começaria amanhã, às 10 horas, para continuar por todo o dia e noite adentro até a hora de tirar a menina do curral e submetê-la às demais exigências do

ritual de liminaridade, tais como pintura do corpo, depilação, adornos plumísticos, etc. Decidimos, pois, retornar amanhã e lá permanecer até o fim da cerimônia de iniciação. Estávamos cansadíssimos e achei que a tripulação e eu também mereceríamos um descanso, um bom banho e um copo de água gelada...

Lembro-me de minha ansiedade em testemunhar a festa da “Moça Nova”, de cuja etnografia eu conhecia algo pela leitura da monografia de Nimuendaju. A cerimônia de iniciação da “Vorëki”, como as jovens púberes são chamadas no idioma tükúna, tinha sido descrita minuciosamente por ele, o que iria me permitir comparar as minhas próprias observações com as dele, ao mesmo tempo em que iria servir – como realmente serviu – de guia para as perguntas que me preparei para fazer durante aquela noite a qual (recordo-me bem) foi longa e mal dormida, já que fiquei muito tempo relendo o texto de Nimuendaju. Verifico agora que anotei várias coisas na caderneta – que levaria comigo no dia seguinte – e senti-me mais armado para enfrentar o que estava por vir. Como acompanhar bem um ritual se meu tempo de campo entre os Tükúna era praticamente zero, levando-se em conta o período mínimo necessário a uma boa etnografia? Contudo, a minha disposição era a de compreender o sentido da cerimônia, mais do que procurar apreendê-la em dois tempos, como poderia sugerir a perspectiva comparativa adotada, ou seja, cotejar sistematicamente o tempo de Nimuendaju, na década de 1940, com o meu próprio tempo, dez anos depois, numa eventual busca de saber sobre o quê haveria mudado entre ambas as festas. Não, esse não era o meu objetivo. Meu interesse maior estava na gente que dela participava, quem eram esses Tükúna, de onde vinham e qual a capacidade de mobilização de uma cerimônia tão tradicional na vida daqueles índios; e, ao fim e ao cabo, se teria havido grande mudança no processo de participação familiar e clânica nessa cerimônia. Qualquer etnografia mais ambiciosa deveria ser deixada para uma outra oportunidade. Mesmo porque, já àquela altura, estava interessado em fazer dos Tükúna o tema de uma pesquisa de longa duração, tanto assim que imaginei poder assistir no futuro a outras cerimônias iguais àquela que naquela noite estava me preparando para testemunhar. E para tanto pensava em aprender a língua e sonhava ter o Ivan Lowie como meu professor...

Rio Solimões, 26 de abril de 1959

Estamos subindo o Solimões na direção da festa da “Moça Nova”. São 8 horas e esperamos lá chegar dentro de duas horas no barco Caldeirão.

Chegou o irmão de Zé Roberto, de nome Ford (nomes incríveis esses da família de dom Antônio Roberto para quem está em plena Amazônia, mas não de todo absurdo considerando que estamos no mundo da borra-cha - e no passado a Ford deve ter feito aqui bons investimentos...). Veio de São Paulo, onde esteve estudando em Sorocaba para ser tratorista na fazenda Ipanema, da família. Disse-me que, embora tenha recebido ofertas de trabalho em Manaus e em Brasília (nesta época em plena construção), preferiu cumprir sua promessa ao pai, desejoso de ter seu filho trabalhando na propriedade dos Ayres de Almeida. Contudo, no momento em que ele subiu a bordo, quase tivemos um acidente: com o rompimento da corda do leme, o barco descontrolou-se e foi de encontro à margem direita do Solimões; não fossem as densas moitas de capim para amortecer o choque, podíamos ter soçobrado. Foi um susto! Com ele subiu na lancha, vindo de Benjamim Constant, um velho remanescente da Comissão de Linhas Estratégicas e Telegráficas, sr. Henrique Telles, um português que havia trabalhado com Rondon e sob as ordens do então coronel Júlio Caetano Horta Barbosa, hoje general reformado e sogro de um irmão de meu sogro, morador de Copacabana, quase meu vizinho, com o qual tenho mantido longos papos, especialmente sobre sua participação na pacificação dos Nambikuára. Ele ficará feliz em saber que conheci um contemporâneo seu.

Em nossa subida pelo Solimões, encontramos duas jovens tükúna, uma com seus dezesseis anos, outra com nove, ambas remando em nossa direção, como a pedir carona. Esperávamos que elas se segurassem no batelão para melhor vencer a correnteza. Mas deu-se um imprevisto: a canoa virou, não agüentando a velocidade do nosso barco em sua luta para superar a força das águas (mesmo apesar da correnteza ser mais fraca quando se navega junto às margens e não no meio do rio). Eu e Maurício estendemos nossas mãos, que elas logo seguraram, e as puxamos para bordo, enquanto o garoto “faz-tudo” dava um jeito de atrelar a canoa no batelão. Vamos deixá-las em sua casa.

Vera Cruz, Solimões, 27 de abril de 1959

Hoje é o segundo dia da festa. A rigor se poderia dizer o terceiro dia, porque já no sábado foram depiladas ritualmente duas crianças: uma menina de oito anos, irmã da “Moça Nova”; e um menino, um garotinho de dois anos, filho do dono da casa e neto de João Grande. A menina foi

“pelada” pela técnica de arrancamento dos cabelos, fio a fio; o menino teve o cabelo apenas cortado, embora chorasse muito, ao contrário da “cunhantã” que derramava lágrimas de dor sem, contudo, gritar. A experiência, posso dizer, foi magnífica! Passamos dois dias praticamente sem sair da festa. Apenas a deixávamos para dormir numa casa vizinha. Não vimos, é verdade, a dança do “macaco-prego”, que foi lá pela meia-noite. Fora disso, vimos tudo: a dança dos mascarados – visitantes, a entrada dos “natiné” –, mascarados trazendo preso às costas um grande círculo de “líber” lindamente pintado, com cerca de metro e meio de diâmetro. Isso ocorreu ontem, quando a “Moça Nova” ainda estava no curral. Procedeu-se a tosa no menino e o arrancamento dos cabelos da irmã, cerimônia denominada “berú”. Ambos eram tratados segundo a etiqueta ritual pelas tias paternas. Depois da depilação todos saíram dançando com flautas (de pan), buzinas, chocalhos, tambores, bastões cerimoniais e os iniciados. Enquanto tudo isso ocorria, os presentes consumiam, em grande quantidade, o “pajauaru” – esse suco de macaxeira, puba, bastante fermentada. Isso durou até a noite. Nesse ínterim e antes de a “Moça Nova” ocupar o cenário da cerimônia, ela foi tirada do curral e devidamente pintada e paramentada pelas tias paternas, portanto membros do mesmo clã, e demais velhas, provavelmente também do clã paterno (devo conferir oportunamente); enquanto a pintavam e a adornavam junto à saída do curral, foi possível observá-la bem de perto pela primeira vez. Finda a colocação dos paramentos, ela foi acariciada com folhas de uma planta pelas mulheres a seu redor, como que a submetendo a um rito de purificação; em seguida, com um grito uníssono, atiraram os ramos de folhas para cima da cobertura da maloca. A moça retornou ao curral, de onde sairia à meia-noite, durante a dança fálica do “macaco-prego”. E no dia seguinte, ao meio-dia, seria depilada da mesma forma que já fora sua irmã.

Escrevo do Caldeirão, nosso barco e nossa casa, pois temos passado mais tempo nele do que fora. Cabem aqui algumas observações sobre a conduta de alguns tipos presentes na festa. O primeiro deles é um Tükúna, bastante aculturado e revoltado com os patrões. Afirma ser um independente, um homem que não tem patrão e trabalha por conta própria. É também pajé, segundo me disse um outro índio com quem conversei. O que explica, talvez, sua voz meio falsete, lembrando a fala de um dos “crentes” que conheci entre os Terêna. Ambigüidade de gênero? Maurício acha que sim... Sua tarefa na festa parecia ser a de um moderador e, às vezes, de polícia. Querendo pôr ordem na festa, quando

uma ou outra briga eclodia, chegou a ser espancado por uns bêbados, seus patrícios, que pareciam não simpatizar com ele. Seja devido ao seu aspecto “civilizado” (roupa melhor e boas botas), seja pelo fato de ser pajé (uma categoria freqüentemente crítica no mundo tribal, por sua extrema ambigüidade). A propósito, os pajés tükúna são muito visados por seus patrícios por lhes serem sempre atribuídas doenças e toda sorte de males. Por essa razão estão sendo a todo instante perseguidos, mais do que procurados para prestar algum serviço, fazer algum “trabalho”. Dionísio Corrêa – este o seu nome – revela um grande orgulho tribal e parece querer melhorar o seu povo, porém exigindo que seus patrícios adotem costumes “civilizados”. Envolvido pelo clima da festa e orgulhoso dela, nem por isso acha incompatibilidade entre a antiga tradição e o novo Tükúna! Dionísio é um figuraço!

Um outro tipo curioso foi entrevistado por Maurício. Em suma, o homem queria saber o seguinte: 1) se existe muita fábrica no Rio de Janeiro; 2) sendo fábricas de tecido, por que estavam tão caros os vestidos; 3) explicar a crise do sal (sic); 4) se a Rússia atingiu o céu; 5) como era o céu e se existiam outros mundos iguais ao nosso (!). Não preciso dizer que tudo isso deixou Maurício boquiaberto... Parece que o entrevistado é alguém morador das cercanias de Benjamim Constant, provavelmente um índio semi-urbanizado, que Maurício não soube precisar. Uma pessoa pelo menos atenta às notícias e aos rumores que corriam nessa pequena vila do alto Solimões. Ele e os demais, por nós entrevistados, são residentes na região e estavam na festa na condição de convidados pelo pai da moça. Alguns, entretanto, pareciam ter mais contato com Letícia do que com qualquer lugar brasileiro, falando até mesmo com sotaque castelhano. Numa briga entre bêbados que pude presenciar, um deles chamou o outro índio de “brasileiro sujo”, entremeando seus xingamentos com palavras em espanhol e identificando-se como colombiano. Conversando com outros convidados bastante alcoolizados eu mesmo pude verificar que alguns deles se dirigiam a mim em espanhol. É bem um sintoma de uma região de fronteira internacional, onde as identidades e os preconceitos habitualmente são aflorados como expressões de tensões socioculturais. Outros preconceitos surgiram e, de certa forma, foram bastante elucidativos das diferenciações sociais entre a população indígena. É o caso da diferenciação depreciativa dos chamados “índios do igarapé” frente aos “caboclos do rio” (a meu ver, todos eles igualmente Tükúna, pois possuidores de epônimos clânicos, índice de “nacionalidade” tükúna). E esses que se identificam como caboclos não gostam de ser chamados de índios. Um exem-

plo, nesse sentido, coube-me testemunhar: num determinado momento, quando uma velha tükúna, moradora das margens do Solimões, usou o termo índio, referindo-se ao seu povo, enquanto explicava a mim alguma coisa sobre sua gente, ela foi imediatamente corrigida pelos seus patrícios presentes, provavelmente seus vizinhos, que a recriminaram dizendo que índio é quem “usa arco e flecha” –, salientando que “nós não usamos, somos caboclos, somos gente tükúna...”

Anos depois eu daria uma especial atenção à questão da identidade étnica. O tema não apenas havia já se implantado em meu horizonte de investigação desde a pesquisa terêna, mas ressurgiu de uma maneira mais forte na experiência de fazer a etnografia tükúna. E pelo fato de esses índios se situarem numa região fronteira – a fronteira tríplice Brasil/Colômbia/Peru – a questão identitária passou a assumir uma relevância bem maior. É verdade que ela chegou a estar presente em minha monografia O índio e o mundo dos brancos (1964), ainda que muito colada à questão da consciência étnica (na dialética entre “consciência e situação de classe”, uma abordagem inspirada em Lukács); mas foi nos anos 1970 que o conceito de identidade étnica se descolaria da noção de consciência étnica (pois trabalhei então mais com a noção do que com o conceito) graças às investigações que realizei nessa década, conforme estão explicitadas em meu livro Identidade, etnia e estrutura social (1976) e em meus ensaios dedicados à etnicidade “Identidade e estrutura social” (1978) e “Etnia e estrutura de classes” (1979), ambos republicados em minha coletânea Enigmas e Soluções (1983). Posteriormente – e agora em tempo bem mais recente, nos anos 1990 – retomei essa temática da identidade em fronteira na elaboração do Projeto “Identidade, Etnicidade e Nacionalidade em Fronteiras”, realizado no Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre a América Latina e Caribe (CEPPAC/UnB), no qual diferentes regiões são pesquisadas por doutorandos da Universidade de Brasília ao longo das fronteiras do Brasil com países vizinhos. Uma dessas pesquisas recaiu precisamente nos Tükúna, realizada pela antropóloga colombiana Claudia López, /12/ cujos resultados foram apresentados na sua tese doutoral, na qual a fronteira tríplice antes mencionada foi submetida ao escrutínio etnográfico. Como se pode verificar, os temas relevantes, passíveis de problematização teórica, vão surgindo no exercício da pesquisa empírica. Ficam muitas vezes germinando décadas na cabeça do pesquisador.

¹²/Claudia Leonor López, “Ticunas brasileños, colombianos y peruanos: etnicidad y nacionalidad en la región de fronteras de alto Amazonas/Solimões”. Tese de doutorado, CEPPAC/UnB, 2000 (mimeo).

Rio Solimões, 28 de abril de 1959

A bordo do Caldeirão partimos hoje, às 10h30, do Porto de Palmares, entrada do seringal de dom Antônio Roberto, para os igarapés São Jerônimo e Preto. Lá espero encontrar Calixto, conhecido como exímio fabricante de curare, ao mesmo tempo em que pretendo continuar o levantamento das malocas tūkúna. Vou com o objetivo de obter dados sobre a distribuição dos clãs, a frequência de matrimônios, além de outras informações que me ajudem a penetrar no sistema clânico, já que a respeito do sistema de parentesco espero contar com a colaboração de Ivan, que a esta altura deve ter adiantado bastante seu conhecimento sobre a língua e os termos de parentesco, como recomendei que desse bastante atenção. Nesse sentido, em meu retorno ao “Posto Indígena Ticunas”, pretendo cotejar a terminologia levantada por Nimuendaju com a que eu e Ivan estamos levantando em parceria. O contato com o Barracão da boca do São Jerônimo também será útil, uma vez que permitirá uma comparação com o de Palmares para efeito de caracterizar o que se poderia considerar uma propriedade (quem sabe) típica do alto Solimões. Esta como aquela pertencem ao município de São Paulo de Olivença.

Depois de exatamente duas horas e meia chegamos na propriedade dos Mafra, chamada São Jerônimo. Com os Ayres de Almeida eles formam uma única família extensa. O tio de Zé Roberto, dono do lugar, Quirino Mafra, é casado com a irmã do avô paterno do rapaz; ela sendo, portanto, irmã do pai de Antônio Roberto. A propriedade não apresenta aquele ar senhorial, ainda que rústico, de Palmares. Nem aquela atmosfera empresarial que pude sentir junto à família Ayres de Almeida, com seus projetos sobre pecuária e agricultura para ser desenvolvidos em suas terras e águas. E no que diz respeito à residência, nenhum conforto nela se vislumbra! Não é apenas rústica, é pobre! Mesmo sendo uma casa de dois andares, a impressão que se tem é a de que seus moradores estão apenas de passagem. Será?

Agora escrevo do Caldeirão, subindo o São Jerônimo, atrás do motor de um primo de Zé Roberto, um dos jovens Mafra, que vai para o alto igarapé levar mercadorias para seus empregados, moradores das margens do Solimões, os quais estão lá colhendo sorva. Esboça-se nesse momento um princípio de corrida de barcos entre os primos. O barco trepida e com ele minha prancha de escrever. Não importa. Essa disputa vem bem a propósito para animar esta chuvosa viagem rumo ao Calixto.

Igarapé São Jerônimo, 29 de abril de 1959

Dormimos na casa de um Tükúna, dos mais pobres que até agora temos visto. Sua maloca fica a pouca distância da foz do Igarapezinho ou Preto, onde mora Calixto. Enquanto um índio, chamado Diogo e do clã Onça, foi localizar o nosso especialista em curare, fomos em busca de Flávio e de sua irmã Raimunda, exímios artífices de colares, segundo Nimuendaju. De fato o encontramos e soubemos que sua irmã era a velha companheira de Saraiva, o velho que nos tinha hospedado em sua pobre maloca. Interessante que até agora só estamos encontrando indivíduos dos clãs Onça e Mutum. Diogo nos informa, contudo, que lá para cima do igarapé existem “gente Awai e Arara” – algo que devo verificar. Penso cá comigo que todos esses clãs, daqui ou do Belém, têm uma tendência a se articular em grupos de vizinhança! Se movidos por mecanismos organizacionais ou simplesmente históricos é algo a investigar. [Antecipava com isso uma questão que em meu retorno ao território tükúna, em 1962, eu equacionaria em termos de *estrutura e acontecimento*, inspirado no pensamento levistraussiano]

Enquanto esperamos o rancho ficar pronto, à mercê da arte culinária de nosso cuca, submeti Diogo a uma sabatina sobre a existência de clãs no igarapé São Jerônimo e alhures, caso ele pudesse informar. Entendi que neste igarapé, além de “Awai”, Arara, Onça e Mutum, existem os clãs Maracajá Grande (“katurai”), representado ao que parece por uma única família; Tucano (“tau”); e “Tuyuyu”. Vou conferir isso com os nomes dos clãs que registrei em minhas cadernetas, mas lá no Rio de Janeiro. E certamente terei de retomar essa etnografia quando de segunda incursão entre esses índios. Por ora, resta-me a oportunidade – enquanto não chegamos na casa de Calixto – de conversar com Diogo, aqui, ao meu lado, coçando o pé. Disse-me que trabalha para “seu” Quirino quando tem vontade, mas nem sempre isso acontece. Gosta de subir o igarapé porque conhece todo “povo lá de cima” – dizendo com isso que vai até as cabeceiras. Percorre também o grande rio Solimões, fazendo biscates ora aqui, ora lá, onde houver “precisão” de seu trabalho. Ganha em cruzeiros, em pesos colombianos ou em soles peruanos, onde “o dinheiro estiver melhor”, isto é, onde o câmbio estiver mais favorável. É fantástica essa capacidade do “caboclo do rio” de movimentar-se no comércio de fronteira: comércio de bens, comércio de mão-de-obra!

Acabamos de saber por um índio que descia o igarapé que Calixto não se acha em casa. Tinha ido rio acima para um determinado lugar que não

entendi bem qual, mas não é longe, fica por essas imediações. Decidi tocar o Caldeirão atrás do homem – e, com essa disposição, vamos almoçar enquanto navegamos. Estamos no Caldeirão desde as 10 horas, viajando portanto há uma hora e meia, e ainda faltam algumas “pontas” ou curvas do igarapé até chegarmos ao nosso destino. Resta-nos observar a beleza dos pássaros voando ou pousados junto às margens: uma cigana, três bandos de jacus, muita andorinha e diferentes espécies de passarinhos pequenos. Três Tükúna subiram no batelão, convidados para nos auxiliar na busca de Calixto. Subiram satisfeitos, como que desejosos de dar uma volta de carona.

Preocupo-me com Maurício. Ele se mostra muito amargurado, talvez cansaço ou depressão desse isolamento do mundo a que estamos habituados. Eu, que já estou mais acostumado com essas excursões mato adentro, apesar das saudades lá de casa, reajo de maneira mais positiva. E o fato de não parar de trabalhar um só instante (sempre observando, entrevistando e escrevendo este diário) faz com que não veja o tempo passar. Ontem, disse-me que não podia acompanhar o ritmo de trabalho que venho imprimindo na pesquisa. Chamou-me até de “mosquito elétrico” – o que me fez dar boas risadas, sobretudo quando chamou a si mesmo de boi! Realmente nossos ritmos não conseguiam sincronizar. Mas nossa amizade continua a mesma. Nossas barbas já estão bastante crescidas, o que nos leva a comentar que, ao chegarmos no Rio de Janeiro, com elas provavelmente maiores, iremos assustar nossas famílias..

O igarapé aqui é um pouco difícil de se navegar. Com muitas curvas fechadas e uns paus atravessados para atrapalhar. E na velocidade em que estamos navegando é de se prever que não demoraremos muito para chegar nas cabeceiras. Mas enquanto viajo consultando minha caderneta, verifico que há uma diferença de preços entre os barracões de Palmares e de São Jerônimo no pagamento que fazem aos índios por seus produtos. Palmares paga bem mais do que São Jerônimo pelas mesmas mercadorias. Além do mais, comparada a mão-de-obra indígena proveniente dos igarapés com a dos “caboclos”, estes são melhor remunerados; gozam do *status* de “civilizados”! Conversei com Zé Roberto sobre isso, tendo ele “explicado” que esse seu parente, Quirino Mafra, paga menos do que seu pai, já que o tio não conta com a concorrência da fronteira. Já Palmares tem de enfrentar uma situação de vizinhança com as vilas de Leticia e Benjamim Constant, verdadeiros entrepostos comerciais da região. Devo dizer que Zé é um hábil negociante, especialista em contrabandear mercadorias entre Brasil e Colômbia, dispondo para tanto de um capital de

giro de quatro mil cruzeiros, conforme me informou. [Em minha terceira viagem ao território tükúna, que se deu em 1975, essa atividade de Zé Roberto tinha diminuído muito em virtude da criação da Zona Franca de Manaus.]

Enfim encontramos Calixto logo na entrada do igarapé Preto, afluente do São Jerônimo. Tanto se falava de seu temperamento esquisito que esperava encontrar grande dificuldade em conversar. É um homem dos seus sessenta anos, de olhos claros, como a confirmar a lenda de sua origem, filho de pai alemão – como, aliás, ele mesmo me declarou. Não consegui o curare, é verdade, pois há três meses Calixto se encontrava na casa do sogro e não tinha trazido nada consigo, nenhum dos apetrechos necessários à manufaturação. Combinei, entretanto, que ele fizesse e depois enviasse o curare para Palmares que, de lá, me enviariam para o Posto Indígena Ticunas. Para tanto, prometi pagar bem. Porém, para garantir o curare e ampliar o herbário [já iniciado quando estive com David Curuba, outro especialista na confecção do veneno], decidi alterar os planos: em lugar de seguir para o Tacana, iríamos eu e Zé Roberto para a casa de David, levando-lhe as bacias requeridas para a produção do curare e disposição para em sua maloca permanecermos dois ou três dias, estimulando-o (para não dizer forçando-o) a fazer o veneno. Enquanto isso Maurício voltaria para o Posto Indígena, onde ficará descansando e aguardando minha chegada, que deverá ocorrer lá pelo dia 3 de maio, num domingo. Na comunidade de Mariuaçu ou Umariçu – como é chamada –, pretendo ficar mais uns vinte ou trinta dias estudando a organização social tükúna, além de realizar um censo da população da reserva.

Ainda na maloca do sogro de Calixto, compramos uma grande máscara de “Úmairú”, usada na festa de furação das orelhas de “kiâhú”, e alguns bastões cerimoniais. A máscara está destinada ao Museu Goeldi, conforme compromisso com Galvão, em retribuição às miçangas que ele me deu para servir de brindes ao escambo etnográfico. Estou certo de que a coleção tükúna do Museu enriquecerá bastante com essa máscara de calota craniana descomunal! [Máscara que levaria dois anos para chegar a Belém e ser entregue ao Museu, depois de embarcada em Tabatinga. Uma situação extremamente constrangedora para mim...]

Relendo o diário e meus apontamentos na caderneta, recordo-me bem de minhas primeiras impressões sobre Calixto. Eu não podia vê-lo sem pensar em sua presença na monografia de Nimuendaju. Afinal de contas, ele era um personagem e tanto, quer na etnografia do etnólogo, quer na minha etnografia, que

então tentava construir. E uso o verbo construir de propósito, já que os chamados dados etnográficos não me são dados sem que eu reflita sobre eles para, só então, transformá-los em “meus dados”. Os fenomenólogos chamariam isso de intencionalidade. E estariam corretos. Assim, antes de conhecê-lo pessoalmente, Calixto já era meu personagem como fora de Nimuendaju. Aguçava minha imaginação: como alguém, filho de pai alemão, havia se integrado no modo de vida desses índios a ponto de não querer sair de lá, mesmo sem assumir a identidade tükúna, ou melhor, sem jamais poder assumi-la? Pois nesse sentido ele estava na posição oposta à do nosso cuca, o cafuzo Cristóvão, filho de pai tükúna; se um tinha direito a assumi-la, graças ao fato de haver herdado de seu pai um epônimo clânico, outro não poderia herdar in juris o clã de sua mãe. Calixto teria de carregar, quisesse ou não, sua identidade alienígena. E ele sabia disso, pois culturalmente era um Tükúna, ainda que identitariamente não pudesse sê-lo. Na época dei a atenção necessária a esse dado etnográfico, já que comprovava a “teoria nativa” tükúna sobre a herança patrilínea do epônimo clânico, tal como havia observado no caso do nosso cozinheiro cafuzo. Mas nessa época, bem anterior à teoria de Fredrik Barth à respeito dos “grupos étnicos e seus limites”, elaborada (ou divulgada) dez anos depois, não me dei conta de todo o alcance teórico (para a minha disciplina) desse dado etnográfico. A situação de Calixto constituía assim um caso exemplar, justificador da tese da separação cabal entre cultura e identidade étnica. Essa separação haveria de servir de mote para minhas investigações futuras, particularmente a partir de meu ensaio, escrito em 1970, “Identidad étnica, identificación y manipulación” (América indígena, v.31, n° 4, 1971) e consolidadas em meu livro Identidade, etnia e estrutura social (1976, 1ª edição).

Deixamos o São Jerônimo às 16h45, isto é, o Barracão, porque o igarapé já havíamos deixado logo depois de conversar com Calixto em sua foz no igarapé Preto. Nesse lugar, em frente à casa onde pernoitamos, ainda cuidamos de ampliar nossa coleta de cultura material dos Tükúna, entrando em rijo no escambo combinado com pagamento em dinheiro: adquirir lindos colares feitos aparentemente com cascas de nozes de palmeira, recortadas de modo a reproduzir perfis de animais; mas minha melhor aquisição foi uma escultura em madeira, um homúnculo de dois palmos, dotado de uma grande cabeça em cima de um corpo pequeno, com braços e pernas levemente sugeridos. Passei a chamar a peça de meu belo “Rodin tükúna”. Estamos agora a caminho de Palmares, onde contamos chegar lá pelas 22 horas. Temos para jantar um peixe grande, preto e redondo, chamado por aqui de “pirapitinga”. Mas ainda no Barracão de Vendaval,

no São Jerônimo, pude fazer uma breve entrevista com Quirino Mafra. Ele contou que os frades capuchinhos de São Paulo de Olivença/13/ periodicamente vêm a São Jerônimo para batizar os Tükúna, ocasião em que cobram cinquenta cruzeiros por cabeça. E só batizam aqueles que tiverem padrinhos para pagar.. Alegam os frades que a vida é cara, que são pobres, que o voto de pobreza da irmandade é apenas individual e, também, que o Seminário precisa de recursos. O argumento, embora antipático, é perfeito! Já em Palmares, comentou Zé Roberto, os frades cobraram, na última vez em que lá estiveram fazendo a desobriga, a quantia de quarenta cruzeiros. São os mesmos frades de São Paulo de Olivença.

Aproveito para apresentar aqui, para efeito de comparação, uma pequena tabela de preços de mercadorias vigentes em Palmares e em Vendaval que revelam o maior grau de exploração sofrida pelos índios sujeitos ao Barracão da família Mafra:

	Palmares	Vendaval
Sorva	Cr\$ 21,00 o quilo	Cr\$ 10,00 o quilo
Borracha	Cr\$ 45,00 o quilo	Cr\$ 20,00 o quilo
Fibra de tucum	Cr\$ 120,00 o quilo	Cr\$ 20,00 o quilo
Pele de queixada	Cr\$ 50,00 a unidade	-
Pele de veado	Cr\$ 25,00 a unidade	Cr\$ 20,00 a unidade
Farinha	Cr\$ 250,00 o paneiro	Cr\$ 200,00 o paneiro

Paramos para fazer o jantar na casa de um filho de peruano, casado com uma Tükúna. Logo ao descermos do batelão - e convidados para entrar - , perguntei aos filhos qual era a sua “nação” [já que o termo nação é usado pelos próprios Tükúna para se referir aos clãs]. Responderam-me com veemência (e ofendidos) que não eram caboclos e, sim, civilizados. Seus traços fisionômicos não os diferenciavam dos Tükúna que estava habituado a ver! Por isso custei a admitir que havia incorrido em erro. Entretanto, dentro da casa, após a chegada do peruano pai, fiquei sabendo que a

¹³/Em cujo seminário eu ficaria hospedado alguns dias, durante a viagem que fiz para a região em 1975, juntamente com meu filho, Luís Roberto, então aluno de graduação da UnB. Nessa oportunidade eu estava realizando, por solicitação da Funai, uma investigação sobre a “Irmandade da Cruz”, um movimento messiânico que engajava índios e regionais no alto Solimões, motivo de grande preocupação da Funai e da Arquidiocese em São Paulo de Olivença.

mãe dos meninos é que era Tükúna e do clã Onça. Aliás, o pai mostrou conhecer todos os Tükúna da região, isto é, do lago Cajari, e, também, do igarapé São Jerônimo. Comercia com eles e produz juntamente com seus filhos farinha, borracha, sorva e pescado (principalmente pirarucu). Para me convencer da vida dura que leva no lugar, disse-me que perdeu cinco dos dez filhos que teve...

Igarapé Belém, 30 de abril de 1959

Ontem chegamos em Palmares às 10h30 e logo hoje, depois de um almoço suculento e farto na casa grande de dom Antônio Roberto, onde saboreamos uma tartaruga e a dezena de pratos que ela permite fazer, estamos novamente embarcados no Caldeirão, seguindo para o alto igarapé Belém, agora com o duplo objetivo: alcançar David Curuba para enriquecer o herbário e estimulá-lo a produzir o curare e subirmos até o alto Belém para verificar o que aconteceu com o grupo de colombianos que teria ido até as cabeceiras do igarapé. Também levamos conosco dois empregados do Barracão para a casa de Félix Tanata, onde deverão derrubar um grosso tronco de pau-rosa, destinado à construção de um batelão para a empresa de Palmares. Pensando bem, são três objetivos, aos quais poderia adicionar um quarto: um levantamento mais apurado do sistema de parentesco tükúna, caso ache tempo para tanto. Em Palmares ficou Maurício, cansado e com uma intoxicação intestinal. Ele, logo que melhorar, deverá seguir numa outra embarcação para o Posto Indígena Ticunas, onde deverá me aguardar dentro de uma ou duas semanas.

O rio está muito difícil de navegar. Muito rebojo, rodamoinhos e forte enxurrada! O barco se movimenta muito devagar, levando o motor Penta a dar o que pode e o que parece que não pode... Nunca vi coisa igual! Estamos viajando há duas horas e meia e, nessa altura, começamos a encontrar várias barcas, repletas de índios, vindas de uma “caiçumada”, essa bebida comum na região. Pediram para pararmos o batelão e um deles quis vender laranjas, meia-dúzia por Cr\$ 5,00. Compramos. E vamos tocando a conversa. Zé Roberto conta que surpreendeu uma vez uma menina de seus onze anos tentando fazer sexo com um cão! Será? Lembro-me de que entre os Terêna – em conversas de que participei nos grupos de fofoca dos rapazes, durante o entardecer nas belas ruas gramadas de Cachoeirinha – era comum garotos fazerem sexo com animais, sobretudo com éguas, as tais “éguas barranqueiras”. Mas uma garota com cão, inacreditável!

Igarapé Belém, 1º de maio de 1959

Comemorar pela primeira vez um 1º de maio em pleno trabalho! Pernoitamos no Mariano Pui. A noite muito escura e os acidentes que poderiam ocorrer na subida do igarapé nos levaram a ficar na primeira maloca que oferecesse bom pouso. Como sempre os carapanãs estavam infernais. Tivemos de jantar batendo o tempo todo com uma das mãos no pescoço, no rosto, cabeça e, mesmo, afugentando-os da mão que nos permitia comer. Pela manhã, a mesma coisa, repetindo-se a história da luta com os mosquitos. A chuva, que caiu por toda a noite, produziu uma enxurrada bastante forte, dificultando ainda mais a penosa navegação rumo às cabeceiras. Chegamos ao “porto” de David Curuba. Porto é uma forma de dizer, porque a terra firme onde se localiza sua casa fica a mais de quinhentos metros do local onde paramos o batelão. Como essa gente conhece o rio! Tanto agora como ontem à noite, viajando no escuro, a tripulação sabia perfeitamente onde estávamos e onde deveríamos parar. Ela se orienta com uma facilidade assombrosa, sobretudo o moleque Edmundo, nosso “prático”. Ontem guiou o tempo todo, utilizando-se raras vezes de minha lanterna para iluminar o caminho. Para mim, pobre forasteiro, o rio oferece sempre a mesma paisagem. Em lugar de quarteirões, que nos orientam nas zonas urbanas, aqui, no igarapé, funcionam as “pontas” ou curvas do rio.

Decepção! David Curuba não estava. Tinha subido para a maloca de Iricino Sucuriju, no alto igarapé, em busca de sorva. O chato tinha deixado para começar a feitura do curare só para depois de seu retorno. Vamos tentar convencê-lo a começar já, trazendo-o de volta para cá.

Há sempre surpresas, imprevistos, numa viagem como essa. Entre um e outro imprevisto, um me deu trabalho para superar: foi haver molhado esta noite o meu herbário, que não ficou incólume diante de tanta chuva em cima do barco. Um herbário que me deu tanto trabalho fazer, aplicando tudo o que apreendi com Luiz Emigdio no Museu Nacional, desde que ele me deu as pranchas para com elas treinar na Divisão de Botânica, utilizando-me de diferentes plantas. Havia uma goteira no batelão, bem em cima da prensa. Resultado: molharam-se todas as folhas já secas e os jornais que as envolviam. Tive de mudar tudo, o que fiz na primeira parada para almoço: colocar a prensa sob brasas para secar as plantas e tentar o mesmo com os jornais, colocando-os em um lugar quente. Enquanto as brasas trabalhavam sob as plantas e os jornais, a um palmo deles, conversei com Zé Roberto sobre dois temas que estavam me preocupando: a

alfabetização e a participação política indígena no cenário regional; afinal de contas meu interesse é comparar a situação dos Terêna com a dos Tükúna nesses tópicos. Disse-me não conhecer sequer um índio eleitor nem em Belém nem em São Jerônimo. Mesmo os alfabetizados são muito poucos e geralmente de pouca idade, o que não lhes permite ser eleitor. Talvez em Mariuaçu exista, diz ele. Também não conhece índios que tenham feito o serviço militar. Tentei contradizê-lo com a informação que disse possuir sobre a existência de índios tükúna reservistas. Devo ter ouvido isso em Benjamim Constant, numa conversa ocasional com alguém, cujo nome não guardei. E mais: dessa mesma pessoa ouvi a curiosa informação de que havia índios tükúna, nascidos no Brasil, que estavam servindo o exército colombiano. E isso dito com uma certa revolta, como se os brios patrióticos tivessem sido violentados! Afinal, o que significaria para o Tükúna, cujo território tribal ultrapassa as fronteiras, servir no Brasil ou na Colômbia? Ou, ainda, no Peru? E eu - terei tempo para investigar isso?

Há pouco passamos pelo lago Cajari, em frente da casa de um Tükúna conhecido como tuxaua, com poderes sobre todo o lugar, que teria sido nomeado anos atrás por Maneco Mafra. Esse índio, com todo jeito de um mestiço (segundo os padrões locais), é um homem forte, brigão. E talvez por essas características tenha sido recomendado para o posto. Afinal de contas, um tuxaua tem de se impor... Os seringalistas costumavam - e, creio, ainda costumam - utilizar-se desses homens para exercer algum domínio sobre os índios, uma mão-de-obra indispensável na lida dos seringais. Ademais, é justo reconhecer que não são apenas os seringalistas que se valem dos tuxauas, mas o próprio SPI, cujos encarregados têm nessa prática um recurso a mais para "administrar" as reservas indígenas. Soube que o atual tuxaua de Mariuaçu é um homem que leva algumas mortes nas costas e, por causa disso, para lá se refugiam índios procurados por um ou outro crime. Nesse aldeamento, protegidos pelo Posto Indígena Ticunas, recebem abrigo do próprio encarregado.

Deixamos finalmente os dois rapazes na casa de Félix Tanata. Nela havia gente de fora, estando ausente o próprio Tanata. Eram moradores das margens do Solimões que estavam lá derrubando sorva; uma família: ele peruano, sua mulher (uma cabocla bonita) e os filhos. Todos trabalhando. Os rapazes foram para se integrar ao grupo.

Vamos passar agora pela casa de Iricino Sucuriju, o morador mais perto da foz do igarapé. São 15 horas. A chuva passou, mas o perigo de navegar por entre árvores caídas ainda não. Continua a nos deixar um pouco ten-

sos, pois sob as águas corre sempre uma enxurrada após o término da chuva, fazendo muita marola. Ocorre-me, agora, enquanto subimos o Igarapé, um tema de trabalho que poderei apresentar na IV Reunião Brasileira de Antropologia, a se realizar em julho próximo em Curitiba. Parto já do título – claro que provisório, o qual, no entanto, contém o principal, isto é, a idéia que deve articular os fatos aqui observados –, “o papel dos postos indígenas (ou reservas indígenas) no processo de assimilação: análise comparativa de duas tribos no Brasil”. Seria o estudo da reserva indígena enquanto categoria sociológica, influenciando na assimilação dos grupos “integrados”, como os Terêna e os Tükúna, porém pertencentes a áreas ecológicas distintas. Parece-me um assunto dotado de alguma relevância para um seminário de política indigenista que terá lugar na reunião. O que tenho visto até aqui, entre os Tükúna, parece indicar que realmente a situação de “índios de reserva” (ou aldeados em terras próprias) e “índios dispersos” em terras alheias (ou que lhes foram tiradas), mesmo quando não destribalizados, induz os descendentes mestiços, isto é, filhos de uniões interétnicas, a adotar a identificação indígena para o primeiro caso e a repeli-la quando se trata do segundo caso. Entre os Terêna, pelo menos, isso tende a ocorrer nos indivíduos destribalizados, urbanizados ou residentes em fazendas distribuídas em torno das reservas indígenas. Entre os Tükúna falta observar se fatos desse teor ocorrem em Mariuaçu ou Posto Indígena Ticunas.

Efetivamente pude observar na reserva supervisionada pelo P.I. Ticunas que processos psicossociais encontrados entre os Terêna lá se repetiam. O resultado foi elaborar uma comunicação na qual se procurava mostrar como que o SPI, na medida em que garantia as terras indígenas, mediante a instituição de reservas, desempenhava um papel contra-assimilador desses índios na sociedade nacional, uma vez que a afirmação da identidade indígena contribuía para assegurar seu direito à terra. Fiz alguns gráficos indicando mecanismos genealógicos, devidamente desenhados num quadro negro, relativos a ambas as etnias, o que, surpreendentemente, levou o professor Egon Schaden a comentar que meus gráficos eram muito abstratos e ainda que uma boa comunicação deveria ser entendida mesmo por um operário (sic). Fiquei ainda mais surpreso quando o professor Herbert Baldus, meu grande amigo, pareceu concordar com o seu colega (provavelmente a primeira vez que concordavam em alguma coisa...). Isso me levou a lamentar, em público, na ocasião, o fato de que infelizmente “nós aqui estamos diante de um exemplo de um radical ‘empiricismo’ [e não apenas um mero empirismo], que eu imaginava fosse coisa do passado na etnologia bra-

sileira!” Ditava-se, pela fala dos dois ilustres mestres, a morte da abstração... Ao fim e ao cabo, a comunicação foi bem recebida e publicada nos anais. / 14/ E se rememoro episódios desse tipo é para mostrar algumas das pedras que a antropologia encontrava em seu caminho em meados do século passado. No entanto, o que gostaria de ressaltar aqui é o fato de me valer do diário para nele já realizar sintéticas antecipações de resultados da pesquisa de campo. Uma dessas antecipações é a que mencionei anteriormente, referente ao papel dos Postos Indígenas/Reservas no processo de assimilação; outra é a que realizei durante a minha segunda ida ao território tukúna (1962), quando praticamente construí a estrutura básica de um ensaio sobre o totemismo vigente entre esses índios, tal como um cálculo social de inserção deles no sistema clânico e de parentesco, como um mecanismo inerente à identificação de cônjuges potenciais. O núcleo dessa segunda antecipação iria desenvolvê-lo como um artigo em homenagem aos 65 anos do professor Baldus (Festgabe für Herbert Baldus zum 65. Geburtstag), com o título interrogativo “Totemismo Tukúna?”, / 15/ no qual procuro tratar o totemismo fora do campo religioso, interpretando-o no quadro da teoria estruturalista, no campo de uma etno-lógica. Todavia, curiosamente, apesar do homenageado me agradecer efusivamente quando nos encontramos algum tempo depois de seu aniversário, parece que ele não chegou a compreender o novo tratamento que se estava dando à questão totêmica, pois eu apenas seguia os passos do Lévi-Strauss de *Le Totemisme Au Jourd’Hui* e de *La Pensée Sauvage*, livros seminais publicados em 1962. A se considerar seus comentários no segundo volume de sua *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira* (1968, p. 527), quando classifica minha interpretação do sistema totêmico como “espirituosas reflexões” (sic); o que, aliás, não me deixou particularmente aborrecido (apenas decepcionado...), já que Baldus – numa outra oportunidade – mostrou não haver compreendido o significado da opus magna de Lévi-Strauss, *Les Structures Élémentaires de la Parenté* (1949), ao se limitar a comentá-la, no primeiro volume da mesma *Bibliografia* (1954, p. 395), com esta solitária frase: “Contém numerosas referências a índios do Brasil”(!). De certa forma, são fatos que documentam as dificuldades com que teorias modernas (à época) se deparavam ao se introduzirem na antropologia indígena brasileira. E no caso

¹⁴/Publiquei-a nos Anais da IX Reunião Brasileira de Antropologia, Curitiba, 1959, e republicuei-a em meu volume de ensaios *A sociologia do Brasil indígena* (1972; 2ª edição, 1978), como seu primeiro capítulo, e, em sua versão em inglês, na *América indígena*, v. XX, n. 2, 1960, a convite de colegas mexicanos.

¹⁵/Cf. Hans Becher (org.), *Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas, Völkerkundliche Abhandlungen – Band I*, Hannover, 1964; republicado na *Revista do Instituto de Ciências Sociais*, v. 2, n. 1, de 1965; incluído no livro *Mito e linguagem social*. Edições Tempo Brasileiro, 1970; e inserido posteriormente em meu *Enigmas e soluções*, 1983, cap. 5.

específico de Baldus, era bem conhecida a sua aversão a qualquer pensamento devotado à construção de modelos abstratos, como os que se encontravam no estruturalismo. Não obstante, esses breves comentários não visam a empanar a contribuição desse grande antropólogo à etnologia brasileira, seja como professor ou como pesquisador, e, muito menos, a deixar de reconhecer a importância dos três tomos de sua Bibliografia Crítica. Mesmo porque falo de um momento vivido pela antropologia entre nós. Baldus não estava só nessa rejeição ao estruturalismo. Entre aqueles antropólogos “seniors” com os quais eu convivía, Schaden, Darcy e o próprio Galvão – o mais aberto de meus colegas de então – tinham a mesma atitude negativa não apenas contra Lévi-Strauss, mas contra todas as formas de pensamento estruturalista, fossem elas provenientes das tradições francesa ou anglo-saxã. Nesse sentido, meus interesses só encontravam eco em Florestan Fernandes, quando episodicamente nos víamos, em São Paulo ou no Rio, para discutir o meu doutoramento. Esses eventos, que retratam pequenos desencontros, servem para ilustrar um passado quase folclórico da disciplina. Um passado progressivamente superado nas décadas seguintes para chegarmos a este momento atual no mínimo pós-estruturalista, dentre os tantos pós-pós dos dias de hoje...

Alto Igarapé, Belém, 2 de maio de 1959

Dormimos ontem no antigo sítio de uns peruanos que até um mês atrás eram os últimos moradores do igarapé. A tapera estava ainda em estado razoável, pelo menos o teto não tinha muitas goteiras, o que iria nos permitir utilizá-la para pernoite. Logo vimos que poderíamos armar nossas redes e mosquiteiros de maneira mais confortável nela do que no barco. O mato é que havia crescido muito à sua volta. E até chegar nela é que foi difícil! A imprevidência de Zé Roberto em não trazer uma canoa nos levou a tentar aproximar o máximo possível o batelão da margem, já que a tapera estava em terra firme. Não deu certo. Tivemos de empurrar o Caldeirão uns 40 metros até a margem e, isso, com água até a cintura. E pagaríamos caro por essa aventura... Ao acordarmos cedo, tivemos a desagradável surpresa de verificar a baixa das águas, pois a chuva miúda que caiu durante a noite não foi suficiente para manter a cheia do rio. A dificuldade de tirar o batelão foi enorme, bem maior do que a encontrada na véspera para aproximá-lo da margem. Com as roupas ainda úmidas, tivemos de entrar novamente na água só de cueca e blusão ou camisa de manga comprida, para proteção contra os mosquitos, e, novamente,

com água até a cintura. Só não foi tão mal assim porque não tomávamos banho há quatro dias... Acabamos por resolver entrar de corpo inteiro no igarapé e, finalmente, tomar um verdadeiro banho. Mas, antes, não pudemos deixar de trabalhar rijo na abertura de um novo canal na mata por onde o batelão pudesse navegar. O antigo canal, por onde empurramos o Caldeirão, estava obstruído por um tronco, caído durante a noite. Isso nos custou mais de uma hora de trabalho e muito suor, arranhões nos braços e nas pernas, além de uma fome imensa. Brindamos a vitória do homem sobre a natureza bebendo, cada um de nós, uma xícara da boa cachaça do alambique de Palmares.

Seguimos agora, 7h30, em direção ao marco da divisa Brasil/Colômbia, onde esperávamos encontrar o batelão dos colombianos. Lá chegamos às 10 horas. Logo divisamos o acampamento dos colombianos, um quilômetro adentro da Colômbia, como se apressaram a informar. Estavam portanto em território colombiano e, nesse caso, quem estava invadindo a fronteira éramos nós! Perguntei pelo marco divisor e o sargento deles, um homem baixinho e afável, respondeu dizendo que ele ficava terra adentro, na floresta alta e de difícil acesso; porém, se quiséssemos, ele se dispunha a nos orientar. Saímos do acampamento às 11h30, após havermos comido bananas “nanicas” enormes, duas vezes as que estava acostumado a comer em São Paulo, além de um cafezinho que uma das duas mulheres que acompanhavam os soldados gentilmente nos ofereceu. O nosso cozinheiro, Cristóvão, por sua conta, tratou de pedir um pouco da carne de uma queixada que os colombianos haviam caçado. Infelizmente o nosso rancho estava tão pobre que nada pudemos oferecer em troca. Nem mesmo pirarucu, essa nossa eterna comida, pudemos lhes oferecer – o que seria um petisco para eles, há vinte dias comendo queixada!

Estamos passando pelo lugar em que pernoitamos, exatamente às 12h40. Chegamos no Iricino Sucuriju às 14 horas, portanto com duas horas e meia de viagem da fronteira até aqui. Tivemos de esperar David Curuba, que havia ido colher mais plantas utilizadas na confecção do curare para aumentar assim o meu herbário. Enquanto esperava, observei Zé Roberto fazer os seus negócios: ele comprou um paneiro de sorva de 70 quilos, dos quais cinco quilos são descontados pelo “patrão” para o pagamento. Diz Zé, em sua qualidade de patrão, que os índios deixam o paneiro dentro da água, só retirando para pesá-lo durante a venda – que nesse caso foi feita no batelão. Um paneiro desses é o resultado de quinze dias de trabalho e valerá Cr\$ 1.200,00 em sua comercialização em Palmares, uma quantia que jamais será paga *in totum*, mas ficará como um crédito a ser gasto no

Barracão; a velha prática dos patrões ganharem no baixo preço do produto e no alto custo da mercadoria por eles vendida aos índios. Perguntei com o ar mais inocente possível se a dívida dos índios no Barracão chegava a ser saldada. Respondeu-me Zé Roberto, um pouco surpreso com a pergunta, que ele até agora não havia visto algum desses Tükúna saldar sua dívida, mas alegou que a empresa “não podia ficar no prejuízo...” E sobre o que o Barracão vende aos índios, disse que são fazendas baratas, anzóis, cinturões de couro, sapatos, terçados, machados, tesouras, pentes, grampos, batons, brincos e perfumaria variada, além de muita cachaça fabricada no alambique do seringal. Comenta, ainda, que um “negócio desse valor deixa o índio satisfeito” e faz com que ele fique cerca de dois meses “sem voltar a trabalhar na sorva”. Isso durante o inverno, pois no verão, fora da estação das chuvas, o índio faz farinha e a vende em painéis. É uma época em que alguns índios trabalham na seringa. São aqueles que moram mais abaixo no igarapé. Deixamos a casa da família Sucuriju tão logo recebemos as plantas prometidas por David. São 15h30. Vamos passar pela casa de Tanata e nela desembarcamos para Zé Roberto continuar o seu comércio.

Igarapé Belém, 3 de maio de 1959

7h40. Acabamos de deixar a casa da “viúva” onde pernoitamos. Um café absolutamente frugal, não mais de uma xícara, sem nenhum acompanhamento. Lembrei-me de meus tempos de estudante universitário, quando, habituado a esse mesmo padrão de café (claro que contra os conselhos de minha mãe), restringia a ele o meu jejum. Agora, nas atuais circunstâncias de pesquisa, em que nossa dispensa náutica está ficando vazia, fico até feliz de poder tomá-lo quentinho e levemente adocicado. Da viúva, com seu mutismo feminino, próprio às mulheres tükúna que vivem sós, nenhuma informação consegui obter. Pelo menos não pude me queixar dos carapanãs; não estiveram presentes em grande número. Mas se eu não me queixo, não posso dizer o mesmo de Zé Roberto, mordido por uma gaba – como chamam aqui essa abelha grande, preta e redonda, com um ferrão enorme. Enquanto ele geme num canto do barco, escrevo esse diário com uma certa dificuldade – o que explica a piora dos meus garranchos. Machuquei um dos dedos da mão direita em um espinho de um arbusto da margem do rio no momento em que encostávamos o Caldeirão em um barranco.

Aproveito o tempo para rever a lista de plantas coletadas por David Curuba, que completarão as obtidas com Calixto (cuidadosamente armazenadas em meu herbário), na esperança de haver cumprido a tarefa (ou parte dela) que me foi encomendada por Luiz Emigdio; e, isso, com a expectativa de ver os nomes indígenas finalmente “traduzidos” nos termos científicos respectivos, tarefa dos naturalistas da Divisão de Botânica do Museu. Eis a lista: “Naaingêné” (raiz), “Aampará” (raiz), “Noobui” (raiz), “Xeriiwá” (tronco de árvore), “Taumatxeré” (raiz), “Kooré” (raiz em forma de batata), “Kooré-ti” (raiz batata), “Gõuxine” (raiz), “Eepeti” (raiz), “Gouré” (cipó strycnos) e “Pauuxatá” (folha).

É necessário esclarecer que não cuidei de realizar a etnografia da confecção do curare não apenas pelos desencontros de tempo, entre o trabalho de Calixto ou de David com o meu próprio tempo de movimentação nos igarapés São Jerônimo/ Preto e Belém, mas também porque a monografia de Nimuendaju trazia uma boa descrição, até mesmo com referência ao trabalho de Calixto. Desde aquela época das viagens de Nimuendaju no território tükúna, Calixto já aparecia como o melhor produtor do veneno. Nas páginas 29 e 30 de seu livro, a manufatura do curare está bem descrita e, tenho para mim, insuperável, sobretudo por alguém como eu que apenas “passava” pela região, sem a rica experiência de um longo trabalho etnográfico, como o que Nimuendaju realizou. E não só o tempo contava para minha decisão em unicamente me basear na etnografia de Nimuendaju, mas também o fato de sua pesquisa ter se ancorado num domínio da língua tükúna, o suficiente para realizar suas observações. Perguntei a Calixto sobre a competência do etnólogo no domínio do idioma tükúna e ele respondeu que Nimuendaju entendia bem melhor do que falava. Mas, de algum modo, falava. Eu estava longe disso... E hoje posso dizer com convicção que meu projeto original de realizar meu doutoramento sobre a temática do parentesco e da organização clânica tükúna teve de ser substituído pelo estudo da urbanização e do tribalismo terêna, portanto na área dos estudos interétnicos; uma mudança de projeto que iria me dispensar de permanecer um período necessariamente longo no alto Solimões, fundamental para conseguir dominar esse difícil idioma tonal. Nem sempre a tese que se quer escrever é aquela que se pode escrever...

Mariuaçu, 7 de maio de 1959

Retomo este diário depois de três dias de descanso; ou melhor, depois de três dias de viagem ininterrupta de Palmares a Benjamim Constant,

com pernoite na chácara de Carvalho, e uma parada em Leticia, onde dormimos no terceiro dia num bom hotel, com banho de água quente. Saudades desses hábitos burgueses - mas como são bons... Finalmente, seguimos para o Posto Indígena Ticunas, para lá poder continuar as minhas observações junto dos Tükúna da comunidade de Mariuaçu. No segundo dia, eu, Maurício e Zé Roberto pernoitamos em Benjamim Constant na ampla residência do prefeito Antônio Braga. Uma casa de político, sempre aberta a quem o procure. Com ele pude ter uma longa conversa. [Conversa que registrei na caderneta e não considere necessário sequer comentá-la no diário. Lembro-me de estar apressado para registrar outros aspectos da viagem, como as dificuldades encontradas em navegar no Solimões em dia de tempestade].

Agora, enquanto espero o sr. Lobo, o encarregado deste Posto Indígena, rememoro algumas passagens desse meu itinerário. Algumas delas, se ausentes de interesse etnográfico, significaram muito para mim em termos emocionais. Uma delas foi a posse que tive por alguns dias - dias de viagem pelos igarapés e pelo Solimões - de um mico-leão, que adquiri de um índio do alto igarapé Belém. Chamei-o de Leibniz, em homenagem a um dos meus filósofos preferidos, cuja contribuição à filosofia (talvez melhor dissesse, à lógica) se manifestou em sua tentativa de criar uma linguagem formal. O que isso tem a ver com o leãozinho dourado? Está na sua "fala", plena de gritinhos agudos, tais como uma linguagem telegráfica, como um código que sempre me deu vontade de decifrar... Por essa razão chamei-o Leibniz, esse grande filósofo, inventor de uma desafiante linguagem formal. E também como recordação de um excelente professor francês, Marcel Guérout, um grande especialista nesse pensador, o qual nos brindou - a mim e a meus colegas do curso de filosofia - com um magnífico curso monográfico, semestral, que eu me lembre, em 1952. Eis como reencontrei Leibniz redivivo num pequeno sagüi. Andava pelos meus ombros, agarrava-se em meus cabelos, porém não posso deixar de reconhecer que foi um companheiro. Digo foi porque não está mais comigo. Não podia levá-lo para o Rio de Janeiro, pois não resistiria a sair da floresta. Quis soltá-lo, mas temi que não sobrevivesse, já que tinha sido criado desde muito novo por um índio e, por isso, estava acostumado a comer na mão de humanos. Dei-o de presente à esposa do comandante do Forte de Tabatinga, um jovem tenente, com a promessa de o casal cuidar do pequeno animal com todo o carinho. Promessa feita e tenho fé que seja fielmente cumprida.

Quando saímos de Palmares sofri uma das piores experiências de minha vida – e quase trágica. Pegamos um banzeiro fortíssimo: ameaçava uma tempestade e nós, imprudentemente, deixamos o porto de Palmares quando, ao chegarmos quase ao meio do Solimões, iniciou-se um verdadeiro ciclone (pelo menos assim me pareceu), formando ondas enormes como jamais tinha visto nesse grande rio. Ameaçavam entrar no batelão! O Caldeirão jogava muito, mas ia vencendo a correnteza que o empurrava para a esquerda, isto é, contra o movimento das águas, o que resultava nas grandes ondas. Ao chegarmos bem ao centro do rio, onde a correnteza e as ondas eram mais fortes, ocorreu o pior. Quebrou-se o pino da hélice do motor e o batelão passou a girar sobre si mesmo, desgovernado. Ficou à mercê da ventania, que lhe arrancou toda a cobertura de sapé. A todo instante eu – ignorante do comportamento do Solimões e, mais ainda, das chances de sobrevivência em situações como essa – temia pelo afundamento da embarcação. Ao mesmo tempo, eu e Maurício procurávamos com nossos pesos contrabalançar o barco nos postando no lado oposto à sua inclinação e contra a ventania. Zé Roberto, revelando calma e experiência, preparava um novo pino cortando a cabeça de um prego comum, tirado da cabine do batelão, e tentava colocá-lo no lugar do quebrado com a ajuda do menino Edmundo. Se isso era sinal de imaginação, era também de total imprevidência: por que não ter esses pinos previamente cortados em reserva? Tal constatação me dava uma sensação mista de admiração e de revolta, já que estava vendo soçobrar toda a coleção de artefatos que havia conseguido reunir durante todas essas semanas de subidas e descidas dos igarapés. E, junto com a coleção, sentia-me fisicamente ameaçado. Bem mais do que Maurício, “capitão de longo curso”, como ele gostava de se definir por possuir uma licença para navegar nos mares do Rio de Janeiro. Realmente, ele estava bem mais calmo do que eu, como que habituado às surpresas das águas... Eu olhava para o cuca Cristóvão, lutando lá na proa para manter o barco embicado rio acima. Foram momentos de grande tensão.

Fomos encostar uma hora depois num rancho tükúna na mesma margem do Solimões, onde divisamos umas palhas para substituir as da cobertura, que nos foram roubadas pela ventania. Isso nos pareceu indispensável, pois a chuva já estava ensopando a nossa bagagem. Nesse rancho moravam duas famílias fraternais, dois irmãos do clã Galinha (“ótá”) com suas respectivas mulheres, também irmãs e do clã Saúva.

Os homens eram filhos de um Tükúna nascido no Peru. Talvez seja lá o centro de irradiação do clã “ótá”. A propósito, contam que os membros desse clã imitam o andar da galinha nos rituais de “Moça Nova” de que participam. Não pude conversar com eles. Não havia tempo. Quem sabe quando de meu retorno ao território tükúna poderei entrevistá-los? Continuamos seguindo rio acima, já com a chuva amainando. Na chácara de Carvalho, onde dormimos, conversei com a empregada da casa e soube que ela era do clã Mutum, embora suas duas crianças não fossem consideradas Tükúna, pois eram filhos de pai neobrasileiro.

Finalmente chegamos em Benjamim Constant, depois de sermos rebocados durante duas horas por um barco maior, com motor de centro, de propriedade de um regatão conhecido de Zé Roberto. Tivemos de nos desatrelar dele pouco antes de aportarmos em Benjamim, quando fomos interceptados por um outro barco trazendo a irmã do regatão, que passava muito mal. A condição equívoca de “doutor”, como me chamavam, tal como entre os Terêna, gera a confusão de sempre. Tratam-me como se fosse médico. Assim, chamaram-me para vê-la. A essa altura não adiantava dizer que não era médico, dada a aflição dos parentes da moça. Imaginei que poderia ser um aborto (o que os deixou bastante constrangidos), que ela precisaria urgentemente de uma transfusão. Não havia outra coisa a fazer senão procurar o hospital do SESP – que a família a levasse imediatamente para lá. Ponto final!

Na pequena vila de Benjamim Constant, fizemos compras, especialmente alguns enlatados, arroz, feijão, frangos vivos, alguma carne, sabonete e complementos de toalete. Com nossa tralha, ampliada com as compras, chegamos em Mariuçu. Lá estavam nos esperando o encarregado do Posto Indígena, sr. Lobo, e Ivan Lowie. Este último havia emagrecido pelos menos dez quilos. Soube, depois, que ele comia somente o que a família do encarregado podia oferecer. Não que fosse pouco, porém não era uma alimentação à qual o nosso lingüista neozelandês estava habituado. Pude testemunhar nesse mesmo dia a sua atitude frente a uma verdadeira bacia de açaí: devorou sofregamente! Disse-me que era a sua alimentação básica. Tive pelo menos uma prova de que o açaí alimenta... Mas o mais importante foi o fato de ele haver se dado bem com Lobo e sua família, além de conseguir bons informantes indígenas para o seu trabalho. Espero que possamos trabalhar juntos no deslindamento da terminologia de parentesco tükúna durante o tempo que me resta aqui até o meu retorno ao Rio de Janeiro.

Mariuaçu, 8 de maio de 1959

Dormimos bem na casa da família do encarregado, em companhia de dois empregados do SPI (diaristas), em um mesmo cômodo, onde nós cinco penduramos nossas redes. Na casa viviam mais nove pessoas: o casal, seus filhos pequenos e uma filha com seu marido. No total éramos quatorze pessoas na “casa do Posto”. Razão maior para contribuímos com os alimentos que compramos. Minha verba de pesquisa, ainda que pouca, iria permitir novas compras em Benjamim Constant ou em Letícia, a fim de que nossa presença no Posto não onerasse nossos anfitriões mais do que o necessário. Afinal de contas, eles estavam tendo de conviver conosco em obediência a uma autorização do SPI – e não por escolha própria. Tínhamos de retribuir, ao menos com reforço na dieta da família hospedeira. Com os Terêna, junto à família do encarregado de Cachoeirinha, eu havia feito o mesmo – e com a mesma precariedade de recursos...

Pela manhã fiquei sabendo que um jovem tükúna, residente no Peru, estava reivindicando a ida de sua irmã, uma órfã de oito anos, para viver em sua casa, situada próximo à fronteira, mas do lado peruano. Essa menina está aqui desde a morte de seus pais, porém vivendo com sua avó paterna e uma tia, irmã do pai. Parece que ambas não estavam de acordo com a demanda do rapaz. Não consegui saber o porquê: se elas estavam simplesmente apoiando o desejo da menina em não querer acompanhar o irmão, ou se invocavam algum direito tribal. Nesse sentido, meu desejo é o de falar com elas na primeira oportunidade, já que agora não será possível, uma vez que vivem na periferia da aldeia. Vi a carta que o jovem tükúna trazia consigo solicitando a entrega de sua irmã. Fora escrita por um pastor evangélico peruano e estava redigida em espanhol. O encarregado leu-a e negou-se a aceitar o pedido, alegando que a menina estava bem com seus parentes daqui. De mais a mais, pude perceber que havia uma outra razão por trás dessa decisão de Lobo: o rapaz já havia morado em Mariuaçu e tinha criado muitos problemas com seu temperamento brigão; era muito “atrevido”, segundo a justificativa do encarregado, contando ainda que ele havia ameaçado com seu terçado a quatro soldados do forte de Tabatinga. Ademais, “ele não tinha condições para sustentar a irmã”. Não sei como o encarregado tirou essa conclusão final. Mas o fato é que não tive como interferir no caso; mesmo porque eu já não era aquele etnólogo orgânico do SPI...

Consultando, agora, minhas anotações feitas na caderneta de campo, verifico que cheguei a construir uma hipótese sobre essa trabalhosa e insistente reivindicação do irmão da menina para levá-la consigo. Conversando sobre o caso alguns dias depois com o capitão Ponciano, ele mencionou que o tal rapaz estava querendo casar com uma moça tükúna, lá no Peru, cujo irmão também queria casar com a irmã do rapaz. Lembrei-me que Nimuendaju havia escrito sobre o matrimônio preferencial tükúna que “A casa com a irmã de B, enquanto B casa com a irmã de A”. Portanto, um nítido intercâmbio de mulheres entre clãs. “Eu caso com a sua irmã, você casa com a minha” – esta seria a verbalização da regra. E eu a escrevi na caderneta, como um tópico para reflexão posterior, quando estivesse munido de mais informações sobre o caso. Porém, ainda que me faltassem dados para comprovar essa “teoria tükúna”, a situação enfrentada pelo encarregado Lobo com sua decisão em não permitir a saída da menina de Mariuaçu, sem, portanto, levar em conta a cultura indígena, vem mostrar a dificuldade que os funcionários de base do SPI, no passado, e da Funai, no presente, têm em atuar, isentos de preconceitos, como intermediários entre duas culturas. Se a minha hipótese é válida, teria prevalecido a sua animosidade contra o rapaz, apoiada numa postura eminentemente etnocêntrica. Por outro lado, como não consegui falar com a avó e a tia, posso duvidar se elas efetivamente estavam impedindo a saída da menina de Mariuaçu ou se era apenas uma interpretação do encarregado para justificar a sua decisão.

Fui depois do café à casa do capitão Ponciano, acompanhado por Maurício e pelo encarregado do posto, atendendo a um pedido meu, pois já era hora de conhecê-lo. O Tükúna Ponciano havia sido escolhido capitão há cerca de dois anos pelo próprio Lobo, logo após a sua investidura no cargo de encarregado. Comentando durante o caminho sobre a saúde dos índios, disse-me que hoje em dia eles estão procurando muito mais os médicos do que os seus pajés e curandeiros. Talvez a proximidade relativa de Mariuaçu com Benjamim Constant tenha tornado mais acessível o atendimento ambulatorial oferecido pelo hospital do Sesi. Também aproveitei a caminhada para ir questionando Lobo – por sinal bastante solícito – sobre a situação interétnica na reserva. Informou-me que há ainda aqui sete ou oito famílias remanescentes de antigos moradores do lugar, anteriores à compra da área pelo SPI, na gestão Jacobina. Perguntado pela existência de eventuais uniões matrimoniais entre esses neobrasileiros e os índios, diz, meio inseguro, que não tem havido “nem casamento, nem amigamento – ‘seu’ dotô”. Claro que

vou verificar, pois logo fiquei sabendo que José Pifânio, pajé, originário de Assacáia, era casado com uma parenta de Gomes, tido como “civilizado”. O certo é que os encarregados de postos nem sempre têm interesse em se enfronhar na vida da comunidade indígena. A não ser quando eles se acham há muito tempo no local, aí sim, chegam a ficar conhecendo as famílias indígenas. Só nesse curto período de permanência aqui do atual encarregado, saíram de Mariuaçu três famílias inteiras de “civilizados”, antigos moradores do local. Uns foram trabalhar na extração da seringa no Peru; um outro morreu no caminho; uma moça arranhou um colombiano, foguista de um navio; uma outra mulher parece que está em Benjamim Constant. Houve uma dispersão de parte desses moradores, mas um caso me pareceu interessante destacar: o do morador conhecido por Chico que, ao emigrar, teve seu pomar queimado por sua sogra porque ele não teria garantido a reserva do lugar para o seu retorno com sua família. Segundo o encarregado, não era possível garantir a posse do lugar, já que se uma família tükúna o desejasse ela teria todo o direito; e ele, como autoridade, teria de conceder. Ele entende que a coivara feita pela mulher teria sido um ato de vingança.

Chegamos à casa do capitão Ponciano. Ele, que parecia me esperar (as novidades correm com o vento...), aguardava-me devidamente fardado! Uma farda do exército, com uma insígnia de sargento da Marinha como braçadeira. Na cabeça, um gorro sem pala, também do exército. Havia recebido o fardamento do forte de Tabatinga, provavelmente dado por um oficial que o presenteara, como “reconhecimento” de seu *status* de capitão... Apresentei-me a ele dizendo-me amigo de Ivan, a quem ele já conhecia pelas andanças do lingüista à cata de intérpretes. Ponciano é uma figura simpática: baixinho, como a maioria dos Tükúna, aparentando uns setenta anos, porém rijo e saudável. Combinei com ele que voltaríamos a conversar. Ficou de me procurar no posto (onde eu esperava poder lhe dar algum dos brindes que ainda trazia comigo).

Ponciano seria o meu principal informante quando de meu retorno em 1962. Nesse segundo período é que ele se revelou mais do que um informante, mas uma pessoa com a qual pude conversar por horas durante os dias que meus alunos da terceira turma do Curso de Especialização em Antropologia Social do Museu Nacional, Cecília Maria Vieira Helm e Sílvia Coelho dos Santos, respectivamente provenientes das universidades federais do Paraná e de Santa

Catarina, trabalharam como auxiliares de pesquisa, como parte de seu treinamento na disciplina. Hoje eles são professores titulares aposentados, tendo Silvio recebido recentemente o título de Emérito. Mas, voltando ao Ponciano, vale aqui dar uma breve descrição de sua família, certamente o maior grupo familiar de Mariuaçu. Uma família extensa, tendo por núcleo ele, Ponciano, do clã Manguari, e sua segunda mulher, Carolina, bem mais moça do que ele, com 58 anos, do clã Saúva, cuja irmã foi a sua primeira mulher. Um caso típico de sororato. Teve seis filhos com a primeira e onze com a segunda. Residem em sua maloca três gerações. Da segunda geração: uma filha, do primeiro casamento, com 30 anos, viúva; três filhos homens do segundo casamento, com suas respectivas mulheres, tendo o primogênito deles 28 anos – o que mostra que Ponciano, tão logo ficou viúvo, uniu-se à sua cunhada Carolina; seis outros filhos faleceram e, residente ainda em sua casa, um filho classificatório, de 18 anos, filho de seu irmão já falecido. Da terceira geração: nove crianças de idade relativa variável, tendo o mais velho 14 anos e o neto mais jovem, de meses, ainda sem nome. O tamanho de sua família extensa fez dele uma pessoa dotada de prestígio político em Mariuaçu, concorrendo para a sua liderança na comunidade. Seus três filhos homens, casados, também se beneficiam desse prestígio, o que contribui para consolidar sua autoridade – ainda que sempre relativa, considerando-se as facções existentes na aldeia. Um faccionalismo, que seria amplificado nos anos 1970, está bem estudado na tese de mestrado do antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho, intitulada “As facções e a ordem política em uma reserva tükúna” (Universidade de Brasília, 1977), que infelizmente permanece inédita.

Achei oportuno criar condições para uma conversa a três: o capitão Ponciano, o encarregado Lobo e eu. Queria explorar alguns temas, como as festas, ou bailes propriamente ditos, as eleições, o serviço militar e o alcance da autoridade do capitão. Afinal de contas, Mariuaçu é quase uma aldeia “rurbana”, se entendermos por isso sua relativa proximidade com a vila militar de Tabatinga, e, mais distante, mas nem por isso menos destituída de influência na comunidade indígena, a vila de Benjamim Constant. O que as separa é a água. Tanta água que só mesmo estando aqui, na Amazônia, pode-se fazer uma verdadeira idéia. Mas as notícias fluem entre essas três unidades. E, de certo modo, ultrapassam as fronteiras, chegando principalmente em Letícia (ainda que bem menos em Ramon Castillo, no Peru). Essa é a moldura em que se insere Mariuaçu no quadro político regional. [Na década de 1970, quando voltei para a região, em 1975, o contato entre Tabatinga e Letícia já não se fazia

mais exclusivamente por água; uma estrada já unia as duas vilas, facilitando as relações entre as populações de ambas através de uma fronteira seca e facilmente transitável].

Falando sobre festas, ou melhor, bailes do tipo regional que tanto os índios gostam, disseram-me que não raro eles constituem focos de brigas. Encarregado e capitão acusam os “civilizados” vizinhos que comparecem às festas sempre procurando barulho. É possível, mas a profusão de bebida alcoólica alcança igualmente índios e forasteiros. Os índios brigões são mandados dormir, enquanto os forasteiros embriagados são enviados para a cadeia em Tabatinga. Mas o temor aos “de fora” parece dominar a consciência das autoridades locais. Por isso o encarregado, em uma certa época, teve de proibir a entrada desses regionais nas festas da aldeia. E elas sempre foram freqüentes, a ponto de certa vez, em que a demanda por bailes era tanta, a comunidade ser levada a escolher a casa de um índio – a maior da aldeia – para nela realizá-los. Mesmo advertidos pelo encarregado sobre a necessidade de alvará, a ser fornecido pela polícia do município, os índios bem que tentaram dar continuidade ao seu programa de diversão. Porém, tiveram de desistir, já que a licença implicava em algum custo que, para eles, era caro.

Passei ao assunto das eleições, pois queria compará-las com o que observei entre os Terêna. Soube da existência de alguns eleitores na comunidade indígena de Mariuaçu. Em verdade, são poucos. Por causa da exigência do Tribunal Eleitoral de que os índios deviam requerer sua inscrição por escrito e do próprio punho, muitos não puderam renovar seus títulos. Uns por serem semi-alfabetizados, outros por falta de interesse dos chefes locais dos partidos em tê-los como eleitores. Será? E isso é curioso, uma vez que na própria Mariuaçu funciona uma mesa eleitoral, presidida por gente de fora da aldeia, na qual índios e regionais depositam seu voto. Ademais, o encarregado me diz que “tem na mão cerca de quarenta votos” (provenientes também de eleitores das ilhas adjacentes ao Posto Indígena). E continua dizendo que junto aos índios ele não se anima mais a “trabalhar” porque eles cobram por voto Cr\$ 100,00. Lobo – que em questão política parece se vestir com pele de cordeiro – funcionou como cabo eleitoral de um certo Alberto de Andrade Gomes, que acabaria por se afastar da política em razão de um processo administrativo. Nessa época os índios eleitores eram votos certos no PSD. E quanto ao atual prefeito, o Braga, parece que suas relações com o encarregado não eram das melhores. Tanto assim que o atual prefeito chegou a enviar um telegrama ao governador e ao presidente do PSD, em Manaus, pedindo o

afastamento de Lobo de suas funções em Mariuaçu. O SPI não deu ouvidos e o encarregado foi mantido. Depois disso, o Braga - como um bom político - procurou convertê-lo em seu correligionário. Não está muito claro para mim se realmente conseguiu. O tal de voto de cabresto também funciona aqui - e não só com os eleitores tükúna, mas também com os empregados do posto, que sempre perguntam ao encarregado em quem devem votar...

Segundo meus informantes, não há atualmente em Mariuaçu qualquer Tükúna que tenha feito serviço militar. Mesmo os índios alfabetizados jamais teriam procurado o quartel de Tabatinga. O que estranho, já que o serviço militar poderia sempre ser útil para um eventual emprego em Benjamim Constant. Procurarei investigar isso em minha próxima ida a Tabatinga. [Só pude verificar isso em 1962, quando fiquei sabendo que vários índios chegaram a fazer o seu serviço militar, um fato cujo significado analiso em meu livro *O Índio e o Mundo dos Brancos*].

Um outro tema que me pareceu oportuno explorar (aproveitando a ausência passageira de Ponciano) foi o do significado da autoridade do capitão. À semelhança de quase todas as aldeias indígenas que conheci (e estou incluindo as aldeias terêna e a Tapirapé), também aqui em Mariuaçu o capitão parece desfrutar de pouco prestígio, sobretudo quando ele é de escolha quase arbitrária do encarregado. Poucas foram aquelas aldeias em que se obedeceu a tradição tribal, transformando o cacique ou líder tribal em capitão, o homem de confiança do SPI. Dentre aqueles que conheci, destaca-se, talvez como o único a ser reconhecido como líder e capitão, o finado Timóteo de Cachoeirinha. E mesmo assim, ainda que uma grande maioria de seus patrícios o apoiasse, não havia unanimidade absoluta. Explica Lobo que não foi ele quem nomeou Ponciano, apenas o encontrou no posto de capitão, nomeado por um seu auxiliar durante uma viagem que teria feito a Manaus. "Para mim - diz ele - não vejo necessidade de haver capitão". Parece que na ascensão de Ponciano a capitão houve uma certa influência do comandante do forte de Tabatinga. Tão logo foi nomeado, Ponciano recebeu dele uma farda e divisa de 3º sargento, que exhibe para autoridades e visitantes. Sua atividade se limita a convocar os patrícios para ajuri ou mutirão, sempre em nome do encarregado (a verdadeira autoridade local), como também interfere nas brigas e bebedeiras que têm lugar nas festas ou na vida cotidiana da comunidade. Mas seja dito que, no caso de Ponciano, não se pode deixar de reconhecer sua liderança naquela que é, talvez, a mais importante facção de Mariuaçu.

Essa conversa sobre a questão da autoridade do capitão encaminhou-se para a questão da autoridade do encarregado. Percebi que Lobo não se sentiu muito à vontade para discutir a sua autoridade. Porém, decidi ilustrar suas limitações com um caso. O caso do igarapé que divide a aldeia. O igarapé Mariuaçu corta uma área controvertida: não consta da área de posseção do terreno ou “reserva” e ele, como o encarregado do posto, teme iniciar uma demarcação por causa das reclamações que certamente adviriam dos moradores de Tabatinga. A existência de peixes “de aquário”, piaba ou piabinhas, no igarapé parece ser uma razão suficiente para os moradores da vizinhança não desejarem perder essa fonte de renda. Receiam que o SPI venha um dia a vedar a passagem para as cabeceiras do igarapé. Por outro lado, sabe o encarregado que o comando militar de Tabatinga ficaria com os moradores contra o posto.

Mariuaçu, 9 de maio de 1959

Ontem o correio mancou. Não chegou carta para ninguém aqui no posto. Minha decepção foi enorme. Para compensar essa falta de notícias de casa – que já não tenho há muito tempo –, redobrei o trabalho. Hoje já recenseei 13 casas! Não é improvável que acabe antecipando meu retorno para o Rio lá pelo dia 16..

Ao recensear a moradia de José Araújo Silva, do clã Manguari, um homem de 60 anos (casa 12, do igarapé Mariuaçu), deparei-me com um problema interessante. O da escolha do clã Awaí para a nomeação de três filhos (duas meninas e um menino) de pai “civilizado” (Chagas) com uma Tükúna (Raquel, filha de Araújo, portanto do clã Manguari). Como seria possível isso? Tenho minha hipótese, mas devo voltar a essa casa para investigar melhor essa situação verdadeiramente anômala.

Efetivamente voltei, como relatarei mais adiante. Mas o problema já estava proposto pelo mínimo que então pude perceber. Foi quando tive o insight que me levou a formular a seguinte hipótese: esse Chagas, cuja mãe era Awaí e seu pai um “arigó”, por uma sorte de manipulação das regras de descendência patrilinear, tornou-se artificialmente membro do clã Awaí de maneira a poder transmitir isso a seus descendentes. Esse artificialismo veio permitir assegurar a identidade tükúna aos seus descendentes, o que significa dizer que o rompimento das regras se deu num momento para a sua obediência ser restaurada noutra! Fantástica essa manipulação de regras para legitimar a identidade tükúna e, com ela, o

direito das crianças de permanecer na reserva indígena. / 16/ Acresce, ainda, que foi por meio de um ritual, como o da Festa da Moça Nova, que a adoção formal do clã parece ter tido lugar, consolidada com o recebimento pelos netos de Chagas do epônimo clânico proveniente de sua sogra. Por outro lado, parece que o rito de nomeação, uma espécie de “batismo tribal”, não implica necessariamente no ato de arrancamento de cabelo, como ocorre na iniciação da “Moça Nova”, o que marca uma diferença entre os dois ritos de liminaridade. Isso é algo, todavia, que ainda terei de confirmar pela observação e se oportunidade tiver.

Fomos convidados para assistir ao baile na casa do velho Gomes, um Tükúna falador, denunciando ser um bom informante. Embora sua mulher e, se não me engano, sua nora sofram de lepra, claro que não deixamos de ir à festa. (Afinal, lepra não pega). Uma boa oportunidade para observar esse baile e compará-lo com os bailes terêna. A rigor, não vi muita diferença! São bailes “de civilizados”, diferenciando-se apenas por suas influências regionais. Entre os Terêna prevalece a presença da fronteira com o Paraguai, na música e na dança. Aqui em Mariuaçu a influência vem da Colômbia, sobretudo a se dar crédito ao depoimento de alguns Tükúna, que me disseram terem sido as músicas “compradas em Leticia”. Tirante o que ouvi, eis o que vi: uma dezena de pares dançando uma quadrilha, com fileiras bem dispostas e se movimentando com harmonia, apesar da invasão do terreiro por “corujas” – como chamam aqui os que ficam só olhando... Algo novo, comparando esse baile com o que vi em Cachoeirinha, onde preponderavam as polcas paraguaias. Mas tanto lá como cá o baile vai até o sol nascer. Este foi até as 6 horas, apenas com curtas interrupções entremeadas de brigas e bebedeiras.

Mariuaçu, 10 de maio de 1959

Amanheceu um bonito dia que continuou tarde adentro. Trabalhei muito, visitando, hoje, dezoito casas nesse meu recenseamento habitual: oito pela manhã, dez no período da tarde. Quando estive nas casas do lado direito do igarapé Mariuaçu – casas provisoriamente numeradas na caderneta –, encontrei quase todos os seus moradores de ressaca, já que a

¹⁶/Explorei analiticamente esse fato em minha comunicação, a que já me referi na nota 14, “O papel dos Postos Indígenas no processo de assimilação”. Dada a sua relevância para a compreensão do sistema clânico Tükúna, o caso voltaria a ser examinado em meu livro *O índio e o mundo dos brancos*, em seu capítulo V.

festa tinha ocorrido nesse lado e ninguém deixou de comparecer. Apesar de alguma dificuldade, consegui registrar nomes, clãs e as faixas etárias dos membros de cada grupo doméstico, uma vez que me pareceu praticamente impossível “acertar” a idade de cada um. Saí-me melhor com as faixas etárias de zero a 14, conversando até mesmo com muitas crianças que, evidentemente, escaparam da ressaca de seus pais. É um dado confiável, pois, em sua maioria, são crianças que estão na escola do posto e sabem bem suas idades. Os demais familiares serão classificados em faixas etárias amplas, como 15-20, 21-25, 26-30, etc. Os dados servirão para construir pirâmides demográficas.

À tarde, como disse, visitei mais dez casas, porém a viagem foi de barco a remo, estreitas e leves ubás que me fizeram sentir como se estivesse andando de bicicleta até o alto igarapé, sempre preocupado em manter o equilíbrio. Uma aventura fluvial com Ponciano e um seu parente no remo. Subindo o igarapé, o que mais senti, vendo tantas possibilidades etnográficas, foi não dispor de mais tempo para minha pesquisa. A rapidez com que entrevistei seus moradores me deixou frustrado, tendo consciência de que, com mais tempo, a entrevista poderia render bem mais. Mais uma razão que me leva a programar um retorno para cá o mais breve possível. Preocupa-me a falta de verba de pesquisa no Museu Nacional, que lá chamam de verba para excursão. Não quero mais viajar com recursos de outra área (como foi a da Botânica) que não seja a da Divisão de Antropologia. E só espero que o CNPq seja sensível a isso. Enfim, o alto Mariuaçu é muito bonito nessa época e com ranchos bastante amplos, indicando famílias numerosas.

Enquanto escrevo este diário, no cômodo do posto reservado para pendurarmos nossas redes, penso no caso da lepra existente na casa de Gomes. Perguntei ao encarregado sobre as condições de saúde na reserva. Contou que há quatro anos esteve aqui uma comissão de médicos do Serviço de Endemias Rurais. Essa comissão registrou 83 casos de filária, distribuídos entre a população indígena e “posseiros” moradores de Mariuaçu. Registrou ainda a existência de três leprosos. Um deles, avisado da vinda dos médicos, fugiu para o Peru, onde acabou por ser apanhado e internado num sanatório naquele país. O “puru-puru” ou “pinta” é também outra doença que castiga a maioria da população da reserva. Se a situação não é nada boa, segundo o encarregado, poderia ser pior, não fosse o apoio que o Posto Indígena recebe do SESP, em Benjamim Constant, e do médico de Tabatinga na assistência a casos específicos levados a ele pelo encarregado.

Mariaçu, 12 de maio de 1959

Ontem não pude trabalhar na aldeia. Passei o dia em Benjamim Constant em conversas com o prefeito e com o agente do IBGE. Lá cheguei depois de passar por Tabatinga, onde fomos - eu, Lobo e um empregado do posto - ver se conseguiríamos emprestado um motor de popa que sabíamos inexistente em Benjamim. E mais uma vez passei momentos críticos! O tal motor, de 25 cavalos, foi colocado (por imprudência de Lobo) na popa de sua canoa em substituição ao seu pequeno motor "Arquimedes" de dois cavalos e meio... O resultado não podia ser outro: a canoa empinou, obrigando-nos a ficar na proa como contrapeso, de modo a que o pesado motor não a afundasse. Todos nós, principalmente o soldado que o oficial destacou para nos conduzir, ficamos ensopados pela água do "bigode" que a lancha fazia (a essa altura uma veloz lancha...), agravada a situação com o banzeiro que naquela hora matinal, 10h30, já começava a encrespar o Solimões. A canoa era mesmo muito frágil para transportar ou ser transportada por tantos "cavalos"... E esse susto me pegava pela segunda vez! Mas tudo acabou bem, apesar do banho inesperado. Na volta dessa "canoa alada" - como passei a chamá-la -, tendo como tripulantes o soldado e o empregado do SPI, soubemos que a popa se despreendeu por duas vezes, tornando a viagem de retorno bastante perigosa, em que pese a habilidade do soldado. Graças aos préstimos do prefeito, dr. Braga, voltamos em uma boa embarcação, com motor de centro. Mesmo porque a canoa não iria suportar o peso das caixas de madeira que eu havia encomendado em Benjamim. Estavam destinadas aos artefatos que eu havia obtido durante minha viagem aos igarapés Belém e São Jerônimo, os quais deveriam ser despachados em Tabatinga. Lá ficariam aguardando a chegada de uma embarcação do Exército, a lancha Japurá, que se encarregaria de deixar as caixas em Manaus, de onde parte delas seguiria para o Rio. Apenas aquela caixa com a máscara encomendada por Galvão iria para Belém. Essa excelente ajuda foi oferecida pelo comandante do forte de Tabatinga. Esse era o plano. Mas ele não incluía apenas a bagagem, como também a nós próprios. A mim e a Maurício. É verdade que Maurício, apesar de sempre dizer que gostaria de voltar de avião, agora parece que está querendo retornar para Manaus comigo. Essa sua indecisão se deve a um certo desajustamento que ele está sofrendo desde que voltamos dos igarapés: muito angustiado e falando muito em voltar. Mas mesmo assim vem investigando a questão do messianismo e milenarismo tükúna - e com isso vão passando os dias...

Hoje retomei o problema suscitado pelo caso observado na casa 12. Estive novamente na casa do Tükúna José Araújo Silva, do clã Manguari. Ele é um dos remanescentes do grupo de índios que veio a Mariuçu chamado por Manoelão, um antigo funcionário do SPI, hoje integrado no imaginário dos Tükúna como um herói! Maurício vem se dedicando a estudar seu papel nos movimentos religiosos do grupo indígena. Mas na época em que atraiu os índios trabalhava para dom Antônio Roberto. Araújo falou-me de um tal José M. dos Santos, antigo dono deste lugar, que praticamente escravizava os Tükúna. Sua segunda esposa tinha uma parenta, Francisca Mafra Gonçalves, que herdou a propriedade, comprada posteriormente pela Inspetoria de seu marido Luiz Catete Gonçalves. São informações que devem ser checadas nos documentos que, suponho, a Inspetoria em Manaus deva ter. Mas o assunto que ansiava por tratar com Araújo era outro. Comecei pedindo que ele denominasse todos os clãs que conhecia. E os copiei na caderneta: 15 clãs da metade Plantas, 20 da metade Aves. Mas um caso me chamou a atenção por suas implicações sociológicas e políticas no sistema clânico. Trata-se do clã Periquito (“éné”), cujos integrantes teriam sido derrotados pelo clã Mutum (“ñuné”) e tiveram de trocar seus nomes pelos dos vencedores. Como cada clã possui um repertório de nomes pessoais, conectados com os respectivos epônimos clânicos, o mecanismo de mudança posto em operação (provavelmente mediante rituais) constitui um tema do maior interesse teórico.

Ainda a respeito da problemática dos clãs tükúna, pude verificar que o caso das crianças Awaí (a rigor, duas irmãs e um irmão)/17/ contém o esboço de um mecanismo de integração na ordem tribal dos indivíduos não reconhecíveis normalmente como Tükúna, posto que não poderiam ser portadores do nome clânico. [Creio ser desnecessário reproduzir aqui o diagrama que construí no diário para ilustrar o que ocorreu na família Araújo] Raquel, uma das quatro filhas do velho José Araújo, portanto do clã Manguari, uniu-se a um regional chamado Chagas, filho de um “civilizado” e de uma Tükúna do clã Awaí. Com Raquel teve as três crianças mencionadas. Ora, segundo o sistema patrilinear vigente, como já aludi, elas legalmente, *in juris*, não poderiam ser consideradas Tükúna – com graves conseqüências à parentela, que pretendia assegurar seu direito a

¹⁷/Em meu artigo “Tükúna/1959: excertos de um diário de campo” (1999), *op. cit.*, ocorreu um lapso na transcrição dos dados sobre as duas filhas e o filho do mestiço Chagas, apresentados equivocadamente no artigo como três mulheres, até mesmo no diagrama que segue ao relato etnográfico. Em outras publicações em que trato do caso, como em *O índio e o mundo dos brancos*, os dados estão corretos.

permanecer na reserva indígena. Temos, assim, que Chagas foi adotado pelo clã Awaí, submetendo-se - ao que parece parcialmente - ao ritual de nomeação, juntamente com suas filhas, que se submeteram à tosa dos cabelos [já o garoto, um menino de três anos, não teve de se submeter ao corte de cabelo]. Isso indica que se trata de uma técnica [de integração tribal], provavelmente de recente implantação ou ainda em processo de implantação, destinada a assegurar os direitos de identidade tribal virtualmente ameaçados por uniões interétnicas. Indica também, no bojo do processo de aculturação, que é uma forma de o indivíduo ou a família permanecer em terras da reserva indígena. Falta verificar se o Chagas viu-se alguma vez ameaçado de abandonar a comunidade de Mariuáçu pelo fato de não ser Tükúna. Porém, mesmo que isso nada significasse ao SPI, já para a comunidade indígena era como dar uma satisfação pública, naturalizando-se Tükúna. Mas ao lado de tudo isso, conforme minha entrevista com Araújo, fica a idéia de ter sido sua a decisão e o empenho em integrar seus netos à tribo, forçando uma situação, ao que parece, até então inédita na cultura tükúna. Pudessem eu ter encontrado a índia tükúna, mãe de Chagas, ou, melhor ainda, o próprio Chagas, teria tido a oportunidade de completar minha etnografia. De qualquer modo, contudo, fica evidente a tendência a tornar maleável uma estrutura que me parecia bastante rígida, desde que a obediência do grupo ao sistema de metades e de clãs exogâmicos eu já vinha podendo comprovar em minhas observações durante todo o recenseamento. Essa obediência dos Tükúna às metades, como reguladoras do matrimônio, mostra a eficiência dos clãs na organização da vida social. Um estudo da mitologia - que infelizmente não terei tempo de fazer - deverá esclarecer bastante isso, como parece sugerir a crença sobre a derrota do clã dos Periquitos pelo clã dos Mutuns. Outro aspecto da cultura tribal que merece reflexão é a inexistência de qualquer designação especial às metades, que apenas estou designando como Plantas e Aves.

O anonimato das metades me pareceu perfeitamente natural no desenrolar da pesquisa nos anos seguintes, quando passei a tratar o sistema totêmico tükúna como uma forma de etnológica. Deixei o assunto mais claro em meu artigo "Totemismo Tükúna?" (cuja fonte está mencionada na nota 15), no qual procurei esmiuçar a questão totêmica com as armas que tinha à época, a saber, a teoria estruturalista proposta por Lévi-Strauss. O importante aqui é apenas remeter o leitor a esse artigo, caso esteja interessado no tratamento analítico que dei ao tema. Em verdade, o fato é que os nomes próprios de cada indivíduo

tükúna pertencem a um patrimônio do clã ao qual pertence. O que significa que basta a pessoa, portadora de qualquer dos nomes desse patrimônio clânico, mencionar seu nome pessoal para que seu interlocutor imediatamente o situe em seu subclã, clã e metade, tal como um "emboitement de classes", como a lógica das classes se refere às "classes ajustadas", "encaixadas" ou "complementares". A isso denominei no referido artigo de "cálculo social", por meio do qual esses índios se orientam na vida tribal, quer procedendo à escolha de seus cônjuges, regulada por sua vez pela exogamia clânica, quer organizando seus rituais e, enfim, vivendo suas condições de existência. Uma eventual nominação das metades não seria mais do que uma tautologia, portanto desnecessária.

Maurício, conversando com capitão Ponciano sobre a Campanha de Erradicação do Analfabetismo em sua ação junto aos índios, recebeu uma pergunta interessante, mas nem por isso inédita na crônica indígena: "O povo vai ser ensinado a ler para ser convocado para ir à guerra?" A pergunta soou estranha, mas até certo ponto bem apropriada para um grupo indígena tão próximo de soldados de Tabatinga e com uma lembrança bem viva da Segunda Guerra Mundial, para a qual enviamos uma força expedicionária. E Nimuendaju, morto em 1945, cujo folclore a seu respeito sugere que teria sido perseguido na região pelo próprio exército em razão de sua origem alemã. Além disso, Ponciano comentou que um de seus netos iria estudar no Peru, porque lá a ameaça da guerra não existia... Maurício ficou tão perplexo com a pergunta que não aprofundou a conversa.

Mariaçu, 13 de maio de 1959

Faltam somente três famílias, ou, mais exatamente, três casas de Tükúna para recensear. É provável que termine o censo hoje, embora ainda deseje trabalhar à tarde com Ponciano, Felipe (seu filho) e Ivan sobre o parentesco. Tendo por base um diagrama indicando a genealogia do capitão, vou utilizá-la como técnica de descoberta dos termos indígenas, interrogando-o sobre as categorias de parentesco relacionadas a cada uma das pessoas constantes do diagrama. Valho-me simplesmente de uma técnica instituída por Rivers, esse clássico da antropologia social britânica. Como texto teórico bastante útil tenho usado o livro *Social Structure* [de 1949], de Murdock, que trouxe comigo para minhas leituras náuticas...

O resultado foi tão bom que me permitiu preencher várias páginas da caderneta. Algumas categorias de parentesco, especialmente aquelas que se relacionam com *Ego* feminino, deverão ser verificadas na primeira oportunidade. A participação de Ivan permitiu que a grafia dos termos fosse a mais adequada possível, atendendo à especificidade tonal da língua. Com sua ajuda pude distinguir 37 termos, entre alguns dos quais a diferença é meramente tonal. Mas estou convicto de que sem o prosseguimento da pesquisa, com outras vindas para cá, não poderei dar conta de toda a complexidade da estrutura social tükúna.

Mariuaçu, 14 de maio de 1959

Hoje é nosso último dia em Mariuaçu. Amanhã devemos embarcar na lancha Japurá, do Grupamento de Elementos de Fronteira (GEF), cuja sede está em Manaus e é responsável pela supervisão militar das áreas de fronteira, desde a Guiana Inglesa até Rondônia. Possui, ainda, destacamentos no Rio Branco, no alto Rio Negro, no Japurá, Iça, Javari, Juruá e no Madeira-Mamoré. Seu comandante, tenente-coronel Darcy Lázaro, prontificou-se a nos auxiliar. Além de proporcionar o transporte pela lancha Japurá, ainda ofereceu seus préstimos para futuras viagens do Museu Nacional e do Serviço de Proteção aos Índios. Contou-nos ainda - a mim e a Maurício - que o GEF está organizando "colônias de fronteira" com o objetivo de ocupar com brasileiros as regiões mais remotas, valendo-se para isso de egressos das corporações militares. Estes, enquanto servem a tropa, já terão certos direitos nas áreas adjacentes aos quartéis para nelas se instalar, com suas famílias, após o cumprimento do "serviço militar". São lotes que ele classifica de rurais, com cerca de duzentos metros de frente e um quilômetro de fundo; sítios regulares que permitirão grande aproveitamento agrícola. Falou-nos ainda de lotes suburbanos, menores, mas também produtivos. A zona urbana propriamente dita é constituída pelo quartel e habitações vizinhas a ele ligadas. A questão educacional não foi esquecida, é levada a sério pelo GEF. Várias escolas já existem e outras estão previstas. Só em Tabatinga há uma escola com 286 alunos e no lugar chamado Marco (limite com a Colômbia) há outra com 100. Essas escolas são construídas e mantidas pelo Exército, enquanto suas professoras são nomeadas pelo governo do Estado.

Tive uma boa impressão do tenente-coronel. O capitão Raul, com quem já havia conversado em outra ocasião, não estava lá; havia sido nomeado

cônsul “honorário” em Letícia e fora receber os arquivos do consulado. Em seu lugar estava o jovem tenente Bandeira, a quem dei o mico-leão Leibniz, deixando como recomendação expressa a ele e a sua mulher o tratarem como se filho fosse... E advertindo ainda que ele havia sido criado desde muito pequeno, ainda com poucas semanas, por um índio, razão pela qual não teria condições de ser solto na mata; estava demasiadamente domesticado, comia na mão, provavelmente morreria sem os cuidados humanos... Em outras palavras, o mico estava plenamente humanizado! Depois dessas despedidas formais, convidaram-nos a assistir a um desfile da tropa. Fiquei emocionado ao ouvir o Hino Nacional tocado e cantado naquelas longínquas paragens. Era uma pequena parada da 7ª Companhia de Fronteira, sediada em Tabatinga. Distante do Rio de Janeiro e vendo um punhado de homens, aparentando pouca intimidade com o ritual cívico e debaixo de um sol escaldante, cantei com eles, acompanhado por Maurício, o “Ouviram do Ipiranga” - e mais do que nunca senti aquilo que desde pequeno ouvíamos falar e não compreendíamos bem: uma sensação de profundo patriotismo!

Combinando os preparativos para a viagem de retorno com a amarração de alguns dados etnográficos sobre parentesco, continuei trabalhando na reconstituição da genealogia de Ponciano, visando com isso a deslindar a estrutura do parentesco tükúna. O esforço parece que deu resultado, porque em menos de uma hora de interrogatório fiz a parte que estava faltando para concluir o levantamento da terminologia de parentesco, falando Ego masculino. As cinco gerações (a de Ego, as duas ascendentes e as outras duas descendentes) foram levantadas juntamente com os termos denotativos dos parentes afins. Sempre que possível, os termos apelativos ou vocativos foram também levantados. Por outro lado, a falta de registro dos parentes, falando Ego feminino, não influirá em meus objetivos de alcançar a estrutura do parentesco. As nuances fonológicas dos termos tükúna foram identificadas por Ivan, sempre solícito e detalhista.

Devo dizer que após o meu retorno, em 1962, continuei a explorar o sistema de parentesco e suas relações com o sistema clânico e totêmico, com o intuito de prolongar a pesquisa até poder elaborar um trabalho que seria uma verdadeira monografia tükúna. Algo que eu tinha imaginado escrever como se fosse um diálogo com a monografia de Nimuendaju, que seria destinado à minha tese doutoral (que acabaria sendo escrita sobre os mesmos Terêna). Porém, se esse projeto não pôde ser concretizado, nem por isso abri mão de realizar uma análise

mais fina sobre o parentesco tükúna, valendo-me para isso dos recursos da “etnoscience”, à época uma teoria bastante promissora para uma etnografia analítica de sistemas de classificação. Isso explica a utilização da análise semântica, inspirada em Floyd Lounsbury, dentre outros, efetivada no capítulo IV do meu livro O índio e o mundo dos brancos. Daí a necessidade do concurso de um lingüista – como Ivan – e a possibilidade de realizar uma interpretação razoável da “gramática do parentesco” sem que tivesse de dominar o idioma tükúna. E o meu desejo de aprender o idioma tükúna nunca pôde ser concretizado. Somente com prolongadas permanências no campo eu teria podido, quem sabe, dominar minimamente a língua para escrever a monografia que idealizava. Essa a razão de haver me limitado apenas àquele primeiro livro, devotado às relações interétnicas, inicialmente pensado como uma introdução a um segundo – a tal monografia – que jamais escrevi. Ficou uma certa frustração...

Lancha Japurá, Rio Solimões, 17 de maio de 1959

Há três dias estamos viajando no lanchão Japurá com destino a Manaus. Conseguimos essa facilidade pelos bons ofícios do tenente-coronel Darcy Lázaro. Como preconizou um compadre do encarregado do Posto Indígena, a viagem está sendo a “pão e goiabada”. Não poderia haver imagem melhor, sobretudo para quem está há tanto tempo sem uma boa sobre-mesa “Romeu e Julieta”... O comandante da lancha é o sargento Pantojas, acompanhado de sua jovem esposa com quem, provavelmente, está recém-casado. O casal parece estar em plena lua-de-mel. Viaja há vinte dias, desde Manaus, e não mostra qualquer pressa em abreviar a viagem. A tripulação está composta por sete praças: um sargento, motorista, carioca, boa-pinta e bom no violão e nas piadas; o cabo, um negro simpaticíssimo, sempre disposto a resolver qualquer problema que surgisse na embarcação; mais os cinco soldados rasos. Viajam conosco, como passageiros, outros dois soldados com seus familiares: um deles vai para se tratar de asma em Manaus; outro, transferido. Há ainda um tenente-dentista, chamado Pompilho, talvez mais comerciante do que militar: em todo lugar onde paramos, desce da lancha para fazer compras – “há sempre algo de ocasião”, como racionaliza seu apetite de comprador. Quando estávamos desatracando em Tabatinga, embarcou uma passageira, mulata, apressada e muito nervosa, com medo de perder o embarque. Soube, depois, que ela havia sido “largada” por um soldado do GEF no lugar chamado Estirão do Equador, de onde teria viajado só e de avião. Ela, então, recorreu ao tenente Bandei-

ra – que na ocasião substituía o capitão Raul – dele recebendo a autorização para viajar no lanchão Japurá. Ela está grávida de três meses e se diz viúva de um praça falecido recentemente no Estirão.

De Tabatinga fomos a Benjamim Constant, tendo antes parado nas “balsas peruanas”, na fronteira com o Peru. Nelas comprei uma garrafa de “licor de ovo” para presentear “tio” Leopoldo, o tio de Gilda lá em Manaus, e um par de pequenos canivetes para Luís Roberto e Rodolfo. Claro que não deixei de comprar uma garrafa de pisco peruano – uma garrafa na forma de um Ekêko, uma divindade andina, extraordinariamente bonita. Em Benjamim fui cumprimentar Braga e me despedir. Entregou-me uma carta de Gilda, que havia chegado na agência postal e esperava por um mensageiro do P.I. Ticunas. Deixamos a vila à noite, por volta das 23 horas. O pessoal da lancha não quis perder uma festa, deixando-nos – a mim e a Maurício – danados da vida, pois estávamos ansiosos para navegar. Tivemos de matar o tempo conversando com Braga, que sempre é uma fonte de informações. Mas estávamos cansados e loucos para deitar em nossas redes; que, afinal, dependuramos no convés da embarcação e começamos nossa luta com os carapanãs, ao mesmo tempo em que procurávamos não escutar os choros das crianças, filhas do soldado asmático. Mesmo depois de nossa partida (com a festa terminada e o retorno da tripulação para o barco), logo tivemos de parar por causa do mau tempo. Se na meia-hora de navegação os carapanãs desapareceram, tocados pela brisa que o deslocamento do barco fazia, com a parada, lá pela meia-noite, os insetos voltaram... Isso durou até as três horas da madrugada, quando a Japurá pôde desatracar e recomeçar a descida do Solimões. Só então pude dormir..

A próxima parada deu-se às 7 horas em Palmares, onde dom Antônio Roberto surpreendeu a tripulação com sua proverbial hospitalidade. Não nos deixou pagar nada, embora houvésemos pedido para comprar pirarucu, galinha d’angola e outros bichos, disponíveis no Barracão. Deu-nos tudo! Mas o que eu poderia pensar que fosse só pela nossa presença no lanchão, já que éramos amigos da família Ayres de Almeida, logo percebi, na parada seguinte, que havia, quem sabe, um hábito em presentear embarcações militares por comerciantes da beira do grande rio. Em Porto Afonso, no Barracão mais sortido que vi até agora, continuamos a ser obsequiados com um magnífico uísque, vários potes de melado e uma manta de pirarucu. Antes de Porto Afonso, havíamos encostado junto a um conjunto de casas, onde compramos galinhas, ovos, bananas – que imagino serem para consumo durante a viagem –, além de periquitos, um papagaio e um macaco, adquiridos por tripulantes e passageiros residentes no

estado amazônico. Com isso, a Japurá parecia um jardim zoológico! Ontem, dia 16, acordei com o barulho estridente dos periquitos, logo ao amanhecer. Era o segundo dia de viagem, e o tempo, aberto, parecia prometer uma manhã ensolarada. De fato, deliciei-me com o surgimento do sol no horizonte. Emocionante! Sol que se estendeu até o entardecer. Durante todo o dia, Maurício e eu ficamos deitados na cobertura do barco, tomando aquele banho de sol que tanto esperávamos, sem mosquitos para atrapalhar, bebendo pisco e comendo tracajá cozinhado na própria casca e devorado com a farinha grossa comprada dos Tükúna. Vida principesca! A Japurá singrava firme o centro do leito do rio, sem banheiro, apenas com pequenas ondas. Ainda pudemos tomar um excelente banho no banheiro do sargento Pantojas, que nos ofereceu gentilmente. O magnífico passadio (comíamos regularmente a bóia do comandante) concorreu para que Maurício saísse de seu mutismo e começasse a gozar a viagem como eu. A viagem o está levando a incorporar a personalidade de “capitão de longo curso”, feliz em poder dar ordens de comando à tripulação como se fosse uma autoridade militar. Mas não exorbitava e suas “ordens” eram sempre oportunas. Posso dizer que nós dois estamos sendo bastante bem aceitos pela tripulação, pois ela está sempre ciosa de nos servir, oferecendo uma coisa ou outra a todo instante. Talvez deva ter concorrido para isso nossa passagem por Palmares e nossa rápida atracação junto a casas de famílias Tükúna, que me conheciam e se mostraram muito acessíveis às ofertas feitas pela tripulação para compra de tururis, colares, pequenas esculturas em madeira, etc. “Coisas de caboclos” – como disseram os felizes compradores. Até aqui a viagem está magnífica, com destaque para a alimentação: a melhor de que temos usufruído em nossas andanças atrás dos Tükúna. Comida simples e gostosa! “Rancho de oficial”, como comentou rindo o sargento Pantojas, depois de eu tê-lo cumprimentado pelo feito culinário de seu cuca. Acabamos de almoçar uma galinha, ou melhor, um galo, sacrificado logo depois de comprado às margens do rio. Creio que já começamos a recuperar os quilos perdidos nos igarapés. E não tenho dúvida de que chegaríamos gordos no Rio se essa viagem fosse mais longa.

Lancha Japurá, Rio Solimões, 18 de maio de 1959

Depois de um mês de vida dura, comendo mal, muitas vezes tresnoitando e ainda picado por mosquitos, começo a sentir que essa viagem de lancha está sendo uma espécie de férias, dias de recuperação física e moral (não

me esqueço das incríveis proezas que éramos obrigados a fazer para enfrentar com um mínimo de dignidade a satisfação das necessidades mais básicas...). Ossos do ofício: todos os etnólogos passam pelos mesmos apertos. Para mim essa viagem é como estar fazendo um cruzeiro milionário! E tentei convencer Maurício dessa nossa sorte, já que ele começava a melhorar visivelmente o humor. A paisagem é muito pitoresca e continua a nos surpreender sempre com novidades. Os casarios que vislumbrávamos, ao contrário do que Darcy me dizia, que eles estavam dentro da mata e nunca ou raramente nas beiras, sucediam-se o tempo todo em ambas as margens do rio: ora surgiam várias casas, ora apenas uma, isolada, identificada até mesmo à noite por sua luz trepidante. Mas o certo é que essa gente vive do rio e seria mesmo um absurdo se ela residisse afastada de suas margens. Pelo menos aqui no Solimões.

Passamos ontem pela foz do Juruá e nele subimos alguns quilômetros adentro em busca de peixes para o rancho de bordo. Mas, em realidade, foi mais uma desculpa da uma tripulação sequiosa de prolongar um passeio que terminaria tão logo se apresentasse no quartel em Manaus. Pelo menos para os solteiros e para Pantojas - refugiado de quando em vez em seu camarote nupcial -, a viagem bem que podia se prolongar... Depois do Juruá, deixamos uma passageira num dos paranás do Solimões, às 2 horas da madrugada. Como era dia do Divino, havia festas em muitos lugares (vimos três), tendo ido os moradores do lugar, onde desceu a passageira, participar de uma dessas festas. Na casa onde ela ia ficar estava tudo apagado, absoluto silêncio, mas o ladrar de um cão parece ter acordado a única alma que lá estava: uma mulher de uns trinta anos, grávida, razão talvez pela qual a tenha convencido a permanecer em sua residência. Diante da casa, até tudo ficar esclarecido e a passageira entrar, levamos cerca de uma hora para reiniciar a viagem. Só então pudemos dormir. E na manhã seguinte, logo ao acordar, fiquei sabendo que a Japurá havia se perdido durante a noite num dos inúmeros furos do rio. Perdemos horas com isso, de maneira que só alcançamos a vila de Tefé às 10 horas, quando a manhã já estava bastante adiantada. Eu já havia conhecido o lago de Tefé, simplesmente soberbo, quando um mês atrás aqutizamos nele com o Catalina da Pan Air. Sua água escura, mas limpa, diferenciava-o bastante das águas do Solimões. Mas naquela vez não tive tempo para visitar a vila de Tefé. Agora, depois de um delicioso banho no lago, pude dar uma grande volta de reconhecimento, apenas lamentando não ter mais filme para fotografar as casas antigas, seculares algumas, que via enfileiradas.

A vila é bastante antiga. Casas velhas, pequenas e grandes - estas últi-

mas lembrando fortificações - abrigam missões religiosas. A dos dominicanos tive muita vontade de visitar, tivesse tempo para tanto. Como aportamos próximo a um orfanato, vimos meninas lavando roupa na beira do lago, todas de vestido, mas imersas na água e controladas ao longe por uma freira. Vimos um Catalina da Pan Air, fretado pela Petrobrás, aquatizar no lago e seus tripulantes e passageiros se dirigirem para almoçar no mesmo lugar onde nós - eu, Maurício e Ivan - havíamos almoçado quando de nossa vinda para cá.

Segundo o cálculo de nosso "comandante" Pantojas, estamos há menos de vinte horas de Manaus, o que me leva a supor que amanhã já estaremos lá. Verificando nosso percurso até agora, passamos pelos seguintes rios: Iça, Jutai, Juruá, Japurá, Tefé e vamos passar agora pelo Quari. Minha geografia, aprendida no Externato Ofélia Fonseca, é recordada nessa maravilhosa navegação pela selva amazônica. Quanto ao Javari, que deixamos lá atrás, tem em sua embocadura Benjamim Constant - que devo rever daqui a alguns meses ou anos, quem sabe... Mas continuará a ser, juntamente com o P.I. Ticunas, o meu ponto de referência. Fixados em minha lembrança ficarão os igarapés Mariuaçu, Belém, Tacana, São Jerônimo, Preto e São Domingos, este último apenas sua foz por seu sortido Barracão. As ilhas se sucedem umas atrás das outras, tão grandes algumas que às vezes não se sabe se são ilhas ou continente. São 17 horas. O horizonte é tão amplo aqui que à distância se vêem nuvens chovendo. A lancha Japurá continua singrando o Solimões e pronto passaremos pelo famoso encontro com as águas do rio Negro. O céu azul promete para amanhã um dia magnífico.

Manaus, 19 de maio de 1959

Pernoitamos no quartel do GEF por não haver quarto disponível no Hotel Nova Olinda, onde nos hospedamos quando de nossa estadia em Manaus, enquanto aguardávamos passagem pela Pan Air para nos levar a Benjamim Constant, um mês atrás. Hospedagem que, agora, só conseguiríamos no dia seguinte. Fechávamos o círculo.

Mas enquanto estivemos no quartel, fomos abrigados no alojamento dos sargentos, já que o dos oficiais estava repleto de militares vindos de outros centros do país para servir no GEF. Pela manhã voltei a falar com o tenente-coronel Darcy Lázaro que me apresentou a vários oficiais, entre eles um major, primo de Chico Meireles, conhecido indigenista do SPI. O ma-

jor Meireles ficou encarregado de manter contato comigo e com Tubal, chefe da 1ª Inspetoria Regional do SPI. Interesse do GEF em conhecer melhor a situação dos grupos indígenas localizados na fronteiras? Provavelmente.

Depois de haver despachado para o Rio de Janeiro um caixote com peças do artesanato indígena, um longo embrulho de bastões cerimoniais e a caixa com o herbário e os dois potes de curare, retirei minha passagem, mudei-me para o Hotel Nova Olinda e lá me debrucei sobre um lauto almoço, acompanhado de uma cerveja bem gelada.

Depois de me despedir dos meus afins amazonenses, os tios e primos de Gilda, fui ao encontro do chefe da I.R. 1, o sr. Tubal. Conversamos bastante e fiz as seguintes anotações que transcrevo abaixo, na forma como as registrei em minha caderneta (um indicador de que ainda me sinto no campo...).

Sobre a pacificação, há uma turma no rio Jauaperi, encarregada de pacificar os índios Waimiri. No rio Alalau, uma outra turma com os Atroari ou Atruahi. Ainda no Alalau pretende Tubal seguir atuando por todo esse ano. Ele estima que nessa área existam uns três mil índios! Há ainda no rio Tototobi grupos Xiriâna tendo seus primeiros contatos com o SPI. A rigor, pode-se dizer que os Atroari e os Waimiri são uma só etnia, porém dividida em subgrupos. Os Xiriâna parecem ser aparentados com os Surara e Pakidai. Suas habitações, pelo que observei na documentação nas mãos de Tubal, coincidem com as descritas e fotografadas por Hans Becher. Tubal fala numa expedição aos Xiriâna a ser realizada na melhor época, que é maio. Diz que ela levará dois a três meses: dez dias de subida do rio até o Posto Indígena Ajuricaba e mais cinco dias até o tio Tototobi. Ela terá um bom apoio na estação de rádio transmissor que fica no PI. Ajuricaba. Essa infra-estrutura de comunicação existe ainda nos PPII. Barbosa Rodrigues, Fazenda São Marcos, Lobo de Almada e Jatapu. Pretende ainda a IR.1 instalar um Posto de Fronteira no Uaupés.

Encerro este diário escrevendo-o no *lobby* do hotel e na expectativa do transporte que me levará ao aeroporto.

Refletindo sobre esse meu último dia na Amazônia, vejo que ele foi bem sintomático de meu envolvimento quase compulsório com a questão indígena. Ao concluir essa segunda parte desse volume, verifico como a prática indigenista moldava o meu horizonte de pesquisa, ainda que os temas mais clássicos da antropologia dele não desaparecessem. Por vezes estiveram submersos na prática da pesquisa, sempre limitada pelo pouco tempo disponível de permanência no

campo. Nessas condições, o contato do “índio com o mundo dos brancos” sempre se impôs aos meus olhos e ao meu imaginário. Por isso, mesmo tendo saído do SPI em princípio de 1958, a questão das relações interétnicas e a minha preocupação com o papel exercido pelo Estado-nação na interface do contato permaneceram sempre como um dos focos privilegiados de minhas investigações etnológicas. Mesmo quando o teor de minha pesquisa tivesse um sentido mais acadêmico, isso não punha de lado aquilo que, mais do que simples interesse intelectual, era um compromisso político que integrei em meu modo de ser por força de minha ressocialização no Serviço de Proteção aos Índios. De certo modo, o SPI foi uma espécie de escola que complementou a minha formação universitária, na medida em que me expôs uma dimensão da realidade brasileira até então sequer imaginada por mim, jovem estudante de filosofia. Dos índios Tupinambá de Florestan Fernandes aos Terêna e aos Tükúna, a distância era descomunal! E senti que precisava percorrê-la para aprender a ser etnólogo. Costumo dizer que o Brasil indígena constituía para mim (e certamente para muitos outros) o lado escuro da lua. O lado desconhecido da própria sociedade nacional em seu impacto com os povos originais. E minha experiência indigenista, adquirida durante os quatro anos em que trabalhei na Seção de Estudos do SPI e em seu Museu do Índio (1954-1957), dera-me o tema principal sobre o qual faria a minha formação profissional na antropologia, realizada nessas pesquisas que fiz na década de 1950. Preparava-me para passar de aprendiz a professor, transfiguração que fui levado a fazer na década seguinte nas atividades de ensino às quais me dediquei enquanto antropólogo do Museu Nacional. E não posso dizer que esse viés indigenista no meu modo de olhar a realidade desses povos não tenha sido robustecido com minha participação no Conselho Nacional de Proteção aos Índios (1961-1968), onde colaborei na redação do Estatuto original da Funai, que viria a substituir o SPI, e, de certa forma, no curto período em que fui membro do Conselho Indigenista da Fundação Nacional dos Índios (1968-1969); além do mais, há de se considerar uma assessoria ao Instituto Indigenista Interamericano (para a elaboração do seu Plano Quinquenal para 1991-1995) e as muitas reuniões havidas no Brasil e no exterior durante décadas, sempre com a temática indigenista no centro das discussões. Todavia, minha narrativa de ontem, inscrita nos diários terêna e tükúna, e agora comentada em suas margens, não pretende ser mais do que um depoimento sobre esse aprendizado. Mas quem sabe poderá ser também uma contribuição à memória das novas gerações desses povos, hoje substancialmente alfabetizadas, para reconstituírem um pouco de sua história e com ela fortalecerem a sua identidade étnica. Essa seria a minha maior satisfação e, de certa maneira, uma pequena retribuição a tudo aquilo que recebi de seus pais e avós, desde a acolhida em suas casas até os ensinamentos que me proporcionaram sobre sua cultura e suas condições de existência.

Índice analítico

A

Aculturação, 27, 45, 106, 123, 159,
177, 268, 277, 328

Adultério, 32, 122, 208, 209

Alfabetização, 19, 98, 101, 102, 231,
307

Autocrítica, 123

B

Baile, 32, 71, 75, 76, 79, 80, 109, 113,
137, 142, 148, 154, 194, 220, 243,
244, 320, 321, 324

Barracão, 276, 277, 285, 288, 289,
292, 293, 299, 303, 304, 305, 312,
333, 336

“Bate-pau”, 133, 139, 150, 151, 154,
155, 156, 157, 158, 159, 214, 250

Batismo, 18, 75, 89, 147, 189, 242,
324

Bebedeira, 75, 200, 210, 220, 226,
322, 324

“Bem limitado”, 165

Boliche, 55, 55n, 57, 62, 66, 74, 88,
91, 94, 109, 147, 153, 154, 165, 166,
173, 195, 196, 202

Borracha, 273, 279, 280, 290, 292,
293, 295, 304, 305

Bruxaria, 131, 197, 217

“Bugre”, 60, 80, 88, 105, 128, 129, 149,
151, 153, 192, 205, 218, 235

C

“Caboclo”, 38, 43, 44, 105, 297, 298,
300, 301, 304, 334

Caça, 28, 63, 69, 84, 104, 115, 116, 239,
275

Caderneta de campo, 37, 51, 74, 84,
101, 125, 135, 158, 161, 180, 182,
193, 194, 199, 207, 211, 230, 238,
239, 243, 282, 284, 287, 318

Campesinato, 39, 62, 64, 94, 165, 245

Casamento, 49, 89, 95, 98, 104, 113,
121, 152, 197, 198, 210, 219, 221,
240, 318, 320

Categorias cognitivas, 123

Catequese, 58, 71, 100, 106, 107, 119,
186, 208, 269

Cativo/cativeiro, 131, 166, 170

Católico, 52, 53, 71, 98, 100, 131, 132,
140, 190

- Cerâmica, 76, 77, 136, 215, 237, 254
 Cestaria, 284
 Chaco, 182, 268
 “Changa”, 36, 47, 60, 63, 198, 203, 205
 Chefe/chefia, 24, 31, 32, 53, 59, 60, 72, 73, 96, 97, 106, 141, 148, 151, 162, 168, 225, 228, 229, 271, 337
 CIMI/Conselho Indigenista Missionário, 58, 274
 Cinema, 86, 111, 199
 Clã, 278, 283, 288, 289, 290, 296, 300, 303, 305, 315, 316, 320, 323, 324, 327, 329
 Colonialismo, 57, 58
 Contato interétnico, 27, 33, 43, 45, 46, 101, 119, 127, 191, 217, 268, 277
 Comércio, 55, 61, 74, 94, 102, 109, 275, 300, 312
 Compadrio, 147, 172
 Conselho Tribal, 29, 224, 225
 “Continuum Folk-Urbano”, 72, 94
 Conversão evangélica, 206
 “Corrida de cavalinhos”, 154, 159
 “Crentes”, 33, 38, 39, 46, 47, 52, 53, 59, 61, 62, 99, 100, 102, 108, 123, 124, 140, 160, 190, 191, 192, 206, 207, 296
 Culto, 52, 53, 99, 114
 Cultura/culturalismo, 27, 28, 33, 53, 63, 64, 76, 92, 97, 100, 114, 122, 123, 145, 145n, 157, 159, 167, 169, 175, 212, 215, 224, 241, 277, 284, 291, 303, 318, 328, 338
 Curare, 10, 17, 268, 283, 285, 290, 291, 299, 300, 305, 306, 311, 313, 336
- D**
 Dança, 71, 133, 139, 143, 144, 151, 155, 156, 157, 158, 159, 214, 243, 250, 293, 296, 324
 Desorganização social, 109
 Descendência, 86, 96, 98, 288, 289, 290, 323
 Dinâmica de grupo, 238, 239
 Doença, 90, 112, 176, 183, 214, 222, 227, 325
 Dominação, 57, 276, 277, 279, 291
- E**
 Economia, 40, 47, 92, 109, 125
 Eleitor/eleições, 73, 115, 116, 137, 138, 146, 147, 148, 154, 160, 161, 307, 320, 321
 Endogamia, 167
 Entrevista, 43, 138, 147, 160, 162, 166, 188, 190, 211, 304, 325, 328
 Epônimo Clânico, 303, 324
 Escambo, 276, 285, 302, 303
 Escola, 27, 32, 33, 48, 50, 65, 74, 101, 102, 108, 109, 150, 153, 169, 170, 190, 194, 203, 228, 231, 241, 325
 Espiritismo, 140, 149
 Estereótipo, 42, 105
 Estrutura social, 34, 76, 114, 123, 298, 303, 330
 Estruturalista/estruturalismo, 236, 309, 310, 328
 Eticidade, 83, 169, 169n
 Etiqueta, 38, 77, 142, 152, 190, 272, 296

- Etnólogo orgânico, 25, 53, 192, 223, 317
- Etnia/etnicidade, 33, 40, 46, 60, 74, 76, 100, 107, 114, 128, 203, 265, 274, 298, 303, 308, 337
- Etnografia, 30, 33, 43, 44, 45, 76, 78, 93, 94, 97, 103, 112, 119, 127, 142, 145, 152, 156, 159, 167, 168, 169, 176, 177, 179, 185, 189, 203, 223, 227, 230, 236, 237, 243, 270
- Evangélicos, 32, 33, 45, 99, 100, 124, 186, 191, 196
- Exogamia, 328
- Exorcismo, 174
- F**
- Facção/faccionalismo, 33, 119, 320, 322
- Farinha de mandioca, 35, 38, 39, 63, 93, 109
- Fazenda/fazendeiro, 19, 29, 36, 37, 41, 47, 49, 50, 59, 63, 64, 69, 70, 74, 90, 93, 96, 99, 103, 120, 131, 138, 141, 153, 166, 168, 171, 173, 183, 190, 198, 201, 203, 204, 205, 206, 213, 215, 238, 239, 243, 276, 295, 308, 312, 337
- Feitiçaria, 168
- Festa, 71, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 95, 110, 129, 132, 137, 139, 154, 155, 156, 233, 262, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 302, 324, 325, 333
- Finados, 170, 233, 236, 253
- Freiras, 70, 71, 170
- Fricção interétnica, 276, 277, 279
- Fronteira, 17, 68, 75, 268, 279, 298, 307, 320, 337
- Funai (Fundação Nacional do Índio), 18n, 108, 157, 304n, 318, 338;
- Funeral, 189
- Futebol, 61, 65, 66, 116, 142, 157, 159, 178, 179, 180, 233, 234, 236, 241, 255
- G**
- Gado, 26, 37, 51, 65, 89, 106, 149, 160, 165, 200, 201, 203, 206, 223, 224, 225, 235, 276, 277
- Gêmeos míticos, 61, 126
- Genealogia, 97, 329, 331
- Gravidez, 66, 122
- Grupodoméstico, 103, 130, 162, 285, 288, 325
- Guerra do Paraguai, 34, 84, 85, 106, 170, 172, 235, 268
- H**
- “Harara-iti”
- “Herbário”, 291, 302, 305, 306, 311, 313, 337
- Hermenêutica, 83, 163, 164, 223
- “Hoipihapati”, 61, 143, 175, 185
- “Hononó-iti”, 155, 157, 158, 159

I

Identidade, 50, 58, 76, 100, 114, 122, 128, 135, 157, 164, 177, 179, 190, 198, 204, 206, 245, 280, 290, 297, 298, 303, 308, 323, 328, 338; clânica, 290, 294, 313, 329; étnica, 41, 65, 76, 125, 136, 162, 177, 208, 238, 298, 303, 338

Indigenista/indigenismo, 14, 20, 27, 30, 31, 39, 40, 48, 49, 56, 57, 58, 72, 73, 77, 78, 87, 92, 107, 108, 115, 116, 158, 169, 190, 193, 195, 200, 202, 203, 217, 225, 229, 231, 308, 336, 337, 338

Informante, 25, 26, 39, 85, 87, 90, 95, 112, 138, 160, 164, 168, 181, 191, 208, 209, 211, 217, 218, 229, 231, 232, 239, 272, 282, 286, 287, 316, 319, 322, 324

Igreja, 33, 58, 61, 65, 66, 80, 95, 98, 100, 108, 109, 133, 169, 170, 191, 192, 198, 199, 202, 207, 210, 221, 234, 240, 241, 242, 274

Interpretação, 20, 126, 127, 163, 164, 167, 168, 186, 223, 230, 309, 318, 332; compreensiva, 163, 164; explicativa, 163

“Itukooviti”, 184, 186

J

Jogos indígenas, 157, 158

K

“Kauti”, 82

“Koixomuneti”, 41, 42, 54, 61, 120, 131, 132, 141, 143, 144, 145, 148, 173, 175, 176, 177, 182, 183, 195, 186, 204, 214, 217, 218, 234

L

“Liber”, 259

“Labor migration”, 199

Líder/liderança, 32, 54n, 99, 102, 106, 108, 119, 146, 160, 161, 169, 177, 179, 203, 207, 234, 235, 236, 273, 320, 322

Lingüistas, 231, 232

Linha básica, 34, 167

Linhagem, 26, 96, 97

Linha racial, 136

M

Mais Valia, 103

Matrimônio, 95, 103, 105, 122, 167, 220, 221, 240, 318, 328

Matriz disciplinar, 223

Metafísicas tribais, 185

Metades “Moities”, 34, 85, 126, 167, 172, 173, 184, 238, 283, 328, 329

Metáfora, 53, 114, 180

Mercado de trabalho, 63, 94, 102, 206

Mestiçagem, 203

Missão/missionários, 24, 36, 39, 43,
44, 45, 46, 47, 50, 52, 54, 59, 61,
62, 75, 80, 99, 100, 107, 108, 160,
186, 269

Mito/mitologia, 126, 180, 181, 182,
184, 204, 235, 236, 237, 288, 309;
328

“Moça nova”, 258, 262, 275, 289, 292,
293, 294, 295, 296, 316, 324

Mootó, 167, 172, 173

Monografia, 27, 39, 41, 44, 92, 95, 97,
97n, 164, 184, 213, 267, 274, 283,
284, 288, 294, 298, 302, 313, 331,
332

Moralidade, 83

Movimento indígena, 58, 274

Museu Paraense Emílio Goeldi, 133

Museu do Índio, 18n, 24, 26, 27, 30,
31, 34, 40, 43, 44, 51, 54, 56, 68,
106, 134, 149, 161, 184, 213, 217,
227, 229, 238, 338

Museu Nacional, 11, 21n, 39, 45, 49n,
58, 64, 94, 134, 135, 165, 228, 231,
232, 245

Música, 71, 74, 75, 80, 159, 275, 324

Mutirão, 120, 125, 142, 161, 212, 213,
235, 282, 322, 325

N

“Naati”, 34, 82

Namoro, 81, 121, 209, 210, 211

New Tribe Mission, 107

Noivado, 95, 153

O

Objetividade, 163, 211, 223

“Oheokoti”, 71, 132, 168, 204

Organização social, 58, 91, 166, 167,
197, 245, 288, 302

P

Padre, 41, 42, 50, 54, 64, 65, 66, 70,
71, 98, 100, 101, 120, 121, 125, 131,
132, 140, 141, 142, 143, 146, 148,
168, 170, 173, 174, 177, 183, 186,
197, 241, 242, 253

Pajé, 285, 280, 291, 296, 297, 319

Paradigma, 64, 163

Parentesco, 82, 95, 97, 98, 103, 104,
147, 162, 163, 197, 220, 229, 230,
231, 232, 238, 239, 248, 243, 288,
289, 290, 293, 299, 305, 309, 313,
316, 329, 330, 331

Partidos políticos, 115; PSD, 115, 116,
137, 161, 321; PTB, 115, 137, 161;
UDN, 115, 116, 137, 138, 147, 160

Pecado, 65, 100, 208, 241, 242

Personagens etnográficas: Arlindo,
146, 161, 179, 197, 198, 199, 208,
209, 210, 211, 218, 219, 222, 226,
230, 231, 232, 240; Calixto, 175,
283, 293, 299, 300, 301, 302, 303,
313; Gonçalo, 99, 140, 141, 142,
143, 144, 145, 146, 148, 173, 174,
175, 176, 177, 183, 184, 204, 213,
214, 215, 234, 244, 252;
Ponciano, 11, 313, 319, 320, 322,
325, 329, 331; Timóteo, 11, 55, 69,

- 70, 74, 75, 76, 79, 81, 84, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 128, 130, 132, 133, 135, 138, 147, 148, 156, 161, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 180, 182, 183, 185, 186, 197, 212, 213, 219, 220, 221, 222, 225, 226, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 244, 322; Tomásio, 26, 63, 74, 78, 79, 80, 81, 112, 113, 114, 115, 116, 119, 121, 122, 127, 128, 135, 159, 160, 169, 170, 171, 198, 235
- “Pitanoé”, 125, 126, 185
- Plantação, 63, 93
- Polícia indígena, 29, 31, 32, 67, 81, 99, 103, 116, 117, 119, 136, 146, 161, 179, 188, 193, 194, 205, 222, 224
- Poligamia, 103
- Políginia Sororal, 103
- Política, 27, 40
- Posto indígena, 28, 29, 35, 37, 39, 42, 47, 49, 55, 59, 65, 71, 81, 84, 85, 87, 93, 101, 104, 108, 115, 123, 126, 136, 137, 149, 152, 165, 166, 169, 175, 190, 192, 194, 202, 204, 205, 210, 221, 236, 271, 279, 299, 302, 307, 308, 314, 316, 321, 325, 332, 337
- Preconceito, 38, 56, 67, 68, 80, 111, 123, 136, 149, 150, 195, 201
- Prestidigitação, 144
- Produção, 39, 40, 64, 74, 166, 197, 278, 284, 289, 293, 302
- Profano, 80
- Prostituição, 199, 220
- Protestantes, 29, 32, 33, 37, 52, 61, 71, 99, 100, 101, 102, 106, 107, 141, 191, 207, 213
- Puritanismo, 100
- “Purutuia”, 30, 36, 49, 50, 55, 75, 90, 104, 106, 120, 136, 148, 154, 162, 172, 174, 175, 178, 193, 197, 205, 210, 211, 216, 217, 218, 229, 242
- R**
- Redentorista, 98, 253
- Regime servil, 274, 276
- Relações extraconjugais, 122
- Relações interétnicas, 34, 70, 92, 114, 129, 147, 150, 179, 180, 203, 217, 268, 274, 279, 292, 332, 338
- Relação intertribal, 203
- Religião, 32, 46, 61, 71, 102, 114, 124, 164, 191, 204, 206, 207, 214, 216
- Remédios, 117, 120, 122, 277
- Representações simbólicas, 117
- Recenseamento, 78, 82, 135, 221, 241, 245, 284, 293, 324, 328
- Reserva indígena, 26, 33, 37, 42, 43, 146, 308, 324, 328
- Reza, 38, 75, 76, 79, 132, 133, 184
- Rito/rituais, 71, 90, 132, 156, 168, 172, 177, 189, 204, 214, 215, 216, 327, 296, 324, 329
- Roça/roçado, 37, 59, 60, 63, 74, 78, 84, 89, 93, 106, 124, 125, 126, 127, 130, 136, 139, 142, 162, 164, 169, 180, 181, 184, 188, 190, 207, 208, 211, 216, 221, 237, 290

Roubo, 137, 187, 188, 207, 208, 222, 226

S

Sagrado, 80, 269

Sarabatana, 291

Seringal/seringalista, 268, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 288, 289, 292, 293, 299, 312;

Seringueiro, 293

Servos da gleba, 268, 279

Serviço militar, 98, 307, 320, 322, 330

Sexo, 82, 95, 167, 182, 186, 209, 232, 233, 238, 284, 305

SIL, 231, 232 / Summer Institution of Linguistics, 107, 231, 267n, 269, 271

Sincretismo, 214

Sistema clânico, 288n, 290, 299, 309, 324n, 327, 331

Sistema extrativista, 277

Sistema totêmico, 309, 328

Sociabilidade, 81, 91, 123, 213, 221

Sociedade contratual, 126, 128

Sociedade de folk

Sociologismo, 28, 122, 123, 176

Sororato, 197, 221, 320

Sorva, 278, 279, 290, 292, 299, 304, 305, 306, 307, 311, 312

SPI, 11, 18, 20, 25, 26, 27, 29, 30, 32, 35, 36, 37, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 52, 53, 56, 57, 58, 59, 61, 63, 65,

70, 71, 72, 73, 77, 81, 86, 92, 102, 103, 105, 107, 108, 115, 116, 119, 124, 126, 130, 133, 135, 139, 142, 146, 156, 160, 161, 170, 185, 189, 192, 193, 194, 195, 198, 200, 211, 213, 217, 223, 225, 229, 231, 235, 236, 241, 267, 368, 271, 274, 280, 291, 307, 308, 317, 318, 322, 323, 326, 328, 336, 337, 338; Serviço de Proteção aos Índios, 11, 18, 24, 330, 338

Strycnos, 285, 291, 313

Sucessão, 96, 97, 98, 168

“Sukirikionó”, 34, 82, 126, 162, 167, 172, 173, 234, 238

Survey, 33, 34, 54, 59, 84, 91, 105, 162, 189, 191, 196, 200, 201, 211, 238, 281, 283

T

“Taypuyukê”

Teoria, 72, 83, 94, 100, 127, 165, 177, 178, 236, 288, 288n, 303, 309, 318, 328, 332

Territoriedade simbólica, 204

Totemismo, 83, 309, 328

Trabalho, 12, 14, 18, 19, 21n, 25, 27, 31, 35, 36, 39, 40, 45, 47, 52, 54, 60, 63, 67, 70, 72, 74, 78, 80, 83, 87, 92, 94, 97, 102, 103, 111, 113, 119, 120, 121, 124, 129, 131, 134, 135, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 163n, 166, 173, 174, 175, 176, 180, 183, 184, 190, 195,

199, 201, 203, 206, 211, 212, 213,
214, 223, 227, 228, 229, 237,
238, 245, 253, 272, 273, 275,
276, 280, 282, 284, 291, 292,
297, 300, 301, 306, 308, 311, 313,
316, 323, 331

Tradição, 25, 66, 75, 76, 81, 107, 108,
124, 132, 133, 180, 215, 219, 225,
230, 233, 236, 239, 241, 291, 297,
322

Tuberculose, 56, 123

“Tururis”, 284, 334

U

UnB/Universidade de Brasília, 11,
12, 50, 94, 207, 269, 298, 298n,
304n, 320

União interétnica, 36

Urbanização, 87, 97, 97n, 98, 162,
195, 212, 245, 313

USP/Universidade de São Paulo,
24, 30, 31, 40, 64, 67, 169n, 176,
284n

V

Valores, 26, 58, 82, 113, 114, 122, 123,
153, 164, 171, 204, 236

Virgindade, 113, 209, 210

W

“Waherê-Txané”, 34, 82

X

Xamã/xamanismo, 33, 41, 41n, 132,
140, 142, 144, 145, 149, 155, 174,
175, 176, 177, 178, 182, 204, 213,
215, 244, 252, 253

“Xumonó”, 34, 82, 126, 162, 167, 172,
173, 234, 238

“Xuna-Xatí”, 82

Y

“Yurikoyuvakai”, 61, 171, 234

Desenvolveu-se, assim, entre o aprendiz de ontem e o professor de hoje, entre os diários e suas margens, um diálogo marcado por reflexões teóricas e por informações autobiográficas que enriquecem sobremaneira a obra, tornando-a um documento imprescindível para o leitor interessado num dos períodos pioneiros da moderna antropologia brasileira.

Dados sobre o autor

Roberto Cardoso de Oliveira é, atualmente, pesquisador visitante da Universidade de Brasília. É, ainda, Grã Cruz da Ordem Nacional do Mérito Científico (ONMC), membro titular da Academia Brasileira de Ciência (ABC) e da The third world academy of sciences (TWAS). Foi o criador da pós-graduação em antropologia social do Museu Nacional (em 1968) e o da Universidade de Brasília (em 1972), e participou da criação do Doutorado em Ciências Sociais da Unicamp (em 1985). É autor de 15 livros, alguns deles publicados por esta editora.

Esta obra estabelece um diálogo entre dois momentos da trajetória do antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira: os diários de pesquisa etnográfica sobre os índios Terêna e Tükúna, escritos durante a década de 1950, e suas margens, as reflexões do professor sobre o tempo do aprendiz de antropologia. A idéia mestra que animou a obra é a de oferecer ao público leitor informações acessíveis sobre o universo dessas duas etnias, para além do estilo árido das monografias. Mas, ao mesmo tempo, o autor inscreve estas experiências nas ciências sociais, reservando espaço para considerações teóricas, o que torna esta obra uma referência essencial sobre a antropologia brasileira.

A coleção Antropologia tem por objetivo divulgar a produção de antropólogos brasileiros e estrangeiros, tanto contemporânea como clássica. Visa criar um acervo que ateste a grande diversidade da antropologia como disciplina e o seu potencial de intervenção no mundo.

**COLEÇÃO ANTROPOLOGIA**

ISBN 85-230-0683-4



9 788523 006839