

Roberta Pelella Mélega

*À Margem das Culturas:
um Estudo de Casos de
Índios Brasileiros Marginais*

*Dissertação de Mestrado em Antropologia
apresentada à Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas
da Universidade de São Paulo*

Orientador

Renato da Silva Queiroz

São Paulo 2001

Resumo

Analisam-se as trajetórias de vida de índios brasileiros que são "homens marginais", segundo o conceito clássico de Robert Park e Stonequist: pessoas à margem de duas ou mais culturas, não integradas em nenhuma delas. Apresenta-se um desenvolvimento histórico deste conceito antropológico e depois são examinados os casos de *Tiago Marques, índio Bororo* estudado por Baldus e Florestan Fernandes; *Tibakou, índio Suruí* analisado por Renato Queiroz; e *Biboi, índio Mundurucu* pesquisado por Robert Murphy.

Como resultado da pesquisa de campo da autora, é apresentado e discutido o caso de um índio da Amazônia que é ao mesmo tempo padre católico e tenente do Exército. No epílogo, são abordados outros casos de marginalidade selecionados na literatura antropológica.

Abstract

Life trajectories of Brazilian Indians that are "marginal men" are analysed by the classical concept of Robert Park and Stonequist: people living on the margin of two cultural groups without being able to identify themselves with either one. It is presented a historic development of this anthropologic concept, and than it is examined the cases of *Tiago Marques, a Bororo Indian* studied by Baldus and Florestan Fernandes; *Tibakou, a Suruí Indian* analysed by Renato Queiroz; and *Biboi, a Mundurucu Indian* researched by Robert Murphy.

As a result of the author field research, it is presented and discussed the case of an Amazonian Indian that is at the same time a catholic priest and a army lieutenant. At the end, it is examined other cases of marginality selected from the anthropology literature.

*à Verinha,
saudosa mestra, que despertou meu interesse pela antropologia*

*ao Sérgio,
meu companheiro de todas as horas,
com quem compartilhei bons e maus momentos ao longo desse trabalho*

Agradecimentos

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer imensamente ao Renato Queiroz, meu orientador, amigo compreensivo e atencioso. Sem a sua sensibilidade, certamente este trabalho não teria sido concluído...

A Henrique Ebkithó, a surpresa mais agradável que tive na Amazônia. Ele não só virou o tema principal desta dissertação, mas passou a ser um grande amigo. Aliás, vale a pena constar que o pseudônimo “Henrique Ebkithó” não foi escolhido ao acaso: “Henrique” é o nome de meu avô paterno, que não conheci e que quis homenagear neste trabalho. Já “Ebkithó” é o nome verdadeiro do informante na sua língua indígena, nome que ele mesmo não usa há muitos anos.

Aos meus pais, pelo apoio que me deram ao longo do trabalho, tentando conter a preocupação de ter a filha caçula “perdida” no meio da Amazônia.

Ao senador Mauro Miranda e seu filho Humberto, que facilitaram os contatos com os militares.

Ao Coronel Madeira, cujo apoio e disponibilidade foram imprescindíveis à realização do trabalho de campo.

À amiga Cristiane Lasmar, antropóloga do Museu Nacional (RJ), pelo auxílio nas minhas primeiras semanas em São Gabriel da Cachoeira.

À equipe do Instituto Socioambiental, em particular a Beto Ricardo e Aloisio Cabalzar, pela ajuda na preparação da primeira viagem.

Aos índios Pedro Garcia e Maximiliano Menezes, então presidente e vice-presidente da Foirn (Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro), pelo apoio e atenção dados ao longo da pesquisa.

Agradecimentos

Ao prof. Mário Enfrasio, pelos esclarecimentos sobre a escola de Chicago.

Ao prof. John Cowart e ao prof. João Baptista Pereira, pelas preciosas sugestões dadas no meu exame de qualificação.

Ao amigo Rodrigo Sponchiado, pelo texto de Murphy que trouxe de Boston.

À querida Joca, pela revisão final do texto.

À Cristina Cortizo, pela editoração da tese.

À Luciana Bacheschi e à Márcia Mélega, pela ajuda nas traduções.

Ao Paulo Cortizo, pelo apoio e paciência na impressão.

À Renata Guarrera del Corço, secretária do prof. Renato, pela boa vontade e atenção.

Finalmente, ao querido irmão Paulo, sempre interessado no que a “irmãzinha” anda fazendo; ao “Coruja”, pela insistência em falar do Durkheim e ao Léo, pela ajuda nos primeiros contatos da pesquisa de campo.

Sumário

Introdução	4
Capítulo I	
O Homem Marginal Clássico: Conceito e Contexto de Criação	12
O Conceito de Homem Marginal	13
O Contexto de Criação do Conceito de Homem Marginal	20
Capítulo II	
Índios Brasileiros Marginais	26
Tiago Marques	28
Tibakou	41
Biboi	57
Comentários Finais	68
Capítulo III	
Henrique Ehkithó: a Personalidade Tripartida	70
Histórico da Região do Alto Rio Negro	85
Os Militares	101
Os Atributos do “Homem Marginal” de Park em Henrique	111
Tabelas Comparativas	120
Comentários Finais	130

Conclusões -----	131
Indivíduos Marginalizados sem Fricção Interétnica-----	132
Voltando aos Índios Brasileiros Marginais -----	151
Epílogo -----	158
Os Guaiáqui: dois exemplos de marginalidade - por Pierre Clastres -----	161
Febrônio, um “criminoso” - por Peter Fry -----	165
Líderes Messiânicos - por Florestan Fernandes e Lúcia Helena Higashi -----	175
Ishi, o último Yahi norte-americano - por Theodora Kroeber -----	190
Três sociedades diferentes, com comportamentos sociais desviantes por Margaret Mead -----	197
Os Homossexuais de Zuñi - por Ruth Benedict-----	202
Comentários Finais -----	205
Bibliografia -----	206

“Duas almas, ai! residem no meu peito. E cada uma se afasta, repele sua irmã.”

Goethe

“Se a vida é para mim um problema – como certamente acontece – eu também não deixo de ser um problema para ela. As pessoas são forçadas a adotar uma atitude qualquer a meu respeito e, ao fazê-lo, estão julgando não apenas a mim, mas a si próprios.”

Oscar Wilde

“Certas culturas permitem ao indivíduo desvios muito mais largos do que outras, e as primeiras não se pode dizer que sofram com as suas peculiaridades. É provável que as ordens sociais do futuro levem esta tolerância e este estímulo do indivíduo muito mais longe do que quaisquer culturas que nós conhecemos”.

Ruth Benedict

Introdução

“... mas também eu não fico numa situação de querer saber aonde eu pertencço: da minha cultura eu já saí, mas não pertencço à civilização branca. Eu tento equilibrar. Muitas vezes não dá, a gente sofre, é dolorido, tenta conciliar as duas coisas, num momento é indígena, no outro tá no meio dos brancos. Seria a melhor saída permanecer no meio do nosso povo, porque não dá para conviver diretamente com o pessoal das grandes cidades. Me sinto estranho muitas vezes na comunidade e no meio dos brancos (...) mas eu não posso abandonar nenhuma parte minha: se eu deixar de ser padre, militar ou índio, eu me sentiria desonesto comigo mesmo!”

Henrique Ehkithó,
índio Katapi da Amazônia¹

¹ O nome “Henrique Ehkithó” e a etnia “Katapi” são fictícios a fim de ocultar a identidade dele, informante, que vive na Amazônia nos dias de hoje. Esta, assim como todas as demais falas de Henrique contidas nesse trabalho, são originadas de entrevistas concedidas à autora. A primeira, no dia 01 de julho de 2000, realizada com gravador na diocese de São Gabriel da Cachoeira, no chamado “terraço do bispo”, com 1 hora e 50 minutos de duração. As outras entrevistas tiveram um caráter mais informal, sem gravador, e aconteceram entre 01 de setembro e 03 de novembro de 2000, durante nossa estadia nas tribos Yanomami e Kuripako. A última etapa dessas entrevistas informais aconteceu entre os dias 30 de junho e 03 de agosto de 2001, quando Henrique visitou a autora em São Paulo. Os roteiros dessas entrevistas eram idealizados antes da realização delas, sem ser apresentados formalmente a Henrique, a fim de assegurar a naturalidade das conversas.

Introdução

A citação acima ilustra uma realidade presente nas mais diferentes culturas: a posição extremamente desconfortável e sofrida de um “homem marginal”. No sentido clássico, estabelecido em 1928 por Robert Park² e ampliado por Stonequist³, o conceito de homem marginal refere-se a pessoas que estão à margem de duas ou mais culturas, sem se sentirem integradas em nenhuma delas. São indivíduos que percebem, em alguma fase da vida (muitas vezes na adolescência), que estão divididos, que as soluções automáticas e inconscientes fornecidas normalmente por uma só cultura não se aplicam a eles. Muitas vezes, esses homens marginais adquirem um espírito crítico e criativo, uma lucidez acima da média, devido a essa posição distanciada que ocupam em relação a dois sistemas de valores incompatíveis. Segundo Park, “quando a organização tradicional da sociedade se desintegra, como resultado de contato e colisão com uma nova cultura invasora, o efeito é, por assim dizer, emancipar o indivíduo (...) Ele se torna, no processo, não apenas emancipado, mas esclarecido. O indivíduo emancipado invariavelmente se torna, num certo sentido e até certo grau, um cosmopolita. Ele aprende a olhar o mundo em que nasceu e se educou com alguma coisa do desprendimento de um estrangeiro”⁴. Vale a pena enfatizar que o adjetivo “marginal” será usado nesse trabalho somente na acepção antropológica, nos termos estabelecidos por Park, e não no sentido cotidiano, que se refere ao marginal como “delinqüente” ou “criminoso”.

No processo de contato da sociedade nacional com os índios brasileiros, podemos encontrar vários casos de homens marginais. Um exemplo célebre é o de

² PARK, Robert. "Migração Humana e o Homem Marginal". Artigo escrito em 1928 e incluído na edição brasileira de *O Homem Marginal* de Stonequist, 1948.

³ STONEQUIST, Everett. *O Homem Marginal*. São Paulo, Martins Editora, 1948.

⁴ PARK, Robert. "Migração Humana e o Homem Marginal". Artigo escrito em 1928 e incluído na edição brasileira de *O Homem Marginal* de Stonequist, 1948.

Introdução

Tiago Marques, estudado por Herbert Baldus⁵ e Florestan Fernandes⁶: no início do século XX, um grupo de salesianos empreendia a catequização em uma aldeia Bororo⁷ quando conheceram Tiago, um jovem índio que se destacava dos outros. Os padres logo perceberam que ele tinha grande perspicácia, inteligência e facilidade de aprender, e começaram a usá-lo como intermediário das relações da tribo com os religiosos. Aos 12 anos, o jovem Bororo foi enviado a um colégio de Cuiabá, onde se saiu muito bem nos estudos. Três anos depois, Tiago viajou para a França e Itália, “vivendo lá no seio das melhores famílias”, nas palavras de Baldus. Aos 17 anos, saudoso da tribo, ele retornou ao Brasil. Assim, depois de cerca de cinco anos, Tiago voltou à sua aldeia, sendo extremamente mal recebido. Por que? Simplesmente porque ele se tornara um indivíduo completamente inadaptado para a vida Bororo: ao invés de fazer roça, caçar e conhecer as histórias mitológicas da tribo, Tiago sabia falar francês, conhecia várias teorias filosóficas e estava habituado à vida na grande cidade. Voltando para a aldeia, ele sentiu na própria pele sua personalidade bipartida: não conseguia mais estar nem com os padres, nem com a sua família. Era um indivíduo estranho para os dois grupos, sem conseguir identificar-se plenamente com nenhum deles.

Outro caso interessante é o de Henrique, índio Katapi da Amazônia, que tivemos a oportunidade de conhecer pessoalmente: com cerca de dez anos ele foi para um colégio interno de padres no meio da floresta. A fim de continuar os estudos, mudou-se para a cidade de São Gabriel da Cachoeira, a 900 Km de Manaus. Motivo de orgulho na família, completou o 2º grau e começou a preparar-se para a ordenação de padre: foi estudar teologia em Manaus junto de mais um índio

⁵ BALDUS, Herbert. "O Professor Tiago Marques e o Caçador Aipobureu". In: *Ensaio de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1979.

⁶ FERNANDES, Florestan. "Tiago Marques Aipobureu: Um Bororo Marginal". In: *Mudanças Sociais no Brasil*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1960.

⁷ Este, assim como todos os demais nomes indígenas escritos ao longo deste trabalho, foram grafados de acordo com as normas da “Convenção para a Grafia dos Nomes Tribais” estabelecida pela Associação Brasileira de Antropologia em 1953.

companheiro seu. Sendo alvo de vários preconceitos dos religiosos dali, resolveu intensificar os estudos para se destacar e ser respeitado. Conseguiu. Voltou para a sua aldeia como padre formado, mas tendo que residir na diocese de São Gabriel (desnecessário dizer que foi motivo de maior orgulho na família, que continuava a viver em uma pequena comunidade no meio da mata, longe da tão sonhada “civilização”). No entanto, sua posição na cidade não era muito confortável: já havia um padre indígena ali, e todas as paróquias estavam repletas de religiosos. O bispo mandou então Henrique servir em Cucuí, uma pequena comunidade de fronteira com a Colômbia e a Venezuela. Longe de familiares e de seus pares religiosos, o jovem Katapi sofreu mais uma experiência dolorosa: sentindo-se isolado e desmotivado, adoeceu. Em suas próprias palavras, “começou a doer o corpo todo. Eu era examinado por todos os médicos, e eles me diziam que eu não tinha nada, que devia ser problema da cabeça”. De fato, Henrique entrara em uma depressão profunda, tendo que sair de Cucuí às pressas. Percebendo o conflito interno do padre indígena, um outro religioso de São Gabriel aconselhou-o a ir para Lorena (cidade no estado de São Paulo), onde havia um recanto para padres. Henrique foi, permaneceu ali cerca de seis meses, conheceu novas pessoas e lugares diferentes, fez amizades e voltou recuperado. Sem dúvida, era essa a melhor forma de curar a depressão de uma personalidade expansiva e brincalhona como a de Henrique.

Sem receber muitas tarefas na Igreja, o padre Katapi recebeu uma nova incumbência: oferecer assessoria religiosa aos militares da região, na função de capelão. Para tanto, ele teve que se submeter a todos os procedimentos normais do exército: fazer curso de sobrevivência de selva, aprender a marchar, a prestar continência, cantar o hino nacional, entre outros. Atualmente, ele ocupa o posto de tenente, recebe salário e deve apresentar-se diariamente ao quartel. Por mais que ele diga que se sente hoje muito melhor do que antigamente, permanece evidente o seu conflito interno: na prática, as três identidades que ele carrega são contrastantes, senão inconciliáveis na região Amazônica. Muitas vezes, ele se dirigia a mim falando: “pois é, nós pensamos que...”, e eu o interrompia para perguntar: “nós quem, Henrique? Os índios, os padres ou os militares?” É como se ele sentisse a obrigação de ser leal aos três grupos, sem conseguir identificar-se inteiramente com nenhum deles. Se de um lado ele percebe que é diferente dos outros, de outro ele sente

Introdução

orgulho disso, pois vê que deles se destaca, que é objeto de interesse (inclusive o nosso). Ao longo da nossa convivência, pudemos reconhecer claramente aquele distanciamento a que Park se refere: a partir do momento em que não adota integralmente nenhuma dessas identidades, nosso entrevistado está em uma posição absolutamente estratégica para observar, analisar, refletir e criticar o que ele vivencia. Isso resulta em formulações de uma lucidez profunda, sempre carregadas de ironia e consciência do próprio estado.

Mas qual é o interesse antropológico em pesquisar os homens marginais? Longe de querer estudar esses indivíduos apenas como uma curiosidade, a trajetória de um homem marginal revela aspectos importantes de sua cultura de origem e da mudança cultural operante. Como explica Stonequist, “as histórias de vida dos homens marginais oferecem o mais significativo material para a análise do processo cultural, tal como surge dos contatos dos grupos sociais. E é no espírito do homem marginal que a significação interna e os motivos impulsionadores de tal mudança cultural se revelam mais claramente”⁸.

- ❖ Stonequist encontrou uma certa regularidade no ciclo de vida desses indivíduos. Em poucas palavras, o homem marginal passa por três fases: a *condição pré-marginal*, quando a pessoa está inconsciente de sua condição; a *experiência-crise*, quando o conflito aflora (normalmente através da discriminação) e o indivíduo toma consciência; finalmente, a *condição marginal*, que é o ajustamento, por mais precário que seja, que o indivíduo faz à sua nova situação.
- ❖ Outra característica própria dos homens marginais é a chamada “personalidade marginal”, também descrita por Stonequist e apresentada a seguir sucintamente: *lealdade dividida; atitude ambivalente, com opiniões e ações contraditórias; excessiva auto-consciência*

⁸ STONEQUIST, Everett. *O Homem Marginal*. São Paulo, Martins Editora, 1948.

Introdução

(lucidez); hiper-sensibilidade; ironia, zombaria como recurso para esconder o conflito interno; intenso espírito crítico; dupla consciência; descarga do conflito interno como tema de expressão artística ou investigação científica; complexo de inferioridade, compensado pelo esforço em sobressair-se.

Vemos, assim, que a personalidade do homem marginal é extremamente complexa. Por um lado, ele é contraditório e ambivalente, enfrentando dificuldades para encontrar um papel apropriado em qualquer das culturas com que tem contato. Além disso, sente-se com a lealdade dividida entre os grupos de que tenta fazer parte. No caso de Tiago Marques, por exemplo: em um momento, identifica-se mais com os padres, quer discutir filosofia e tomar café com os religiosos. Logo depois, percebe que está perdendo prestígio entre os Bororo e volta a caçar, se pintar e ouvir os mitos dos mais velhos. Enfim, os homens marginais são indivíduos sem harmonia, que vivem o tempo todo sentindo sua condição excepcional e refletindo sobre ela. Alguns conseguem se integrar parcialmente em algum sistema cultural, outros passam a vida pendulando de uma cultura para outra, sem achar seu lugar.

Outros traços que compõem a rica personalidade dos homens marginais são a lucidez, o espírito crítico e a ironia. Tomando a máxima de Ruth Benedict⁹ como base, “a cultura é como uma lente através da qual o homem vê o mundo”, podemos observar que os homens marginais possuem uma visão singular da sociedade em que vivem. Por não estarem integrados em nenhuma cultura, eles conseguem ver o mundo sob uma perspectiva inédita, de quem não usa nenhuma “lente” o tempo todo, ou de quem usa várias “lentes” ao mesmo tempo, ou ainda de quem usa uma “lente” que apresenta rachaduras, através das quais se pode ver o mundo a olho nu.

Os homens marginais, em maior ou menor grau, percebem que estão tentando ir *além* da visão de mundo de sua própria cultura, e talvez seja esta sua maior desgraça. Muitos buscam inconscientemente uma cultura mais sábia, que estimule o

⁹ BENEDICT, Ruth. *O Crisântemo e a Espada: padrões da cultura japonesa*. São Paulo, Perspectiva, 1988.

Introdução

desenvolvimento individual. Há aqui um tipo de desconforto com as soluções estereotipadas e as limitações culturais.

Seria a criatividade impulsionada por essa posição marginal? Não parece razoável atribuir o ato criativo exclusivamente à personalidade marginal, pois temos gênios como Machado de Assis, Picasso e Pasteur cujas vidas eram satisfatoriamente integradas à sua cultura, sendo reconhecidos e admirados tanto pela povo como pelas elites intelectuais. Outro caso interessante é o de Van Gogh, hoje considerado um dos maiores pintores da humanidade, que vivia em um mundo absolutamente delirante, sem ter a menor consciência de sua condição. Entretanto, como Stonequist assinala, essa posição marginal *pode* estimular um espírito crítico e criativo acima da média, justamente por criar as condições de percepção do mundo sob uma perspectiva pouco habitual.

Refletindo sobre o espírito instigador, descobridor, inquieto e inconformado, o antropólogo Ralph Linton assinala que “todo indivíduo tem consciência de que existem deficiências num ou noutro campo de sua cultura. Embora as personalidades sejam em grande parte moldadas pelo ambiente cultural, a infinita variedade que apresentam em todas as sociedades prova que não são completamente moldadas por ele. Todo indivíduo acha que os padrões de sua cultura causam-lhe mal-estar num e noutro aspecto, embora a maioria esteja pronta a aceitá-los como inevitáveis. *Só a pessoa atípica tenta fazer alguma coisa neste sentido.* O apoio que suas tentativas recebem e as recompensas que são conferidas por encontrar uma solução satisfatória serão determinados, em grande parte, pelo grau em que outros membros de sua sociedade participarem conscientemente do mal-estar que os incita a agir. É difícil para todos os indivíduos agir nesta maneira positiva; e *a pessoa que conscientemente procura modificar a cultura em que foi criada, nem que seja pelo acréscimo de uma técnica qualquer de menor importância, usualmente é levada a esse procedimento por um grau de mal-estar acima do comum. Em resumo, é preciso que seja um desajustado em relação a outros membros de sua sociedade.* A crença folclórica, existente nos Estados

Introdução

Unidos, de que todos os inventores são pessoas esquisitas, parece repousar, como muitas outras crenças folclóricas, em observação acertada [grifo nosso]”¹⁰.

Para a maior parte das pessoas, é a cultura que propicia o equilíbrio psíquico para as suas vidas, através de rituais, valores, instituições sociais e religiosas. Todavia, ao mesmo tempo em que ordena o mundo de seus membros, a cultura pode assumir uma função negativa: de tão adaptados, os indivíduos podem perder a criatividade potencial. Em outras palavras: de tanto proteger seus membros, a cultura pode sufocá-los. Homens marginais, transições culturais, a possível função inibidora da cultura – são esses os temas abordados nos capítulos a seguir.

¹⁰ LINTON, Ralph. *O Homem – uma introdução à antropologia*. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

Capítulo I

O Homem Marginal Clássico: Conceito e Contexto de Criação

“Ao seu espírito faltava a integridade que é baseada em convicção: seus braços eram fracos porque seu espírito era dividido; sua mãos eram inertes porque sua alma estava em tumulto.”¹¹

Citação de Robert Park
sobre Heinrich Heine,
intelectual alemão e judeu

¹¹ PARK, Robert. "Migração Humana e o Homem Marginal". Artigo escrito em 1928 e incluído na edição brasileira de *O Homem Marginal* de Stonequist, 1948.

O Conceito de Homem Marginal

Robert Park introduziu o conceito de homem marginal para analisar o indivíduo que vive à margem de duas culturas que não só são diferentes, mas antagônicas: “é um tipo de personalidade que aparece no tempo e no lugar onde, no conflito de raças e culturas, surgem novas sociedades, novos povos e culturas. O destino que o condena a viver, ao mesmo tempo, em dois mundos é o mesmo que o compele a assumir, em relação aos mundos em que vive, o papel de cosmopolita e estrangeiro. Inevitavelmente, torna-se ele, com relação ao seu meio cultural, o indivíduo de maior descortino, de mais aguda inteligência, com o mais desprezado e racional ponto de vista. O homem marginal é sempre, relativamente, o mais civilizado dos seres humanos”¹². Henrique Ekhithó, por exemplo, é um verdadeiro diplomata: consegue se comportar muito bem no mundo ocidental e no mundo indígena. Em São Paulo, veste-se, fala e come de forma que não destoa de um outro homem ocidental bem-educado. Nas aldeias, come todos os tipos de comida indígena com desenvoltura, conhece qual é a melhor folha para a higiene pessoal, sabe falar na língua indígena e como dar um bom nó para segurar a rede. É a esse tipo de atitude que Park se refere quando fala do homem marginal como cosmopolita.

Sob a orientação de Park, o sociólogo Everett Stonequist fez um amplo estudo¹³ sobre o homem marginal nas mais diferentes culturas e encontrou uma série de traços de personalidade que apareciam, em maior ou menor grau, nas pessoas pesquisadas:

¹² Idem.

¹³ STONEQUIST, Everett. *O Homem Marginal*. São Paulo, Martins Editora, 1948.

1. **Dupla consciência:** tendo participado de duas culturas/grupos, o indivíduo pode olhar para si mesmo sob duas perspectivas diferentes (contínua observação de si mesmo pelos olhos dos outros). Por exemplo, o mulato pode se olhar sob o ponto de vista do negro e do branco. “No caso do homem marginal, é como se colocasse ele simultaneamente entre dois espelhos, cada qual apresentando-lhe imagem nitidamente diferente de si mesmo. O choque das imagens suscita um conflito mental, bem como uma dupla auto-consciência e identificação”, explica Stonequist¹⁴.
2. **Lealdade dividida** entre os dois mundos em que se encontra.
3. **Atitude ambivalente**, com opiniões e ações contraditórias.
4. **Excessiva auto-consciência** e consciência da raça/religião/cultura.
5. **Hiper-sensibilidade** em relação à qualquer assunto a respeito de sua condição.
6. **Ironia**, zombaria como recurso para esconder o conflito interno.
7. **Intenso espírito crítico:** união do conhecimento e a perspicácia de quem está dentro com a atitude crítica de quem está fora.
8. **Descarga do conflito interno como tema de expressão artística ou investigação científica.**
9. **Complexo de inferioridade, compensado pelo esforço em sobressair-se.**

¹⁴ Idem.

Dessa forma, a personalidade marginal não surge do conteúdo específico de qualquer cultura, mas sim do conflito entre elas. Nos dias de hoje, podemos encontrar homens marginais virtualmente em todo o mundo. No início do século XX, aventou-se a hipótese de que a miscigenação racial poderia produzir indivíduos mais desequilibrados que a média, devido a pretensas constituições genéticas instáveis. Entretanto, podemos observar a personalidade marginal nos chamados híbridos culturais, que não são produto de um cruzamento racial. Atualmente, a hipótese mais aceita é que os tipos marginais são decorrência de um quadro social específico, e não de alguma característica biológica peculiar a essas pessoas.

A posição marginal pode ser decorrência de várias situações distintas, como expõe Stonequist: “É o indivíduo que por meio de migração, educação, casamento ou outras influências deixa um grupo social ou cultura, sem realizar um ajustamento satisfatório a outro, encontrando-se à margem de ambos e não estando integrado em nenhum (...) Onde quer que haja transições culturais e conflitos culturais há personalidades marginais”¹⁵. Qual é a essência dessa condição marginal? No fundo, é o indivíduo estar entre dois grupos/culturas e querer filiar-se ao grupo mais poderoso e não ser plenamente aceito, achando-se “parcialmente dentro e parcialmente fora”, nas palavras de Stonequist.

Também o ciclo de vida de um homem marginal tende a apresentar uma certa uniformidade. Stonequist dividiu-o em três fases:

- ❖ **Condição pré-marginal:** A pessoa está inconsciente do problema e tende a identificar-se mais com o grupo dominante do que o dominado. Sensação de que é possível conciliar “sem problema” os vários elementos de sua vida. “É o indivíduo que participa extensa e intimamente da cultura do grupo dominante que, quando

¹⁵ Ibidem.

rejeitado, se torna o tipo extremo de pessoa marginal”, coloca Stonequist¹⁶.

- ❖ **Experiência-crise:** quando o conflito aflora (normalmente através da discriminação). Perplexidade ao ser excluído, sentimento de não pertencer a nenhum lugar, de ser “o estranho”. Sente na própria pele o conflito entre os grupos de que tenta fazer parte. Revisão da concepção de si-mesmo e dos outros. Necessidade de renunciar a certos aspectos de sua vida para conseguir atingir um novo equilíbrio.

- ❖ **Condição marginal:** O ajustamento, por mais precário que seja, que o indivíduo faz à sua nova situação. É possível prever três desfechos: assimilação ao grupo dominante, assimilação ao grupo dominado ou acomodação hesitante entre os dois grupos, transitando de um para o outro. Nessa última situação encontram-se vários casos de índios que atuam como intermediários das relações de sua tribo com os brancos, por serem bilíngües e possuírem uma familiaridade maior dos costumes de ambas as culturas. Já a assimilação ao grupo dominante só é possível em alguns casos, dependendo dos seguintes fatores: idade, grau de diferença cultural e das marcas raciais, frequência e intensidade do preconceito e oportunidade de participação na vida social. Finalmente, no caso de restar apenas ao indivíduo a assimilação ao grupo subordinado, o homem marginal pode se tornar um nacionalista exacerbado do grupo dominado, como um tipo de compensação à condição que ele julga inferior.

¹⁶ Ibidem.

Em um contexto diferente, Arnold van Gennep¹⁷ descreveu em 1909 as principais características de um rito de passagem, distinguindo três fases: separação, transição e incorporação. Aplicando esse esquema para os rituais de iniciação, cerimônias fúnebres e de casamento, van Gennep enfatiza a dimensão social dos ritos: a inserção do jovem ao mundo adulto, a integração entre os membros de uma comunidade, a organização do mundo simbólico para cada indivíduo que se encontra inserido em determinada cultura, entre outros. É curioso observar que o ciclo de vida do homem marginal descrito por Stonequist também apresenta essas três fases: a separação da condição antiga, em que o indivíduo encontrava-se inconsciente dos seus conflitos; a fase liminar, em que ele tem a experiência-crise e se torna consciente de sua situação marginal; e, por último, a incorporação a uma nova identidade, seja a de assimilado à cultura dominante ou dominada, seja a de intermediário. Entretanto, esse “rito de passagem” do homem marginal não é previsto, nem endossado por nenhuma tradição cultural, muito pelo contrário: o “potencial” homem marginal passa para sua condição marginal “de fato” de uma forma absolutamente isolada, tendo dificuldade de lidar com a experiência e compreender a sua nova identidade. Em raras ocasiões ele conseguirá encontrar pessoas para compartilhar suas angústias, e muitas vezes acabará mantendo relações superficiais com todos para evitar o sofrimento inerente à exposição de sua situação. Sem o respaldo de nenhuma cultura por inteiro, é natural que o homem marginal viva inseguro, pois mecanismos comuns de integração social, como a comparação e a imitação, dificilmente poderão ser utilizados por ele. Um poema de Paul Laurence Dunbar citado por Stonequist¹⁸ ilustra bem essa atitude:

¹⁷ GENNEP, Arnold van. *The Rites of Passage*. Chicago, The University of Chicago Press, 1972.

¹⁸ STONEQUIST, Everett. *O Homem Marginal*. São Paulo, Martins Editora, 1948.

USAMOS A MÁSCARA

*Usamos a máscara que sorri fingidamente,
Que nos oculta a face e nos sombreia os olhos
É o tributo que pagamos à esperteza humana;
Sorrisos, com o coração dilacerado e sangrando,
E falamos com mil sutilezas.
Por que seria o mundo mais que sábio
Atentando a nossas lágrimas e suspiros?
Não, que nos observem só enquanto
Usamos a máscara.
Sorrisos, mas, oh Cristo, nossos ais
Sobem a ti de nossas almas torturadas.
Cantamos, mas oh, a argila é vil
Sob nossos pés, e longa a caminhada;
Entenda, embora, o mundo de outro modo,
Usamos a máscara!*

O conflito interno é mais acirrado durante a experiência-crise, ou seja, nos primeiros momentos em que ele toma consciência de que seu mundo não é aquilo que imaginava. Segundo Florestan Fernandes, a crise psíquica “dura apenas enquanto ao indivíduo se apresenta como problema pessoal o conflito grupal, isto é, enquanto o ajustamento a um dos grupos não se processa de modo completo e definitivo. Até que isso se dê, contudo, o indivíduo observa continuamente sua instabilidade, vivendo um terrível drama psicológico. Sente de forma aguda os efeitos da própria instabilidade e julga, através dela, a conduta dos outros para consigo mesmo, vendo desaprovações e procurando descobrir significados nas atitudes normais dos demais membros da sociedade. Torna-se demasiadamente auto-consciente e supersensível. Ambivalência de atitudes, sentimentos de inferioridade, recalcamientos, psicoses, certas compensações, suicídio, crime etc.,

constituem os sintomas da crise, manifestando-se com maior ou menor intensidade em sua duração”¹⁹.

Nem sempre o homem marginal consegue fazer um ajustamento tranqüilo a um dos grupos. Passada a fase crítica, algum desconforto psíquico pode ou não persistir, dependendo do grau de inserção. Muitas vezes, a adaptação pode ser insatisfatória: ele hesita entre os dois grupos, sendo hostilizado por ambos. Se é verdade que o momento mais dilacerante é o da descoberta de sua condição anômala, na chamada experiência-crise, o homem marginal pode passar a vida inteira tentando encontrar o seu lugar no mundo, o propósito de sua vida, e não encontrá-los. Nesse caso, é como se para ele o “normal” é viver em um estado permanente de agonia e sofrimento, numa permanente não-aceitação de si mesmo. Olive Schreiner, escritor sul-africano, relata a situação psicológica do mestiço na África: “A verdadeira chave para a posição do mestiço reside, no passado, como ainda hoje, no fato de que não há harmonia dentro de si mesmo. Só ele, de todas as criaturas, despreza o próprio sangue. ‘Seria capaz de morder meu próprio braço’, disse uma vez certa jovem mestiça em nossa presença, ‘quando o vejo tão escuro. Meu pai era branco!’”²⁰

Desajuste social, desconforto psicológico, sentimento de exclusão, tumulto interior. Alguns conseguem lidar melhor com suas agruras, outros não. Recuperar a harmonia interna é uma questão de sobrevivência, e cada um soluciona a questão de uma forma diferente. Às vezes funciona, às vezes não. Uns continuam a viver, outros se matam. Essa é a infeliz condição do **homem marginal**, objeto deste estudo.

¹⁹ FERNANDES, Florestan. "Tiago Marques Aipobureu: Um Bororo Marginal". In: *Mudanças Sociais no Brasil*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1960.

²⁰ STONEQUIST, Everett. *O Homem Marginal*. São Paulo, Martins Editora, 1948.

O Contexto de Criação do Conceito de Homem Marginal

Chicago, 1928. Em poucas palavras, foi esse o contexto de criação do conceito de homem marginal por Robert Park, na célebre escola sociológica de Chicago. Para melhor compreender a natureza do conceito surgido naquela época e naquela cidade, devemos nos voltar um pouco para a história do Estados Unidos. Segundo o sociólogo Mário Eufrazio, “na primeira metade do século XIX, a vida intelectual e o próprio cenário da ciência e da cultura humanista nos Estados Unidos eram bastante simples e restritos, em grande parte dominados por uma ideologia religiosa rural e comercial (...) Na segunda metade daquele século, entretanto, a situação mudou completamente: entre 1860 e 1900, os Estados Unidos passaram da condição de pequeno país agrícola para a de uma grande nação industrial, com a principal economia do mundo”²¹. Nesse crescimento acelerado, a cidade de Chicago assumiu uma posição central, devido à sua localização estratégica no entroncamento de ferrovias. Ainda de acordo com Eufrazio, “insignificante em 1840, entre 1850 e 1890 Chicago tornou-se uma grande cidade de mais de um milhão de habitantes – a segunda maior do país – e nos quarenta anos seguintes, cresceu três vezes, atingindo em 1930 quase 3.400.000 habitantes”²².

²¹ EUFRASIO, Mário A. *Estrutura Urbana e Ecologia Humana: a escola sociológica de Chicago (1915-1940)*. São Paulo, Ed. 34, 1999.

²² Idem.

É aqui que se inicia a problemática do homem marginal. Essa explosão demográfica ocorreu devido à imigração maciça de estrangeiros e a migração interna de negros do sul para o norte. Entre 1850 e 1880, a imigração era praticamente livre nos Estados Unidos. Somente a partir de 1890 adotou-se uma seleção mais rigorosa de forasteiros. De um lado havia os italianos, poloneses, húngaros, judeus, chineses e japoneses, todos em busca de trabalho. Só para se ter uma idéia, em 1900 metade dos habitantes de Chicago havia nascido fora dos Estados Unidos!

De outro lado, estavam chegando os negros do sul, em sua maioria agricultores sem habilidades para trabalhar nas cidades (90% dos negros americanos eram analfabetos). Com o fim da escravidão em 1865, eles passaram a sofrer uma discriminação mais aberta, sendo excluídos da vida política, econômica e social. A partir de 1880, tem início um lento movimento de transferência dos negros do sul para o norte, formando pequenos núcleos em Nova Iorque e Chicago. Durante a I Guerra Mundial, foi interrompida a imigração regular dos europeus. Isso também contribuiu para o aumento da população negra em Chicago, pois muitos empresários do norte que usavam a mão-de-obra européia começaram a recrutar os negros do sul para trabalhos desqualificados. Mesmo depois da guerra, o êxodo de negros do sul para o norte continuou sendo expressiva, entre 1920 e 1925. Não é difícil imaginar a combinação explosiva que foi sendo criada aos poucos em Chicago: imigrantes europeus, negros do sul e uma elite branca extremamente preconceituosa.

Julho de 1919: um menino negro que estava se afogando em um lago conseguiu alcançar a margem. Por azar, ele caiu no lado reservado exclusivamente aos brancos. Foi linchado. Em poucas horas a cidade inteira tomou ciência do fato, dando início a uma luta campal que durou duas semanas, com incêndios criminosos e apedrejamentos. Sentindo dificuldade para apaziguar os ânimos, o governador solicitou a intervenção da Guarda Nacional, que finalmente conseguiu acabar com o conflito. Apreensivo com o agravamento da tensão racial, o governador nomeou uma comissão para estudar os problemas étnicos de Chicago, e convidou Park para

dela fazer parte. Apesar de não ter aceito o convite, Park indicou um aluno seu, negro, para o seu lugar, e acabou acompanhando de longe os trabalhos da comissão. Atento à realidade multicultural da cidade, Park formulou o conceito de homem marginal em 1928, a fim de tentar compreender a situação do imigrante e do filho do imigrante de um lado, e de outro, a do negro e a do mestiço.

Acabamos de expor resumidamente o contexto histórico da criação do conceito de homem marginal. Agora nos resta abordar o contexto intelectual em que Robert Park estava inserido: a escola sociológica de Chicago. Iniciada em 1915 como movimento intelectual, os primeiros trabalhos sob a orientação da escola datam de 1923, sendo que os últimos foram elaborados por volta de 1937. Como podemos ver, o conceito de homem marginal foi elaborado no meio da vida dessa corrente intelectual. Os três grandes temas da escola de Chicago eram os seguintes:

- ❖ Sociologia da cultura
- ❖ Sociologia urbana
- ❖ Relações raciais, com William Thomas e Robert Park. É aqui que se situam o conceito de homem marginal e o trabalho de Stonequist, orientando de Park.

O embrião do conceito de homem marginal já estava em alguma medida presente no trabalho de Simmel, professor de Park, sobre *o estrangeiro*, “mais no sentido de uma pessoa que chega hoje e amanhã fica. Este é, por assim dizer, o viajante potencial: embora não tenha partido, ainda não superou completamente a liberdade de ir e vir. Fixou-se em um grupo espacial particular, ou em grupos cujos limites são semelhantes aos limites espaciais. Mas sua posição no grupo é determinada, essencialmente, pelo fato de não ter pertencido a ele desde o começo, pelo fato de ter introduzido qualidades que não se originaram nem poderiam se

originar no próprio grupo”²³. Enfatizando os traços que fazem do estrangeiro uma pessoa liminar, ambígua, Simmel observa que “a condição de estrangeiro significa que ele, que também está distante, na verdade está próximo, pois ser um estrangeiro é naturalmente uma relação muito positiva: é uma forma específica de interação”²⁴.

O principal grupo observado por Simmel em suas reflexões sobre *o estrangeiro* foi o judeu, que em geral não possui terras, costuma ser comerciante e sempre despertou a desconfiança dos outros povos por ser *o outro*: “por exemplo, o imposto cobrado aos judeus na Idade Média em Frankfurt e outros lugares. Enquanto o *Beede* (imposto) pago pelos cristãos mudava com as variações de sua fortuna, este era fixado, para cada judeu, de uma vez por todas. Esta fixação repousava no fato de que o judeu tinha sua posição social como judeu, e não como o indivíduo possuidor de certos conteúdos objetivos. Todos os outros cidadãos eram donos de uma quantidade particular de propriedade, e o imposto seguia suas flutuações. Mas como pagador de impostos, o judeu era, em primeiro lugar, um judeu, e assim sua situação fiscal tinha um elemento invariável (...) Apesar de não estar organicamente anexado ao grupo, o estrangeiro ainda é um membro orgânico do mesmo”²⁵.

Esboçando ainda a idéia do *estrangeiro* como aquele que vê o mundo sob uma perspectiva distanciada, Simmel aponta que “o estrangeiro não está submetido a componentes nem a tendências peculiares do grupo e, em consequência disso, aproxima-se com a atitude específica de ‘objetividade’. Mas objetividade não envolve simplesmente passividade e afastamento; é uma estrutura particular composta de distância e proximidade, indiferença e envolvimento (...) A objetividade também pode ser definida como liberdade: o indivíduo objetivo não está amarrado a nenhum compromisso que poderia prejudicar sua percepção, entendimento e avaliação do

²³ SIMMEL, Georg. “O Estrangeiro”. In: *Georg Simmel: sociologia* [organizado por] Evaristo de Moraes Filho. São Paulo, Ática, 1983.

²⁴ Idem.

²⁵ Ibidem.

que é dado”²⁶. Finalmente, Simmel ressalta a lucidez e o espírito crítico do *estrangeiro*: “ele é mais livre, prática e teoricamente; examina as condições com menos preconceito; seus critérios para isso são mais gerais e mais objetivamente ideais; não está amarrado à sua ação pelo hábito, pela piedade ou por precedente”²⁷.

Se o estudo de Simmel enfatiza principalmente o judeu como *o estrangeiro*, Park por sua vez observou e analisou a realidade de vários outros grupos étnicos que coexistiam em Chicago no início do século XX. Entre os mais discriminados, nessa época, podemos citar:

1. Os negros, etnia que enfrentou (e até hoje enfrenta) os maiores preconceitos dos norte-americanos brancos. Para se ter uma idéia da segregação, é considerado negro nos Estados Unidos um indivíduo loiro de olhos azuis, se ele tiver algum antepassado negro na família (o chamado preconceito de origem, pesquisado por Oracy Nogueira²⁸).
2. Chineses e japoneses, também por motivos raciais.
3. Húngaros, que eram dos grupos mais pobres da Europa. Como pressuposto, todas as moças húngaras eram consideradas prostitutas.
4. Poloneses, que também provinham das classes mais baixas. Os rapazes poloneses carregavam o estigma de serem agressivos e criminosos.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

²⁸ NOGUEIRA, Oracy. *Tanto Preto Quanto Branco*. São Paulo, T A Queiroz Editor, 1985.

A tensão racial se acentuava cada vez mais, devido aos casamentos inter-raciais, ao aumento da criminalidade (algumas pesquisas no início do século XX indicavam que os filhos de imigrantes e negros tendiam a ser mais delinquentes), ao desemprego e à intolerância de um grupo com respeito às diferenças dos outros. Dessa forma, Chicago vivia em um caldo de cultura, com a presença da elite branca, imigrantes europeus e seus filhos, negros e mestiços. Era essa a fonte de problemas que não se entendia na teoria e não se sabia como solucionar na prática. O conceito de homem marginal surge, então, como uma ferramenta capaz de favorecer a compreensão dessa complexa realidade.

Capítulo II

Índios Brasileiros Marginais

“Nesse estudo, pretendia sugerir, através de um caso concreto, o que acontece aos índios, nossos conterrâneos e contemporâneos, quando recebem uma educação do tipo da nossa, sendo depois abandonados a si mesmos, entregues às condições de existências das sociedades tribais a que pertenciam. É claro que a falta de adestramentos especiais incapacita tais indivíduos para enfrentar com sucesso semelhante experiência. Por isso, tornam-se desajustados e podem revelar comportamentos marginais.”²⁹

Florestan Fernandes

²⁹ FERNANDES, Florestan. "Tiago Marques Aipobureu: Um Bororo Marginal". In: *Mudanças Sociais no Brasil*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1960.

Pretendemos realizar nesse capítulo uma análise sucinta da trajetória de alguns índios brasileiros marginais, no sentido clássico de Park: Tiago Marques, Tibakou e Biboi. O caso de Henrique, por ser uma personalidade tripartida, na fronteira de *três* mundos distintos, será apresentado e discutido no próximo capítulo.

Por um lado, essa análise é relevante pela riqueza de elementos concretos para o estudo da personalidade marginal. Por outro, as histórias desses índios são pertinentes porque evidenciam valores e atitudes que revelam uma realidade maior, abrangendo o grupo indígena no qual eles nasceram, a frente de expansão da sociedade ocidental, e, muitas vezes, a natureza do interesse do homem branco em intervir em populações tão diferentes como as indígenas. Como nos mostra Park, “É no espírito do ‘homem marginal’ que o tumulto moral ocasionado pelos novos contatos culturais se manifesta nas formas mais patentes. É no espírito do ‘homem marginal’- onde se processam as mudanças e fusões da cultura – que podemos estudar melhor os processos de civilização e progresso”³⁰.

³⁰ PARK, Robert. "Migração Humana e o Homem Marginal". Artigo escrito em 1928 e incluído na edição brasileira de *O Homem Marginal* de Stonequist, 1948.

Tiago Marques

Tiago Marques nasceu em um momento de transição da sua cultura, e sua história de vida reflete os descompassos e turbulências desse processo. Calcula-se que ele tenha nascido em 1898 em uma aldeia Bororo do estado do Mato Grosso, época em que se iniciava o trabalho de um grupo de salesianos com os indígenas dali. Como observa Baldus, “quando os salesianos principiaram a sua obra entre os Bororo orientais, encontraram um menino que parecia próprio a tornar-se, por assim dizer, a figura de propaganda para as missões. Tinha, pelo lado paterno, sangue de chefe; e todos os parentes do pai eram considerados gente inteligente. Seu nome era Aipobureu, o que significa jaguatirica ou gato do mato grande (*Felis pardalis*). Os padres chamaram-no Tiago Marques”³¹.

A visão dos salesianos sobre os Bororo está sintetizada na seguinte fala de Antonio Colbacchini, padre que teve um contato mais próximo com Tiago Marques: “O missionário deve, servindo-se da mesma mentalidade do índio, que em tudo sempre acha e vê o transcendente, vencer a ignorância, a superstição, a barbárie, a degradação moral, para elevar-lhe a mente e o coração a idéias espiritualmente mais perfeitas, que lhe farão ver a sua vida debaixo de outra luz e melhor entender a sua dignidade humana. Nesta elevação espiritual e humana, o selvagem facilmente verá o erro de suas idéias e se convencerá da sua ignorância e mais, da sua inferioridade, e sob esta nova luz, sem embargar sua religiosidade, sem melindrar os seus atavismos, suas tradições e liberdade de que é rigidamente cioso, e portanto, sem quebrar a unidade étnica de sua individualidade, que o conserva legítimo filho de sua tribo, encontrará toda satisfação nessa transformação que, sem alterar a sua natureza selvagem, o coloca em condições de igualdade com os seus semelhantes civilizados. Tendo-se assim conseguido despertar e formar no índio o sentimento de

³¹ BALDUS, Herbert. "O Professor Tiago Marques e o Caçador Aipobureu". In: *Ensaio de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1979.

fraternidade humana, estará dado o primeiro passo e o mais importante para incorporá-lo à comunhão nacional”³². Foi assim, com uma mistura de boas intenções cristãs e forte etnocentrismo que se deram os primeiros contatos dos salesianos com os Bororo.

Aos 12 anos, os religiosos mandaram Tiago para um colégio de Cuiabá, tendo ele se destacado como ótimo aluno. Três anos depois, os salesianos mandaram-no para a Europa, onde visitou Roma e Paris. Apesar de ter sido bem-recebido e apreciar a “alta cultura” que lhe foi apresentada, o jovem Bororo “não podia suportar a saudade da pátria”, segundo Baldus. Aos 17 anos, Tiago voltou para sua aldeia e logo se casou com uma índia de lá.

Os primeiros sinais de sua crise psíquica começaram então a se manifestar: os salesianos encarregam-no de ser professor na missão, mas ele dizia não ter interesse. Tiago percebia que seu *status* entre os Bororo havia sido perdido, pois ele não sabia empreender as atividades básicas de um homem adulto: caçar, contar histórias mitológicas, fazer roça, lutar com a onça como prova de coragem, entre outras. Nos últimos cinco anos, Tiago havia ganho desenvoltura apenas no âmbito da cultura ocidental, em detrimento da cultura Bororo. Sobre o comportamento de Tiago na escola, Fernandes apresenta uma explicação interessante: “A escrita e os conhecimentos correlatos, aprendidos na escola, não são indispensáveis para um Bororo, enquanto os conhecimentos relativos à caça, por exemplo, parecem-lhe fundamentais (...) Tiago foi-se desinteressando, insensivelmente, da escola, voltando-se para atividades mais congruentes com os padrões culturais de sua tribo. O interesse pela lavoura, por sua casa e pela caça surgiram, levando-o ao abandono de suas atividades de mestre-escola. De qualquer forma esse era um meio

³² COLBACCHINI, Padre Antonio. *À Luz do Cruzeiro do Sul*. São Paulo, Escolas Profissionais Salesianas, 1939.

espontâneo de conseguir, por pouco que fosse, maior compreensão e maior prestígio entre os Bororo”³³.

Sem êxito em delegar a função de professor a Tiago, os salesianos encarregaram-no de cuidar do observatório meteorológico, o que também não deu certo. Na primeira vez que a função lhe foi oferecida, ele recusou porque dizia que queria caçar e fazer roça. Na segunda vez, ele pediu um ordenado exorbitante, o que desagradou imensamente os padres: “Os Bororo (...) estavam acostumados à retribuição pelos serviços prestados nas missões. Tiago tinha, entretanto, uma noção muito mais precisa de remuneração ao trabalho e do valor relativo deste, aprendida no convívio com os brancos. Por isso, abandonou a direção do observatório meteorológico e, quando foi novamente solicitado pelos missionários, pediu um ordenado grande. É provável que o ordenado não fosse compatível com o nível de vida da região, com os recursos econômicos das missões etc., mas o importante aqui não é isso: é o conflito das duas expectativas de comportamento, em virtude de Tiago agir como um ‘branco’ autêntico. Os missionários, decerto, não estavam acostumados a exigências dessa natureza e não supunham possível essa atitude em seu pupilo Bororo. Tampouco perceberam que deviam tratá-lo como um branco letrado e esperar dele o tratamento dispensado aos seus por um branco letrado”, explica Fernandes³⁴.

A posição de Tiago tornava-se cada vez mais desconfortável: de um lado, os padres acusavam-no de ser preguiçoso e de não contribuir para o processo de catequização. De outro, os Bororo continuavam a usar como padrão para avaliar um homem a sua capacidade de caçar, contar histórias, fazer roça, isto é, os seus padrões culturais tradicionais. Tiago resolveu então mudar-se para a missão de Meruri, uma comunidade mais afastada da civilização. Foi aqui que aconteceu o ápice de sua experiência-crise, como descreve Baldus: “O P. Colbacchini era diretor

³³ FERNANDES, Florestan. "Tiago Marques Aipobureu: Um Bororo Marginal". In: *Mudanças Sociais no Brasil*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1960.

³⁴ Idem.

de Meruri e, muitas vezes, nos dias de festa, convidava Tiago a tomar café no refeitório. Quando outro padre tomou posse da direção, o índio entrava também, sem ser convidado, no refeitório dos missionários, aparecia sempre mais freqüentemente lá e por fim até nos dias úteis. Isso não convinha ao novo diretor, que lhe fechou a porta, quando viu que Tiago se aproximava. Este deu então uma volta ao redor da casa e entrou pela segunda porta, do outro lado. Mas quando também a segunda porta passou a fechar-se diante dele, pouco antes que a tivesse alcançado, compreendeu que não o queriam mais no refeitório. Até esse momento, Tiago havia se comportado exatamente como um branco de cultura e boa educação, aderindo aos costumes Bororo só secretamente”³⁵.

É interessante notar que Tiago estava tentando buscar um equilíbrio em Meruri, um lugar mais isolado, em que ele podia resgatar os valores Bororo e, ao mesmo tempo, conviver com os padres, em um ambiente mais intelectual, com o qual já se acostumara. Nesse contexto, o choque de ter sido rejeitado pelos padres provocou uma crise profunda em Tiago, com uma reação radical: resolveu ser um “autêntico Bororo”. Deixou o cabelo crescer à moda dos avós, adotou a religião Bororo, esqueceu as línguas européias aprendidas (com exceção do português), desinteressou-se por livros e pela música ocidental. “E como sabia que na tribo havia uma regra: ser homem quer dizer ser caçador e lutar com a onça, - tornou-se inteiramente caçador”, segundo Baldus³⁶.

Não demorou muito para ele perceber que também não iria adaptar-se ao mundo Bororo, pois já havia adquirido uma mentalidade muito ocidental, como nos mostra Florestan Fernandes: “os conhecimentos e as experiências anteriores atuam, consciente ou inconscientemente, de modo ativo sobre sua decisão de se tornar um verdadeiro Bororo, projetando-se continuamente em seus atos, em suas atitudes e

³⁵ BALDUS, Herbert. "O Professor Tiago Marques e o Caçador Aipobureu". In: *Ensaio de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1979.

³⁶ Idem.

em seus pensamentos”³⁷. Baldus assinala que: “Não, Tiago não pode tornar-se um inteiro Aipobureu. Tiago não tem o talhe atlético dos antigos Bororo; tornou-se um moço delgado, como a maior parte dos irmãos da tribo criados na missão (...) Tiago não se tornou mais perfeito caçador e, muitas vezes, passa com a família grande miséria. Não é de admirar que a mulher o abandonasse por outro. Todos dizem que é preguiçoso e incapaz. Não tem a energia necessária para destacar-se e avultar entre os companheiros de tribo, sobre eles ou contra eles (...) entre a maioria deles é malquisto ou desprezado; alguns dizem que é orgulhoso, outros provavelmente, detestam-lhe o saber adquirido nos meios civilizados. Assim tornou-se solitário, solitário entre os seus e estranho aos estranhos”³⁸.

Não é de se estranhar tal inadaptação de Tiago: sem ter recebido um treinamento para a caça desde criança, ele ficava muito abaixo do nível dos homens Bororo, sendo relegado a uma posição inferior na comunidade. Outro acontecimento relevante: por ser considerado um fracassado, que “passa com a família grande miséria”, sua mulher trocou-o por outro homem, de quem chegou a ter um filho. Foi necessária a intervenção do Padre Colbacchini, que tinha certa autoridade, para reconciliá-los. Mesmo em sua dimensão “intelectual” Tiago era malvisto pela comunidade, pois muitas vezes desqualificava costumes e crenças Bororo para valorizar os ocidentais, como no discurso do índio marginal aos Bororo: “E assim suas coisas, seus dizeres, suas palavras – dos missionários – passem sobre nós como o fogo que queima o mato, o campo, o grande capim, o capim-navalha, o taquaral, o cipó cascudo e nós os sigamos no caminho que nos ensinam e assim eles ficarão satisfeitos de ter nos afastado do que nós pensávamos, do que nós entendíamos de nossa falsa vereda, do nosso falso caminho. Estarão

³⁷ FERNANDES, Florestan. "Tiago Marques Aipobureu: Um Bororo Marginal". In: *Mudanças Sociais no Brasil*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1960.

³⁸ BALDUS, Herbert. "O Professor Tiago Marques e o Caçador Aipobureu". In: *Ensaio de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1979.

satisfeitos de ter nos tirado de tudo isso”³⁹. Dessa forma, Tiago acabou sendo desprezado pelos Bororo em dois aspectos: por não apresentar as qualidades desejadas a um homem adulto Bororo e por apresentar e manifestar atributos considerados indesejáveis, muito voltados para a vida “civilizada”.

Tendo sido rejeitado fortemente pelas duas culturas, Tiago passou a ter um comportamento hesitante entre as duas, em um movimento pendular: logo depois das experiências ruins com os Bororo, ele aproximou-se novamente do mundo dos brancos. Em contato direto com o índio marginal, Baldus relata que “cada vez que eu trocava os filmes, ele mostrava sério interesse pelo mecanismo da máquina fotográfica, enquanto outros índios raramente olham para as coisas que transcendem sua compreensão. Também, depois de ter recebido uma das minhas calças, me pediu ainda, como complemento, um lenço, o que é, seguramente, manifestação das suas necessidades refinadas”⁴⁰.

Do nosso ponto de vista, a experiência-crise, o ápice do conflito interior de Tiago, se deu quando ele se sentiu excluído das duas culturas. Depois disso, já consciente de sua condição marginal, ele alcançou um ajustamento precário e hesitante, transitando da cultura Bororo para a cultura ocidental até o final da vida. Como previsto no ciclo de vida conceituado por Stonequist, vemos que a terceira fase, que sucede a experiência-crise, pode ser muitas vezes de um desajustamento crônico: “O terceiro estágio se reflete nas maneiras pelas quais o indivíduo reage à sua situação, os ajustamentos que faz ou tenta fazer. Pode ele alcançar satisfatório ajustamento que lhe permite ficar outra vez à vontade, excluindo-se, então, da classe marginal. *Ou então, pode oscilar de uma posição para outra – ora alcançando satisfatório ajustamento, ora revertendo novamente à condição de conflito.* Ou ainda, pode assumir um

³⁹ FERNANDES, Florestan. "Tiago Marques Aipobureu: Um Bororo Marginal". In: *Mudanças Sociais no Brasil*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1960.

⁴⁰ BALDUS, Herbert. "O Professor Tiago Marques e o Caçador Aipobureu". In: *Ensaios de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1979.

papel que, ao mesmo tempo que organiza sua vida, não lhe liberta completamente a consciência de sua situação; permanece ele um ‘homem marginal’ parcialmente ajustado. Ou finalmente, tão avassaladoras são as dificuldades, em relação aos recursos do indivíduo, que ele é incapaz de ajustar-se e torna-se, pois, desorganizado [grifo nosso]”⁴¹.

Consideramos que Tiago se encaixa no segundo caso previsto por Stonequist, por nós acima grifado. Dessa forma, o ajustamento de Tiago foi insatisfatório, pendular e durou até a sua morte: ele morreu relativamente tarde, em 1958, aos 60 anos, oscilando da cultura Bororo para a cultura branca. Manuel Cruz, amigo de Tiago Marques, relata em 1947 as condições de vida do índio Bororo: “Tiago vive hoje em dia a vida do desamparado, travando consigo mesmo uma luta tremenda cujas conseqüências, dada sua idade já bem avançada, parecem ser-lhe cada vez mais adversas, salvo se mão providencial o amparar a tempo”⁴². Sobre a volta ao mundo dos brancos, Cruz fala que “anseia ele por uma possibilidade. Não a procura porque teme que, novamente, as portas da esperança lhe sejam fechadas. Por isso, não se arrisca a enfrentar a vida, até porque se acha desambientado do burburinho das cidades e do trato com os homens”⁴³.

Saindo do plano individual e pensando na coletividade Bororo, podemos ver um rápido processo de mudança cultural, ocasionado pela presença dos salesianos na região, cuja ação vai no sentido de catequizar e promover a educação dos índios segundo os padrões ocidentais. Entretanto, o nível de conflito coletivo é bem mais atenuado que em Tiago, como expressa Fernandes: “Os Bororo recebem idéias, práticas e conhecimentos dos ‘civilizados’ e estes por suas vez, adquirem muitos elementos da cultura daqueles, no decorrer de um processo aculturativo que dura já alguns anos. Entretanto, poder-se-ia falar em marginalidade, relativamente a esses

⁴¹ STONEQUIST, Everett. *O Homem Marginal*. São Paulo, Martins Editora, 1948.

⁴² Citação presente em FERNANDES, Florestan. "Tiago Marques Aipobureu: Um Bororo Marginal". In: *Mudanças Sociais no Brasil*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1960.

⁴³ Idem.

casos? É óbvio que não, embora os contatos tenham provocado mudanças sensíveis (...) Os problemas de ajustamento e o desenvolvimento da crise de Tiago tornam patente a inexistência de precedentes no grupo e que as modificações, por profundas que sejam, não afetaram ainda os valores centrais do sistema sócio-cultural Bororo. Os elementos aceitos porventura dos missionários foram integrados na cultura Bororo. Por isso, torna-se possível a conciliação de padrões novos e padrões tradicionais no comportamento dos Bororo das missões, evitando os riscos dos conflitos emocionais profundos. Ao contrário, pois, do que aconteceu com Tiago, em que esse processo de conciliação não foi possível, devido ao fato de ser ele portador de uma cultura diferente da cultura dos Bororo”⁴⁴. Assim, não podemos falar de um grupo de Bororo marginais, pois a própria condição marginal é a de quem está excluído de um ou mais grupos, sem poder identificar-se com nenhum deles. Em outras palavras: é uma condição absolutamente individual, senão solitária, a de um homem marginal. Simplesmente não faz sentido falar de uma “cultura marginal”, no sentido de Park.

Quando Anthony Seeger fala sobre a “condição marginal” dos velhos Suyá, ele está se referindo a uma realidade muito diferente da que estamos analisando nesse trabalho. Trata-se de uma classe etária, os chamados *wikényi*, que tinha uma série de características bem peculiares, que a distinguia dos demais membros da tribo. Desfrutavam eles da liberdade de brincar e “fazer palhaçadas” com todos os outros índios e podiam ainda comer alimentos considerados tabus. Longe de serem reprimidos por tais atitudes, esses velhos chegavam a ser incentivados pelo restante da tribo: “o humor mais criativo era recompensado com gargalhadas hilariantes e seus espetáculos terminavam com a comida que lhes era oferecida pela platéia. Antes de se zangarem com as paródias de seus momentos mais privados e espontâneos, os Suyá se deleitavam com isso”⁴⁵. Quando passam para a categoria *wikényi*, os velhos renunciam à agressividade e à auto-afirmação, própria dos mais jovens. Em vez de ter que arranjar comida para sua família, são seus descendentes

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ SEEGER, Anthony. *Os Índios e Nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro, Ed. Campus Ltda, 1980.

que devem alimentá-los. Uma atribuição importante dos velhos Suyá é instruir a tribo sobre os rituais mais antigos. Algumas cerimônias realizadas em intervalos de tempo muito longos são facilmente esquecidas pelos mais jovens, que só participaram de uma ou duas. Para ter certeza de como se deve fazer o ritual, os jovens pedem ajuda aos *wikényii*, que participaram de várias cerimônias parecidas ao longo da vida e podem instruí-los de forma mais adequada. Ou seja: os velhos Suyá constituem uma classe ambígua, separada dos demais membros, que gozam de uma série de regalias e chegam a virar os palhaços da aldeia, com brincadeiras que um membro da sociedade ocidental estranharia bastante em um idoso. É uma classe com características peculiares, mas isso não nos permite dizer que seja marginal no sentido que estamos tratando aqui: é uma forma institucionalizada da sociedade Suyá lidar com a velhice, e que destoa da maioria das outras culturas.

Para finalizar essa seção sobre Tiago Marques, pretendemos mostrar alguns traços de personalidade descritos por Stonequist que são verificáveis no índio Bororo:

- ❖ **Dupla consciência:** Tiago manifestava várias vezes essa dupla condição, como por exemplo quando ele se justifica para os padres depois de transmitir-lhes alguns conhecimentos tradicionais dos Bororo: “Tendo sido eu Bororo civilizado que escrevi essas informações, alguém poderia pensar que foram escritas debaixo da impressão de coisas vistas e ouvidas entre civilizados; mas não é assim. Nos meus dizeres nada foi alterado dos tradicionais costumes dos Bororo”⁴⁶.
- ❖ **Lealdade dividida:** como Fernandes assinala, “parece que sua integração não era absoluta, que Tiago Marques agia como Bororo até onde sua mentalidade de cristão letrado permitia. Havia uma série de fatores externos que o obrigavam a se conformar aos padrões

⁴⁶ FERNANDES, Florestan. "Tiago Marques Aipobureu: Um Bororo Marginal". In: *Mudanças Sociais no Brasil*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1960.

tradicionais da tribo. Mas, ao mesmo tempo, as suas antigas experiências, os seus velhos conhecimentos e o senso de civilizado contrabalançavam essas imposições do grupo, provocando ajustamentos específicos e por assim dizer parciais às situações enfrentadas. Em algumas destas, a tendência para a conciliação de elementos culturalmente distintos – como nas lendas e em seu discurso – torna-se evidente”⁴⁷.

- ❖ **Atitude ambivalente**, com opiniões e ações contraditórias: Florestan Fernandes comenta um discurso confuso de Tiago, observando que nele “há uma contradição, é claro, pois ficou visto que atribui, primeiramente, os seus conhecimentos à tradição tribal, enquanto depois, para os explicar, apela para uma força sobrenatural, o Deus dos cristãos”⁴⁸.
- ❖ **Excessiva auto-consciência (lucidez) e hiper-sensibilidade**: “a mudança, pois, aos seus olhos, afetou a cultura e a vida tribal dos Bororo de uma forma profunda, que os demais membros da tribo ignoravam. Ele observa e analisa sofregamente os padrões tradicionais de comportamento, porque procura uma solução, uma forma de ajustamento – ao contrário de seus companheiros da tribo, que perdem em perspectiva o que ganham em integração. Por isso, no fundo, além de encontrar uma explicação para a sua conduta de desajustado, descobre falhas nos outros que, sem perceberem as mudanças, não sabem que seu comportamento está bastante distanciado dos padrões tradicionais da tribo”, esclarece Florestan Fernandes⁴⁹.
- ❖ **Ironia**, zombaria como recurso para esconder o conflito interno: em uma conversa de Tiago com Baldus, transparece o tom irônico na forma como ele responde ao etnólogo:

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem.

“— Não seria então melhor reconduzir os Bororo ao seu estado antigo?
Para isso Tiago Aipobureu tinha apenas esta resposta:

— Hoje a gente não pode mais andar como dantes, enfeitada de penas.”⁵⁰

❖ **Intenso espírito crítico:** em relação ao catolicismo, Fernandes registra que “Tiago não é mais o antigo discípulo dos salesianos. Em seu lugar reapareceu um homem diferente, que é capaz de refletir em suas palavras um ressentimento de natureza coletiva, que projeta no cristianismo idéias e valores Bororo e que (...) não está firmemente convicto do que diz nem muito entusiasmado com as perspectivas esboçadas. ‘Estarão [os padres] satisfeitos de nos ter tirado de tudo isso’. Um católico militante, interessado na conversão dos Bororo, pensaria de modo diferente”⁵¹.

❖ **Complexo de inferioridade, compensado pelo esforço em sobressair-se:** “(...) a marcha de sua assimilação se faz em favor do sistema sócio-cultural Bororo. Isso, contudo, não significa ausência de conflitos com os seus, muito ao contrário. Estes ocorreram e suas conseqüências sobre a personalidade de Tiago provocaram, talvez, ressentimentos muito mais graves, desenvolvendo nele um forte sentimento de inferioridade. O abandono decidido das atividades de letrado corresponde à compreensão, consciente ou inconsciente, de que seus conhecimentos e seus trabalhos eram inúteis para a tribo, não favorecendo uma definição de seu *status* na hierarquia tribal e não lhe atribuindo nenhum prestígio.”⁵²

⁵⁰ BALDUS, Herbert. "O Professor Tiago Marques e o Caçador Aipobureu". In: *Ensaio de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1979.

⁵¹ FERNANDES, Florestan. "Tiago Marques Aipobureu: Um Bororo Marginal". In: *Mudanças Sociais no Brasil*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1960.

⁵² Idem.

- ❖ **Descarga do conflito interno como tema de expressão artística ou investigação científica:** uma das dificuldades com que nos deparamos é analisar a criatividade de homens como Tiago Marques ou Henrique. Como observa o antropólogo Ralph Linton, “as invenções são sempre esporádicas e imprevisíveis; só o acaso poderia colocar o observador no lugar e no momento em que elas se dão. São muito poucos, portanto, os casos em que o processo real da invenção terá sido observado em qualquer outra sociedade que não a nossa”⁵³. Não restam dúvidas de que Tiago ou Henrique são mais lúcidos e perspicazes que a média das pessoas com quem se relacionam, mas é difícil comparar uma obra de Oscar Wilde, por exemplo, com qualquer atividade de Tiago. Supomos que isso ocorre porque o próprio conceito de criação, de “obra-prima”, é uma idéia mais aplicável às realizações da *nossa* cultura. Podemos, é claro, analisar uma cerâmica, uma canção ou uma dança indígena, mas também não é esse tipo de coisa que os índios marginais fazem. Muito pelo contrário, eles são os primeiros a deixar de fazer essas atividades tradicionais. Como eles em geral não escrevem, nem se expressam de nenhuma outra forma que não a verbal, quando são entrevistados, é difícil estabelecer critérios para avaliar sua criatividade. Parece que o mais razoável é reconhecer essas diferenças culturais para avaliar a questão, e tomar como fato que esses índios marginais são homens excepcionais, que possuem uma percepção muito mais aguda que os demais índios. Se é difícil falar de criatividade, certamente não seria errado falar do profundo senso crítico que eles têm do mundo, das reflexões que eles fazem acerca de si mesmos e dos outros... em um certo sentido, podemos dizer que índios como Tiago Marques ou Henrique são os homens

⁵³ LINTON, Ralph. *O Homem – uma introdução à antropologia*. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

marginais por excelência, pois eles estão em uma posição de ter muito a dizer, a despeito de não dominarem as ferramentas necessárias para comunicar-se nem na sua cultura de origem, nem em uma linguagem compreensível para a cultura ocidental. Em outras palavras: dificilmente eles escrevem, pintam, compõem canções ou atividades afins.

Tibakou

A história de Tibakou, índio Suruí do Médio Tocantins, também foi marcada por uma forte influência de religiosos. Calcula-se que ele tenha nascido em 1951, época da pacificação realizada pelos padres dominicanos. A partir de 1961, a tribo passou a estabelecer contatos permanentes com o mundo ocidental. Foi nesse ínterim que Tibakou viu-se órfão de pai e de mãe, provavelmente vítimas das epidemias de gripe e outras doenças que apareceram nos primeiros anos de contato. Já começaram aqui os efeitos destrutivos da chegada dos brancos na vida de Tibakou, analisada por Renato Queiroz em "O Depoimento de Tibakou: As Experiências de Vida de um Índio Suruí".

Percebendo que o jovem Suruí estava sem cuidados e adoentado, um religioso levou-o para Conceição do Araguaia, em um seminário de padres a fim de alfabetizá-lo. Entretanto, Tibakou não se adaptou ao lugar: "(...) não gostei de lá não, o movimento lá era ruim, chato pra mim (...) Eu ficava desconfiado, os outro ficava gozando da minha cara e eu quietinho, não sabia de nada não (...) Chegô a época que eu não gostei de ficá em Conceição do Araguaia e eu pedi pro frei Gil pra vê se ele conseguia arrumá outro lugar pra mim ficá"⁵⁴. Assim, depois de cerca de três meses, Tibakou saiu dali e foi para São Paulo, em 1963.

Aos 12 anos, Tibakou encontrou-se então em uma situação ainda mais complexa: uma cidade maior, mais pessoas para se relacionar, um clima mais frio do que ele estava acostumado, etc. Foi morar em um colégio de padres para crianças órfãs. Seus primeiros momentos foram difíceis: "Tinha medo do civilizado, do branco, porque eu não sabia falá, não entendia o que os outro falava pra mim e eu ficava com medo. Se as mulher me chamava pra perguntá alguma coisa para mim eu

⁵⁴ QUEIROZ, Renato da Silva. "O Depoimento de Tibakou". In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, nº 18, 1976.

tinha medo (...) Estranhei um bocado de coisa lá em São Paulo, muito frio, eu não gostei; muita gente”. Como era de se esperar, as crianças da escola também estranharam bastante a presença de um menino indígena, como ele relata: “Eu já sabia assiná um pouquinho o meu nome; aí ele [o padre] mandô pra mim escrevê o meu nome no quadro, lá na classe. Todo mundo ficava gritando, o frei Gil falava que era um índio que ia ficá no colégio (...) Chegô a hora do recreio, eu tava sentado numa sala escutando os padre conversá, mas não sabia o que eles tava falando de mim. Aí os menino gritaram:

— Chama o índio aí, padre Simão, nós queremos vê ele.

Aí o frei Gil falô:

— Vai lá, brincar com os meninos, não precisa ficar com medo não. Tá bem, eu fui lá. Tinha um bocado de menino lá e falô:

— Senta aí, índio, vamo conversá.

Sentei lá de besteira feito um bobão, não sabia o que os menino tava falando pra mim. Tinha um deles que chamava Ivan. Ele falô:

— Senta aí.

Eles começaram a batucá numa lata velha e falaram:

— Nós vamo cantá índio pra ele, vão bora.

Aí que eu fiquei com medo dos menino. Eu fiquei bem no meio da roda. Aí os menino lá chegô e falô:

— Ei, índio, não precisa ficá com medo de nós não, que nós não vamo fazê nadinha contigo não.

Eu fiquei quieto, não falei nada. Aí eu fui embora, eles ficaram brincando, eu não quis brincar com eles, fui embora lá onde tava o frei Gil. Depois fiquei sendo colega deles, peguei conhecimento deles”⁵⁵.

Tibakou revela depois a nova fase, quando ele já estava mais adaptado à cidade e às pessoas: “Mas depois foi indo, foi indo, eu acostumei (...) Aí eu comecei a pegar prática, a falar o português”⁵⁶. O jovem índio permaneceu em São Paulo por quatro anos, e “nem pensava de vim pra cá (aldeia) (...) Tinha cinco irmãos aqui na aldeia, também não pensava nisso, tava lá brincando, tudo...”⁵⁷ Passadas as primeiras dificuldades, esse é o momento em que Tibakou se identifica com os valores do grupo dominante, pré-condição para a situação marginal: “é o indivíduo que participa extensa e intimamente da cultura do grupo dominante que, quando rejeitado, se torna o tipo extremo de pessoa marginal”⁵⁸, explica Stonequist.

Entretanto, essa fase mais tranqüila, de satisfatória adaptação à cidade e aos brancos estava chegando ao fim. Sem explicar os motivos, frei Gil tomou a decisão de retornar à aldeia levando consigo Tibakou e outros índios Suruí que estavam fora. Assim como não se sabe o que levou o religioso a tirar Tibakou de sua vida tribal e mandá-lo para a cidade estudar, dificilmente entenderemos as razões que levaram frei Gil a reconduzi-lo tão drasticamente, sem nenhuma preparação prévia, depois de quatro longos anos acostumados à vida urbana. Sem dúvida, em termos psicológicos essas idas e vindas perturbaram bastante Tibakou: quando ele já estava adaptado a um grupo, foi dele bruscamente tirado, tendo que se ajustar novamente a uma realidade completamente diferente. É assim que Tibakou relata o episódio: “Quando o frei Gil me levô pra São Paulo, foi também a Opireme, o Tiremé e a

⁵⁵ Idem.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ STONEQUIST, Everett. *O Homem Marginal*. São Paulo, Martins Editora, 1948.

Tery. A Tery ficô em Minas. No mesmo colégio que eu fiquei (em Poá) ficô também o Tiremê e a Opireme. Lá era tudo assim misturado, rapaiz, menina, moça. Antes do dia da Páscoa, o frei Gil chegô no colégio e falô se ele poderia ir buscá nós três pra passá a festinha da Páscoa lá no colégio das freira em São Paulo. Aí o padre que tomava conta do colégio falô pra ele assim:

— O Sr. pode levar, o Sr. é funcionário de lá da aldeia, acostumado com eles, pode levar, mas trazendo eles de volta direitinho.

Aí o frei Gil prometeu que trazia de volta. Eu não sabia que era pra mim vim embora. Sei que quando foi noutro dia de manhã cedinho o padre já tava esperando lá na portaria. (...) Chegamo no colégio das freira, em São Paulo, já era mais de 10 horas da manhã. Logo quando nós ia entrando assim no portão do colégio das freira eu perguntei pro frei Gil:

— Frei Gil, onde é essa festa que o Sr. falô que ia tê pra nós?

Ele falô:

— Era aqui.

Eu falei:

— Acho que já terminô.

Quando eu cheguei lá não vi nada!

(...) Chegamo na Rodoviária. Entramo no ônibus pro Rio de Janeiro. Nós não sabia que era pra vim pra aldeia... Viajamo a noite todinha. Aí o meu irmão ficô preocupado de chegá lá no colégio porque já era muito tarde. Nesse dia nós achamo muito estranho porque nós tava viajando demais. Aí o meu irmãozinho falô assim:

— Ei Tiba, me diga uma coisa, pra onde que nós tamo indo?

Eu falei:

— Eu sei lá, rapaz!

Ele falô:

— Nós tamo demorando pra chegá no colégio. Hora dessa o colégio tá fechado, e como é que nós vamo fazê pra entrá lá?

Nem os povo lá do colégio tava sabendo que nós tava vindo pra cá (aldeia). O meu irmão falô assim:

— Mas rapaiz, o que o frei Gil tá fazendo com a gente? Hora dessa os menino tão preocupado por causa de nós.”⁵⁹

No meio dessa confusão de expectativas, incertezas e inseguranças, Tibakou e os outros jovens indígenas que estavam com ele foram levados novamente para a aldeia, sem serem avisados de nada previamente. Já é com um certo distanciamento que Tibakou relata como foi sua chegada na aldeia, depois de quatro anos dela afastado: “os índio vieram encontrá com a gente. Vi uns quatro índio chegando. Não conhecia quem era não. Começaram a trocá a língua, e eu quietinho lá no cantinho e o meu irmão tava com medo porque eles tava falando muito. A gente não sabia, depois de vivê muito tempo em São Paulo a gente já tinha esquecido um bocado de coisa. Aí o meu irmão ficou com medo”⁶⁰. É curioso notar que o comportamento de Tibakou agora é bem similar ao que ele teve quando tinha acabado de chegar em São Paulo: “quietinho lá no cantinho”, “a gente não sabia, já tinha esquecido um bocado de coisa”. É a mesma sensação de desadaptação, de não pertencer ao ambiente em que estava. A língua também ocupa um papel importante

⁵⁹ QUEIROZ, Renato da Silva. "O Depoimento de Tibakou". In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n° 18, 1976.

⁶⁰ Idem.

aqui: Tibakou já tinha aprendido razoavelmente o português em detrimento da língua indígena, tornando difícil a comunicação com as pessoas de sua aldeia:

“Quando eu cheguei de São Paulo eu falava só na gíria de lá de São Paulo. Eu falava ‘mora’, porque o Roberto Carlos falava naquele tempo era na gíria só. Os povo daqui da mata não sabe o que é não, não sabe nada. Sei que eu falava a gíria de lá de São Paulo e os cara ficava olhando pra mim”⁶¹.

Ao mesmo tempo em que sentia saudade da vida em São Paulo, Tibakou não se adaptava ao mundo indígena: “Eu não me dei bem aqui na aldeia não, eu gostava muito de São Paulo, sentia falta do colégio, porque eu saí do colégio sem avisá ninguém. Fiquei sentindo falta lá do colégio, dos companheirinho, dos coleguinha que eu deixei lá. Estranhei muito, porque fazia muito tempo que eu saí da aldeia, desde pequeno; eu achei muito estranho aqui na aldeia. A linguagem deles também eu tinha esquecido um bocado (...) Eu comecei a trabalhá na roça. Não gostava muito, não, não tinha prática de fazê nadinha. Tinha medo do mato. Até hoje eu ainda tenho medo de me perdê no mato. Eu gosto da mata, pra mim caçá eu gosto, mas eu andando com os outros companheiro. Mas eu sozinho me perco no mato”⁶².

Pelo menos, Tibakou descobriu algum elemento familiar na aldeia, que o deixou mais confortado: “Quando eu ia chegando na aldeia eu vi uma moça de calça comprida, passô na minha frente. Era a Tery. Eu vi ela de calça comprida bacana”⁶³. Tery, a futura esposa de Tibakou, também tinha ido estudar fora, só que em Minas Gerais. Ela também conhecia o mundo dos brancos, era alguém com quem Tibakou poderia conversar, compartilhar as experiências urbanas: “Nóis ia trazendo um bocado de disco do Roberto Carlos, do Erasmo. Os índio gostava muito dos disco. Ficava a noite todinha tocando os disco na radiola que o frei Gil me deu. A Tery

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ibidem.

⁶³ Ibidem.

ficava junto comigo escutando o disco até de manhã. Notaram que eu tava gostando da Tery, mas eu não tava gostando dela não. Quando a gente tava no colégio a gente tinha o costume de tirá aquela amizade com as menina, tudo, batê papo. Aí os menino aqui da aldeia acharam que eu tava gostando da Tery. Eu nem tava pensando em negócio de casamento, queria sabê é negócio de estudo, voltá pra São Paulo, queria continuá estudá. Um dia eu fui perguntá pro frei Gil:

— Frei Gil, me diga uma coisa, nós vamo voltá pra São Paulo, pra estudá, continuá os estudo?

Ele falô assim:

— Não, eu acho que não. Eu quero que vocês fiquem na aldeia, não quero que nenhum índio daqui fique espalhado por aí, pra cidade. Eu quero que vocês fiquem aqui agora, tocando a vida.

Eu falei pra ele:

— Mas eu não tenho o costume de trabalhá na roça, como é que eu vô ficá?

Ele falô:

— Você vai aprendendo, aprendendo ofício aí e fica por aí mesmo.

Eu falei:

— Tá bom.

Eu fiquei...”⁶⁴

⁶⁴ Ibidem.

Nesse trecho é possível notar a forma como o frei Gil lidava com o processo de mudança cultural que estava em andamento: como uma espécie de método de tentativa e erro, sem muito planejamento. Foi ele o responsável pela pacificação dos Suruí e pelos primeiros contatos mais permanentes desses índios com a cultura ocidental; por ter levado Tibakou de sua aldeia e tê-lo acostumado a uma realidade completamente diferente da indígena; por ter tirado Tibakou do colégio repentinamente e tê-lo devolvido à aldeia sem avisos prévios; e finalmente, por ter mantido Tibakou na aldeia, mesmo contrariando o desejo do jovem índio. É como se o religioso se sentisse no direito de decidir a vida de Tibakou sem sequer comunicá-lo previamente de suas decisões! A seguinte frase de frei Gil dá esse tom: “Eu quero que vocês fiquem na aldeia, não quero que nenhum índio daqui fique espalhado por aí, pra cidade. Eu quero que vocês fiquem aqui agora, tocando a vida.” Entretanto, o religioso não estava levando em conta que com esse “método” de tentativa e erro ele estava jogando com a vida de uma pessoa frágil, que a duras penas ia se acostumando às mudanças que o padre lhe impunha.

Resignado, Tibakou foi tentando se adaptar novamente à vida na aldeia: casou-se com Tery em cerimônia cristã, uma novidade para a maioria dos Suruí. O nome de batismo de Tibakou é Egídio José Maria. Pedimos licença para uma pequena observação: é interessante notar que, ao contrário de Tiago Marques, que ficou mais conhecido pelo nome cristão do que por Aipobureu (nome Bororo), Tibakou ficou mais conhecido pelo nome indígena. Isso se deve ao fato de Tibakou estar mais próximo dos Suruí do que Tiago dos Bororo? Difícil dizer: mais ou menos com a mesma idade ambos foram estudar fora, e ficaram praticamente o mesmo tempo distante de suas tribos. Os dois se casaram e tiveram filhos com uma índia logo depois do retorno à aldeia. É possível encontrar muitas semelhanças entre os dois casos, e difícil saber a que causa atribuir os nomes indígena/cristão de Tibakou e Tiago. Entretanto, um ponto merece ser aqui enfatizado: o nome de cada indivíduo está intimamente associado à auto-imagem, à identidade que ele possui. Florestan Fernandes acha que Tiago pensa mais como civilizado: “o seu mundo mental é ainda o dos brancos. E os valores correspondentes insinuam-se em seus atos, idéias

e atitudes, dando-lhes uma cor própria. As suas considerações sobre os Bororo são, de fato, as de um branco letrado”⁶⁵. E Tibakou, estaria mais inserido no universo mental dos Suruí? Não será possível encontrar uma resposta pronta para essa questão, mas vale a pena ressaltar a diferença de tratamento entre Tiago e Tibakou. Talvez por ter sido o mais capacitado, inteligente e filho de chefe, Tiago tenha sido usado como instrumento de aculturação dos padres desde o início (todavia, como vimos na seção anterior, o plano dos padres não teve êxito: Tiago não serviu nem como intermediário, nem como figura de proa, muito menos como trabalhador indígena). Em compensação, vemos que Tibakou não teve um tratamento tão especial quanto o de Tiago: o jovem Suruí não era filho de chefe, mas sim órfão; junto com ele, foram mais três índios para a cidade estudar; em vez de ser “a propaganda das missões”, como Tiago foi na Europa, Tibakou ficou estudando mais timidamente em São Paulo. Por ter tido essa inserção mais humilde, sem tantos privilégios, talvez Tibakou tenha conservado mais a identidade de índio que Tiago Marques.

Voltando à história de vida de Tibakou, vemos que a presença dos religiosos contribuiu bastante para a quebra de tradições culturais dos Suruí. Pelos costumes tribais, Tibakou não poderia casar-se com Tery, como explica Roque de Barros Laraia: “Teruheira (Teriwery) aparece nas genealogias como henyra e isaeêmemorya de Tiwakou (Tibakou). O primeiro termo interdita o matrimônio entre ambos, enquanto o segundo o torna possível. Seria bastante interessante para Tiwakou admitir a possibilidade de matrimônio com Teruheira, a filha de morobixawa (chefe) Suruí; mas ao ser interrogado sobre isso a repudiou enfaticamente porque Teruheira era sua irmã”⁶⁶. Mesmo assim, Tibakou acabou se casando com um mulher proibida para ele, segundo a genealogia da tribo. Novamente, a presença dos religiosos

⁶⁵ FERNANDES, Florestan. "Tiago Marques Aipobureu: Um Bororo Marginal". In: *Mudanças Sociais no Brasil*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1960.

⁶⁶ Citação presente em QUEIROZ, Renato da Silva. "O Depoimento de Tibakou". In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, nº 18, 1976.

interferiu em favor do costume dos brancos: se Tibakou e Tery eram batizados, alfabetizados e tinham experiências no mundo dos brancos, porque não casá-los? O chefe da tribo teria uma explicação bem complexa para explicar a interdição, mas não foi a voz dele que prevaleceu, e sim a dos padres: “O frei Gil fez o casamento. Os menino tudinho assistiram, porque era a primeira vez que eles viam um casamento. Eu era batizado e fiz a primeira comunhão em São Paulo. A Tery também era batizada. Eu falei pro frei Gil:

— Frei Gil, mas antes de tudo, eu primeiro tenho que conversá com o irmão dela mais velho, perguntá se eu posso casá com ela. Se ele deixá eu posso casá com ela, mas se ele não deixá também eu fico solteirão, aí eu volto pra São Paulo pra mim estudá.

Tinha uma menina de primeiro que eles prometeram pra mim casá, era menino ainda. Era a Nerona. Mas eu era batizado e o frei Gil disse que eu não podia casá com ela”⁶⁷.

Dessa forma, Tibakou violou duplamente os costumes tribais: casou-se com um mulher interdita e não com a mulher prometida desde criança. A única regra que os religiosos seguiram para influenciar o casamento de Tibakou foi a deles mesmos, ou seja, casar com quem é batizado, deixando de lado qualquer norma tradicional dos Suruí. Se para os padres isso parecia natural, para Tibakou não: permaneceu nele o sentimento de culpa e um temor por ter violado um tabu da aldeia. Laraia conta que “algum tempo depois, [Tibakou] procurou um médico para atender a sua filha, em fase adiantada de desidratação. Disse, então, que acreditava que a menina ia morrer porque ele tinha casado com sua henyra”⁶⁸. Vemos aqui como os elementos das duas culturas se misturam: a filha de Tibakou estava doente,

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ Ibidem.

ele foi procurar um médico, e não um curandeiro indígena, mas achava que a menina ia morrer porque ele havia transgredido uma norma fundamental da tribo.

É interessante notar que, ao contrário de um homem marginal típico, Tibakou tinha companhia nessa condição de estar entre duas culturas: Tery, sua esposa; Tiremé, seu irmão e Opireme (de quem que não temos informação de parentesco) estudaram na cidade na mesma época de Tibakou, os dois citados por último no mesmo colégio dele. O sentimento de exclusão, de não se identificar com nenhum grupo é o mesmo de Tiago Marques. Entretanto, a sensação de estar só na mesma condição, de não ser compreendido por ninguém não é a mesma: Tibakou tinha companheiros que estavam em situação semelhante à dele. Não podemos afirmar categoricamente se Tiremé, Tery e Opireme eram pessoas marginais, pois nos faltam dados para tanto. Mas podemos notar que a situação de Tibakou é um pouco menos solitária, pois a sua própria esposa já vivera conflitos, experimentara a posição de estar à margem de duas culturas. Já a esposa de Tiago não o compreendia, passou a desconsiderá-lo, pois ele ocupava uma posição medíocre entre os Bororo, sem corresponder às expectativas de um adulto (caçar, lutar com a onça, contar mitos, etc). Sua mulher deixou-o e passou a morar com outro homem, de quem chegou a ter um filho. Somente a intervenção de um padre conseguir reverter essa situação, e Tiago voltou a morar com sua mulher e seus filhos.

Depois de dois anos na aldeia, Tibakou retornou a São Paulo, como ele mesmo explica: “Casamo em 67. No fim de 68 o frei Gil falô pra nós que nós podia voltá pra São Paulo, vê minha madrinha. O frei Gil levô nós. Era só pra mim ir passeá, mas depois lá o meu padrinho arrumô um emprego pra mim. Nós alugamo uma casinha em Camoviana [Calmon Viana]. Era uma casinha pequena, só de um cômodo, de alvenaria. Fiquei trabalhando em uma firma lá em Poá. Aí nós tivemos o primeiro filho, o Alex. Eu não sabia como é que podia dá nome de indígena pra ele... A Ana Paula nasceu em 72, em São Paulo ainda. A Tery tava doidinha pra vim embora, pra vê os parentes, os irmão dela. Eu não queria... Eu

pedi a conta e vim embora”⁶⁹. Mais uma aproximação com o mundo dos brancos: já que o frei Gil deixou Tibakou ir para São Paulo, ele foi e acabou conseguindo um emprego por intermédio do padrinho (provavelmente branco). É raro um índio conseguir trabalhar e se acostumar ao ritmo de vida de uma cidade grande, mas parece que esse foi o caso de Tibakou: apesar de morar em uma “casinha pequena”, ela era de alvenaria (o que chega a ser um luxo entre os índios, cujas casas costumam ser de palha, bambu ou no máximo madeira).

O conflito aparece de novo na hora de dar um nome para os filhos: “Eu não sabia como é que podia dá nome de indígena pra ele”. Apesar de Tibakou ser mais conhecido pelo nome indígena, ele quis colocar nomes cristãos, como Alex e Ana Paula, para seus filhos. Por quê? Talvez por achar que o “futuro” estaria na cidade, entre os civilizados, Tibakou quis passar isso para os filhos, nomeando-os de forma que não seria possível distinguir a origem pelo nome. Como discutimos anteriormente, o nome contribui bastante para a formação da identidade de uma pessoa, e não é à toa que Tibakou teve os filhos em São Paulo e chamou-os de Alex e Ana Paula. Outro ponto importante é a insistência de Tery em voltar para a aldeia, “pra vê os parentes”. Ela é um elemento de ligação significativo na vida de Tibakou: também teve a educação dos brancos, morou em São Paulo com ele, teve filhos dele com nomes de brancos, mas não suportou a pressão da cidade, a sensação de estar dividida: o mundo dos Suruí prevaleceu em Tery. Tibakou frisa que não queria voltar para a aldeia, mas como sua esposa insistiu, ele pediu as contas e foi embora.

Assim, passados quatro anos, o jovem casal volta para a aldeia, com dois filhos pequenos. Se Tery conseguiu se adaptar mais facilmente à vida tribal, não se pode dizer o mesmo de Tibakou: “Sinto falta demais de São Paulo, mas não tem condições pra mim voltá. Aqui [na aldeia] tem muito deles que não gosta de mim, só uns dois ou três que gosta de mim aí, mas o resto é tudo chato comigo. Eu não sei

⁶⁹ Ibidem.

não, eu não posso explicá por que motivo que eles não gosta de mim. Quando eu era rapaiz eles gostava muito de mim; depois que me ajuntei, fui pra São Paulo, depois voltei de São Paulo aí eu vi que os cara não tava gostando de mim. Eles pouco fala pouco comigo aí, não gosta mesmo de falá comigo, fala mais com a mulher, os povo daqui da aldeia. Eles memo fala pra minha mulher que não topa muito com a minha cara nem com a do meu irmão, mas não sei pra que que eles faiz isso comigo. Agora, eu sei que gosto muito deles, tudinho aqui da aldeia”⁷⁰.

É provável que para a maioria dos Suruí, Tibakou fosse um homem incompleto, que não conseguia cumprir seus deveres básicos. A língua, os valores, as atribuições, nada disso encaixava bem Tibakou ao mundo indígena, como relata Renato Queiroz: “Jamais se aventurava em longas andanças pela mata; afirmou várias vezes que gostaria de possuir cabelos crespos; não tomou parte das danças tradicionais observadas por mim, embora tivesse participado, com entusiasmo, de um baile, no estilo regional, ao som de boleros e carimbó, que se realizou certa noite na aldeia (...) Em casa, as conversas com sua mulher e filhos desenvolviam-se geralmente em português, mesmo na presença (bastante rara) de outros índios. Estes diziam que Tibakou necessitava do auxílio ‘estimulante’ da esposa para plantar roça, quando o fazia [atualmente, a tarefa de fazer roça, plantar e colher é exclusivamente masculina entre os Suruí: dessa maneira, Tibakou destoa quando pede ajuda à esposa]”⁷¹.

Insatisfeito com a vida na aldeia, Tibakou diz que sente falta de São Paulo, mas não explica porque não volta a se estabelecer na cidade, somente diz que “não tem condições pra mim voltá”. Seria a dificuldade de conseguir trabalho e dinheiro, ou seria mais uma dificuldade psíquica, um medo de voltar e perceber que não vai conseguir se integrar lá também? Nesse sentido, é mais confortável viver com a idéia

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Ibidem.

de que “aqui na aldeia não é bom, mas lá em São Paulo é, só que eu não posso mais voltar para lá”. Tiago Marques também manifestava essa postura. Ao ser interrogado por Baldus se queria voltar para a Europa, ele respondeu: “Sim, mas não tenho dinheiro”. Baldus convidou então Tiago para passar algumas semanas em Cuiabá, e ele respondeu: “Sim [gostaria], mas não posso deixar minha família”. É a mesma pequena esperança que fica, e que talvez mantenha mais afastado o sofrimento que esses indivíduos carregam dentro de si. Imbuído dessa esperança, Tibakou transfere para os filhos a tarefa de viver a vida que ele não pôde: “O Alex, mais ou menos com oito anos, eu quero deixá em São Paulo, na casa da madrinha dele pra estudá e a Ana Paula também. Aqui eu acho muito esquisito porque eu não tenho muita prática de fazê serviço de roça e assim eu acho muito esquisito. Eu não tenho muito costume de trabalho de enxada, de machado. Lá em São Paulo eu era acostumado só a trabalhá em firma, trabalhava em marcenaria, tudo, lá eu ganhava meus dinheirinho por meis mas depois, quando eu cheguei aqui, deu zebra”⁷². É provável que Tibakou tenha atribuído o seu conflito ao fato de ele ter ido mais velho, com 12 anos para a cidade estudar e depois tenha voltado para a tribo, sem se adaptar. Talvez ele imagine que se seus filhos, já com nome de brancos, forem para a cidade mais cedo, com oito anos, e ficarem por lá, eles conseguirão ter uma vida mais tranquila, do modo como Tibakou gostaria de ter vivido. Em 1975, a última vez que temos notícia dele, esse Suruí marginal trabalhava em um Posto da Funai como auxiliar do encarregado, recebendo salário e vivendo na aldeia, ao contrário dos outros homens, que passavam a maior parte do tempo no mata, durante a safra da castanha (entre dezembro e maio).

Por falta de dados, não podemos analisar de maneira completa a personalidade marginal de Tibakou. Podemos observar claramente a dupla consciência e a dupla lealdade, pelas palavras de Renato Queiroz: “O próprio Tibakou confessou-me que já tentara transferir-se para outro Posto Indígena, o dos Akuáwa-Assurini, devido

⁷² Ibidem.

aos seus desentendimentos com o restante do grupo e que, não o tendo conseguido, planejava estabelecer-se com mulher e filhos num ponto isolado do território tribal, vivendo do cultivo da terra, distante do ‘povo do mato’. Discorria longamente sobre suas experiências na ‘civilização’, mas parecia ter nítida consciência de que não reunia condições para se fixar novamente em um centro urbano, o que o tornava muito amargurado. Por outro lado, nas discussões a respeito da disputa pelo território indígena, este cada vez mais ameaçado pelas investidas gananciosas por parte dos regionais proprietários de fazendas nas imediações, identificou-se sempre com seu grupo, dizendo-se índio, opondo-se aos ‘kamará’ [brancos]. Contou-me também que certa ocasião, em São Paulo, tendo sido tomado por japonês, pois conversava com sua esposa no dialeto Tupi de sua gente, contestou enfaticamente tal identificação, afirmando ser índio e não japonês”⁷³.

Também a lucidez e o espírito crítico podem ser verificados na passagem a seguir: "O negócio das terra aqui tá muito quente, os ‘kamará’ querendo fica com a terra, mas não sei não. Os índio, nós tamo se batendo pra vê se a gente fica com esse terreno aí pros ‘kamará’ não fica com as terra. Agora, o mais teimosos que nós temo aí é o..., que tá teimando com a gente os ponto de castanha, sempre ele tá. O ano passado foi a mema coisa, ele fico aí falando os negócio de terra, que não era nossa, que era dele. Os índio sempre falando que nós vamo deixa ele fica com o terreno não. Nós tamo esperando só o mapa que o Dr.... feiz, esperá resposta chegá de Brasília. Depois, aí a gente vai sabe como é que vai ficá”⁷⁴. Tibakou assume aqui uma postura clara de defesa do território dos Suruí da ganância dos brancos. Renato Queiroz explica que "o território dos Suruí é muito cobiçado, tanto pelo valor das terras, quanto pelos ricos castanhais nelas existentes. Anualmente, quando da safra

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Ibidem.

da castanha, surgem conflitos mais ou menos sérios entre os índios e os fazendeiros das imediações pela disputa e exploração dos castanhais"⁷⁵.

Hoje, Tibakou deve ter mais ou menos 50 anos⁷⁶. Talvez seus conflitos estejam mais amainados, por ele ter se integrado em um dos grupos. Ao nosso ver, o mais provável é que não. Sendo mal-visto pelos Suruí e tendo um certo temor de retornar à cidade, Tibakou deve continuar transitando precariamente entre o mundo indígena e o dos brancos, trabalhando no Posto da Funai próximo à tribo. Talvez ele tenha depositado todas as suas ilusões e esperanças na vida que os filhos irão levar na "civilização", vivendo a vida tranqüila e rica que ele não pode viver. Talvez não: ele pode estar percebendo intimamente que não é solução deixar seus filhos pequenos estudarem na cidade, pois esse é o embrião de uma crise psicológica que ele conhece bem. É nesse mundo confuso, conflituoso e cheio de incertezas que Tibakou deve estar vivendo, transitando do universo individual (ele e sua condição marginal) para o coletivo (a defesa das terras e castanhais).

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Segundo recente relato de Roque Laraia a Renato Queiroz, Tibakou está residindo, com a família, num ponto extremo do território tribal, afastado dos demais Suruí.

Biboi

A história de Biboi, índio Munduruku do estado do Pará, revela uma realidade diferente das estudadas anteriormente. Em primeiro lugar, não são os padres os responsáveis pelo contato mais próximo com os Munduruku, mas sim os comerciantes de borracha. Em segundo lugar, Biboi ocupava a posição de chefe de uma aldeia, ao contrário de Tiago ou Tibakou.

Robert Murphy, antropólogo que descreveu o caso, conheceu Biboi em 1952, quando o índio contava com cerca de trinta anos. Chefiando a aldeia de Cabitutú, Biboi mantinha uma jovem esposa na casa de seu pai, Caetano, o chefe de Cabruá. Foi nesse contexto que os conflitos desse índio marginal apresentaram-se para Murphy: enquanto Biboi estava com a jovem esposa em Cabruá, os índios de Cabitutú conspiravam contra ele. Percebendo as ameaças à sua autoridade, ele voltou imediatamente para reafirmar sua posição de chefe em Cabitutú. Mas assim que ele saiu de Cabruá, os índios de lá se aproveitaram da jovem esposa de Biboi, exigindo favores sexuais. Logo que Biboi descobriu o ocorrido, ele retornou rapidamente a Cabruá, gravitando de modo angustiado entre as duas aldeias. Segundo Murphy, “as principais razões que levaram os homens de Cabitutú a conspirarem contra ele e os de Cabruá a se aproveitarem de sua esposa só podem ser compreendidas através de uma análise da sociedade e da cultura Munduruku e a posição de Biboi nelas. Pois Biboi era um homem marginal tentando atuar em papéis sociais tradicionais para os quais ele não havia sido socializado, falhando em definir corretamente a natureza das expectativas para seu papel ou os valores pertinentes a situações sociais específicas. Suas gafes acumulativas começaram, em determinado ponto, a ameaçar a estabilidade daquela pequena sociedade, e certos processos foram desencadeados para restabelecer a fluência normal das interações sociais. *Antropologicamente, esse é um estudo sobre desvio e controle social.* Humanisticamente,

é uma tragédia, mas como muitas tragédias, com nuances de comédia [grifo nosso]"⁷⁷.

É interessante observar a conotação do termo “desvio” expressa por Murphy acima. Como Gilberto Velho assinala, “a idéia de desvio, de um modo ou de outro, implica a existência de um comportamento ‘médio’ ou ‘ideal’, que expressaria uma harmonia com as exigências do sistema social”⁷⁸. Em todas suas atitudes, Biboi foi contra o comportamento ‘ideal’ Munduruku, e sofreu fortes sanções sociais por conta desse desvio. Howard Becker faz uma observação relevante para enriquecer a discussão: “os grupos sociais criam o desvio ao estabelecer as regras cuja infração constitui desvio e ao aplicá-la a pessoas particulares, marcando-as como *outsiders*”⁷⁹. É próprio de qualquer grupo o estabelecimento de regras do que é “certo”, de “seres humanos”, e do que é proibido, “errado”, “de bárbaros” ou desviantes. É através da institucionalização das normas sociais que o grupo fortalece sua identidade enquanto grupo *autônomo e diferente* dos outros. Os que não obedecem às regras sociais serão sempre vistos como os infratores, os não-integrados, os que apresentam uma ameaça ao sistema. Biboi era um deles: sua vida corria perigo devido à sua posição desviante.

Assim como nos casos de Tiago Marques e Tibakou, o contato com a cultura ocidental aparece como a principal fonte de desajuste social de Biboi: ainda criança, ele foi morar na casa de um homem branco que comercializava borracha na aldeia dirigida por Caetano, o pai de Biboi. Depois de alguns anos, o jovem Munduruku voltou para viver entre os índios, mas ele sentiu que não era mais nem Munduruku, nem tinha virado um perfeito “civilizado”. Pode parecer estranho Biboi ter residido

⁷⁷ MURPHY, Robert. “Deviancy and Social Control: What Makes Biboi Run”. *Kroeber Anthropological Society Papers*, vol. 24, 1961 [tradução nossa].

⁷⁸ VELHO, Gilberto. *Desvio e Divergência: uma crítica da patologia social*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1981.

⁷⁹ Idem.

por vários anos com um homem branco, mas no contexto da relação entre os chefes Munduruku e os comerciantes de borracha isso era um procedimento normal.

O chefe indígena é o intermediário nas relações comerciais da aldeia. Através dele, os Munduruku vendem borracha para comerciantes, e estes últimos acabam gozando de grande influência entre os índios. Tendo boas relações com o chefe indígena, um comerciante pode chegar a interferir na escolha do futuro chefe Munduruku. Entretanto, como o homem branco não pode se opor à regra patrilinial de transmissão da chefia, é comum ele selecionar dois possíveis herdeiros e levá-los para criar e educar na própria casa. Esse foi o caso de Biboi, que retornou à casa paterna e foi nomeado chefe. Tal costume parece ser conveniente principalmente para o comerciante: se o chefe indígena pode receber um tratamento preferencial no comércio da sua aldeia, para o comerciante a criação do futuro chefe pode garantir que sejam satisfeitos os seus interesses econômicos, mesmo que às custas dos interesses dos membros da tribo.

Podemos notar aqui que a relação índio-comerciante é ainda mais perversa que a relação índio-padre, pois o comerciante está interessado exclusivamente em lucros, sem dar a mínima importância aos indivíduos e à diversidade cultural com que ele tem que lidar. No máximo, ele se aproxima mais dos índios quando vislumbra alguma vantagem que poderia receber, como a de educar os futuros herdeiros para usar dessa influência posteriormente nos acordos comerciais com a aldeia. Já os padres, apesar de assumirem posturas questionáveis (por exemplo, com Tiago ou Tibakou), parecem preocupar-se mais com o fato de eles serem índios, seres humanos, e não uma fonte de renda, como vemos nas palavras do Padre Colbacchini: “(...) ergue-se uma voz, o grito da alma do apóstolo de Cristo, do missionário que vai pelos rios, pelas matas, pelos campos intermináveis, procurando o pobre filho da floresta para despertá-lo do sono secular da ignorância e abandono, e gravar-lhe novamente na fronte o selo daquela liberdade real que o Eterno nela imprimiu. É esta admirável transformação do homem e da natureza selvagens pela

virtude fecunda do Evangelho”⁸⁰. Pode ser que alguns religiosos estivessem mais interessados em fazer propaganda para a Igreja do que em entender esses índios marginais, aliviar seu sofrimento. Mesmo assim, a atitude de “levar a verdadeira religião para um povo pagão” parece ser menos prejudicial aos índios do que a mesquinha busca do lucro econômico.

Quando Biboi voltou para a aldeia e foi nomeado chefe dos Cabitutú começaram a surgir os primeiros problemas. Biboi não correspondia à expectativa dos índios em relação ao comportamento que um chefe deveria ter. De acordo com Murphy, a sociedade Munduruku é igualitária e baseada no princípio de solidariedade entre um grupo de homens, que são considerados do mesmo *status*. A residência é matrilocal, o que leva o marido a morar na aldeia da esposa. Isso faz com que os clãs se dispersem por várias aldeias, produzindo uma cadeia de ligações de parentesco e aliança. Murphy enfatiza que essa rede de solidariedade é muito simples e ao mesmo tempo muito frágil: "O sistema social não só produz solidariedade, mas depende dela para sua manutenção. Dada a estrutura da sociedade Munduruku, o ator social efetivo era o indivíduo cooperativo, não agressivo, sereno, quieto e disposto a colocar o bem da coletividade antes do seu próprio bem. Imediatamente pode ser percebido que Biboi apresentava um risco à propriedade e ao sistema social. Ele era malcriado, barulhento, egocêntrico e materialista - todas as coisas que um Munduruku não deveria ser"⁸¹. Podemos observar nesse trecho a influência dos valores da sociedade ocidental sobre Biboi: o jovem Munduruku já não atuava de acordo com a realidade tribal. A ganância, o individualismo e o espírito agressivo são perfeitamente cabíveis dentro do mundo dos brancos, mas absolutamente repudiados entre os Munduruku. Biboi acreditava que conseguiria prestígio na tribo acumulando riqueza material, procedimento

⁸⁰ COLBACCHINI, Padre Antonio. *À Luz do Cruzeiro do Sul*. São Paulo, Escolas Profissionais Salesianas, 1939.

⁸¹ MURPHY, Robert. "Deviancy and Social Control: What Makes Biboi Run?". *Kroeber Anthropological Society Papers*, vol. 24, 1961 [tradução nossa].

comum entre os brancos. Entretanto, entre os Munduruku isso não se dá: esses índios não valorizam a riqueza material, mas sim o comportamento altruísta. Como assinala Murphy, "A primeira regra, e a que ele [Biboi] violava com mais freqüência, era que um indivíduo não deveria procurar prestígio, mas deixar que viesse naturalmente (...) Para obter prestígio um homem deveria ser modesto e desprezioso, ao mesmo tempo que observasse todas expectativas tradicionais do que constitui o comportamento bem valorizado. Mas, antes de tudo, ele deveria agir como se mantivesse em mente unicamente o bem estar coletivo. A gabação, competitividade e individualismo de Biboi haviam violado todas as regras do jogo, e ele recebeu unicamente aversão e desrespeito, ao invés da valorização e poder que ele tanto queria"⁸².

De acordo com Murphy, o principal erro de Biboi foi ter expressado claramente seu descontentamento com a atitude de certos indivíduos em relação a ele (a conspiração política e a liberdade sexual com sua esposa). Normalmente, as hostilidades e as divisões entre grupos fazem parte da vida social dos Munduruku, mas são cuidadosamente reprimidas. Disfarçar a agressividade e demonstrar neutralidade são atitudes comuns para um Munduruku típico, mas não para Biboi. Na sociedade ocidental, é considerado natural um homem traído expressar sua raiva de forma agressiva. Foi o que ele fez, e os Munduruku reagiram muito mal a isso. Daí já se vê de que mundo Biboi estava mais próximo e os infortúnios que ainda o aguardavam...

Além de estar fora dos padrões esperados de um homem Munduruku, Biboi teve que enfrentar outro problema: a posição delicada da chefia de uma aldeia Munduruku. Biboi tinha que cuidar dos conflitos sociais internos e ainda fazer a mediação com os comerciantes de borracha, cujos interesses eram muitas vezes contrários aos dos membros da aldeia. Como Murphy observa, "é uma posição

⁸² Idem.

muito difícil, que só pode ser mantida através da aderência máxima ao comportamento tradicional esperado dos chefes e da aquiescência mínima às exigências dos comerciantes. Caetano, pai de Biboi, foi comparativamente bem sucedido em seu papel. Se o comerciante dissesse para ele que sua tribo estava com uma grande dívida, Caetano comunicaria esse fato à tribo e sugeriria que seria uma boa idéia coletar mais borracha; jamais tentaria nenhum tipo de coerção, mesmo verbal. Ele, também, sinceramente procuraria obter o retorno máximo para a sua gente⁸³. Assim, Caetano conseguia desempenhar bem a sua função de chefe, mostrando humildade e consultando os homens maduros de sua aldeia sobre as decisões a serem tomadas. Já Biboi agia no sentido oposto: tendo incorporado alguns valores ocidentais, ele atuava de forma arrogante e agressiva, para insatisfação dos membros de sua comunidade. Como explica Murphy, "a posição de Biboi era bem diferente da de seu pai, ele era o protótipo do menino índio que havia sido 'educado' por um comerciante e mais tarde instalado como chefe. Ele não tinha nenhum direito legítimo à posição, e foi necessário que o próprio comerciante insistisse que ele só reconheceria Biboi como seu negociante em Cabitutú. Os residentes, ressentidamente, aceitaram, porém Biboi só era reconhecido como chefe em relação ao trato comercial. O homem mais influente da vila era, na verdade, um reconhecido xamã, filho do último chefe e considerado o herdeiro legítimo da posição"⁸⁴.

Para complicar ainda mais a situação de Biboi, ele não contava com o respaldo familiar em Cabitutú. Como dissemos anteriormente, os Munduruku são matrilocais, com exceção dos filhos do chefe, que costumam casar e ficar na aldeia do pai, a fim de fornecer o apoio necessário para a chefia paterna e herdar sua posição. Entretanto, com Biboi não aconteceu isso: ele foi morar longe do pai e de qualquer parente que pudesse fortalecer sua posição de líder na sua aldeia (não se

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Ibidem.

sabe por quê). Os únicos indivíduos fortes que lhe davam apoio à distância eram seu pai, o comerciante de borracha e alguns familiares de Cabruá. Visando à conquista da simpatia dos índios de Cabitutú, Biboi casou-se com uma mulher de lá, viúva, mais velha e sem muitos atrativos, porém com um núcleo forte de parentes na aldeia. No entanto, Biboi não suportou permanecer muito tempo apenas com essa primeira esposa. Aproveitando-se das prerrogativas de chefe, ele descobriu que tradicionalmente um líder poderia ser polígamo, apesar de tal comportamento ser bastante raro. Ele conheceu então uma jovem índia de 16 anos em outra aldeia e levou-a para morar em Cabitutú. A primeira esposa ficou enfurecida, repreendeu Biboi, agrediu a jovem esposa e foi se queixar para os seus irmãos. Estes expressaram a desaprovação pela poligamia de Biboi, e o resto da aldeia apoiou-os. A cada dia que passava, a posição de Biboi ficava mais periclitante: além de não compartilhar dos mesmos valores dos Munduruku e chefiar a aldeia de modo insatisfatório, agora ele estava estremecido com a primeira esposa, que tinha laços estreitos de parentesco em Cabitutú. Recusando-se a se separar da jovem esposa, Biboi levou-a para Cabruá, para ficar sob os cuidados do pai. De acordo com Murphy, “ele tinha ofendido todos os cânones da ética e opinião Munduruku e se tornado uma fonte de tensão nessa pequena e coesa sociedade. Agora as forças de controle social começaram a funcionar e ele sentiu a grande pressão dos membros da sua sociedade”⁸⁵.

Com a segunda esposa supostamente segura em Cabruá, Biboi voltou para Cabitutú a fim de acalmar os ânimos da aldeia. Sem o apoio dos parentes da primeira esposa, que estavam furiosos com ele, Biboi continuava a assumir uma postura prepotente e autoritária, o que irritou ainda mais os índios de lá. Logo surgiu na comunidade a idéia de matar Biboi, mas os habitantes de Cabitutú temiam a retaliação que poderia vir de Cabruá, onde o pai de Biboi era chefe, e do comerciante, que era aliado de Biboi. Além dessa grave ameaça que circundava

⁸⁵ Ibidem.

Biboi, ele descobriu que sua segunda esposa não estava tão segura assim em Cabruá, como descreve Murphy: "qualquer que fosse a integridade que ela possuísse, certamente não era páreo para a procura insistente dos homens de Cabruá pelo seu corpo. Logo, todos os homens de Cabruá, exceto os que eram proibidos por regras de incesto - e havia exceções até mesmo nisso - estavam gozando dos favores da jovem esposa de Biboi"⁸⁶.

Não era somente a beleza dessa garota que atraía os índios de Cabruá, mas também a satisfação de estar desrespeitando Biboi. Até mesmo na aldeia em que Caetano comandava, Biboi era detestado. Como os índios de Cabruá não poderiam agredir diretamente Biboi, eles atuavam indiretamente através do assédio permanente à sua esposa.

Chegamos aqui ao conflito relatado no início: os índios de Cabitutú conspiravam contra a vida dele, e os de Cabruá abusavam de sua jovem esposa. No ciclo de vida do homem marginal, podemos considerar esse período de grave crise emocional e conflito social exacerbado como a fase da experiência-crise, quando Biboi percebeu a fragilidade de sua posição e o seu não-pertencimento a lugar algum. Diferentemente de Tiago, Biboi não chegou a ser explicitamente rejeitado pelo mundo dos brancos; pelo contrário, aparentemente ele continuou desfrutando de boas relações com o comerciante. Biboi foi rejeitado pelas duas aldeias Munduruku, que consideraram inaceitável as suas atitudes de "civilizado".

Novamente, a forma de lidar com o problema foi importada do mundo ocidental. Biboi começou a acusar várias pessoas explicitamente pelo que lhe fizeram, atitude absolutamente estranha aos Munduruku, o que causou a divisão de Cabruá em dois grupos. Os parentes de Biboi apoiaram-no, enquanto a maioria da aldeia estava contra ele. Dessa forma, Biboi transformou-se no foco de tensão nas duas aldeias. Apreensivo com a sua posição delicada, Biboi levou mais um susto:

⁸⁶ Ibidem.

Caetano caiu de uma árvore e ficou em estado grave por vários dias. Como escreve Murphy, "sabendo que o povo de Cabitutu o mataria assim que estivesse seguro da morte de seu pai, Biboi foi imediatamente a Cabruá e se manteve por lá até que a recuperação de seu pai estivesse certa"⁸⁷. Assim, Biboi percebeu que não só seu equilíbrio psíquico estava em risco, mas a sua integridade física também.

Apesar de nos faltarem dados mais completos, é possível observar vários traços de personalidade típicos de um homem marginal em Biboi: o complexo de inferioridade, a vontade de se destacar, a hiper-sensibilidade, a auto-consciência e a ambivalência de atitudes. Murphy relacionou-se diretamente com Biboi, e teceu algumas considerações sobre sua atitude: "Quando conheci Biboi, ele dirigiu-se a mim em um português caipira e de maneira arrogante se apresentou como 'Biboi, filho de Caetano [chefe de Cabruá] e chefe de Cabitutu'. Isso contrastava visivelmente com a maneira acanhada e hesitante com que a maior parte dos Munduruku se dirigiam a mim e uns aos outros"⁸⁸. Enquanto a maior parte dos Munduruku mostrava-se desconfiado no contato com Murphy, Biboi gabava-se de falar português, ser chefe de uma aldeia e estar mais acostumado ao mundo "civilizado". Murphy continua: "Biboi demonstrou ser um grande problema de outras formas. Ele colocava sua própria importância como justificativa pelas exigências que me fazia por presentes. E ele continuamente se gabava da sua habilidade de lidar com brancos, de liderar seus seguidores, de caçar, ou de fazer quase qualquer coisa na esfera das atividades tradicionais Munduruku ou no seu relacionamento com o mundo de fora. Ele esforçava-se desesperadamente e abertamente para adquirir prestígio e bens materiais que ele havia aceitado como indicadores de prestígio. Por essa razão, nossas botas de selva eram muito admiradas, já que isso iria claramente diferenciá-lo dos outros índios descalços - logo após uma de suas visitas, minha esposa descobriu que suas botas haviam desaparecido. E nós

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Ibidem.

nunca encontramos nenhum outro Munduruku tão insolente. Eles sentiam total liberdade de entrar em nossa casa em qualquer momento, mas somente Biboi exigiria uma xícara de café e então deitaria em uma de nossas redes; ele ficou bastante ofendido quando dissemos a ele que suas pinturas corporais estavam manchando-as”⁸⁹. Biboi continuava usando as referências do mundo dos brancos para buscar prestígio, através da ostentação da riqueza material, da familiaridade com artigos e costumes da cidade. Não era isso que os Munduruku esperavam dele. Além desse erro, ele cometeu o pior, que lhe rendeu vários inimigos: "Ele falava abertamente e criticamente de outros homens para nós, mesmo na presença de terceiros. Não tentava, também, esconder sua hostilidade e desprezo quando algum inimigo estava por perto. Mas de baixo dessa fachada, Biboi era um homem ansioso e assustado. Ele freqüentemente confessava sombriamente a mim 'estão falando sobre mim'. Apesar disso poder ser interpretado no sentido clínico como paranóia, devo enfatizar que estavam realmente falando sobre ele, e Biboi tinha todas as razões possíveis para estar ansioso”⁹⁰.

A lucidez se combina com um tipo de ironia, de zombaria para esconder o conflito interno nessa última passagem, que é uma espécie de confissão a Murphy: “você sabe, se o meu pai morrer, deixarei essa terra e vou morar nas encostas do rio Tapajós?. Eu perguntei e ele o motivo, e, no estilo sutil de Biboi, ele respondeu, ‘Porque é tão bonito lá’. Biboi sabia que a sua vida como Munduruku estava acabada”⁹¹.

Tragicamente, Biboi acabou se dando conta de que não poderia cumprir o plano de seu pai: ser educado pelos brancos e depois assumir a chefia de uma aldeia. Mais do que qualquer outro indivíduo, um líder precisa estar sintonizado com as

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ Ibidem.

aspirações e os valores de seus comandados. É nesse ponto que a posição de Biboi, um homem marginal alçado à condição de chefe, parece ser dramática: não só ele não é respeitado e sua vida corre perigo, mas a sociedade também corre o risco de se desintegrar, de ingressar em uma crise de valores. Existem pelo menos três desfechos possíveis para esse caso. O primeiro é a sociedade indígena se adaptar aos costumes de Biboi, mais voltados para o mundo dos brancos. Outro é a aldeia entrar em um sério conflito interno, dividindo-se em facções e podendo chegar a se diluir. O terceiro é a cultura Munduruku exercer seu controle social sobre Biboi, enquadrando-o no seu papel tradicional, relegando-o a segundo plano ou simplesmente eliminando-o. Ao que tudo indica, os acontecimentos descritos por Murphy convergem mais para este último desfecho. Biboi está ciente disso. Ficar hesitando entre as duas culturas é perigoso no momento. Agora, ele tem que tentar se ajustar de alguma forma a um dos mundos, se não for morto primeiro. Quanto ao desfecho, nunca saberemos: Murphy encerrou o trabalho de campo antes de presenciar o final dessa tragédia.

Comentários Finais:

Pudemos observar, ao longo do capítulo, a trajetória de vida desses três índios marginais. Em comum, vemos que todos viveram um penoso processo de fricção interétnica, atuaram como intermediários, sofreram forte desordem interna e adquiriram uma lucidez e um espírito crítico acima da média. Conscientes das mudanças culturais de suas sociedades tribais, eles são um dos agentes principais dessas transformações, mas vivem solitários, à margem dos mundos em que tentam se integrar. Suas vidas traduzem muitas vezes o movimento de um pêndulo, que se alterna entre uma cultura e outra: quando uma não está satisfatória, eles passam para a outra, até viverem uma nova decepção e voltarem para a anterior. Ou seja, são vidas sem harmonia, sem soluções fáceis, sem um *respaldo cultural robusto*.

Passando do plano individual para o coletivo, vemos que esses índios marginais são exemplos extremados da desagregação social proveniente de uma mudança cultural envolvendo sociedades tão distintas quanto a ocidental e as indígenas. Padres, castanheiros e comerciantes de borracha são alguns dos representantes da cultura do branco com quem esses índios têm que aprender a lidar subitamente. Como Stonequist observa, “precisamos distinguir aqui entre mudança social que provém da introdução gradual de novas idéias de dentro e de fora de dada sociedade e o tipo de mudança social que resulta do súbito contato de duas ou mais sociedades possuidoras de diferentes culturas. No segundo, é profundo o choque de códigos e filosofias, e particularmente severo o efeito sobre o grupo subordinado a que cabe a maior parte do ajustamento. Para o indivíduo, o contraste entre os papéis de seu grupo e os *selves* imaginados torna-se muitas vezes agudo. Este contraste não é meramente um conflito de grupos sociais dentro de um sistema de cultura; é um conflito entre dois sistemas de culturas, tendo cada um deles seus subgrupos subordinados. Resulta disso que o indivíduo pode ter de reajustar sua vida em vários pontos: a língua que usa para comunicar-se, a religião em que crê, o código moral que segue, a maneira como ganha a sua subsistência, o governo a que deve

obediência, bem como nos aspectos mais sutis da personalidade. O dualismo de cultura produz o dualismo de personalidade – um *self* dividido. É o dualismo cultural a influência determinante na vida do ‘homem marginal’ (...) E o seu padrão de ajustamento raramente assegura completa orientação e apoio cultural, porque o seu problema nasce da própria mutável ordem social”⁹². Analisaremos no próximo capítulo o caso de Henrique, que está dividido entre três mundos: o indígena, o católico e o militar.

⁹² STONEQUIST, Everett. *O Homem Marginal*. São Paulo, Martins Editora, 1948.

Capítulo III

Henrique Ekhithó: a Personalidade Tripartida

Henrique é um exemplo perfeito de como um homem marginal pode servir de fio condutor para se compreender a história das culturas no sentido mais amplo, com os contatos interétnicos, as rebeliões e as transformações que vão acontecendo ao longo do tempo. Atualmente, a personalidade dele está fragmentada em três identidades: a de índio Katapi, a de padre católico e a de tenente do exército. E não é por acaso que ele é um “índio-padre-militar”: veremos neste capítulo a história da região em que Henrique nasceu, que desde o século XVII recebe a influência da Igreja e do exército.

Nascido em 1968 em uma aldeia do alto rio Negro, Henrique recebeu um conselho de seu pai, que por sua vez recebeu de seu avô: “na comunidade não há perspectiva, faça a vida na cidade.” E foi assim que ele fez. Aos sete anos, foi enviado para um internato salesiano próximo de sua comunidade, onde concluiu o 1º grau. Tendo tido um bom desempenho na escola, seu pai incentivou-o a ir estudar em São Gabriel da Cachoeira, principal cidade da região no Alto Rio Negro, a cerca de 900 km de Manaus.

O jovem Katapi mudou-se então para São Gabriel e concluiu o 2º grau. Hoje ele observa que “quando a gente sai da comunidade, os próprios irmãos não aceitam. É questão de tempo para que eles entendam”. Vale a pena observar que o termo “comunidade”, empregado freqüentemente na região, foi criado pelos missionários católicos para designar os povoados, em vez de chamá-los de “aldeias”, considerado demasiado “pagão”.

Já tendo uma certa proximidade com o bispo e apoiado pela família, Henrique resolveu estudar no seminário de Manaus, a fim de se ordenar padre. O curso envolvia teologia e filosofia ocidental, e tinha duração de sete anos. Algumas mulheres religiosas, as chamadas “madrinhas”, que moram no exterior, costumam adotar um seminarista à distância e passam a mandar dinheiro para auxiliar nos seus estudos. Henrique tem uma madrinha com quem fala até hoje. Mas não foi uma época muito fácil para ele: sendo um dos únicos índios mais escolarizados, o jovem Katapi sofreu várias discriminações por parte dos padres e outros estudantes, que achavam absurdo “um índio querer ser padre”. Henrique se sentia inferiorizado ali, mas foi isso que lhe deu forças para querer se destacar, “mostrar que um índio pode estudar e pensar”. E conseguiu: em 1995, ele se ordenou padre e retornou a São Gabriel da Cachoeira. Assim, quase vinte anos da vida de Henrique foram passados em colégio interno: dos 7 aos 26 anos.

Mas a incorporação dos valores cristãos não ocorreu sem conflitos. Henrique lembra que “meu avô acreditava num ser superior, mas não em um deus em forma de objeto, fabricado, feito pelos homens. Ele acreditava em um deus bom continuamente. Agora a gente aprende várias coisas sobre o Deus criador, o Deus rígido, que castiga e que pune o ser humano... para a gente fica meio confuso (...)”. A propósito, o antropólogo Egon Schaden observa que “o problema da aculturação religiosa não é simplesmente o da substituição de um sistema religioso por outro, mas o de assumir uma atitude essencialmente diversa com relação aos fenômenos do

mundo sobrenatural”⁹³. Foi este o primeiro conflito que Henrique teve que enfrentar ainda criança: as diferenças entre a concepção religiosa Katapi e a católica.

Assim como os costumes indígenas foram modificados pelos missionários, alguns símbolos católicos acabaram sendo adaptados à realidade indígena, com o passar do tempo. Por exemplo, ao lado do quarto de Henrique na diocese de São Gabriel da Cachoeira, há uma imagem de Nossa Senhora com as feições indígenas, no meio da mata.

Não tendo recebido uma função definida em nenhuma paróquia de São Gabriel, o bispo incumbiu-o de trabalhar em Cucuí, uma comunidade que se situa na fronteira com a Venezuela e a Colômbia. Lá Henrique passou dois anos relativamente bem, oferecendo assistência religiosa às aldeias e viajando para São Carlos, na Colômbia, e São Felipe, na Venezuela, onde visitava amigos e parentes. Meses depois, o bispo proibiu-o de viajar, mas ele continuava viajando escondido, até 1998, quando caiu em grande depressão. Desmotivado, estremecido com a Igreja, distante de parentes e amigos, Henrique foi adoecendo, sentindo o corpo todo doer, e sem vontade de fazer nada. “É muito difícil ficar sozinho: não ter com quem trocar idéia, nem brigar! Doía tudo, da cabeça aos pés”. Os médicos examinaram-no e viram que o problema era psicológico, pois ele não tinha nenhum sintoma somático objetivo. Aconselhado por um outro padre, Henrique aceitou ir para Lorena, cidade paulista, onde passou três meses descansando. Foi bem recebido pelos religiosos da paróquia local, fez vários amigos na cidade e passeou por toda a região. Em pouco tempo, sua personalidade expansiva voltou a se mostrar, e ele conseguiu superar sua depressão aguda.

De volta a São Gabriel, ele permanecia sem função definida: auxiliava uma das paróquias e dava aulas em um colégio à noite, para ajudar no sustento de sua família. Na Igreja, o clima continuava hostil: Henrique sempre teve uma relação de

⁹³ SCHADEN, Egon. *Aculturação Indígena*. São Paulo, Pioneira, 1969.

rivalidade com Pedro⁹⁴, o outro padre indígena da paróquia, e explica que “o bispo protege somente Pedro e se esquece de mim”. Segundo Henrique, existem muitas intrigas na Igreja, e diz não se sentir à vontade na diocese, pela “falsidade geral”.

Foi em 1999 que um acordo estabelecido entre o bispo e um general da região provocou novas mudanças em sua vida: o exército queria um religioso para ser incorporado no quartel, na função de capelão. O bispo ofereceu o cargo a vários padres da paróquia, e foi Henrique quem o aceitou. Em 2000, ele submeteu-se a todos os procedimentos rotineiros do exército: aprendeu a marchar e a cantar o hino nacional, fez curso de sobrevivência na selva e passou a usar farda. E o que ele pensa dessa vida militar-religiosa? “A vida no internato e no quartel ajuda a disciplinar, a aprender coisas que servem para a vida. É claro que tem momentos de sacrifício, humilhação, ser coibido de assumir a identidade cultural...”.

Desde os 7 anos de idade, Henrique teve sua vida organizada por *instituições totais*, na acepção de Erving Goffman, para quem "uma instituição total pode ser definida como um local de residência e trabalho onde um grande número de indivíduos com situação semelhante, separados da sociedade mais ampla por considerável período de tempo, levam uma vida fechada e formalmente administrada"⁹⁵.

O colégio interno, o seminário e o quartel são exemplos clássicos de *instituições totais*, e influenciaram Henrique em diferentes etapas de sua vida: "Uma disposição básica da sociedade moderna é que o indivíduo tende a dormir, brincar e trabalhar em diferentes lugares, com diferentes co-participantes, sob diferentes autoridades e sem um plano racional geral. O aspecto central das instituições totais pode ser descrito como a ruptura das barreiras que comumente separam essas três esferas da vida. Em primeiro lugar, todos os aspectos da vida são realizados no mesmo local e

⁹⁴ Nome fictício a fim de preservar a identidade dos envolvidos.

⁹⁵ GOFFMAN, Erving. *Manicômios, Prisões e Conventos*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1974.

sob uma única autoridade. Em segundo lugar, cada fase da atividade diária dos participantes é realizada em companhia imediata de um grupo relativamente grande de outras pessoas, todas elas tratadas da mesma forma e obrigadas a fazer as mesmas coisas em conjunto. Em terceiro lugar, todas as atividades diárias são rigorosamente estabelecidas em horários, pois uma atividade leva, em tempo predeterminado, à seguinte, e toda a seqüência de atividades é imposta de cima, por um sistema de regras formais explícitas e um grupo de funcionários. Finalmente, as várias atividades obrigatórias são reunidas num plano racional único, supostamente planejado para atender aos objetivos oficiais da instituição"⁹⁶.

Habitado à vida em *instituições totais*, Henrique hoje consegue até ter certas regalias por pertencer simultaneamente a duas *instituições totais*: a Diocese e o quartel. Quando deseja ficar mais livre, ele usa essa dupla filiação para obter dispensas. É como se ele dissesse para o comandante que está com o bispo, e para o bispo que está com o comandante.

Henrique diz se sentir mais valorizado no exército que na Igreja: além de ganhar um ótimo salário para a região, por ser oficial militar, ele goza de um prestígio considerável no quartel. Evocando um costume dos militares, de responder “selva” para qualquer situação, querendo com isso dizer: “sim, não, obrigado, já vou” etc, dependendo do contexto, ele diz que “no começo, eu não gostava desse tal de ‘selva’; hoje, eu já acostumei”. Todos esses costumes vão sendo incorporados por Henrique, em maior ou menor grau. Atualmente, ele chega até a brincar, cumprimentando a autora com “Selva Jesus!”, como uma forma de sintetizar sua posição marginal.

Carismático, Henrique conhece todos na cidade, e sempre é abordado na rua por muitas pessoas. Suas missas são lotadas e animadas, e ele é considerado o arrimo da família. O nosso informante assim se refere à sua popularidade: “Sempre

⁹⁶ Idem.

procurei um destaque parecido com o do meu pai. Acho que esse é o meu pecado, querer atingir o nível máximo das minhas condições e possibilidades”.

O pai de Henrique era um dos líderes de sua comunidade, e viajava freqüentemente para reuniões e encontros em Manaus. Trabalhava como catequista com os padres da missão, mas não obrigou o filho a ser padre. Quando Henrique comunicou-lhe que queria ser ordenado, seu pai gostou, pois admirava um religioso da comunidade. E Henrique seguiu seu caminho, procurando se destacar cada vez mais: “quero me colocar perante a Deus como grande vitorioso”, confessa, com uma ponta de orgulho. Tendo recebido uma educação extremamente rígida, tanto da parte dos religiosos, quanto da parte do pai, ele estranha a liberdade com que as crianças são tratadas agora: “hoje os pais não têm mais moral”.

A antropóloga Dominique Buchillet descreve a seguir as funções do catequista, posição que o pai de Henrique ocupava em sua comunidade: “são homens jovens, casados, designados pela missão em virtude de seus resultados escolares e de seu comportamento durante os estudos no internato da missão. Eles são os representantes indígenas da missão e, em certos lugares, ‘exercem seu ofício com tanto zelo que os outros índios tratam-nos de padres’ (Silverwood-Cope, 1975:35). Cabe a eles ensinar o catecismo para as crianças do povoado, dirigir o culto do domingo e dos dias de feriado e exortar os índios a viver de acordo com os preceitos católicos. Os índios, muitas vezes, dizem que eles são os ‘olhos e ouvidos da missão’ (Silverwood-Cope, *op.cit.*): é por eles, com efeito, que a missão sabe o que acontece no povoado (...) são os que melhor dominam a língua portuguesa no povoado e, em certos povoados, eles são o intermediário privilegiado da comunidade com os brancos (...)”⁹⁷. Orgulhoso, Henrique confessa: “eu gostava de ver o trabalho do meu pai. Tantas vezes eu sonhava em ir para Manaus também...”.

⁹⁷ BUCHILLET, Dominique. *Os Índios da Região do Alto Rio Negro: história, etnografia e situação das terras*. Brasília, UnB/ORSTOM, 1992.

Depois que seu pai morreu em um acidente de balsa, Henrique convidou sua mãe para morar com ele em São Gabriel. Incentivou os irmãos a residir na cidade também, e todos de fato foram, com exceção de Osvaldo⁹⁸, que continua morando na aldeia, como o falecido pai. Os irmãos de Henrique estão abaixo relacionados, por ordem de idade, e seus nomes foram omitidos propositalmente:

- ❖ Irmã mais velha: professora
- ❖ Segunda irmã: professora
- ❖ Osvaldo: mora na comunidade
- ❖ Henrique
- ❖ Segundo Irmão: trabalha como praça na Aeronáutica em Manaus
- ❖ Irmão caçula: trabalha como praça na Aeronáutica em São Gabriel

Como oficial do exército, Henrique ganha um salário relativamente alto para a região, e procura ajudar a família inteira: está construindo uma casa melhor para a mãe; pagou passagem para a sobrinha ir a São Paulo fazer tratamento de saúde; compra roupas e ajuda a “completar o mês” dos irmãos quando falta dinheiro. Mas também é vaidoso: usa perfume, gosta de andar bem vestido, joga vôlei na areia, torce para o Vasco e ouve música do Boi-Bumbá. Quando vê uma mulher bonita, brinca falando que “é uma fiel”, excluindo assim as feias da categoria “fiel”. Quando perguntamos se os padres indígenas têm namorada, ele responde que sim, exceto ele... Essa ironia é uma constante nas falas de Henrique. Segundo ele, quem cuida dos seus ganhos é seu irmão mais novo, que “está virando meu empresário”. Ou ainda, quando vai me apresentar formalmente ao bispo, fala em tom grave: “D. Valter, essa é a Roberta, minha amiga antropófaga!”.

⁹⁸ Nome fictício a fim de preservar a identidade de Osvaldo e de Henrique.

Entretanto, a tripla condição de Henrique não é isenta de conflitos. Vemos nele um espírito contraditório, próprio de quem vive dividido: “o que a gente vê hoje [na cidade] é justamente o oposto do que nós cultivamos dentro da nossa própria comunidade. É muito difícil, acho a sociedade estressante. Lá a gente não tem aquela intenção de acumular os bens, de morrer trabalhando, só busca o que é essencial para o dia-a-dia. É uma vida natural. Nossa vida na comunidade é muito boa, se sente livre, as crianças brincam onde quiserem, agora na cidade tudo amedronta, é um perigo, a gente não vê as pessoas se sentirem livres e espontâneas. Mas é claro que as sociedades urbanas têm seus grandes acontecimentos.” E nessa passagem ele mostra outra face do problema: “já estou bem dividido. Permanecer somente na comunidade é difícil. O que eu vou fazer na comunidade, viver como eles, tal e qual os demais indígenas? Porque a gente se acostuma com esse ritmo de vida, com as coisas que a civilização oferece: as atrações, os eventos, já tem uma certa ambição.” Ou seja: ele reconhece sua posição marginal, de não poder estar nem na aldeia, nem entre os brancos.

É curioso observar que o pai de Henrique não gostava dos militares, e chegava mesmo a proibir os filhos de se alistarem. Sinal das mudanças culturais do Alto Rio Negro: enquanto os religiosos chegaram na região há séculos, a penetração continuada do exército brasileiro data de 1974, com o Programa Calha Norte, que despertou bastante desconfiança entre a população indígena. Atualmente, a situação já se alterou bastante. Muitas famílias indígenas gostam que seus filhos se alistem no exército, e as índias preferem namorar soldados indígenas (ou, como elas acham ainda melhor, soldados brancos).

Henrique percebe sua personalidade tripartida, e tenta conciliar as três identidades contraditórias: “Eu trabalho para ter a comunhão do exército, da igreja e dos índios. Se eu me desligar de um ou de outro, estaria sendo incoerente comigo mesmo: são os três aspectos do meu mundo!”, assinala Henrique.

Henrique fala sobre vários assuntos com uma desenvoltura impressionante:

- ❖ Sobre a sua posição no exército e na igreja: “eu me tornei uma propaganda para a instituição religiosa e militar”. Quando falamos do marketing para o exército, com a mensagem de “estamos respeitando a cultura indígena”, Henrique responde: “não sei até que ponto!”, e desata a rir.
- ❖ Sobre o celibato, ao comentar que pastor pode ter esposa: “ele que tá certo!”
- ❖ Sobre a hierarquia do exército: “como oficial, eu posso ir com soldado, cabo ou sargento. Já eles virem para mim é mais difícil por causa da hierarquia.”
- ❖ Sobre os protestantes: “eles atrapalham nossa vida. Acho que a prática católica é muito mais democrática, não obriga ninguém a fazer nada.”

Certas atitudes de Henrique revelam uma compensação pela rigidez da posição de padre militar que ele teve que assumir. Por exemplo, o modo como ele fala de uma mulher bonita, como a Vera Fischer em uma novela: “essa mulher ainda é boa!”. O consumo freqüente de cerveja, no chamado “bar do padre” de São Gabriel; o gosto pelo carnaval e boi-bumbá; as partidas de vôlei com os “fiéis”; e a torcida frenética pelo Vasco.

Em outros momentos, é a herança indígena que fala mais alto. Henrique contou que já foi iniciado no ipadu [alucinógeno usado pelos Katapi]. Os homens de sua tribo dizem que ele teve a depressão porque desrespeitou as normas do ipadu⁹⁹. Perguntamos o que ele achava disso, e ele simplesmente deu de ombros,

⁹⁹ O ipadu é um alucinógeno consumido de forma ritual entre os Katapi que obriga ao cumprimento de uma série de normas para o consumo. Henrique não nos relatou quais normas ele acabou violando, mas disse que o simples fato de ter ido morar na cidade e levar uma vida pouco voltada aos costumes tradicionais transgrediu as prescrições religiosas do ipadu.

como se fosse algo que não lhe dissesse respeito. Entretanto, por mais que ele revele uma certa desfaçatez por alguns costumes Katapi, outros são por ele levados mais a sério. Durante a nossa permanência com os Kuripako, Henrique contou à autora histórias de envenenamentos praticados por esse povo: a crença Katapi é a de que os Kuripako são um povo traiçoeiro, que envenenam quem eles não gostam. Apesar dele tentar demonstrar uma certa naturalidade, foi perceptível no início de nossa estadia o desconforto de Henrique com a possibilidade de sermos envenenados.

Apesar de alguns percalços, Henrique se integra incrivelmente bem nas comunidades indígenas: toma chibé – uma espécie de mingau de farinha de mandioca com água; bebe “patauá” – uma bebida feita com uma planta da região; come de tudo, com uma desenvoltura considerável; conhece várias plantas; conversa amigavelmente com todos da aldeia. Vemos também sua herança Katapi nos termos com que ele fala dos Dow, uma das etnias da família lingüística Maku, considerada subordinada aos Katapi. Enquanto os Dow são um povo tradicionalmente nômade e caçador, de pequena estatura, os Katapi são fortes, têm várias roças, pescam e moram em aldeias muito bem organizadas. As duas etnias vivem numa relação simbiótica, em que os Maku fornecem a caça e vivem em caramanchões improvisados atrás das casas dos Katapi, enquanto estes últimos demonstram sua suposta “superioridade” exigindo demonstrações de subordinação do povo Maku, que freqüentemente é chamado de “os acendedores de cigarro” dos Katapi. De acordo com Buchillet, “para os grupos Tukano, os Índios Maku lhes pertencem (...) certos sibs Desana, com que trabalhei, afirmam possuir uma (ou mais) família(s) de Maku desde os tempos imemoriais, sendo a posse dessas família hereditária, isto é, transmitida de pai para filho”¹⁰⁰. “Pogsa”, que significa “pessoa incompleta”, e “wira-poya”, que quer dizer “Desana estragado”, são algumas das denominações dos grupos Tukano para os Maku. Explicamos essa situação para mostrar a refinada presença de espírito de Henrique: quando estávamos fazendo visita religiosa em um

¹⁰⁰ BUCHILLET, Dominique. *Os Índios da Região do Alto Rio Negro: história, etnografia e situação das terras*. Brasília, UnB/ORSTOM, 1992.

hospital de São Gabriel, Henrique falava com todos os pacientes, rezando junto e mostrando grande afinidade com brancos e índios que estavam internados ali. Em um canto bem escondido, havia um homem da etnia Dow, que tinha sido picado por uma cobra e estava com o pé enfaixado. A autora tentou falar com ele, e não conseguiu; Henrique também tentou, e também não foi bem sucedido. Saindo do hospital, perguntei a Henrique sobre aquele homem Dow, e ele respondeu ironicamente, utilizando a mistura de sua herança Katapi com o conhecimento dos brancos: “ele não falou porque ele deve ter a síndrome de Dow!”.

Mas a sua personalidade dividida aflora a todo instante. Em sua *nécessaire*, encontramos a pasta dental americana “Crest” e um sabonete “Nivea”. Como não tinha creme hidratante, Henrique pediu para a autora, que lhe cedeu um. Nas viagens que fazíamos juntos, ele levava seu aparelho de som com um porta-CDs, cheio de discos do Padre Marcelo e de rock nacional, como Legião Urbana ou Paralamas do Sucesso. Como ele mesmo disse, “a luz do branco é a luz do mundo!”. Nesses momentos ele afirma categoricamente que os índios não podem viver sem os brancos, lembrando-se do conselho de seu avô paterno de não seguir a vida tradicional.

Henrique vê o mundo dos brancos como um mundo de poder, de riqueza material que ele quer compartilhar. Em uma de nossas discussões, a autora expressou sua opinião de que a cultura ocidental tem vários problemas, que não é o paraíso que ele estava imaginando, e ele me respondeu de forma bastante agressiva “que então vire índia!”. De um momento para o outro, Henrique projetou seus conflitos na autora e passou a assumir uma postura completamente diferente da que ele assumia antes. Ao comentar que a autora não gosta de chibé, ele diz que “na verdade, você não é admiradora da cultura indígena, sua postura é falsa!”

É como se a autora tivesse trazido à tona seus conflitos, provocando Henrique sobre a questão da vida na aldeia *versus* vida na cidade. Se a autora fala que admira Osvaldo, o irmão de Henrique que mora na comunidade, e que está tentando viver de acordo com os padrões tradicionais, Henrique responde que “este meu irmão é

um derrotado”. A autora contrariou profundamente os valores do avô de Henrique, que já falava que “nas comunidades não há perspectivas”. Hoje podemos observar em algumas regiões do Alto Rio Negro duas categorias de índios:

- ❖ “*Alta*”: os que têm mais contato com os brancos. São os professores, agentes de saúde, soldados e líderes de organizações indígenas, que desfrutam de grande prestígio entre os índios.
- ❖ “*Baixa*”: os que tentam manter os padrões de vida tradicionais nas aldeias. Na maioria das vezes, é a geração mais velha que cultiva os valores dos antepassados. São os que fazem roça, pescam, caçam e os líderes religiosos tradicionais, que já estão sendo considerados os “atrasados”, ou pelo menos desprestigiados pelos outros índios.

Identificamos essa divisão dentro da família de Henrique. Enquanto Henrique é visto como o “filho que deu certo”, o arrimo da casa, Osvaldo é considerado o “fracassado”. A mãe de Henrique se arrepende de não ter deixado Osvaldo ir para o exército. Segundo ela, naquela época, seu marido era vivo e não gostava dos militares. Osvaldo já trabalhou no garimpo e na Colômbia, mas, quando seu pai morreu, ele resolveu voltar para a comunidade. Nas palavras de Osvaldo, “a cidade é muito agitada, precisa pagar para tudo, você só come bem se tem dinheiro... na comunidade não é assim!”¹⁰¹. Lá ele caça, pesca e sua esposa faz roça. Em sua comunidade, que está a uma hora de barco da missão, vivem apenas cinco famílias. Ele diz não se sentir estranho quando vê todos os irmãos na cidade: “eu só vejo eles de vez em quando, então a gente se dá bem”¹⁰².

¹⁰¹ Entrevista informal que a autora realizou com Osvaldo em 29 de outubro de 2000, em São Gabriel da Cachoeira.

¹⁰² Idem.

Não há dúvida de que Henrique é o orgulho da família: na festa de seu aniversário, farta em comida e cerveja, havia mesas para os parentes e uma mesa “de honra para os estrangeiros”. Nesta mesa estavam sentados a autora, um casal de militares brancos, um coroinha e um soldado da região. Toda a família de Henrique se concentrou em duas outras mesas, olhando curiosa para a “mesa de honra”. Henrique pediu para a autora fazer um discurso para ele no final do almoço, como mais uma demonstração de sua proximidade com os brancos.

Vemos isso também nas fotos dos álbuns da mãe, em que aparecem somente os filhos situados no mundo dos brancos: uma filha dando aula; Henrique em Manaus, com batina, em São Paulo e com farda militar; outro filho com farda no avião. Henrique é o que aparece mais, em fotos no avião, em lojas, lanchonetes, no meio de uma avenida... Não há fotos da aldeia, exceto a ordenação de Henrique na missão de sua comunidade. Além disso, as fotos de familiares são escassas, aparecendo mais fotos de Henrique com os brancos.

Na casa da mãe de Henrique existem vários “objetos de consumo”: televisão, aparelho de som, ar condicionado, estante laqueada conjugada com um pequeno bar e móveis estofados. Como representação de Henrique, ela escolheu uma foto dele fardado, colocada na estante principal.

Em sua viagem para São Paulo, pudemos confirmar várias impressões sobre esse deslumbramento com o mundo ocidental. Henrique queria tirar fotos em lugares típicos da cidade grande, como no *Shopping Center*, no *Mc Donald's*, embaixo do túnel Ayrton Senna, no aeroporto. Para pagar suas despesas, ele usa um *Diners* com a maior naturalidade. Em uma livraria, vendo fotos dos índios do Xingu, ele comenta: “Olha lá, os índios!”, como se não fosse com ele, e dá risada quando perguntam qual é a tribo dele.

Henrique está voltando a se sentir desconfortável na Igreja, tendo que lidar com seu rival, o Padre Pedro. Outro religioso está tentando impedir que ele viaje tanto quanto tem viajado. O bispo colocou uma carta embaixo da porta de Henrique

dizendo que não está gostando do trabalho dele. Desgostoso, ele pensa em morar em Manaus e se ligar mais aos padres militares, como uma tentativa de aliviar a tensão em que vive. Parece que ele ainda não percebeu que o conflito está muito mais dentro do que fora dele; tentando consolidar sua posição no exército, ele está à espera do concurso para ser efetivado como oficial permanente, pois até agora está como temporário, cargo no qual poderá permanecer apenas oito anos. Entretanto, o exército não abre vagas: se até 2008 Henrique não fizer um concurso público, ele terá que sair do exército, o que poderá levá-lo a uma nova crise.

Podemos identificar vários aspectos da personalidade de Henrique na seguinte passagem de Stonequist: “certo grau de desajustamento pessoal é inerente à situação marginal, mas varia tanto em termos dos indivíduos como das situações. Consiste, no mínimo, em uma tensão íntima e mal-estar, um senso de isolamento e de quase não se pertencer, o que pode ser de qualidade sutil e evanescente, surgindo e desaparecendo com experiências e estados de espírito variáveis. *De um ponto de vista exterior, parece o indivíduo estar socialmente ajustado: tem família e amigos, talvez um bom emprego e certo grau de êxito.* Mas seu espírito não se harmoniza completamente com o seu meio social. Não é necessariamente infeliz e, de fato, pode rir-se de sua posição, mas o riso pode ser compensatório, não revelando satisfatoriamente o estado de espírito real do indivíduo. Alguns ‘esquecem’ ou ultrapassam os problemas. Isto depende do êxito ou das realizações dos indivíduos, relativamente às suas expectativas e filosofia de valores. Talvez seja a pessoa socialmente sensível mas introvertida, que se identificou idealmente com uma cultura ou esquema de vida que se revela subseqüentemente irrealizável, quem ache mais difícil enquadrar a sua vida espiritual num molde mais estreito [grifo nosso]”¹⁰³. E, a seguir, Stonequist aborda a outra faceta de Henrique, na qual se incluem a depressão e a desorganização mental: “a incapacidade para diagnosticar a fonte do conflito, a convicção de enfrentar um muro intransponível e os malogros pessoais avassalam o indivíduo. O conflito

¹⁰³ STONEQUIST, Everett. *O Homem Marginal*. São Paulo, Martins Editora, 1948.

mental conduz ao desânimo e talvez ao desespero. Para o adulto, significa isso uma desintegração da ‘organização de vida’ do indivíduo – essa trama de atitudes e valores em que tem o indivíduo o seu ser e através da qual ele realiza os seus desígnios. Na sua forma extrema, resulta isto em desorganização mental e suicídio”¹⁰⁴. Vemos, assim, o quão frágil e instável é o equilíbrio de Henrique e da maior parte dos homens marginais. Algum acontecimento que desequilibre a “balança” mental de Henrique poderá ter conseqüências imprevisíveis.

¹⁰⁴ Idem.

Histórico da Região do Alto Rio Negro

Para compreender como um índio brasileiro pode ter chegado a virar padre e militar, precisamos nos aprofundar na história da região do rio Negro. Ao longo da narrativa, poderemos ver que a presença de militares e religiosos portugueses data do século XVII, e que muitas etnias indígenas que viviam ali naquela época continuam existindo nos dias de hoje, inclusive a de Henrique. Vamos à história:

“Havia, naquela época, duas maneiras oficiais de obter escravos indígenas: as ‘tropas de resgate’ e as chamadas ‘guerras justas’. As primeiras, ‘mandadas para punir tribos hostis, que tivessem atacado os europeus sem provocações’, foram encarregadas de capturar e tomar como escravos o ‘maior número possível de índios’. A segunda maneira consistia em ‘trocar bens europeus por cativos com os chefes de tribos amigas que efetuavam expedições para fazer escravos’. Guerras intertribais e a prática do canibalismo eram consideradas como ‘causas justas’, permitindo às tropas oficiais obter cativos nos povoados aliados ou empreender uma guerra de represália contra as tribos hostis. Estes procedimentos foram permitidos por uma lei de 1688 que, inclusive, definia a participação do Estado no financiamento das ‘tropas de resgate’”.¹⁰⁵

Os primeiros dados sobre os habitantes da região foram descritos em uma expedição de Pedro Teixeira, em 1639. Dominique Buchillet observa que “os grupos Tukano e Arawak, embora falantes de línguas pertencentes à famílias lingüísticas distintas, testemunham de uma homogeneidade cultural notável: ênfase sobre o cultivo da mandioca brava e a pesca; identificação com o rio; rituais de iniciação masculina com uso de flautas sagradas proibidas à vista das mulheres; consumo de bebidas alucinógenas (*Banisteriopsis* sp.) etc. Essa semelhança cultural resulta provavelmente de aculturação intertribal (...) Os próprios Maku apresentam,

¹⁰⁵ RICARDO, Carlos Alberto e CABALZAR, Aloisio. *Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro*. São Paulo, ISA/FOIRN, 2000.

também, certos traços culturais semelhantes (...) essa homogeneidade cultural conduziu certos pesquisadores a considerar o Noroeste Amazônico como uma área cultural (...)”¹⁰⁶. Entre outras coisas, a exogamia lingüística contribuiu bastante para o intercâmbio cultural entre tribos. De acordo com essa norma cultural, é considerado irmão quem fala a mesma língua, sendo permitido o casamento apenas com quem fala uma língua distinta (vale a pena observar que os Maku não compartilham dessa regra cultural).

Atualmente, vivem cerca de 30 mil índios de 22 etnias diferentes no alto e médio rio Negro¹⁰⁷. Encontramos na região quatro famílias lingüísticas, cada qual com as seguintes etnias:

1. **Tukano:** o tronco lingüístico que deu origem às etnias Desana, Tuyuka, Tukano, Wanano, Kubeo, Pira-Tapuya, entre outras.
2. **Aruak:** a família lingüística dos Baniwa, Kuripako, Tariano, Baré, entre outros.
3. **Maku:** tronco a que pertence os Dow, Hupda, Nadöb, entre outros.
4. **Yanomami:** família lingüística dos Yanomami (assim como a família dos Tukano dá origem à etnia Tukano).

De acordo com o livro “Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro”, escrito por Carlos Alberto Ricardo e Aloisio Cabalzar, os índios dali “mantiveram os primeiros contatos diretos com os brancos já no século XVII, principalmente com

¹⁰⁶ BUCHILLET, Dominique. *Os Índios da Região do Alto Rio Negro: história, etnografia e situação das terras*. Brasília, UnB/ORSTOM, 1992

¹⁰⁷ Informação extraída de RICARDO, Carlos Alberto (editor). *Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2000.

os portugueses que penetraram no rio Negro à caça de escravos. Nesse período, povos do alto rio Negro teriam entrado em contato, via comércio intertribal, com objetos da cultura européia (facas, machados, etc), ou seja, possivelmente já sabiam da existência dos brancos mesmo antes de tê-los visto face a face (...) Para os índios do rio Negro, a segunda metade do século XVII seria marcada pela chegada mais intensiva de missionários jesuítas e expedições de apresamento. A construção do forte de São José do Rio Negro (onde hoje se encontra a cidade de Manaus), em 1669, representou o primeiro impulso militar português nesse rio, ‘para manter em respeito a indiada’, nas palavras do historiador da Amazônia Arthur Cézar Ferreira Reis, e servir de base para futuras entradas em busca de escravos (...) Até o final desse século, os jesuítas estabeleceram algumas missões no rio Negro, primeiro temporárias e depois permanentes, a partir de 1690 até 1692”¹⁰⁸.

O que predominou nessa primeira fase do contato foi a existência de escravidão e epidemias de varíola e sarampo, que destruíram boa parte da organização tribal dos índios da região. É interessante notar que muitas etnias que os padres e portugueses relataram naquela época ainda existem hoje, como os Baniwa, Tukano, Baré e Maku (a etnia de Henrique é uma dessas que existiam a séculos atrás). Outras, como os Manao, foram dizimadas no século XVIII, pois impediram o acesso dos portugueses pelo Rio Negro. Ajuricaba, chefe Manao, foi capturado e acabou se jogando no rio, sendo visto como uma figura lendária ainda nos dias de hoje.

“Foi dessa forma, através de massacres e violências, que os portugueses abriram passagem pelo rio Negro, finalmente conseguindo alcançar a região do alto rio Negro e de seus principais afluentes (...) ainda muito povoados e praticamente não atingidos pelos brancos. Nesse período, os Carmelitas – que chegaram a apoiar a guerra contra os Manao – instalaram aldeamentos até o alto rio Negro, nas

¹⁰⁸ RICARDO, Carlos Alberto e CABALZAR, Aloisio. *Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro*. São Paulo, ISA/FOIRN, 2000.

proximidades da atual cidade de São Gabriel da Cachoeira.”¹⁰⁹ Muitos religiosos daquela época ajudavam a escravizar os índios, como vemos a seguir: “segundo o padre jesuíta italiano Aquiles Avogradi (...), entre 1738 e 1744 uns 8000 escravos foram por ele examinados e ‘certificados’. Na história do rio Negro, este padre pode ser considerado um dos piores para os índios, preferia ver os índios escravizados no Pará, mas com suas almas salvas pela verdadeira religião, do que livres em suas terras, mas ignorantes de Deus”, ainda de acordo com a narrativa de Ricardo e Cabalzar¹¹⁰.

Mas logo viria uma reação ao poder da Igreja Católica na região. Em 1754, ocorreu um mal-entendido entre o meio-irmão do Marquês de Pombal e os jesuítas. O parente do Marquês estava incumbido de delimitar as fronteiras do Brasil e precisava da ajuda dos índios para dirigir os barcos. Em dado momento, eles desapareceram, e encontrando as aldeias sempre vazias, o irmão do Marquês acusou os religiosos de “esconder” os índios. “Em consequência disto, Pombal tomou medidas drásticas em relação aos jesuítas (...) suas atividades foram seriamente afetadas (...) perderam o controle da administração das aldeias, que passaram então a ser dirigidas por colonos, civis ou militares.”¹¹¹ Em 1757, ocorreu a rebelião mais conhecida, em que os índios mataram um padre carmelita e “invadiram e destruíram a casa do missionário, jogaram fora os santos óleos da igreja e levaram os ornamentos religiosos, derrubaram a Capela Mor e posteriormente incendiaram toda a povoação”¹¹².

Sendo uma região de extrema importância estratégica, pois situava-se na fronteira da colônia portuguesa com as colônias espanholas, os militares de ambos

¹⁰⁹ Idem.

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² Ibidem.

os lados procuravam instalar-se ali para assegurar a posse das terras. O Tratado de Tordesilhas (1494), que previa praticamente toda a Amazônia para os espanhóis, foi violado pelos portugueses, que penetravam cada vez mais pela floresta, através dos militares e religiosos. Segundo o historiador Arthur Cezar Ferreira Reis, pelo Tratado a “Hespanha ficava com as terras descobertas a occidente de uma linha imaginaria, tirada de polo a polo, a setenta leguas das ilhas do Cabo Verde, cabendo a Portugal as que se descobrissem ao oriente. Hespanha ganhava, assim, quasi toda a América. Ficavam-lhe, segundo as hypotheses dos nossos dias, todo o Amazonas, quasi todo o Pará, todo o Mato-Grosso, quasi toda a totalidade de Goyaz, dois terços de São Paulo, parte de Minas, todo o Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. O que cabia a Portugal não passava de uma nesga de terra á foz do Rio-Mar (...) a penetração ousada dos bandeirantes, dos sertanistas e dos missionários, desde Pedro Teixeira, ia incorporando ao domínio de Portugal uma vasta extensão territorial que cabia a Hespanha”¹¹³. A catequização dos índios da região, aliada às crescentes incursões militares pelo rio Negro, levou os portugueses a reivindicar a posse daquela localidade, que não estava prevista no acordo. Finalmente, em 1750, o Tratado de Madri foi firmado, regulamentando o território português e espanhol, com um ganho considerável de terras para Portugal. Alexandre de Gusmão, diplomata português, usou o princípio do *uti possidetis*: “que cada parte há de ficar com o que atualmente possui (...) Não ha que duvidar, a obra dos missionarios e sertanistas vingava quasi toda”, observa Reis¹¹⁴.

A exploração do trabalho indígena continuava intensa naquela época. Os chamados “descimentos”, um tipo de escravidão encoberta, obrigava os índios a “descer” pelos rios para trabalhar por um período do ano nas vilas, e nos outros meses lhes era “permitido” fazer roça na aldeia. Muitos fugiam e se revoltavam, mas o sistema de descimentos persistia. Outra figura típica na região era o “regatão”, um comerciante que vendia mercadorias nas aldeias por um sistema de endividamento, e

¹¹³ REIS, Arthur Cezar Ferreira. *História do Amazonas*. Manaus, Oficinas Typographicas de A. Reis, 1931.

¹¹⁴ Idem.

obrigava os índios a pagar com trabalho as dívidas contraídas, que aumentavam a cada dia. Quando visitou a região no século XX, Curt Nimuendajú percebeu os resquícios dos séculos de exploração descontrolada do trabalho indígena: “O índio hoje vê em qualquer civilizado com que ele depara o seu algoz implacável e uma fera temível. É hoje trabalho perdido querer conquistar a confiança de um índio por meio de um tratamento fraternal e justiceiro. Mesmo os actos mais desinteressados ele atribui a motivos sujos, convencidos de que só por uma conveniência qualquer o civilizado disfarça ocasionalmente a sua natureza de fera. Para mim pessoalmente, acostumado a uma convivência íntima com os índios das tribus e regiões mais diferentes, a permanência entre os do Içana e Uaupés foi muitas vezes um verdadeiro martírio, vendo-me sem mais nem menos e com a maior naturalidade tratado como criminoso, perverso e bruto”¹¹⁵.

Entre 1835 e 1840, eclodiu uma grande rebelião no Grão-Pará, que chegou a atingir o rio Negro: a Cabanagem. Por cinco anos, os revoltosos fizeram alarde contra a exploração, tomaram Belém, criaram um governo popular, mas foram finalmente detidos. Depois da revolta, continuou havendo a exploração do trabalho indígena, as relações com os brancos pioraram e epidemias voltaram a atacar. Com a criação da Província do Amazonas, não mais subordinada ao Grão-Pará, aumentou o número de famílias indígenas obrigadas a descer para trabalhar sem pagamento em Manaus, por decreto oficial do governador.

No meio desse clima de violência e desrespeito, ocorreram vários movimentos de fanatismo religioso: “A primeira notícia de um messias indígena é de 1857. Venâncio, um pajé Baniwa muito poderoso e originário da Venezuela, instalou-se no rio Içana. Era doente, tinha catalepsia (doença em que a pessoa fica com os músculos rígidos e imóveis, como se estivesse morto). Começou a organizar reuniões onde dançava e pregava uma nova religião: profetizava o fim do mundo

¹¹⁵ NIMUENDAJÚ, Curt. *Textos Indigenistas*. São Paulo, Editora Loyola, 1982.

por um fogo que somente pouparia os índios do Içana e seus adeptos; anunciava a libertação dos índios da sujeição econômica e política aos brancos. Sua reputação começou a chegar até o rio Uaupés, onde fez numerosos adeptos. As autoridades de São Gabriel ouviram falar dele e ameaçaram-no de cadeia. Fugiu então para a Venezuela com alguns de seus discípulos, mas, como havia feito numerosos adeptos, as reuniões prosseguiram”¹¹⁶. Pouco depois, os militares reprimiram este e mais alguns movimentos messiânicos que foram surgindo pelo rio Negro.

Como se sabe, existem vários tipos de efeitos dissociativos possíveis decorrentes do impacto cultural: movimentos messiânicos, suicídios, migrações em massa, prostituição, entre outros. Darcy Ribeiro relata o caso de Uirá, que “não pode ser caracterizado como messianismo. Trata-se, antes, de uma experiência individual, movida embora pelos mesmos fundamentos. Uirá não arrastou seu povo à sua aventura, nem foi, em qualquer momento, reconhecido como um profeta ou messias. Simplesmente, diante de uma situação de desengano seguiu um caminho prescrito pela tradição tribal, caminho que no passado foi palmilhado por muitos e que talvez volte a atrair outros no futuro”¹¹⁷.

Uirá é membro da tribo Urubu, que em 25 anos de convívio pacífico teve 2/3 da sua população dizimada por epidemias de gripe e sarampo. Os Urubu passaram por todas as fases típicas do processo de contato com a sociedade nacional: fascínio pelas riquezas materiais do Ocidente, pacificação, epidemias, crise cultural, baixa auto-estima, tentativa de revitalização cultural, valorização dos costumes tradicionais. Quando Darcy Ribeiro pesquisou a tribo, em 1951, os Urubu estavam no meio do caminho: não haviam sido incorporados pela nossa cultura, mas também não conseguiam mais reproduzir a vida dos ancestrais. Segundo Ribeiro, o “ambiente de desengano, provocado pela mortalidade enorme e pelo enfraquecimento físico ocasionado por doenças levadas pelos civilizados e por uma série de outras

¹¹⁶ RICARDO, Carlos Alberto e CABALZAR, Aloisio. *Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro*. São Paulo, ISA/FOIRN, 2000.

¹¹⁷ RIBEIRO, Darcy. *Uirá Sai à Procura de Deus*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974.

condições de penúria, e exacerbado por um corpo de crenças e de práticas mítico-religiosas, constitui o fundamento das experiências de Uirá”¹¹⁸.

Uirá era chefe de família, um dos líderes da aldeia. A história começou com uma epidemia de gripe, que matou o filho e levou Uirá a percorrer os caminhos prescritos pela tradição tribal para os infortunados:

- ❖ Primeiro ele ficou “Inaron” (irritação extrema que exige isolamento para ser debelada). A tribo reconhece a existência dessas crises emocionais e normatiza as fases mais agudas. O índio pode quebrar coisas, gritar, derrubar a própria casa. Quando passa o ataque de ódio feroz, os parentes voltam como se nada tivesse acontecido, reconstroem tudo e a vida prossegue.
- ❖ Depois, Uirá ficou “apiay” (prostração, tristeza e desengano), ainda sem ter conseguido superar sua crise psicológica.
- ❖ O terceiro caminho de Uirá para sair daquele estado: transformar as tensões emocionais em furor guerreiro contra os índios Guajá, a tribo que suporta todo o peso de transferência de tensões emocionais dos Urubu. Qualquer epidemia, desgraça ou praga na colheita é culpa deles. Também não adiantou. Uirá ainda não havia retornado ao seu estado normal.

Todas as formas habituais previstas para se retomar o controle emocional haviam se esgotado. A última esperança seria tentar ir ao encontro de Maíra (o criador) antes de morrer. Entretanto, nada é considerado mais difícil para um Urubu que essa empreitada. Uirá se ornamentou para ver Maíra, usando pinturas corporais, adornos plumários, arco e flechas, e levou consigo a família.

¹¹⁸ Idem.

Quando chegou em um vilarejo próximo à aldeia, os conflitos começaram. Enquanto Uirá e sua tribo o viam como um herói à procura de realizar uma façanha difícilíssima, os sertanejos maranhenses o viam como um índio nu, louco e agressivo. A peregrinação de Uirá deparou inevitavelmente com essas populações, pois “o caminho que leva à morada de Maíra” passa por São Luís. O índio Urubu foi preso e espancado por brancos assustados com a figura dele, extremamente obstinada a continuar sua viagem, empunhando um arco e flechas e com o corpo pintado. Para Uirá, não era possível aparecer descaracterizado aos olhos de Maíra, e a reação dos brancos era encarada por ele como parte das provações míticas. Entretanto, a dada altura mesmo sua esposa e seus filhos começaram a esmorecer, mas Uirá batia neles e obrigava-os a prosseguir viagem.

Em todos os vilarejos por onde Uirá passava era a mesma coisa: maltratos e espancamentos, mas ele continuava a viagem sem se abalar, voltando a pintar o corpo e arrumando as suas plumas. Em uma cidade um pouco maior, Viana, Uirá foi preso e mandado para São Luís. Tendo recebido a proteção do S.P.I., ele foi solto e medicado. Recebeu presentes e passeou pela cidade. Os funcionários do S.P.I. achavam que tinham resolvido bem a questão, e seria uma questão de dias até que Uirá resolvesse voltar para sua aldeia.

Entretanto, pela mente de Uirá passavam outras idéias. O índio Urubu estava sem possibilidade de ir adiante, descreditado pela família e impedido de voltar à aldeia, segundo as tradições tribais. De acordo com Ribeiro, “não tinha mais por que viver a vida que se oferecia na aldeia do filho morto, da gente enfraquecida, da vontade de viver perdida”¹¹⁹. Um triste episódio precedeu o suicídio: mais um espancamento, dessa vez mais brutal, por um grupo de pescadores, que amarraram os pés e mãos de Uirá. Tendo conseguido se soltar, ele fez nova tentativa de alcançar vivo a morada de Maíra pelo mar, conforme a mitologia Urubu.

¹¹⁹ Ibidem.

Deixemos Ribeiro narrar o triste desfecho dessa trajetória: “O último capítulo é a viagem de volta pelo rio Pindaré e, já ao fim, diante do caminho de casa, o suicídio pela forma mais terrível aos olhos dos índios Urubus. Contudo, Uirá sempre cumpriu o destino que se propôs. Não podendo ir vivo ao encontro de Maíra, sempre foi, porque a morte também é caminho para ele”¹²⁰. Como Uirá não poderia voltar desonrado para a tribo, com o consentimento de todos passou a chefia para o filho e atirou-se em um cardume de piranhas. A história de Uirá é ilustrativa das tragédias que se abatem sobre os membros de uma sociedade em crise cultural, que não consegue mais absorver os valores tradicionais, e está muito longe de ser assimilada à sociedade nacional.

Voltemos ao alto rio Negro. Nos fins do século XIX, novos religiosos tentam se restabelecer na região, de forma desastrosa: “em várias ocasiões, ele [frei Coppi] expôs à vista das mulheres e das crianças as máscaras e os instrumentos de música sagrados, que eram proibidos de ser vistos por elas (...) Coppi convidou as mulheres para uma missa à noite. Requisitou a ajuda do frei Camioni, ordenando a este ficar perto da porta da igreja de modo a impedir a saída delas. Levantando de repente um máscara de Jurupari [o maior tabu das índias], Coppi a mostrou para as mulheres que se puseram a gritar e a tentar fugir. Mas Camioni lhes interditava a porta. Ouvindo os gritos das mulheres, os homens, que tinham ficado do lado de fora da Igreja, correram e conseguiram abri-la. As mulheres aproveitaram para fugir na mata. Os pajés aproximaram-se do padre Coppi para tomar dele as máscaras e os instrumentos de música sagrados. Pelo que parece, um deles tentou atirar nele, sem êxito, visto que a espingarda travou. Aproveitando o momento de confusão que se seguiu, Coppi conseguiu livrar-se dos índios, com golpes de crucifixo, e foi ajudar o padre Camioni que estava lutando com vários outros. Os dois conseguiram fugir e

¹²⁰ Ibidem.

nunca mais voltaram para a região”¹²¹. Por um mês, a aldeia fez jejum para se purificar da profanação dos objetos sagrados, tendo abandonado a missão por décadas.

E as mudanças continuavam acontecendo: dessa feita, era a borracha, que teve uma explosão de demanda entre 1870 e meados do século XX. Manaus se desenvolveu rapidamente, e a exploração do trabalho indígena nos seringais foi intensificada. Segundo Eduardo Galvão, que esteve na região na década de 1950, “Barcelos e os demais núcleos de povoamento adquirem feição nova e se tornam centros importantes de comércio. São indicativos desse período casas de alvenaria e sobrados, construídos por mestres portugueses, hoje abandonados e arruinados. Como houvesse aí uma população indígena já afeita ao trabalho dos seringais, o número de imigrantes de outras regiões do país foi muito reduzido, destacando-se entre esses, maranhenses e alguns portugueses, destinados a serviços de capatazia. O *crash* da borracha e o conseqüente abandono das novas empreitadas faz a região retornar à feição antiga, ao mesmo tempo que fixa de modo mais definitivo sua dependência de artigos manufaturados no exterior. Mesmo o segundo impulso de exploração da borracha natural, provocado pela II Guerra Mundial, muito pouco trouxe de benfeitorias permanentes na área”¹²².

A última etapa da penetração religiosa se deu em 1914, com os salesianos. Foi essa a principal organização religiosa que influenciou Henrique: o colégio interno na Missão e a continuação dos estudos em São Gabriel foram decisivos para a formação do jovem Katapi. A entrada dos salesianos no rio Negro teve um aspecto positivo: proteger os índios dos regatões e outros comerciantes que estavam usando a população indígena de forma absolutamente desumana, através do sistema de endividamento e da cultura do terror. Aos poucos, os religiosos foram cerceando o poder dos comerciantes, libertando os índios dos trabalhos forçados e catequizando

¹²¹ RICARDO, Carlos Alberto e CABALZAR, Aloisio. *Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro*. São Paulo, ISA/FOIRN, 2000.

¹²² GALVÃO, Eduardo. *Encontro de Sociedades*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

as aldeias. Utilizando uma estrutura muito bem organizada, os salesianos construíram várias missões em diferentes pontos da região e criaram colégios internos para as crianças indígenas. A missão onde Henrique estudou surgiu em 1940, em um ponto remoto da Amazônia.

Novamente, a maior parte dos padres que entraram em contato com os índios não tinha a menor tolerância pelas diferenças e tampouco respeito pelas tradições culturais indígenas: desestimular ritos tradicionais e ridicularizar a figura dos pajés eram atitudes comuns dos religiosos. A idéia principal consistia na catequese através da educação, utilizando exclusivamente o conhecimento ocidental em detrimento do conhecimento indígena. A autora comprovou isto no trabalho de campo, quando assistiu a um exame de geografia em uma missão salesiana entre os Yanomami. As questões eram completamente distantes da realidade indígena: “qual o modo de produção da Colúmbia Britânica?”, ou ainda “cite cinco cidades do Canadá”. Henrique recebeu esse tipo de educação, tendo morado quase vinte anos em colégios internos afastado de seus pais, que via apenas nas “férias escolares”. Nos primeiros tempos desses colégios internos havia uma rígida disciplina, com castigos severos para o aluno que falasse na língua indígena.

Também estava nos planos dos salesianos convencer os índios a destruir suas habitações, onde moravam cerca de 30 pessoas (a chamada família extensa), alegando, sem fundamentos, que isso estimulava a promiscuidade. E conseguiram: hoje, são poucas as tribos que vivem em malocas, que foram substituídas por casas de pau-a-pique para abrigar uma família nuclear. Apesar disso, Curt Nimuendajú observa que “não resta a menor dúvida que a missão traz um grande número de benefícios para os índios, e que das quatro calamidades que peçam *sic* sobre eles: colombianos, negociantes brasileiros, delegados egoístas e missionários intolerantes, estes últimos sejam ainda mais facilmente suportáveis: porque os índios na missão não estão debaixo de tiranos mas somente de tutores. Não me consta que os Salesianos jamais tivessem empregado violência contra os índios; basta este facto

para destacá-lo daqueles outros três elementos. Os Salesianos, pelo contrário, tem libertado com notável arrojo índios ‘sacados’ a força das mãos dos opressores”¹²³.

Por décadas, coube aos salesianos o papel de principal representante do mundo ocidental no rio Negro: igrejas, escolas, casas de saúde e um pequeno comércio interno estavam nas mãos destes religiosos. Entretanto, nos fins da década de 1940, surgiu um concorrente de peso na região: Sophia Muller, missionária norte-americana que converteu praticamente todos os Baniwa e Kuripako da região para a religião evangélica. Figura messiânica, Sophia utilizou recursos mais eficientes que o dos padres católicos: em vez de ficar em uma posição distanciada, pregando em português sobre um Deus católico, ela percorria as tribos de canoa, descalça e com a roupa do corpo, falando nas línguas indígenas sobre Deus e, principalmente, sobre o diabo. Conta-se que os Kuripako chegaram a envenenar a comida de Sophia para ver se ela era humana ou uma “criatura divina”, e novamente a missionária norte-americana passou no teste, tendo tido apenas um problema intestinal. A excelente receptividade dos Baniwa e Kuripako a Sophia se deu em parte pelas más condições de trabalho a que eles ainda estavam sujeitos, com os regatões e comerciantes explorando-os e empregando a força para fazê-los trabalhar compulsoriamente. A situação miserável, combinada ao clima permanente de temor constituíram um terreno bastante fértil para as pregações de Sophia.

Atualmente, vemos os povos do rio Içana realizando cultos na língua indígena e utilizando a bíblia traduzida por Sophia. Presenciamos alguns cultos evangélicos entre os Kuripako durante um mês. Apesar de toda a cerimônia ser falada na língua indígena, a palavra “deus” era dita em português. Ao indagarmos a um pastor branco sobre o motivo disto, ele respondeu que quando Sophia chegou na região, ela percebeu que o “Deus indígena” (ou herói-civilizador) era bom e mau ao mesmo tempo. Essa concepção dos Kuripako aproxima-se da figura do *trickster*, que

¹²³ NIMUENDAJÚ, Curt. *Textos Indigenistas*. São Paulo, Editora Loyola, 1982.

segundo Joseph Henderson, “é um personagem dominado por seus apetites; tem a mentalidade de uma criança. Sem outro propósito senão o de satisfazer suas necessidades mais elementares, é cruel, cínico e insensível (...) esse personagem, que inicialmente aparece sob a forma de um animal, passa de uma proeza maléfica a outra. Mas ao mesmo tempo começa a transformar-se e no final da sua carreira de trapanças vai adquirindo a aparência física de um homem adulto”¹²⁴. Desse modo, a fim de não confundir o herói-civilizador indígena com o “Deus cristão”, que é concebido como eternamente bom, Sophia preferiu manter a palavra portuguesa.

Existiram conflitos graves em comunidades cujos membros professavam religiões distintas, como ilustra o antropólogo Eduardo Galvão, que esteve na região no início da década de 1950: “nos últimos anos, a competição de religiões, católica e protestante, emergiu como um fator novo de segmentação de sociedades tribais no rio Içana. Aderentes de uma facção discriminam os de outra, levando em alguns casos ao deslocamento de indivíduos de uma aldeia que vão se nuclear em novo sítio, já não à base de sua tradicional organização em *sibs*, mas em decorrência de fidelidade a uma ou outra forma de religião cristã. Em Sant’Ana, aldeia Baniwa, do rio Içana, três famílias convertidas há alguns anos ao protestantismo, tinham suas casas separadas em uma ‘ponta’ da aldeia, e sua participação na vida comunal muito limitada, por não aceitarem hábitos tradicionais como danças, consumo de caxiri, uso de tabaco, etc. Apelidados pelos católicos como ‘gente do diabo’, chamavam a estes de ‘adoradores de ídolos de barro’, expressões aprendidas dos missionários, definidoras de um tipo de discriminação que violenta os padrões de solidariedade do grupo local, prescritos pela tradição”¹²⁵.

Nos dias de hoje, é mais comum os membros de uma comunidade pertencerem apenas a uma religião. Podemos observar claramente a divisão entre comunidades indígenas católicas e evangélicas no rio Negro. Os Baniwa e Kuripako

¹²⁴ HENDERSON, Joseph. “Os Mitos Antigos e o Homem Moderno”. In: *O Homem e Seus Símbolos*. [Organizado por] Carl Jung. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1999.

¹²⁵ Idem.

são majoritariamente evangélicos, fazendo cultos diariamente com diáconos indígenas e orientados por pastores brancos. Quase não encontramos problemas nas comunidades Kuripako em relação a bebidas alcoólicas ou brigas internas, prevalecendo um clima harmonioso de cooperação, com refeições e trabalhos coletivos. Já entre os Tukano e Yanomami prevalece o catolicismo, com a presença de padres indígenas e não-indígenas nas missões próximas às aldeias. Nessas comunidades, os problemas com o alcoolismo, brigas e roubos são bem mais freqüentes que nas evangélicas. Uma observação pessoal da autora é que, apesar de ter menos harmonia interna, as comunidades católicas conservam um espírito menos resignado, em um certo sentido mais independente, menos influenciado pelos brancos.

Mais mudanças estavam reservadas à região: “em 1979, com o corte das verbas federais, os salesianos decidiram desativar o sistema de internatos. O processo de colapso dos internatos levou alguns anos. O primeiro a ser fechado foi o internato masculino da sede da missão em São Gabriel da Cachoeira. Em 1984, um relatório da missão salesiana registrava ainda 501 alunos internos. Entre 1985 e 1987 foram fechados os internatos de Iauareté, Taracuá, Pari-Cachoeira e Assunção do Içana, assim como o feminino de São Gabriel”¹²⁶. Henrique, que nasceu em 1968, pegou o sistema de internato inteiro na missão próxima à sua comunidade, que somente foi desativada quando ele tinha 17 anos. Quando foi fazer o 2º grau em São Gabriel, já não existia o internato masculino, mas ele fez parte do “grupo do bispo”, um pequeno número de rapazes que morava na casa do bispo e estava começando a preparação para se ordenar padre.

A mineração também contribuiu para transformações radicais: “outro fato foi a descoberta de ouro na Serra do Traíra por índios Tukano do rio Tiquié, em 1983, dando início a uma ‘febre’ que se alastrou por vários pontos da região por mais de uma década, deslocando índios e atraindo, inicialmente, garimpeiros de outras partes

¹²⁶ RICARDO, Carlos Alberto e CABALZAR, Aloisio. *Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro*. São Paulo, ISA/FOIRN, 2000.

do país e moradores de São Gabriel e, em seguida, empresas de mineração, que invadiram a Serra do Traíra e a região do alto Içana”¹²⁷. Vários membros da família de Henrique, como o irmão e o cunhado, trabalharam com o garimpo nessa época. Durante as férias escolares, muitas vezes as mães e as crianças também iam para o garimpo. Foi nessa época que São Gabriel começou a crescer: o garimpo, a chegada dos militares (que veremos na próxima seção) e o fim dos internatos estimularam muitas famílias indígenas a morar na cidade, tanto para comercializar ouro, quanto para prestar serviços ao exército e garantir escola para os filhos.

O impacto dessas mudanças se fizeram sentir, por exemplo, no rápido crescimento da população da cidade de São Gabriel da Cachoeira, que teria quadruplicado em poucas décadas. Atualmente, é uma cidade com relativa infraestrutura: comércio, transporte, rede elétrica, abastecimento de fora, transporte aéreo, entre outros. Calcula-se que cerca de 90% da população da cidade seja indígena. Além dessa população fixada em São Gabriel, existe uma porção considerável de habitantes “variáveis”: são os militares, que permanecem de dois a três anos na região e depois são transferidos para outras localidades. E, ainda como resquício do garimpo, há algumas famílias de nordestinos e nortistas que foram tentar a vida por lá no surto do ouro e acabaram se fixando, abrindo comércio e constituindo família.

Dominique Buchillet resume de forma bastante oportuna a história da região: “Para concluir, os Índios da região do alto rio Negro tiveram contatos esporádicos com os Brancos há mais de três séculos. A penetração portuguesa da região não se efetuou de maneira contínua, mas foi marcada por movimentos de avanço e de recuo. Houve, assim, períodos de calma relativo nas quais os Índios, aproveitando-se do recuo dos Portugueses, deixaram os centros coloniais e as aldeias missionárias localizadas nos rios principais da região para retomar o estilo de vida tradicional, o que lhes permitiu preservar, ao menos até um certo ponto, sua autonomia cultural.

¹²⁷ Idem.

No momento do ciclo da borracha, certos Índios, para escapar do trabalho forçado, subiram o curso dos rios e se instalaram nas suas fozes, em áreas mais difíceis de acesso. Esses movimentos de migração sucessivos ao longo dos séculos para os rios principais e seus baixos cursos e, depois, para suas fozes ou para os pequenos cursos d'água, explicam provavelmente a distribuição espacial atual dos grupos indígenas da região que não ocupam mais um território definido, mas cujos membros espalham-se ao longo dos rios principais, todavia ficando sempre dentro da região do alto rio Negro. Os contatos com os Brancos tiveram como principais conseqüências a introdução de doenças (gripe, sarampo, varíola, etc): durante a exploração da borracha uma epidemia de sarampo dizimou a população inteira das plantações de Hevea provocando uma severa depopulação da região. Koch Grünberg (1909-1910), no início deste século, viu, como foi dito anteriormente, malocas com até 100 pessoas. Duas décadas depois, em 1927, Nimuendajú dava uma média de somente 14,5 pessoas por maloca (...) outra conseqüência não negligenciável da colonização reside na introdução de bens manufaturados que alteraram de maneira significativa o universo tecnológico dos Índios e sua relação com o meio ambiente. Os Índios já são acostumados a usar anzóis e linhas de pesca, espingardas, bacias de alumínio, facas, machetes, etc, bens manufaturados que, evidentemente, facilitaram a sua vida, mas, ao mesmo tempo, modificaram a organização tradicional baseada sobre a cooperação: caça e pesca são, atualmente, praticados individualmente e essa individualização foi reforçada pela atomização da maloca em casas monofamiliares sob a influência dos missionários salesianos”¹²⁸.

¹²⁸ BUCHILLET, Dominique. *Os Índios da Região do Alto Rio Negro: história, etnografia e situação das terras*. Brasília, UnB/ORSTOM, 1992

Os Militares

“A selva nos une, a Amazônia nos pertence. Selva!”

Slogan do exército brasileiro
na Amazônia

Henrique possui uma posição excepcional no exército: é o único índio brasileiro que ocupa um posto de oficial militar (segundo informações dos militares da região). Todos os outros índios que pertencem ao exército são majoritariamente soldados, em menor número cabos, e há alguns casos de sargentos.

Tudo começou com o Programa Calha Norte (PCN): militarizar as fronteiras e criar uma infra-estrutura na região amazônica eram os principais objetivos. Com uma das funções principais do PCN, o exército chegou em São Gabriel da Cachoeira em 1973 com 250 soldados do Batalhão de Engenharia e Construção (BEC), a fim de construir estradas. Foi a partir de então que as aldeias passaram a ter contato com os militares; com o tempo, a tendência foi a de aumentar o efetivo na região, por conta de programas na fronteira contra o garimpo irregular, a guerrilha e o narcotráfico. Segundo o comandante do Alto Rio Negro, havia “necessidade de uma presença maior do poder estatal brasileiro nessa área”¹²⁹.

Na realidade, a primeira presença militar na região se deu em 1669, com a construção do forte São José do Rio Negro, onde hoje se situa Manaus. Em 1763, os militares portugueses penetraram ainda mais na região, e construíram os fortes de

¹²⁹ Informações preciosas sobre a presença do exército brasileiro na área foram dadas pelo comandante do Batalhão de Infantaria de Selva de São Gabriel da Cachoeira ao longo de nossa permanência na região, entre 19 de junho e 10 de julho de 2000, e entre 01 de setembro e 01 de novembro de 2000. As falas do comandante contidas nesse trabalho foram extraídas de entrevista realizada em 26 de junho de 2000, com o uso de gravador.

São Gabriel e de Marabitanas para evitar que os espanhóis descessem o Rio Negro e invadissem o Brasil. “Com base nessas fortalezas, exploradores militares portugueses fizeram exaustivas viagens pelos afluentes superiores do Negro, destacando-se o Coronel Lobo d’Almada, autor dos primeiros mapas detalhados da região”, observam Ricardo e Cabalzar¹³⁰. Mas a *presença militar brasileira permanente e ostensiva*, que influenciou diretamente a vida de Henrique, começou de fato entre as décadas de 70 e 80 do século XX.

Em 1985 foi criado o Batalhão de Infantaria de Selva (BIS), que emprega hoje 1500 militares ao longo de 1500 km de fronteira. Como subunidades do quartel-general de São Gabriel, há seis pelotões ao longo da fronteira do Brasil com a Colômbia e Venezuela, subordinados ao comando da sede. De acordo com o comandante da região, a vantagem de montar um pelotão próximo a uma aldeia indígena é aproveitar a infra-estrutura da comunidade, as pistas de pouso já construídas e, mais importante, “incutir o espírito patriótico nos índios, para que eles se reconheçam primeiro como brasileiros, depois como Yanomami, Katapi ou Baré”.

Atualmente, cerca de 180 jovens indígenas do alto rio Negro ingressam no exército a cada ano. “Os índios são mais rústicos, uma característica importante para a nossa unidade, que é de combate”, assinala o comandante. Outros aspectos que ele enfatiza: os indígenas não precisam tanto de conforto quanto o soldado da cidade; conseguem alimentos na selva; conhecem bem as matas e os rios; servem de intermediários para as relações com as aldeias próximas aos pelotões.

Segue abaixo uma cópia fiel do conteúdo da tabela fornecida pelo comando militar de São Gabriel da Cachoeira, em que consta o número de cabos e soldados indígenas da região, divididos por etnia.

¹³⁰ RICARDO, Carlos Alberto e CABALZAR, Aloisio. *Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro*. São Paulo, ISA/FOIRN, 2000.

*QUANTIDADE DE cabos e soldados
NA GUARNIÇÃO DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA*

OM-SU	ETNIA									QUANT
	Bare	Baniwa	Tucano	Tariano	Curipaco	Cubeu	L.Geral (***)	Deçano	Yanomami	
1 ^a / 1 ^o Batalhão de Engenharia de Construção	08	01	11	06	01	–	–	02	–	29
Hospital de Guarnição de São Gabriel da Cachoeira	05	01	11	00	00	00	00	00	01	18
5 ^o Batalhão de Infantaria de Selva	124	73	61	29	73	01	12	09	01	383
TOTAL	137	75	83	35	74	01	12	11	02	430

(***) - ETNIAS MISCIGENADAS RESIDENTES EM SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA.

A PERCENTAGEM TOTAL DE CABOS E SOLDADOS INDÍGENAS EM RELAÇÃO AO EFETIVO DE CABOS E SOLDADOS DAS ORGANIZAÇÕES MILITARES DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA É DE 39,7%.

Como dissemos anteriormente, a etnia “Katapi”, de Henrique, é fictícia, a fim de preservar a sua identidade, e por isso não consta nessa lista. E também não existe a “língua geral”, que os militares incluíram na tabela como etnia, mas que é na realidade uma língua franca criada pelos jesuítas, derivada no Tupi, para homogeneizar a comunicação entre tribos diferentes. Outra observação interessante é a inexistência de militares Maku. O comandante explica que em parte isso se deve à precária condição de saúde dessa etnia, e em parte porque poderia haver problemas na hierarquia: se houvesse um cabo Maku e um soldado Tucano, muito provavelmente o soldado não respeitaria o cabo. Vemos, pela explicação do

comandante, que em muitas situações a tradição indígena sobrepuja as normas do branco.

Podemos observar pela tabela acima que a quantidade de índios militares é significativa, e está crescendo cada vez mais: a política do exército hoje é incorporar todos os índios que desejem pertencer à instituição militar. Isso mesmo: enquanto os “brancos” são obrigados a se alistar no exército, os índios são voluntários.

Abaixo estão listados os principais postos da hierarquia militar, sem entrar em detalhes como “segundo tenente” ou “general de brigada”. É interessante observar que os postos de 1 a 4 são os chamados “praças”, que normalmente não possuem grau superior. Todos os índios militares, com exceção de Henrique, são “praças”. A partir do posto 5, são todos “oficiais”, que normalmente fizeram academia militar e têm o título universitário:

1. Recruta: soldado que acabou de ingressar
2. Soldado
3. Cabo
4. Sargento
5. Tenente: Henrique (o curso de teologia vale como título universitário)
6. Capitão
7. Major
8. Coronel: comandante da região do alto rio Negro
9. General

O comandante discute a seguir a influência dos militares sobre os índios: “O impacto da nossa presença aqui é muito grande, mas eu vejo isso como um aspecto positivo. É uma interação inevitável. Se ela não for feita conosco, de um modo civilizado, organizado, ela vai ser feita com outros, de um modo totalmente desorganizado, com garimpeiros, pessoal que comete delitos na área, mais cedo ou mais tarde isso vai acontecer. Além disso, estaria privando os índios de certos benefícios que a sociedade brasileira tem hoje. Será que um índio de Querari não tem direito a um especialista em oftalmologia? Se ele ficar isolado, não vai ter isso daí.”

Entretanto, são poucos os índios integrantes do exército que estão estabilizados na sua posição, fazendo parte do efetivo permanente. A maioria é obrigada a se desligar com 9 anos de serviço, a fim de evitar a estabilidade. Isso não ocorre apenas com os índios, mas faz parte de uma política administrativa dos militares para enxugar os custos. Ou seja: restringir o número de funcionários militares estabilizados, que têm direito à aposentadoria pública, à saúde, ao pagamento de pensão à viúva, entre outros.

Existem no exército os *militares de carreira*, que fizeram academias de formação de oficial ou sargento ou ainda um exame específico, e os *militares temporários*, uma classe criada para aqueles que podem permanecer até 8 anos e depois são dispensados. Entre os militares temporários, há os membros do *efetivo variável*, que entram e saem no mesmo ano, e os do *engajado*, que permanecem na vida militar por mais tempo (não superior a 8 anos).

A maioria dos soldados indígenas tem pelo menos o 1º grau, mas eles não conhecem os “macetes” da instituição (como fazer cursos para serem promovidos), e vão permanecendo na posição de soldado. Raríssimos são os casos de índios estabilizados atualmente, abrindo exceção para os que possuem alguma habilidade dificilmente substituível: andar bem no mato em uma região pouco conhecida, pilotar barcos em rios mais afastados e à noite, ser uma peça-chave na relação do exército com alguma comunidade vizinha de um pelotão de fronteira. Vemos, assim,

que os militares indígenas que estão sendo efetivados são justamente os que possuem um saber tradicional, de familiaridade com as matas, rios e a língua indígena...

Tiago¹³¹, soldado indígena que está no exército há 8 anos, gostaria de seguir trabalhando com os militares, mas sabe que será muito difícil alcançar a estabilização. Perguntamos o que ele pretende fazer, se deseja voltar para a sua comunidade, e ele responde que não, que pretende ficar em São Gabriel: “Ah, no quartel a gente aprende a fazer bastante coisa! Nunca a gente faz muito bem, mas sabe fazer”¹³². Outro soldado indígena, que está há cinco meses no quartel, acha boa a vida militar porque “aqui a gente come na hora certa, vê TV...”. Muitos enfatizam as vantagens materiais de estar no exército, receber salário, fazer refeição de branco e vestir *farda*: “é legal ver os soldados marchando, de farda”, assinala um soldado. Outro fala que acha o “uniforme bonito”. A farda funciona, assim, como um símbolo do poder da cultura ocidental.

E o que esses índios militares, deslumbrados com o exército, acham da vida na comunidade? “Lá tudo é caro, difícil de chegar, cheio de cachoeira”, explica um. Outro diz que “não existe nada para lá [no rumo das aldeias]. Disseram que é melhor ficar na cidade”. Um terceiro assegura que “a vida aqui [no quartel] é mais legal do que lá [na comunidade]. Lá ninguém tem almoço, acho que janta tem. Mas não é como almoço com horário. É melhor ter o horário organizado”.

Podemos observar características comuns entre muitos grupos em processo de mudança cultural. O antropólogo Ralph Linton descreveu, em 1936, as transformações que estavam ocorrendo na zona rural norte-americana, e o que ele observa é semelhante, feitas as devidas ressalvas, ao processo que está ocorrendo em

¹³¹ Nome fictício.

¹³² Esta, assim como as demais falas de soldados indígenas, foram extraídas de entrevistas gravadas no mês de junho de 2000 e de entrevistas informais entre os meses de setembro e novembro de 2000.

muitas tribos indígenas do rio Negro: “As tendências desintegradoras da cultura norte-americana ainda não tiveram tempo de desenvolver-se completamente. Na zona rural os grupos locais ainda conservam muito de sua função antiga como unidades portadoras de cultura. Existem muitas vezes, entre comunidades que vivem apenas a alguns quilômetros de distância umas das outras, diferenças impressionantes de idéias e hábitos. Nessas comunidades, os que pertencem à geração mais velha compartilham uma subcultura bastante coerente, mas a geração mais moça revela a influência das condições novas. Usualmente os moços discordam dos mais velhos e criticam os padrões antigos, sem ter novos padrões definitivos que os substituam. Forçados pelas circunstâncias de residência comum e de dependência econômica, conservam uma aparente conformidade com os padrões da comunidade, mas já não os aceitam como naturais ou inevitáveis. Deixaram de prestar obediência emocional à cultura de seus pais e estão maduros para a mudança; mas a sociedade mais ampla com a qual entram em contato por meio de automóveis, cinemas, e da imprensa, ainda não tem padrões coerentes de vida para oferecer-lhes”¹³³.

Atualmente, o exército é o principal promotor do chamado “êxodo tribal” na região do Alto Rio Negro. Com a perspectiva de poder ficar no máximo 8 anos no batalhão, os índios deixam a instituição militar bastante desorientados: já viveram demais a vida de branco para voltar, como se nada tivesse acontecido, para suas aldeias. “A gente procura alertar desde o início que a permanência no exército é limitada. Ele aprende aqui alguma atividade profissional, como mecânico, carpinteiro, pedreiro ou eletricitista, e também pode fazer seu pé de meia e abrir um comércio, comprar um táxi ou voadeira [barco com motor]”, assinala o comandante.

Mas na prática não é assim que funciona: depois que se acostumam com o *status* de ser militar, é difícil voltar para a vida anterior. Na comunidade, são muito

¹³³ LINTON, Ralph. *O Homem – uma introdução à antropologia*. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

prestigiados por possuírem telhado de zinco em vez de palha (apesar do telhado de zinco esquentar e fazer um barulho ensurdecido nas chuvas, ele é valorizado porque dura mais) e antena parabólica. Muitos oficiais chamam esses índios militares como os “novo-ricos” da fronteira. Recebendo a quantia inicial de um salário mínimo no primeiro ano, o soldado reengajado recebe um aumento substancial a partir do segundo ano: cerca de R\$ 600,00, variando de acordo com o tempo de serviço e o número de dependentes. Para a região, é um dinheiro considerável, que atrai a admiração da família e o interesse das mulheres. Sem muita noção de poupança nem projetos para o futuro, a maior parte dos soldados indígenas vai se acomodando, permanecendo no exército até quando é possível, sem maiores preocupações com o futuro.

Um líder da Foirn, principal organização indígena da região, observou que muitos se estabelecem na cidade quando saem do quartel, mas depois de alguns anos voltam para a comunidade. O que podemos observar é que o soldado indígena cujos pais ou a companheira já residem em São Gabriel e permanecem mais de quatro anos no quartel tendem a se fixar na cidade. Já os mais novos, que possuem raízes fortes nas aldeias e que passaram apenas um ou dois anos no exército tendem a voltar para suas comunidades.

A situação miserável de vários indivíduos que já não estão mais integrados nas aldeias, que vivem muitas vezes em uma condição precária na cidade, leva a essa hiper-valorização do exército como o “redentor”, a solução dos problemas. Em um certo sentido, os militares simbolizam o poder dos brancos, e se alistar no exército é uma forma de tentar fazer parte desse poder. Muitos o fazem, por algum tempo. Mas quando são desligados, sentem grande dificuldade em integrar o mundo dos brancos. São Gabriel é uma cidade sem infra-estrutura, com alto índice de desemprego, e os índios que ali permanecem acabam exercendo as funções mais desvalorizadas: faxineiros, vendedores, pescadores, entre outros.

É nesse contexto que podemos avaliar a situação privilegiada em que Henrique se encontra: ele é um *oficial militar convidado por um general*, em um acordo com o bispo

do Rio Negro, e não um soldado ou cabo qualquer que se alistou e vai ficando enquanto dá. São várias as regalias de que Henrique desfruta por ser padre, como ter uma sala só dele, não ser obrigado a marchar quase nunca, fazer o horário de trabalho que desejar, e ainda abençoar generais e ministros do governo que fazem visita à região...

Por outro lado, ele sabe que tem um ponto fraco, pois é um oficial temporário. Se Henrique não fizer um exame específico para passar a ser permanente, ele terá que sair do exército em 2008. Hoje, a política das forças armadas dispõe que quanto menos militares estabilizados houver, melhor. E até agora, decorridos quase dois anos desde que Henrique ingressou no exército, não foi aberta nenhuma vaga para capelão *de carreira*. É provável que uma nova crise pessoal possa começar se ele tiver que se desligar dos militares, pois foi justamente essa ligação com o exército que lhe permitiu superar o seu primeiro conflito agudo: o prestígio de ser militar, receber um salário de cerca de R\$ 2.500,00, poder viajar para vários lugares que a Igreja não apoiaria... o equilíbrio que Henrique conseguiu atingir sendo um padre militar é frágil, e ter que voltar a ser apenas padre pode trazer conseqüências emocionais imprevisíveis para ele.

Os Atributos do “Homem Marginal” de Park em Henrique

Henrique está na fronteira de três grupos: os índios, os militares e os padres. É certo que os dois últimos pertencem à mesma cultura, mas possuem características tão peculiares que podem ser considerados subculturas da sociedade brasileira.

Na definição de Robert Park, o homem marginal “é um tipo de personalidade que aparece no tempo e no lugar onde, no conflito de raças e culturas, surgem novas sociedades, novos povos e culturas. O destino que o condena a viver, ao mesmo tempo, em *dois mundos* é o mesmo que o compele a assumir, em relação aos mundos em que vive, o papel de cosmopolita e estranho. Inevitavelmente, torna-se ele, com relação ao seu meio cultural, o indivíduo de maior descortino, de mais aguda inteligência, com o mais desprendido e racional ponto de vista [grifo nosso]”¹³⁴.

Diferentemente dos outros casos, Henrique não possui uma personalidade bipartida, mas *tripartida*. Quando Park elaborou o conceito de “homem marginal”, estava focalizando mais os indivíduos à margem de duas culturas, e todo o esquema teórico de Stonequist foi elaborado para esta situação. Henrique se encaixava bem na definição de Park quando era apenas padre indígena (ou seja, bipartido). Foi nessa época que ele passou pelo processo clássico de condição pré-marginal, experiência-crise e condição marginal, como vemos abaixo:

- ❖ **Condição pré-marginal:** Henrique estava inconsciente do problema e tendia a identificar-se com a sociedade ocidental, mais especificamente com os padres católicos. Visitando os pais na

¹³⁴ PARK, Robert. "Migração Humana e o Homem Marginal". Artigo escrito em 1928 e incluído na edição brasileira de *O Homem Marginal* de Stonequist, 1948.

comunidade, tinha a sensação de que era possível conciliar a vida de seminarista com as suas origens indígenas.

- ❖ **Experiência-crise:** Quando foi estudar em Manaus, o índio Katapi começou a perceber que era um ser diferente, chegando a sofrer discriminação por parte dos outros estudantes e dos padres. Mas a sua experiência mais traumática foi voltar para São Gabriel depois de ser ordenado padre, não encontrar um lugar na cidade e ter que ir trabalhar em Cucuí, uma comunidade longínqua na fronteira com a Colômbia e Venezuela. A ênfase de Henrique quanto à solidão, de “não ter com quem trocar idéia, nem mesmo brigar” traduz seu sentimento de não pertencer a nenhum lugar, de ser “o estranho”. A fase aguda da experiência-crise aconteceu em 1998, quando foi acometido de uma profunda depressão e teve que ser enviado às pressas para um tratamento de saúde em São Paulo, onde permaneceu três meses.

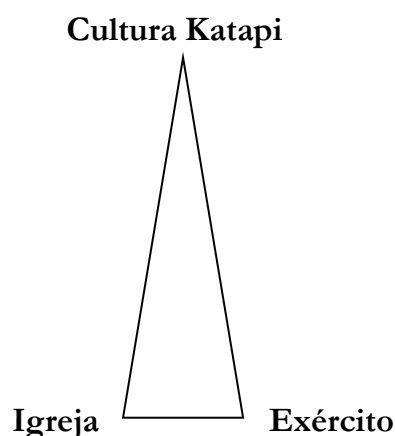
- ❖ **Condição marginal:** O ajustamento que Henrique fez à nova condição teve como base a sua entrada no exército. Foi através da nova posição, de padre-militar, que ele conseguiu atingir um equilíbrio, construir uma nova identidade. Admirado pelos militares, recebendo um ótimo salário para a região e viajando freqüentemente, Henrique conseguiu superar a situação em que se encontrava em Cucuí, de estar afastado de tudo e de todos, fazendo um trabalho sem grandes estímulos e sendo visto mais como um “estorvo” pela igreja do que como uma peça importante. Entretanto, esse ajustamento alcançado é precário, pois a sua posição no exército não está consolidada: ele é um militar temporário. Se as Forças Armadas não abrirem um concurso público para efetivar capelões e Henrique for aprovado, ele, o único

oficial indígena do Brasil, será desligado em 2008, quando completar oito anos de serviço.

Henrique ingressou então numa condição marginal, no sentido de Park, neste ponto, depois de se afundar em uma depressão aguda, se sentir estranho entre os índios e os religiosos e procurar um ajustamento à nova condição. Depois disso, ele passou a se integrar no mundo militar, que não chega a ser uma terceira cultura, mas uma subcultura da sociedade ocidental.

Vemos, assim, que Henrique apresenta conflito internos de diferentes níveis:

- ❖ **Interculturais I:** cultura indígena *versus* cultura ocidental (no primeiro momento, os padres). Esse é o conflito próprio do homem marginal de Park, em que o indivíduo vive à margem de duas culturas. Henrique já passou pela experiência-crise, e apresenta os traços de personalidade descritos por Stonequist.
- ❖ **Intraculturais:** subcultura da Igreja Católica *versus* subcultura dos militares. O conflito aqui não é entre “a cultura *a* inteira” *versus* “a cultura *b* inteira”, mas um conflito no interior de uma única cultura. Sem dúvida, a distância é menor, considerando-se a existência de uma mesma configuração cultural. Esta situação, assim como a abaixo descrita, pode desencadear uma nova crise em Henrique no futuro.
- ❖ **Interculturais II:** cultura indígena *versus* cultura ocidental (sob a influência dos religiosos e dos militares). É como se fosse um triângulo isósceles, em que dois lados estão bem próximos (as duas subculturas), enquanto o terceiro (a cultura indígena) está mais afastado:



Essa situação de Henrique, de estar dividido entre três mundos, não é comum. Atualmente, ele tem uma visão extremamente lúcida e crítica sobre a Igreja e os índios, mas ainda idealiza os militares. Quando sente a tensão subir na Diocese, logo cogita deixar a congregação, ir morar em Manaus e ficar mais ligado aos religiosos militares.

Por estar dividido entre três mundos, é possível que ele passe por uma nova experiência-crise quando sentir a rejeição dos militares. Prevemos pelo menos duas situações que poderiam desencadear um novo processo de experiência-crise: sua saída compulsória em 2008 (se não for aberto concurso para tornar-se permanente) ou a chegada de um coronel mais intolerante para comandar o batalhão, que discrimine Henrique abertamente.

Essa nova experiência-crise poderia conscientizar Henrique do terceiro aspecto de sua personalidade, que até agora está mais configurado no nível social do que percebido como um conflito interno. Hoje, ele se “gaba” de ser padre e militar, e se sente até mais orgulhoso de ser militar. Ele já conhece bem as hipocrisias, vaidades e lutas pelo poder dentro da Igreja: a primeira experiência-crise trouxe à tona todos os problemas da instituição religiosa e da dificuldade de conciliá-la com a existência de índio. Nesse primeiro ajustamento, Henrique pendeu mais para o lado da sociedade branca, fazendo poucas concessões às suas origens indígenas.

Entretanto, sua visão sobre os militares ainda se mantém bastante idealizada: ele não desenvolveu um espírito crítico sobre o exército tão apurado quanto sua visão sobre os índios e a Igreja porque ainda não enfrentou uma situação realmente conflituosa na instituição militar. É como se ele tivesse completado o ciclo de vida descrito por Stonequist no conflito índios-Igreja, mas estivesse na fase pré-marginal no conflito índios-Igreja-Exército. Essa “segunda experiência-crise” é uma possibilidade, mas pode não acontecer. Henrique pode passar o resto de sua vida bem ajustado no exército, sendo prestigiado pelos militares e motivo de orgulho na família.

Encontramos em Henrique todos os aspectos da personalidade marginal descrita por Stonequist:

- ❖ **Dupla consciência:** tendo participado de duas culturas, Henrique olha para si mesmo sob duas perspectivas: “já estou bem dividido. Permanecer somente na comunidade é difícil. O que eu vou fazer na comunidade, viver como eles, tal e qual os demais indígenas? Porque a gente se acostuma com esse ritmo de vida, com as coisas que a civilização oferece: as atrações, os eventos, já tem uma certa ambição.”
- ❖ **Lealdade dividida** entre os mundos em que se encontra. “Eu trabalho para ter a comunhão do exército, da igreja e dos índios. Se eu me desligar de um ou de outro, estaria sendo incoerente comigo mesmo: são os três aspectos do meu mundo!”
- ❖ **Atitude ambivalente,** com opiniões e ações contraditórias. Em menos de dez minutos de entrevista, Henrique dá duas opiniões contraditórias: “o que a gente vê hoje [na cidade] é justamente o oposto do que nós cultivamos dentro da nossa própria comunidade. É muito difícil, acho a sociedade estressante. Lá a gente não tem aquela intenção de acumular os bens, de morrer

trabalhando, só busca o que é essencial para o dia-a-dia. É uma vida natural. Nossa vida na comunidade é muito boa, se sente livre, as crianças brincam onde quiserem, agora na cidade tudo amedronta, é um perigo, a gente não vê as pessoas se sentirem livres e espontâneas”. Pouco depois, ele me pergunta: “O que eu vou fazer na comunidade, viver como eles, tal e qual os demais indígenas?”

- ❖ **Excessiva auto-consciência.** Essa passagem fala por si só: “eu me tornei uma propaganda para a instituição religiosa e militar”.
- ❖ **Hiper-sensibilidade** em relação à qualquer assunto a respeito de sua condição. A discussão que a autora teve com Henrique sobre a questão da vida tradicional *versus* vida ocidentalizada ilustra bem essa característica. De um momento para o outro, Henrique passou a assumir atitudes agressivas, próprias de alguém que se sentiu profundamente atingido.
- ❖ **Ironia:** falando do seu salário no exército, que permite que ele viaje, compre roupas e ainda ajude a família, Henrique observa que quem administra os seus ganhos é seu irmão mais novo, que “está virando meu empresário”, nas palavras dele.
- ❖ **Intenso espírito crítico:** é tema freqüente de suas conversas as brigas por poder na Igreja, que poucos padres se dão bem entre si, e que a vaidade é o que predomina nas relações dentro da diocese. “O problema é a instituição, e não a religião. Jesus não tem nada a ver com a administração da Igreja”, pondera. Sobre a vida na comunidade, ele lembra que “lá é bonito, mas já não tinha muita comida na minha aldeia. Um bombom, então, era raridade. A gente acaba indo para a cidade porque já tá esgotando os recursos dos nossos ancestrais”.

❖ **Descarga do conflito interno como tema de expressão**

artística ou investigação científica: como já havíamos exposto na seção sobre Tiago Marques, é muito difícil analisar a criatividade em indivíduos de culturas não-ocidentais. Sem dúvida, Henrique tem mais perspicácia e lucidez que os outros indivíduos com quem convive, mas não se pode falar em termos de “produção artística”, muito menos “investigação científica”. Henrique recebeu fragmentos muito específicos da sociedade nacional: primeiro a doutrinação religiosa, depois o treinamento militar, mas está muito longe de saber como lidar com seus conhecimentos e conflitos para criar algo. Desprezando as ferramentas indígenas e sem ter domínio das ferramentas ocidentais (pintura, escultura, letras), Henrique está na posição de alguém que vê o mundo de uma perspectiva incomum, mas não consegue comunicar a ninguém o que observa e sente. Como dissemos anteriormente, consideramos o caso de Henrique e dos outros índios analisados como homens marginais por excelência, que refletem, sofrem e criticam, mas não sabem como expor sua condição a um público mais amplo. Ralph Linton faz uma consideração bastante oportuna a respeito das invenções nas diferentes culturas: “O conteúdo da cultura em que o inventor opera limita constantemente o exercício de suas capacidades inventivas. Esta limitação se aplica a todos os campos de invenção e não somente ao das invenções mecânicas. O gênio matemático só pode partir do ponto atingido pela sua cultura quanto ao conhecimento matemático. Assim, se Einstein tivesse nascido numa tribo primitiva, incapaz de contar além de três, mesmo aplicando toda sua vida ao estudo das matemáticas, provavelmente não iria além do desenvolvimento de um sistema decimal, tendo por base os dedos das mãos e dos pés (...) a cultura não só proporciona os instrumentos que ele tem de usar para

inventar, mas também controla, em grande extensão, a direção de seu interesse. As séries de julgamento de valor, que são parte integrante de todas as culturas, variam de uma para outra. O que é considerado interessante e importante para uma sociedade, pode ser totalmente diferente do que interessa à outra. Assim, a cultura hindu, antes de seu contato com a Europa moderna, sentia-se profundamente interessada pela filosofia e muito pouco interessada pelo aperfeiçoamento de invenções mecânicas”¹³⁵.

- ❖ **Complexo de inferioridade, compensado pelo esforço em sobressair-se:** o complexo de Henrique, assim como da maioria dos índios do rio Negro, se deve ao simples fato de ser índio. É famoso o “fenômeno da ocidentalização” que ocorre na região: se alguém pergunta a um índio que nasceu em uma aldeia mais afastada de onde ele é, ele responde que é de uma aldeia próxima a um pelotão; se ele tiver nascido nesta aldeia próxima ao pelotão, dirá que é de São Gabriel; se tiver nascido em São Gabriel, dirá que é de Barcelos ou Santa Isabel (cidades mais próximas de Manaus); se tiver nascido em uma destas duas cidades, dirá que é de Manaus! Henrique tomou como objetivo de vida se destacar, se sobressair: “Quero me colocar perante a Deus como grande vitorioso” ou ainda “sempre procurei um destaque parecido com o do meu pai. Acho que esse é o meu pecado, querer atingir o nível máximo das minhas condições e possibilidades”, são algumas de suas considerações. Henrique se mostrou muito orgulhoso quando saiu em uma revista do exército, quando foi filmado pela Globo rezando missa na língua indígena, ou ainda quando soube que queríamos escrever um trabalho sobre ele. Na realidade, ele só

¹³⁵ LINTON, Ralph. *O Homem – uma introdução à antropologia*. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

achou ruim de a autora usar um pseudônimo para ele, pois assim “as pessoas não vão saber que sou eu”.

Por estar ainda com 32 anos, no meio do processo de assimilação da identidade militar, é difícil fazer previsões. Sabemos que a sua permanência do exército é precária, e que isso pode trazer desequilíbrios futuramente; sabemos também que sua relação com os religiosos da Diocese está se deteriorando, e o bispo, o único que o apoiava mais intensamente, começa a criticá-lo e deve se aposentar no próximo ano.

O novo bispo pode trazer maiores problemas para Henrique, ou talvez melhore sua situação na Diocese. Pode ser que o exército abra vagas para efetivar capelões, ou quem sabe as feche de vez. Os índios que estão em harmonia com Henrique podem mudar de atitude se ele deixar de receber o salário do exército, ou talvez aproximar-se mais dele por já não ser uma figura tão “importante”... não sabemos o que o destino reserva a Henrique. Mas sabemos que ele é um homem marginal que manifesta vários conflitos internos. Com alguns conflitos ele já aprendeu a lidar. Com outros, mais relacionados à identidade militar, ainda não. Aguardemos os próximos acontecimentos...

Na próxima seção, organizamos em tabelas alguns dados sobre os quatro índios marginais analisados neste trabalho, a fim de facilitar uma visão mais geral sobre suas semelhanças e diferenças:

Tabelas Comparativas

Principais influências sobre os Homens Marginais:

	RELIGIOSOS	COMERCIANTES	MILITARES
TIAGO MARQUES	X		
TIBAKOU	X		
BIBOI		X	
HENRIQUE	X		X

Dos casos acima analisados, podemos observar que a Igreja Católica atuou como frente de expansão da sociedade ocidental em $\frac{3}{4}$ dos casos. Tal fato se explica, em parte, pela maciça influência da Igreja na catequização dos índios brasileiros desde a chegada dos portugueses (como por exemplo o Padre José de Anchieta, ainda no século XVI) e pela política missionária desenvolvida no início do século XIX, que incentivou a permanência de salesianos em tribos distantes a fim de catequizá-las através da educação. Casos de comerciantes, seringueiros, castanheiros e garimpeiros que entram em contato com os índios também são bastante comuns, mas raramente travam boas relações com as aldeias, como no caso de Biboi. Os militares sempre estiveram presentes nas relações com os índios brasileiros desde o século XVII, mas é recente o recrutamento de indígenas para o exército. Excluindo as permanências intermitentes dos militares portugueses ao longo dos séculos e as incursões do Marechal Rondon em fins do século XIX e início do século XX, as

influências mais fortes na Amazônia datam do início do Projeto Calha Norte, entre 1970 e 1980, quando batalhões inteiros foram transferidos para regiões longínquas no meio da selva, cuja única referência eram as tribos indígenas.

Etnia, estado e ano de nascimento dos Homens Marginais:

	ETNIA	ESTADO	ANO
TIAGO MARQUES	Bororo	Mato Grosso	1898
TIBAKOU	Suruí	Médio Tocantins	1951
BIBOI	Munduruku	Pará	1922
HENRIQUE	Katapi	Amazonas	1968

Apesar da etnia “Katapi” de Henrique ser fictícia, sabemos que ele pertence a um dos grupos mais fortes da Amazônia. É interessante assinalar a diversidade geográfica que encontramos entre esses homens marginais, que traduzem realidades bastante variadas. A respeito do ano de nascimento, devemos enfatizar que todas as datas são estimadas, pois normalmente os índios não contam os anos como os ocidentais. Tiago Marques, o mais velho, morreu em 1958, com cerca de 60 anos. Tibakou ainda vive nos dias de hoje entre os Suruí, porém em uma casa próxima à fronteira da terra indígena demarcada, segregado do resto do grupo. Não temos notícia de Biboi desde que Robert Murphy deixou a aldeia, no meio do impasse envolvendo a chefia. Já Henrique permanece atuante na Amazônia, aos 32 anos, transitando entre seus três mundos: o religioso, o militar e o Katapi.

Uso mais freqüente do nome indígena ou o português:

	PORTUGUÊS	INDÍGENA
TIAGO MARQUES	X	
TIBAKOU		X
BIBOI		X
HENRIQUE	X	

É difícil explicar o motivo de se usar mais o nome indígena ou o português. Podemos, entretanto, observar que tanto Tiago Marques, como Henrique, tiveram um tratamento especial por parte dos responsáveis pelas suas inserções no mundo dos brancos. Como propaganda da missão, Tiago foi o único Bororo a ir para a Europa, morar em casas de famílias francesas e estudar em bons colégios; Henrique também foi o único Katapi a continuar os estudos religiosos em Manaus, ordenar-se padre e depois receber convite para ser oficial do exército. Por outro lado, Tibakou e Biboi não tiveram essa atenção tão individual por parte dos religiosos/comerciantes, tendo recebido um tratamento menos personalizado: Tibakou foi para São Paulo acompanhado de mais três índios; Biboi cresceu na casa de um comerciante, assim como já ocorrera com outros filhos de chefes. Em um certo sentido, os brancos não viram nada “de especial” em Tibakou e Biboi, enquanto valorizaram muito as aptidões de Tiago e Henrique. Talvez por terem valorizado Tiago e Henrique, os brancos acabaram por chamá-los pelo nome de batismo, a fim de distingui-los dos demais índios e identificá-los com o mundo dos brancos.

Rejeição na tribo ou entre os brancos:

	TRIBO	BRANCOS	SEM FORTE REJEIÇÃO ATÉ AGORA
TIAGO MARQUES	X	X	
TIBAKOU	X		
BIBOI	X		
HENRIQUE			X

Observamos pela tabela acima que a rejeição principal sofrida pelos índios marginais teve lugar em suas culturas de origem, ou seja, na aldeia. A tolerância com comportamentos destoantes é pequena em culturas indígenas, que exigem uma cooperação social intensa para operar. Já no caso dos “civilizados”, esses índios marginais passaram a ser objeto de curiosidade, por serem indivíduos que estão entre dois mundos tão diferentes quanto o ocidental e o indígena. É interessante notar que apenas Tiago Marques enfrentou rejeição explícita entre os brancos, quando foi impedido de entrar no refeitório dos padres. Tibakou não se sentiu malquisto pelos ocidentais, tanto é que seu sonho era voltar a morar na cidade, educar seus filhos em escolas urbanas etc. Desse modo, por mais que frei Gil tenha assumido comportamentos desrespeitosos com Tibakou, isso não foi suficiente para ele se sentir excluído do mundo dos brancos. Biboi também continuou sendo bem-tratado pelos ocidentais, que até garantiam-lhe o poder na tribo através do comércio. Novamente, os problemas maiores vieram no contato com sua tribo, que o repudiou severamente pelos seus comportamentos não-convencionais, chegando a ameaçar

sua integridade física. Não pudemos observar nenhuma forte rejeição a Henrique na Amazônia. Entre os índios ele é admirado, pois os ajuda materialmente e continua a rezar missa em Katapi, sendo uma fonte de orgulho na aldeia. Entre os religiosos, já houve algumas tensões com outros padres da congregação, mas o bispo continua apoiando seu trabalho, apesar de ele não estar perfeitamente integrado na diocese. Para os militares, ele ainda é novidade, pois está apenas há dois anos na instituição.

Posição na hierarquia tribal:

	CLÃ NOBRE	CHEFIA	CLÃ COMUM
TIAGO MARQUES	X		
TIBAKOU			X
BIBOI	X	X	
HENRIQUE	X		

Não é à toa que $\frac{3}{4}$ dos índios marginais sejam provenientes de clãs nobres: são os indivíduos que se destacam, que possuem pais poderosos, que aprendem antes dos outros o português e que acabam servindo de intermediários nas relações com os brancos. Se já é complicado para um desses homens marginais se integrar na cultura indígena sem grandes traumas, podemos imaginar a situação de Biboi, que além de nobre, é chefe! O chefe indígena costuma ser justamente o oposto de Biboi, ou seja, um homem prestigiado, bem-relacionado e que conhece todos os costumes e tradições do seu povo, passando uma imagem de respeitabilidade e segurança. Dos

quatro casos analisados, apenas Tibakou pertence a um clã comum, tendo despertado a atenção dos religiosos por ser órfão.

Estudo entre os brancos:

	ATÉ 5 ANOS DE ESTUDO REGULAR	GRAU UNIVERSITÁRIO	ESTUDO NO EXTERIOR
TIAGO MARQUES	X		X
TIBAKOU	X		
BIBOI	X		
HENRIQUE		X	

Todos estudaram por algum tempo entre os brancos. De quem temos menos informação é de Biboi, que foi educado na casa de um comerciante, mas não sabemos precisamente por quanto tempo ele freqüentou a escola. Tiago Marques estudou três anos em Cuiabá, e dois anos na Europa. Tibakou estudou em São Paulo dos doze aos dezesseis anos. Henrique foi o único que obteve título superior, em um seminário de teologia de Manaus.

Trabalho entre os brancos:

	MENOS DE QUATRO ANOS	NUNCA	MAIS DE QUATRO ANOS
TIAGO MARQUES	X		
TIBAKOU	X		
BIBOI		X	
HENRIQUE			X

Tiago Marques trabalhou um certo tempo como professor e cuidando do observatório meteorológico na missão dos salesianos, próximo a uma aldeia Bororo. Já Tibakou trabalhou quase quatro anos em São Paulo em uma marcenaria, o que é bastante raro entre os índios. Pelo que se sabe, Biboi nunca trabalhou entre os brancos, tendo apenas morado na casa de um comerciante. Henrique, novamente, é o que parece mais à vontade no mundo ocidental. Em 1997 ele se ordenou padre; antes de ingressar no exército, ele dava aulas em um colégio de São Gabriel da Cachoeira. Há dois anos ele trabalha como tenente do exército, o único oficial indígena do país, recebendo cerca de R\$ 2.500,00 por mês.

Descendentes indígenas ou miscigenação racial:

	DESCENDENTES INDÍGENAS	MISCIGENAÇÃO RACIAL	SEM DESCENDENTES QUE SE SAIBA
TIAGO MARQUES	X		
TIBAKOU	X		
BIBOI			X
HENRIQUE			X

Nenhum dos índios marginais casou-se ou teve filhos com uma mulher não-índia: Tiago Marques casou-se e teve filhos com uma Bororo; Tibakou também se casou com uma índia de sua aldeia e teve dois filhos com ela. Vemos, assim, que decisões importantes para ambos, como casar e ter filhos, foram tomadas no sentido de aproximá-los da cultura de origem, sem nenhuma miscigenação racial. Não temos notícias de descendentes de Biboi e de Henrique.

Residência permanente:

	NA ALDEIA	NA CIDADE
TIAGO MARQUES	X	
TIBAKOU	X	
BIBOI	X	
HENRIQUE		X

Assim como os descendentes dos índios marginais são indígenas, $\frac{3}{4}$ deles (justamente Tiago, Tibakou e Biboi) continuam vivendo nas aldeias, apesar de todos os três terem sido rejeitados pelos respectivos grupos indígenas. Tal constatação pode levantar duas hipóteses:

1. Dificuldades de fixação em locais onde eles são mais bem-vindos;
2. Dificuldade de se desenraizar da aldeia, que continua sendo a referência principal, apesar do sofrimento e da humilhação que os atingem.

Ao que parece, a situação de Tiago, Tibakou e Biboi é uma mistura das duas hipóteses, em maior ou menor grau: eles não vêem outra alternativa que não seja residir na aldeia, e também estão enraizados demais na cultura indígena, apesar de terem que lidar com uma angústia enorme por serem os diferentes, os “não-integrados”. Em uma condição diferente está Henrique, que vive em uma cidade absolutamente fora do normal: fundada no século XVIII, São Gabriel da Cachoeira

tem uma população majoritariamente indígena (cerca de 90%). Nela podemos encontrar índios trabalhando como taxistas, comerciantes, professores etc. Henrique é uma das personalidades indígenas que mais se destaca na cidade, pois ali ele consegue conciliar o seu trabalho entre os brancos com a convivência com seus amigos e parentes indígenas. Depois que o pai de Henrique morreu, ele levou sua mãe e todos os seus irmãos para morar em São Gabriel, com exceção de um, que preferiu ficar cuidando da roça na sua aldeia.

Comentários Finais:

Tiago, Tibakou, Biboi e Henrique levaram vidas muito diferentes, alguns sendo influenciados por padres, outros por comerciantes ou por militares. A época em que viveram abrange desde o final do século XIX, passando pelo XX inteiro; Henrique e Tibakou ainda estão vivos no presente século. As etapas de contato com a cultura ocidental são bastante variadas: Tiago e Tibakou vivenciaram o início do contato, enquanto Henrique e Biboi já nasceram em contato com os brancos e suas instituições. Entretanto, todos eles têm em comum um traço fundamental: *são homens marginais*.

As observações de Stonequist resumem bem a posição deles: “O ‘homem marginal’ é a personalidade-chave nos contatos de culturas. É no seu espírito que as culturas se reúnem, contendem e desenvolvem finalmente alguma espécie de ajustamento mútuo e interpenetração. Ele é o cadinho da fusão cultural. A sua história-de-vida recapitula alguma coisa dos processos descritos no ciclo de relações de raça: a princípio não tem ele consciência do conflito cultural que se processa; depois, por via de alguma experiência-crise ou série de experiências toma dele consciência, e o conflito externo encontra eco em seu espírito; e, finalmente, ele tenta e às vezes logra ajustar-se à sua situação. Assim, os esforços práticos da pessoa marginal para resolver o seu próprio problema levam-na, consciente ou inconscientemente, a mudar a própria situação social. Seu interesse pode oscilar de si mesmo às condições sociais objetivas e lançá-lo na carreira de nacionalista, conciliador, intérprete, reformador ou professor. Nestes papéis promove ele inevitavelmente a aculturação, quer numa base de unidade política e cultural mais ampla, ou em termos de uma diferenciação modificada, política e cultural – um novo Estado. Por conseguinte, as histórias-de-vida dos ‘homens marginais’ oferecem o mais significativo material para a análise do processo cultural, tal como surge dos contatos dos grupos sociais. E é no espírito do ‘homem marginal’ que a significação interna e os motivos impulsionadores de tal mudança cultural se revelam mais claramente”¹³⁶.

¹³⁶ STONEQUIST, Everett. *O Homem Marginal*. São Paulo, Martins Editora, 1948.

Conclusões

Discutimos nos últimos capítulos, fazendo uso do conceito de Park, a marginalização de indivíduos que estão entre duas culturas. Mas será que existe um tipo de marginalização semelhante ao descrito por Park, porém em uma única cultura? Em outras palavras: podemos encontrar indivíduos com personalidade marginal (lucidez, criatividade, espírito crítico), percorrendo o ciclo de vida típico sem que haja conflitos Interculturais?

Indivíduos Marginalizados sem Fricção Interétnica

Antes de entrar nessa discussão, cabe aqui esclarecer duas questões. A primeira se refere à diferença do uso cotidiano e do uso técnico do termo “homem marginal”. O segundo ponto é o perigo inerente a uma ampliação demasiada do conceito de homem marginal.

No emprego do termo “homem marginal”, é possível haver uma confusão entre o uso coloquial e o antropológico. Florestan Fernandes teve que lidar com esse mal-entendido quando escreveu um artigo para um jornal falando de Tiago Marques. Manuel Cruz, amigo do índio Bororo, ficou enfurecido com o pretensão xingamento feito por Florestan e escreveu o seguinte: “Tiago Marques não é, como diz Florestan Fernandes, um ‘marginal’. A designativa científica peca por inadequada se levarmos em conta a vida e a atividade de Tiago. Tiago é um abandonado, vítima da civilização que o encontrou feliz em plena selva de onde o agarrou pela gola atirando-o ao convívio das Missões para, posteriormente, com o maior descaso de sua sorte, deixá-lo à penúria, longe dos centros urbanos, sem nenhuma possibilidade de aproveitamento”¹³⁷.

Percebendo a confusão com o uso do termo, Fernandes respondeu: “O Sr. Manuel Cruz possui, evidentemente, um conceito todo pessoal de marginalidade. Pois toma o termo ‘marginal’ como equivalente de ‘pessoa deliberadamente posta à margem da vida social’ ou de ‘escória social’. Bastaria a leitura da conceituação do vocábulo, feita no meu próprio trabalho ou em obras de autores nele citados, para

¹³⁷ FERNANDES, Florestan. "Tiago Marques Aipobureu: Um Bororo Marginal". In: *Mudanças Sociais no Brasil*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1960.

dissipar semelhantes dúvidas. Aliás, mesmo no *Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa* poderia encontrar uma conceituação do vocábulo, no verbete ‘marginal’: ‘Indivíduo que, em conseqüência do conflito de duas culturas, fica à margem da cultura de que proveio e da nova cultura, em que não se integrou.’ Ao contrário do que pensa o Sr. Manuel Cruz, o especialista, quando emprega o conceito, não pretende identificar as capacidades pessoais das personalidades estudadas aos desajustamentos evidenciados em seu comportamento. Quiproquós deste tipo, sobre o emprego de conceitos científicos, manipulados por não-especialistas ao pé da letra ou de acordo com o senso comum, são inevitáveis e compreensíveis”¹³⁸.

Outro ponto é a ampliação do conceito de homem marginal. Dependendo do modo como é feita, corre-se um sério risco de esvaziar o termo, mostrando que praticamente todos os indivíduos de uma cultura são, em maior ou menor grau, marginais, pois não se identificam *completamente* com todos os valores estabelecidos.

Essas duas questões são interessantes e pertinentes ao trabalho “O ‘Homem Marginal’ numa Sociedade Primitiva”, de Roque de Barros Laraia. Ele nos apresenta o caso de Sarakou, um índio Suruí que foi discriminado em sua própria sociedade, sem ter tido contato com outra cultura. Filho de chefe, Sarakou recusou-se a perfurar o lábio no ritual de iniciação, o que acabou relegando-o à condição de criança. Pouco perspicaz, era alvo de zombaria e desprezo por ser mau caçador, fazer tarefas femininas (como buscar água e lenha) e ter papel secundário nos rituais. Percebendo a condição de Sarakou, seu pai, o chefe Suruí, preteriu-o do cargo de futuro líder, transmitindo a chefia diretamente para seu irmão mais novo. A muito custo, Sarakou conseguiu se casar com uma mulher mais velha, quase paralítica, com quem teve dois filhos.

¹³⁸ Idem.

Seria Sarakou um homem marginal parkiano? Vale a pena expor primeiro o ponto de vista de Laraia: *“A definição Suruí para Sarakou é, portanto, bastante simples: ele era um anormal. Cairíamos, porém, numa redundância se limitássemos a definir o homem marginal como um anormal, por isso nosso trabalho exige uma conceituação mais ampla e mais completa a respeito da marginalidade. Recordando a definição de Park (‘o marginal é um homem que se situa na margem de duas culturas, sem pertencer a nenhuma delas’), vemos que ela é bastante coerente com a de Stonequist: ‘É o indivíduo que por meio de migração, educação, casamento ou outras influências deixa um grupo social ou cultural, sem realizar um ajustamento satisfatório a outro, permanecendo na margem de ambos e não estando integrado em nenhum’. Acreditamos que estas formulações de marginalidade são incompletas quando utilizadas para casos análogos ao de Sarakou. Comparando os conceitos de Park e Stonequist vê-se que ambos são insuficientes, porque implicitamente expressam um mesmo pensamento considerando a personalidade marginal como ‘produto do conflito de culturas e não do conteúdo específico de qualquer cultura’ (Stonequist, 1948:225).sic. A existência de casos como o de Sarakou exige a formulação de uma definição mais geral. O homem marginal é, ao nosso ver, antes de tudo aquele que não pertence integralmente a qualquer sociedade (...) Portanto, tanto Tiago como Sarakou eram marginais, no sentido de que não pertenceram de fato a nenhuma sociedade. Enquanto, porém, a marginalização de Tiago foi o resultado do conflito cultural e nesse ponto pode ser incluída nas formulações anteriores, a de Sarakou só pode ser compreendida como produto de característica inerente ao próprio sistema tribal. Dessa forma, podemos entender o homem marginal como sendo aquele indivíduo que não pertence integralmente a qualquer sociedade, devido a conseqüências do contato entre dois sistemas sociais, ou apenas a uma impossibilidade de ajustamento a um único sistema[grifos nossos]”¹³⁹.*

¹³⁹ LARAIA, Roque de Barros. "O Homem Marginal numa Sociedade Primitiva". In: *Revista do Instituto de Ciências Sociais*, vol IV, nº 1, janeiro/dezembro de 1967.

No nosso entender, Laraia está empregando o conceito de marginalidade num sentido amplo demais; desta perspectiva, somos todos marginais. O conceito de homem marginal parkiano não pressupõe apenas a fricção interétnica, mas o ciclo de vida e a personalidade marginal descritos por Stonequist, abordados nos capítulos anteriores e expostos sucintamente a seguir:

As três fases do homem marginal:

- ❖ Condição pré-marginal: quando a pessoa está inconsciente de sua condição.
- ❖ Experiência-crise: quando o conflito aflora (normalmente através da discriminação) e o indivíduo dele toma consciência.
- ❖ Condição marginal: O ajustamento, por mais precário que seja, que o indivíduo faz à sua nova situação.

Os traços da “personalidade marginal”:

1. Dupla consciência: tendo participado de duas culturas/grupos, o indivíduo pode olhar para si mesmo sob duas perspectivas diferentes.
2. Lealdade dividida entre os dois mundos em que se encontra.
3. Atitude ambivalente, com opiniões e ações contraditórias.
4. Excessiva auto-consciência (lucidez).
5. Hiper-sensibilidade.
6. Ironia, zombaria como recurso para esconder o conflito interno.
7. Intenso espírito crítico.

8. Descarga do conflito interno como tema de expressão artística ou investigação científica.
9. Complexo de inferioridade, compensado pelo esforço em sobressair-se.

Talvez Sarakou tenha vivido o ciclo de vida do homem marginal, mas disso não temos comprovação, pois não sabemos se ele tomou consciência de sua situação. Dos traços de personalidade descritos por Stonequist, não vemos nele nenhum claramente caracterizado. Além disso, Sarakou não está situado entre duas culturas. Vemos, assim, que o conceito de homem marginal parkiano não se aplica à figura de Sarakou. Longe de ser lúcido, criativo ou irônico, Sarakou assemelha-se mais a um “pária social”, alguém que não compreendeu como a sua sociedade funciona e é por isso posto à margem dela.

Encontramos em todas as culturas esses indivíduos “desprezados”, que não se adaptam plena ou integralmente. Entretanto, não era nesses indivíduos que Park pensava quando criou o conceito de homem marginal, que pressupõe autoconsciência e intenso espírito crítico, ou seja, uma compreensão ainda mais profunda das culturas que os indivíduos ditos integrados. Dessa forma, Laraia está nos mostrando um caso comum de marginalização de um indivíduo que está aquém das exigências de sua cultura, sendo por isso relegado a um segundo plano.

Ruth Benedict expõe nos seguintes termos essa questão da relação indivíduo-sociedade: “A grande maioria de todos os indivíduos que nascem em qualquer sociedade adota, como vimos, sempre e sejam quais forem as idiosincrasias das suas instituições, o comportamento ditado pela sociedade em que vivem. Tal facto é sempre interpretado pelos portadores dessa cultura como sendo devido à idéia de que as suas particulares instituições reflectem uma perfeita sanidade última e universal. A verdadeira razão é completamente diferente. A maior parte das pessoas são moldadas segundo a forma que a sua cultura lhes dá, em virtude da maleabilidade dos seus dotes tradicionais. São plásticas para a força modeladora da

sociedade em que nascem. Não importa que na Costa do Noroeste esta requeira ilusões de auto-apreço, ou, na nossa própria civilização, a acumulação de bens. Seja como for, a grande massa dos indivíduos adopta espontaneamente a forma que se lhe apresenta (...) Assim como aqueles cujas reacções naturais mais se aproximam do comportamento que caracteriza a sociedade a que pertencem são favorecidos, assim também *aqueles cujas reacções naturais caem dentro do arco do comportamento que não é adoptado pela sua cultura são ‘desqualificados’*. Estes são os *anormais*, os que as instituições da sua civilização não admitem. São as excepções que não adoptaram as formas tradicionais da sua cultura (...) *Todas as tribos de que nos ocupamos têm os seus indivíduos ‘anormais’, não participantes* [grifo nosso]¹⁴⁰.

Além de refletir sobre os papéis dos indivíduos integrados e dos excluídos em uma sociedade, Benedict enfatiza a relatividade cultural no que diz respeito ao padrão de “normalidade” na seguinte passagem: “A maioria dos etnologistas tem observado e reconhecido que aquelas pessoas que são postas fora do grêmio da sociedade com desdém não são as que seriam colocadas nas mesmas condições por outra cultura”¹⁴¹. Vemos, pois, que existe uma grande diferença entre esse indivíduo não integrado a que Benedict se refere (marginalizado no sentido comum do termo) e o homem marginal de Park. Este último é portador de vários atributos (traços de personalidade bem definidos, ciclo de vida típico, estar à margem de duas culturas) que não são tão facilmente encontráveis nas pessoas que são simplesmente excluídas de uma dada sociedade.

Erving Goffman também aborda o tema dos “desqualificados, excluídos, anormais ou não-participantes”. Inicialmente, Goffman define estigma como “a

¹⁴⁰ BENEDICT, Ruth. *Padrões de Cultura*. Lisboa, Livros do Brasil, 1934.

¹⁴¹ Idem.

situação do indivíduo que está inabilitado para a aceitação social plena”¹⁴², para depois fazer uma análise de questões históricas: “Os gregos, que tinham bastante conhecimento de recursos visuais, criaram o termo estigma para se referirem a sinais corporais com os quais se procurava evidenciar alguma coisa de extraordinário ou mau sobre o *status* moral de quem os apresentava. Os sinais eram feitos com cortes ou fogo no corpo e avisavam que o portador era um escravo, um criminoso ou traidor – uma pessoa marcada, ritualmente poluída, que devia ser evitada, especialmente em lugares públicos. Mais tarde, na Era Cristã, dois níveis de metáfora foram acrescentados ao termo: o primeiro deles referia-se a sinais corporais de graça divina que tomavam a forma de flores em erupção sobre a pele; o segundo, uma alusão médica a essa alusão religiosa, referia-se a sinais corporais de distúrbio físico. Atualmente, o termo é amplamente usado de maneira um tanto semelhante ao sentido literal original, porém é mais aplicado à própria desgraça do que à sua evidência corporal. Além disso, houve alterações nos tipos de desgraças que causam preocupação”¹⁴³. Goffman descreve três tipos de estigma:

1. “Abominações do corpo”: deformidades físicas em geral.
2. “Culpas de caráter individual”: consideradas como “vontade fraca”, “crenças falsas”, “desonestidade”, “covardia”.
3. “Raça, nação ou religião”: idéia de transmissibilidade através das gerações e conseqüente contaminação pelo atributo indesejável.

Ao nosso ver, Sarakou poderia enquadrar-se também aqui, como um estigmatizado, no sentido de Goffman. Primeiramente, no segundo tipo descrito por ele, pela “vontade fraca” ou “covardia” em recusar-se a furar o lábio.

¹⁴² GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1980.

¹⁴³ Idem.

Posteriormente, ao longo da vida, acabou sendo estigmatizado de acordo com o primeiro critério acima citado, pois todos os membros da tribo lembravam de sua “vontade fraca” quando viam que seu lábio não estava perfurado, diferenciando-se assim dos demais.

Outra contribuição relevante para a interpretação do caso de Sarakou é a de Víctor Turner, que pesquisou a fundo os ritos de passagem e a liminaridade. Podemos considerar Sarakou um *indivíduo liminar*, mas não um *homem marginal parkiano*: “passagens liminares e ‘liminares’ (pessoas em passagem) não estão aqui nem lá, são um grau intermediário”¹⁴⁴, diz Turner. Em vez de passar apenas por uma fase liminar no ritual de passagem para a vida adulta, é como se Sarakou tivesse permanecido para sempre na fase liminar com um neófito, sem se tornar um adulto completo.

Um ritual de passagem consiste normalmente de três fases: separação do grupo, margem e reincorporação ao grupo em novo estado, *status* ou condição. A seguir, ele é descrito mais detalhadamente por Turner: “a primeira fase (de separação) abrange o comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo (...) durante o período ‘limiar’ intermédio, as características do sujeito ritual (o ‘transitante’) são ambíguas; passa através de um domínio cultural que tem poucos, ou quase nenhum dos atributos do passado ou do estado futuro. Na terceira fase (reagregação ou reincorporação), consuma-se a passagem. O sujeito ritual, seja ele individual ou coletivo, permanece num estado relativamente estável mais uma vez, e em virtude disto tem direitos e obrigações perante os outros de tipo claramente definido e ‘estrutural’, esperando-se que se comporte de acordo com certas normas costumeiras e padrões éticos, que vinculam os incumbidos de uma posição social, num sistema de tais posições”¹⁴⁵. Foi justamente essa incorporação à

¹⁴⁴ TURNER, Victor. *O Processo Ritual*. Petrópolis, Vozes, 1974.

¹⁴⁵ Idem.

nova etapa da vida que Sarakou não conseguiu atingir: ao se recusar a perfurar o lábio, ele ficou sem uma posição social definida, pois já não era imaturo, mas também não era adulto. Ele passou a ser, assim, uma “aberração social”.

No final de seu trabalho, Laraia se ocupa da sua própria concepção de marginalidade: “Por fim, o caso de Sarakou permite-nos algumas considerações suplementares. Representa o exemplo de um dado etnográfico que tem sido sistematicamente desprezado pelos antropólogos: o da existência de indivíduos que fogem ao modelo elaborado para os demais membros do grupo”¹⁴⁶. Entretanto, o homem marginal clássico não foge apenas ao modelo cultural dominante. Como já foi dito, existem muitas outras características próprias de um homem marginal que um “anormal” não revela. Ao que tudo indica, o sentido de marginalidade de Laraia aproxima-se mais do sentido de “anormal” de Benedict, de “estigmatizado” de Goffman e de “liminar” de Turner que do “homem marginal” de Park. Sarakou, é, efetivamente, um excluído, um anormal, um estigmatizado, um desqualificado, um desajustado, um pária, mas está muito longe de ser um homem marginal parkiano.

Como o caso de Sarakou se distancia do “homem marginal” clássico, Laraia acaba propondo uma ampliação do conceito para indivíduos que pertencem a apenas uma cultura, como está dito na seguinte passagem: “A existência de casos como o de Sarakou exige a formulação de uma definição mais geral. O homem marginal é, ao nosso ver, antes de tudo aquele que não pertence integralmente a qualquer sociedade”¹⁴⁷. No entanto, corre-se aqui o risco de ampliar o conceito até esvaziá-lo: nesse sentido “mais geral”, qual seria a diferença entre um homem marginal e um criminoso? Ou entre um homem marginal e um louco? Ou, ainda,

¹⁴⁶ LARAIA, Roque de Barros. "O Homem Marginal numa Sociedade Primitiva". In: *Revista do Instituto de Ciências Sociais*, vol IV, nº 1, janeiro/dezembro de 1967.

¹⁴⁷ Idem.

entre um homem marginal e qualquer indivíduo que não se sinta inteiramente integrado em sua cultura?

Para resolver esse impasse, poder-se-ia pensar na criação de uma nova categoria, como por exemplo “*tipo marginal*”, para designar um grupo bem específico de indivíduos, que apresentem as seguintes características:

- ❖ **Os traços da personalidade marginal descritos por Stonequist e apresentados nos itens 3, 4, 5, 6, 7, 8 e 9 das páginas 135/136.**
- ❖ **Ciclo de vida típico do homem marginal descrito por Stonequist e exposto na página 135.**

Como podemos observar, o “*tipo marginal*” é derivado da personalidade marginal descrita por Stonequist, e tem por finalidade delimitar um campo de análise. Os indivíduos que poderiam ser classificados na categoria *tipo marginal* podem ou não estar à margem de duas culturas, devido ao fato de os dois primeiros itens da personalidade marginal de Stonequist terem sido excluídos na formulação do novo conceito. Nesse sentido, todo homem marginal seria um *tipo marginal*, mas nem todo *tipo marginal* seria um homem marginal! Dessa forma, conservamos o conceito de homem marginal no sentido clássico formulado por Park e criamos uma nova categoria para falar de uma condição marginal específica. Isso nos dá a liberdade de analisar certos casos de indivíduos sem correr o risco de esvaziar o conceito de homem marginal, que poderia nos conduzir a um beco sem saída do tipo: “no fundo, todos nós somos homens marginais”. Por mais poética que possa parecer essa asserção, ela não nos diz nada, pois trata-se de um mero jogo de palavras. O que queremos dizer quando falamos de homem marginal? Nesse trabalho, continua sendo o mesmo conceito criado por Park e exposto no capítulo I. E o *tipo marginal*, o que significa? Uma categoria derivada da personalidade marginal de Stonequist e acrescida do ciclo de vida também examinado pelo mesmo autor. Pode referir-se a indivíduos à margem de duas culturas ou, então, aos que vivem em apenas uma.

Como ilustração dos *tipos marginais*, propomos uma breve análise de certos “gênios malditos” que vivem em uma só cultura, pessoas que transformaram um sério desajuste social em lucidez, criatividade e espírito crítico extraordinário. Esses indivíduos são de real interesse para o estudo antropológico, pois falam muito do ambiente cultural e dos seus mecanismos internos de controle e transformação. Podemos encontrar numerosos casos de *tipos marginais* em *nossa própria cultura*, e eles nos ajudam a ampliar a compreensão do funcionamento da sociedade ocidental.

Lima Barreto, escritor carioca, nasceu a 13 de maio de 1881, ou seja, 7 anos antes da abolição. “Mulato sem disfarce”, como ele mesmo se define, era neto de escrava e tinha que lidar constantemente com o preconceito da sociedade carioca que se sentia incomodada com a presença de um homem que era ao mesmo tempo mulato e culto – o que, para muitos indivíduos da época, era absolutamente inconcebível. Em seu diário íntimo, ele relata que: “Na estação, passeava C.J. (puto, ladrão e burro) *sic* com a esposa ao lado. O idiota tocou-me na corda sensível, não há como negá-lo. Ele dizia com certeza:

— Vê, seu negro, você pode me vencer nos concursos, mas nas mulheres, não. Poderás arranjar uma mesma branca como a minha, mas não desse talhe aristocrático.”¹⁴⁸ Depois, ele reflete indignado: “A capacidade entre os negros é discutida a priori e a dos brancos, a posteriori. Se a feição, o peso, a forma do crânio nada denotam quanto à inteligência e vigor mental entre indivíduos da raça branca, por que excomungar o negro?”¹⁴⁹

Ao contrário de Machado de Assis, que também era negro, Lima Barreto estava preocupado em retratar os subúrbios cariocas em uma linguagem bastante

¹⁴⁸ BARRETO, Lima. *Um Longo Sonho de Futuro: diários, cartas, entrevistas e confissões dispersas*. Rio de Janeiro, Graphia, 1998.

¹⁴⁹ Idem

inovadora para a época, desprezando as regras gramaticais e reproduzindo a linguagem das pessoas comuns, procurando valorizar a cultura brasileira, livre das influências portuguesas. Alguns referem-se a ele como o precursor da Semana de Arte Moderna de 1922, que criou uma nova estética para a arte brasileira. Desnecessário dizer que Lima não foi compreendido, tendo que editar ele mesmo a maior parte dos seus livros e trabalhar como burocrata para ganhar alguns trocados.

Vale a pena reproduzir o que ele considera a sua missão como escritor, sintetizada em uma passagem de uma beleza e profundidade evidentes: “Parece-me que o nosso dever de escritores sinceros e honestos é deixar de lado todas as velhas regras, toda disciplina exterior dos gêneros e aproveitar de cada um deles o que puder e procurar, conforme a inspiração própria, para tentar reformar certas usanças, sugerir dúvidas, levantar julgamentos adormecidos, difundir as nossas grandes e altas emoções em face do mundo e do sofrimento dos homens, para soldar, ligar a humanidade em uma maior, em que caibam todas, pela revelação das almas individuais e do que elas têm de comum e dependente entre si”¹⁵⁰.

Uma missão tão bela, uma vida tão desgraçada: sua mãe morre quando ele tinha seis anos, seu pai enlouquece quando o escritor tinha 22 anos, fazendo com que Lima deixasse a faculdade para sustentar o pai e os três irmãos menores. Nas horas livres, escreve crônicas para jornais e romances como “Clara dos Anjos” e “Triste Fim de Policarpo Quaresma”. Sem ser bem-visto pelos intelectuais da época, acaba tendo que se contentar com uma vida humilde e cheia de privações: “agora que estou com quase quarenta anos, embora a glória tenha me dado beijos furtivos, eu sinto que a vida não tem mais valor para mim. Não quero, entretanto, morrer; quero outra vida, queria esquecer que vivi, mesmo talvez com perda de certas boas

¹⁵⁰ Citação presente em SILVA, H. Pereira da. *Lima Barreto: Escritor Maldito* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1976.

qualidades que tenho, mas queria que ela fosse plácida, serena, medíocre e pacífica, como a de todos”¹⁵¹.

Seu nome é recusado três vezes pela Academia Brasileira de Letras. Boêmio, começa a descontar suas amarguras no álcool, chegando a ter ataques de *delirium tremens* em várias ocasiões. É internado duas vezes no hospício em condição de indigente, onde coleta material para a sua obra-prima, que nunca seria concluída, pois morreria antes: “Cemitérios dos Vivos”. Tinha ele 41 anos.

Nada na vida de Lima Barreto ajudou-o a executar a obra a que se propunha: a cor, a família, o estilo literário, os temas de subúrbio, o dinheiro e a sociedade carioca, como bem diz seu biógrafo H. Pereira da Silva: “uma vida que só não foi singular porque a desgraça não é privilégio de ninguém. Malditos são todos aqueles que dizem verdades incômodas. E Lima Barreto incomodava como ainda incomoda. O escritor que silencia já nasceu morto. O escritor que não incomoda acaba refestelado em cadeiras acadêmicas, glorificadas por outro extinto imortal. O escritor, enfim, bem comportado toma chá às quintas-feiras. Lima Barreto tomava cachaça todos os dias. Às vezes, era obrigado a parar: tirava férias no hospício”¹⁵². Com uma lucidez impressionante, o escritor mulato critica o *status quo*, ironiza as idéias vigentes, denuncia a hipocrisia e faz da literatura uma espécie de religião particular, para sentir a sua vida um pouco mais doce. É Tristão de Athayde¹⁵³ quem fala disso: “[Lima Barreto] escreveu por amor, não por ódio, ambição ou fé. Escreveu de mansinho, em surdina, como para si mesmo ou para um reduzidíssimo grupo de amigos. *Escreveu para sofrer menos*. Escreveu para dar o seu depoimento. Escreveu para encher o trágico vazio das suas noites. Escreveu para fazer

¹⁵¹ BARRETO, Lima, *Um Longo Sonho de Futuro: diários, cartas, entrevistas e confissões dispersas*. Rio de Janeiro, Graphia, 1998.

¹⁵² Idem.

¹⁵³ Ibidem.

companhia a si mesmo e para contar a algumas almas sofridas como a sua, a grande melancolia e a grande teimosia dos vivos, no meio da comédia das vaidades humanas”.

Outra vida desgraçada foi a de Oscar Wilde, que teve algum reconhecimento em vida, mas foi arruinado pela moral vitoriana. Com postura semelhante à de Lima Barreto, Wilde dizia verdades incômodas, satirizava a sociedade londrina e ridicularizava a falsa moral da aristocracia. Era homossexual, assim como muitos nobres ingleses que ocultavam esse fato convenientemente. Viveu na segunda metade do século XIX, época em que o homossexualismo era crime gravíssimo. Por uma série de circunstâncias trágicas, o Marquês de Queensberry, pai de seu amante, conseguiu colocar o dramaturgo irlandês na prisão para dois anos de trabalhos forçados em condições subumanas. Novamente, a elite dominante tenta aniquilar um artista maldito. No entanto, assim como a experiência vivida no hospício por Lima Barreto, a permanência de Wilde na cadeia faz com que ele produza suas obras mais profundas. Em uma carta endereçada ao seu amante, Wilde escreve: “a sociedade, tal como a constituímos, não terá mais lugar para mim, nem me oferecerá nenhum. Mas a Natureza, cujas doces chuvas caem tanto sobre os injustos como sobre os justos, terá nas rochas algum esconderijo onde me possa ocultar, e me oferecerá vales secretos em cujo silêncio poderei chorar sem que me perturbem. Ela fará resplender as estrelas na escuridão para que eu não cambaleie nas trevas; fará soprar o vento sobre o rasto de meus passos, para que ninguém me persiga à morte; lavar-me-á com suas abundantes águas, e curar-me-á com suas ervas amargas”¹⁵⁴.

Apesar de ter escrito trabalhos sublimes durante e depois da prisão (“De Profundis” e “A Balada do Cárcere de Reading”), o dramaturgo irlandês não conseguiu lidar com a sua tragédia: seu limite havia sido extrapolado, e ele não teve como refazer a sua vida depois de experiências tão traumáticas. Logo depois de ser libertado, Wilde foi se degradando: escrevia de vez em quando, vivia de favores de amigos, estava viciado em absinto e tinha picos de depressão aguda. Em uma carta a

¹⁵⁴ WILDE, Oscar. *A Alma do Homem Sob o Socialismo e Escritos do Cárcere*. Porto Alegre, L&PM, 1996.

um amigo, escreve: “eu adoraria que nos encontrássemos para falar sobre as muitas prisões da vida: prisões de pedra, prisões de paixão, de intelecto, de moralidade e assim por diante. Todas as limitações, externas ou internas, são muros de prisão – e a própria vida é uma grande limitação (...) Minha tragédia durou muito mais do que devia: seu clímax terminou, seu desfecho é medíocre”¹⁵⁵.

Morreu pouco tempo depois de sair da prisão, aos 44 anos. Em outro trecho lúcido a respeito de seu próprio estado, Wilde escreve na prisão: “Entre a fama e a infâmia não há mais que um passo, e talvez menos. (...) Por terrível que haja sido o que o mundo me fez, o que eu fiz a mim mesmo foi ainda mais terrível. Farto de me ver nos píncaros, desci deliberadamente às profundidades em busca de sensações novas. O que, para mim, na esfera do pensamento, era o paradoxo, passou a ser a perversidade na esfera da paixão. Afinal, o desejo converteu-se numa enfermidade ou numa loucura, ou em ambas ao mesmo tempo... agora, só me resta uma coisa: a humildade absoluta”¹⁵⁶.

Poucas pessoas ouviram falar em Semmelweis, médico húngaro do início do século XIX que descobriu décadas antes de Pasteur a relação entre os micróbios e certas infecções. Naquela época, muitas mulheres morriam no parto. A única recomendação diferente que ele começou a dar aos médicos que saíam da sala de autópsia e iam direto fazer partos era que lavassem as mãos antes de cuidar das parturientes, intuindo a importância da assepsia. Mesmo tendo produzido excelentes resultados, ele foi desacreditado, chegando a ser expulso do hospital de Viena. A sociedade médica considerava-o louco ou apenas tolo, sem dar o mínimo crédito às coisas que ele dizia. Aos poucos, ele foi enlouquecendo, e como último ato, aos 47 anos, ele se cortou com um bisturi infectado, morrendo alguns dias depois vítima da infecção que ele mesmo provocou. Pelo menos quando morreu, Semmelweis

¹⁵⁵ Trecho de carta enviada ao escritor socialista Cunnigham Graham e a Robert Ross, contidos na obra *O Melhor de Oscar Wilde*, organizada por Karl Beckson. Rio de Janeiro, Garamond, 2000.

¹⁵⁶ Idem.

provou ao mundo que sua teoria estava correta. Cinquenta anos mais tarde, Pasteur comprovaria a teoria desse infeliz médico húngaro, que morreu sem desfrutar do reconhecimento pela obra que realizou.

Estes três *tipos marginais* da cultura ocidental expressam três esferas passíveis de marginalização. Lima Barreto ilustra o caso mais clássico, semelhante ao dos índios que receberam influência do homem branco: a *raça*, ou outras características inatas que não são facilmente modificáveis, como um defeito físico. Oscar Wilde exemplifica um caso intermediário, o de um indivíduo que foi marginalizado pela sua *atitude*, um comportamento que não era aceito na época e o tornava um pária. Assim como o homossexualismo, existem várias outras atitudes na história da humanidade que marginalizaram as pessoas. Camille Claudel, artista que trabalhou com Rodin, teve sérios conflitos internos por não se admitir, em seu meio, que uma mulher pudesse trabalhar como escultora. Já a história de Semmelweis mostra um caso mais abstrato: é um homem branco em um país europeu que trabalha como médico. Aparentemente, não há nada “de errado” com ele. Entretanto, ele questionou a ordem dominante no plano das *idéias*: Viena não estava preparada para ouvir sobre a existência de microorganismos! Galileu também foi questionado pela Inquisição, mas se saiu melhor: reconheceu da boca para fora que “a Terra não gira em torno do Sol” para a satisfação dos religiosos, mas reza a lenda que na saída no tribunal ele resmungou: “mas que gira, gira!”. Pelo menos, sua existência, ao que tudo indica, não foi tão sofrida como a de Semmelweis.

Apesar de tratarem-se de esferas diferentes de marginalização, pode-se observar várias semelhanças entre Lima Barreto, Wilde e Semmelweis: são indivíduos extremamente criativos e lúcidos, por um lado, mas bastante rebeldes, por outro. Devido a essa postura hostil em relação à sociedade, sofrem pesadas punições, deparando-se com a morte no meio da vida: Lima com 41, Wilde com 44 e Semmelweis com 47. Morrer prematuramente aparece como uma conseqüência da vida desgraçada que levaram. Outra similitude é o não-reconhecimento em vida: as obras completas de Lima Barreto só foram publicadas em 1956, ou seja, 34 anos

após a morte do escritor carioca; Wilde chegou a ter uma certa fama no começo da carreira, mas assim que o prenderam, suas obras foram queimadas e suas peças deixaram de ser representadas. Na lápide de sua esposa não estava escrito que seu marido era Oscar Wilde, mas que ela era filha de Fulano de Tal, um advogado irlandês. Para não serem estigmatizados, seus filhos mudaram o sobrenome para Holland, e o próprio Wilde usou um nome falso no final da vida. Nem é preciso ressaltar a importância que o dramaturgo irlandês ocupa atualmente na literatura inglesa... Semmelweis morreu como um médico louco, que insistia em falar “bobagens”. Foi só com a pesquisa de Pasteur que ele começou a ser reavaliado pelos médicos europeus, que até então ridicularizavam-no.

Lima Barreto, Oscar Wilde e Semmelweis são casos típicos do *desviante social*, que, segundo Gilberto Velho, “é um indivíduo que não está fora de sua cultura mas que faz uma ‘leitura’ divergente. Ele poderá estar sozinho (um desviante secreto?) ou fazer parte de uma minoria organizada. Ele não será sempre desviante. Existem áreas de comportamento em que agirá como qualquer cidadão ‘normal’. Mas em outras áreas divergirá, com seu comportamento, dos valores dominantes”¹⁵⁷. Podemos ver que em alguns momentos da vida de Lima Barreto, Wilde e Semmelweis houve uma identificação, por parcial que seja, com respeito aos valores dominantes. Eles almejavam o reconhecimento público pelas suas obras, queriam fazer parte da sociedade *a seu modo*. Mas tinham uma visão do mundo que destoava da maioria, sendo compartilhada por poucos, às vezes por nenhum outro indivíduo.

Podemos observar um forte controle social atuando sobre os três, que foram considerados perigosos e ameaçadores para a manutenção do *status quo*. Lima Barreto foi para o hospício; Oscar Wilde foi para a prisão; Semmelweis foi expulso de Viena. As sociedades em que esses gênios malditos viveram interferiram na vida deles de forma brutal. O hospício, a cadeia e a expulsão são formas do grupo expressar o seu repúdio, a sua insatisfação em relação aos seus membros não-

¹⁵⁷ VELHO, Gilberto. *Desvio e Divergência: uma crítica da patologia social*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1981.

integrados. Talvez tenha sido justamente a contestação dos valores sociais, a libertação das amarras culturais que lhes proporcionaram a criatividade notável, que destoa da média da sociedade.

Infelizmente, não será possível analisar aqui estes três casos com o cuidado necessário. Apenas descrevemos sucintamente a história de vida desses três gênios malditos a fim de iniciar uma reflexão sobre essa marginalidade mais lúcida e criativa para indivíduos que vivem em apenas uma cultura, e distingui-la da marginalidade mais cotidiana, de indivíduos desadaptados, mas sem grandes habilidades intelectuais ou artísticas.

Outro ponto interessante a ser abordado é a questão da maior tolerância/intolerância das sociedades em relação aos desviantes. Podemos observar que nas sociedades indígenas, demograficamente reduzidas e apoiadas em uma economia de subsistência, há um espaço bastante restrito para os desviantes sociais. Não raro aquele que destoa passa a ser chamado de “feiticeiro” e logo acaba sendo executado por não estar de acordo com as normas sociais da tribo. Em um certo sentido, Sarakou sofreu bastante com essa intolerância: talvez em uma sociedade plural como a ocidental ficasse mais diluída a sua condição anormal.

Segundo Margaret Mead, “na medida em que uma cultura é integrada e definida em seus objetivos, intransigente em suas preferências morais e espirituais, nessa mesma medida condena alguns de seus membros – membros apenas por nascimento – a viver alheios a ela, na melhor das hipóteses em perplexidade e no pior dos casos numa rebelião que pode dar em loucura”¹⁵⁸. Na época de Lima Barreto, Oscar Wilde e Semmelweis o espaço para a diferença era menor do que o atualmente existente na sociedade ocidental. É fato que um desviante social vai ser relegado a um segundo plano na maioria das sociedades, mas podemos ver que ao menos há hoje um espaço, pequenos “guetos”, em que os que não compartilham

¹⁵⁸ MEAD, Margaret. *Sexo e Temperamento*. São Paulo, Editora Perspectiva, 2000.

dos valores dominantes podem se agrupar e encontrar uma identidade social: são os “GLS”, as associações de negros intelectualizados, as subculturas dos *clubbers*, *hippies*, *punks*, góticos, entre outros. Demograficamente expressiva e com uma economia mais rica, que produz excedentes, a sociedade ocidental pode permitir que uma parte de seus membros não compartilhe dos seus valores, isto é, que possam destoar quanto à filosofia de vida, o modo de obter a subsistência e de gastar os recursos adquiridos.

Voltando aos Índios Brasileiros Marginais...

Podemos observar a pertinência da aplicação do conceito de “homem marginal” ainda nos dias de hoje. As histórias de vida de Tiago, Tibakou, Biboi e Henrique serviram de fio condutor para a compreensão de processos culturais mais amplos, relacionados ao contato cultural com a sociedade ocidental e às mudanças culturais decorrentes. Como Park observou, “é no espírito do ‘homem marginal’ que o tumulto moral ocasionado pelos novos contatos culturais se manifesta nas formas mais patentes. É no espírito do ‘homem marginal’- onde se processam as mudanças e fusões da cultura – que podemos estudar melhor os processos de civilização e progresso”¹⁵⁹.

A trajetória de Tiago Marques nos mostrou aspectos da história do contato dos Bororo com a Missão Católica em fins do século XIX; Biboi nos ajudou a compreender a ligação dos Munduruku com os comerciantes da borracha, sendo ainda o chefe de uma aldeia, no início do século XX; Tibakou nos trouxe a realidade da aproximação entre os padres dominicanos e os comerciantes de castanha na tribo Suruí, em meados no século XX; finalmente, a saga de Henrique Ehkithó traz à tona a história da penetração dos militares portugueses e dos jesuítas, ainda na época do Tratado de Tordesilhas, e que teve conseqüências até os dias de hoje, nos conflitos sentidos pelo nosso informante, que está vinculado à Igreja Católica e ao Exército brasileiro.

Este estudo de casos individuais nos ajuda a melhor compreender as culturas como um todo. Pelo seu lado positivo, mais facilmente perceptível e amplamente discutido na literatura antropológica, qual seja, a de organizadora do caos, ou ainda

¹⁵⁹ PARK, Robert. "Migração Humana e o Homem Marginal". Artigo escrito em 1928 e incluído na edição brasileira de *O Homem Marginal* de Stonequist, 1948.

de “resistência à emoção avassaladora”, nas palavras de Marcel Mauss¹⁶⁰, através de rituais, instituições religiosas, políticas, sociais e econômicas. E também pelo seu aspecto negativo, limitador, intolerante e castrador das potencialidades humanas. Muitos homens marginais passam a vida nessa posição incômoda por terem desrespeitado os valores socialmente aceitos, por terem rompido com a tradição e os costumes. Sofrem fortes penalidades por isso, sendo-lhes apresentado o lado mais negro das culturas: as sanções *para quem não é membro*, para o “estranho”. Não têm a proteção de nenhuma sociedade, o conforto psicológico de ter o mundo “ordenado” pela tradição dos antepassados. Muito pelo contrário: são impelidos a abrir um caminho individual, pois as soluções culturais estereotipadas não se aplicam a eles.

Nos aproximamos aqui do conceito elaborado por Èmile Durkheim no final do século XIX: o de *fato social*. O *fato social* de Durkheim são maneiras de pensar, agir e sentir *anteriores* aos indivíduos, *exteriores* aos indivíduos e *coercitivas*. A anterioridade do *fato social* pode ser mais facilmente compreendida a partir da seguinte frase do mesmo autor: “os mortos governam os vivos”; a maior parte das leis, costumes, crenças e comportamentos são herdados pelos indivíduos. Normalmente, as pessoas nem se dão conta que as normas sociais de sua cultura, que regem suas vidas, foram criadas há várias gerações.

O *fato social* é também exterior ao indivíduo porque não foi elaborado por ninguém individualmente, posto que é um fenômeno coletivo: “quando desempenho meus deveres de irmão, de esposo ou de cidadão, quando me desincumbo de encargos que contraí, pratico deveres que estão definidos fora de mim e de meus atos, no direito e nos costumes. Mesmo estando de acordo com sentimentos que me são próprios, sentindo-lhes interiormente a realidade, esta não deixa de ser objetiva; pois não fui eu quem os criou, mas recebi-os através da

¹⁶⁰ MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EDUSP, 1974, vol. 2.

educação (...) o sistema de sinais de que me sirvo para exprimir pensamentos, o sistema de moedas que emprego para pagar as dívidas, os instrumentos de crédito que utilizo nas relações comerciais, as práticas seguidas na profissão, etc., etc., funcionam independentemente do uso que delas faço. Tais afirmações podem ser estendidas a cada um dos membros de que é composta uma sociedade, tomados uns após outros. Estamos, pois, diante de maneiras de agir, de pensar e de sentir que apresentam a propriedade marcante de existir fora das consciências individuais”¹⁶¹.

Finalmente, a coerção se dá constantemente na vida social desde a primeira infância, quando a criança é orientada para certos comportamentos socialmente aceitos e repreendida quando não age da forma esperada: “a pressão de todos os instantes que sofre a criança é a própria pressão do meio social tendendo a moldá-la à sua imagem, pressão de que tanto os pais quanto os mestres não são senão representantes e intermediários (...) esses tipos de conduta ou de pensamento não são apenas exteriores ao indivíduo, são também dotados de um poder imperativo e coercitivo, em virtude do qual se lhe impõem, quer queira, quer não. Não há dúvida que esta coerção não se faz sentir, ou é muito pouco sentida quando com ela me conformo de bom grado, pois então torna-se inútil. Mas não deixa de constituir caráter intrínseco de tais fatos, e a prova é que se afirma quando tento resistir. Se experimento violar as leis do direito, estas reagem contra mim de maneira a impedir meu ato se ainda é tempo; com o fim de anulá-lo e restabelecê-lo em sua forma normal se já se realizou e é reparável; ou então para que eu o expie se não há outra possibilidade de reparação (...) noutros casos, a coerção é menos violenta, mas não deixa de existir. Se não me submeto às convenções mundanas; se, ao me vestir, não levo em consideração os usos seguidos em meu país e na minha classe, o riso que provoço, o afastamento que os outros me conservam, produzem, embora de maneira mais atenuada, os mesmos efeitos de uma pena propriamente dita. Noutros setores, embora a coerção seja apenas indireta, não é menos eficaz. Não estou

¹⁶¹ DURKHEIM, Émile. *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo, Ed. Nacional, 1966.

obrigado a falar o mesmo idioma que meus compatriotas, nem a empregar as moedas legais; mas é impossível agir de outra maneira. Minha tentativa fracassaria lamentavelmente, se procurasse escapar desta necessidade (...) Mesmo quando posso realmente me libertar destas regras e violá-las com sucesso, vejo-me sempre obrigado a lutar contra elas. E quando são finalmente vencidas, fazem sentir seu poderio de maneira suficientemente coercitiva pela resistência que me opuseram. *Nenhum inovador, por mais feliz, deixou de ver seus empreendimentos se chocarem contra oposições deste gênero [grifo nosso]*¹⁶².

Os homens marginais têm que se confrontar com as normas sociais o tempo todo e se vêem muitas vezes engolidos pela força da tradição e das crenças dominantes. É contra o aspecto coercitivo da sociedade que eles, mais que todos, têm que lutar, pois não se sentem membros “típicos” da cultura em que nasceram, e não conseguirão se conformar às regras socialmente aceitas. Eles podem muitas vezes trazer grandes mudanças para a sua cultura, se conseguirem lutar contra as normas estabelecidas e vencê-las.

Durkheim não chega a criticar a estrutura social por ser coercitiva e inibidora; pelo contrário, ele entende que a coerção é necessária para dar uma diretriz à vida das pessoas. Em outra obra sua, *La Educación Moral*, Durkheim aponta para a necessidade da sociedade ser regida por leis morais. Obedecer às regras, buscar a regularidade, a disciplina, aderir a um grupo social e entender o motivo de agir dessa maneira são alguns dos requisitos morais para um indivíduo médio se integrar em uma sociedade. Durkheim argumenta que “se diz que a moral tem por função impedir os indivíduos de invadir domínios que lhes estão proibidos; em certo sentido, nada é tão exato quanto isso. A moral é um vasto sistema de proibições (...) quando nossas tendências estão livres de toda medida, quando nada as limita, se voltam tirânicas e seu primeiro escravo é o sujeito mesmo que as experimenta (...) as

¹⁶² Idem.

inclinações mais contrárias, os caprichos mais contraditórios se sucedem uns aos outros, arrastando esse soberano que se crê absoluto nos mais diversos sentidos, até o ponto que essa suposta onipotência aparente se revela, finalmente, em verdadeira impotência. Um déspota é como uma criança: tem as mesmas debilidades e por razões idênticas. É porque não é dono de si mesmo. A primeira condição de todo poder verdadeiro, de toda liberdade digna deste nome é o domínio de si mesmo. Porém não se pode ser dono de si quando se leva dentro forças que, por definição, não se pode dominar”¹⁶³.

Durkheim mostra, assim, a necessidade de cercear a vida dos indivíduos, impedir que cada um faça o que desejar. É o dever, a responsabilidade imposta pelo grupo que faz com que a natureza de cada um se desenvolva. E a educação é a ferramenta principal para incutir esse espírito moral, portanto limitador, nos indivíduos. “Parece uma violência feita à natureza humana. Limitar o homem, colocar obstáculos à sua livre expansão poderia parecer algo como impedi-lo de ser o que é. Sem embargo, temos visto que esta limitação é a condição da nossa saúde moral e da nossa felicidade (...) O homem, como tudo o que existe, é um ser limitado; é a parte de um todo; fisicamente é parte do universo; moralmente é parte da sociedade. Não pode, pois, sem contrariar sua natureza, tratar de libertar-se dos limites impostos por toda a parte. E, na realidade, o mais fundamental nele participa precisamente de sua qualidade de parte. Dizer que se é uma pessoa é o mesmo que dizer que se é diverso de tudo o que não seja ela; pois bem, distinção implica limitação (...) a natureza do homem somente pode ser o que realmente é quando está disciplinada.”¹⁶⁴

Na visão de Durkheim, é a sociedade que cria e detém todas as riquezas da civilização; sem a vida social, o homem cairia na animalidade. A necessidade de se

¹⁶³ DURKHEIM, Émile. *La Educación Moral*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1947[tradução nossa].

¹⁶⁴ Idem.

agrupar, de se sentir parte de um grupo, é um dos fundamentos da moralidade durkheimiana: “a sociedade (...) está fora de nós e nos envolve, porém também está em nós e em uma grande parte de nossa natureza, nos confundimos com ela. Assim como nosso organismo físico se alimenta de substâncias que toma do exterior, também nosso organismo mental se alimenta de idéias, de sentimentos e de práticas que vêm da sociedade. Dela obtemos a parte mais importante de nós mesmos (...) a melhor parte de nós mesmos é uma emanção da coletividade”¹⁶⁵.

Mas aceitar a limitação imposta pela sociedade, a disciplina estabelecida pela moral e se sentir parte de um grupo é justamente o oposto da vida de um homem marginal. O próprio Durkheim observa a utilidade de indivíduos assim, que são inadaptados, mas que conseguem converter o desajuste em algo mais elevado, que transcende o próprio ego. Na sua reflexão, Durkheim utiliza como exemplo desviantes ilustres: “Cristo, Sócrates e outros personagens históricos eram inadaptados, cujos nomes estão ligados às grandes revoluções morais da humanidade. Se tivessem tido um sentimento de respeito demasiado vivo pelas regras morais de seu tempo, não teriam sido reformadores. Para atrever-se a sacudir o jugo da disciplina tradicional é necessário que sua autoridade não se deixe sentir exageradamente. Mas do fato de que em situações críticas ou anormais se enfraqueçam o sentimento de regra ou o espírito de disciplina, não se deve deduzir que esse enfraquecimento seja normal. Além do mais, é necessário não confundir dois sentimentos muito diferentes: a necessidade de trocar uma regulamentação envelhecida por uma regulamentação nova com a exasperação contra toda regulamentação e o horror por toda disciplina. Em determinadas condições, o primeiro desses sentimentos é natural, saudável e fecundo; o segundo sempre é anormal, posto que incita a viver fora das condições fundamentais da vida”¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Ibidem.

¹⁶⁶ Ibidem.

Não pretendemos discutir os casos de Cristo ou de Sócrates – eles aparecem aqui apenas como exemplos de desviantes sociais que trouxeram grandes alterações para sua cultura. Durkheim é bem claro quando fala da necessidade de obediência, disciplina e de fazer parte de um grupo social, entregando-se a um ideal coletivo, para *a maioria dos membros de uma cultura*. A questão é que estamos lidando justamente com as exceções, com os indivíduos que fogem às regras, que não se adaptam à moral nem à tradição operante nas sociedades em que nasceram.

Durkheim argumenta que a sociedade é limitante, sim; é inibidora e coercitiva. Mas que não poderia ser de outra maneira, para organizar a vida de seus membros. Para o integrante típico, é um alívio ter sua vida regulamentada e prevista pela sua sociedade. Aliás, é sinal de que sua cultura está forte, saudável, que não passa por um processo de transição ou de desintegração. Mas é sufocante para um homem marginal parkiano permanecer submetido a um sistema de normas que já não se adequam à sua vida. Não devemos esquecer que o ambiente propício para o surgimento de homens marginais é o de mudança cultural, quando certos valores já estão ultrapassados, ansiando por uma substituição por valores mais adequados à nova realidade que está surgindo. Como Durkheim observou, em determinadas condições, esse comportamento “é natural, saudável e fecundo”.

Alguns buscam uma cultura mais sábia, outros um maior desenvolvimento espiritual, o destaque social, a perfeição artística, a descoberta científica, enfim, novas formas de conhecer o mundo e a si mesmo. Todos os homens marginais são pessoas insatisfeitas e extremamente capazes, que trazem mais consciência e autocrítica à cultura ou culturas de que fazem parte. Vivem em épocas de transições culturais, processos históricos de transformação da sociedade que promovem novas leituras da visão de mundo tradicional. Apesar de levarem vidas extremamente conturbadas, muitas vezes são estes indivíduos que impulsionam mudanças significativas nas culturas de origem. Não raro, somente as gerações seguintes conseguem compreender o sentido da vida desses desgraçados por natureza, que não são aceitos por nenhum grupo, e têm de lidar a vida inteira com essa sensação de solidão e forte desarmonia interna.

Epílogo

Sempre existiram indivíduos marginais no sentido mais amplo do termo: são os “anormais”, os que não se integram ao sistema de valores de sua cultura. Benedict observa que “assim como aqueles cujas reações naturais mais se aproximam do comportamento que caracteriza a sociedade a que pertencem são favorecidos, assim também aqueles cujas reações naturais caem dentro do arco do comportamento que não é adotado pela sua cultura são ‘desqualificados’. Estes são os anormais, os que as instituições da sua civilização não admitem. São as exceções que não adotaram as formas tradicionais da sua cultura (...) temos estado a considerar os indivíduos do ponto de vista da capacidade de funcionar adequadamente na sociedade de que fazem parte. Este funcionamento adequado é um dos modos seguidos na definição clínica de normalidade. Esta define-se também em termos de sintomas fixos, e a tendência é identificar normalidade com média estatística (...) mas generalizá-lo como um normal absoluto, universal, é coisa diferente. Como vimos, o âmbito da normalidade em culturas distintas não é o mesmo”¹⁶⁷.

¹⁶⁷ BENEDICT, Ruth. *Padrões de Cultura*. Lisboa, Livros do Brasil, 1934.

Distinguimos na literatura antropológica pelo menos outros dois tipos de marginalidade. Poderíamos chamar de “marginais involuntários” aqueles que gostariam de fazer parte da cultura, “de ser iguais aos outros”, mas não o conseguem. Enquanto os homens marginais parkianos se distanciam da vida do “homem mediano, típico” de cada cultura, muitos “marginais involuntários” lutam por esse papel, mas são preteridos. Um aspecto importante dos “marginais involuntários” é a falta de controle ou responsabilidade sobre a sua esfera de marginalização. Muitas vezes isso é devido a características inatas, ou dificilmente modificáveis. Enquadram-se nesse tipo:

- ❖ aqueles indivíduos que a cultura e as outras pessoas encaram como “idiotizados”
- ❖ os marginalizados pela raça ou religião
- ❖ os portadores de alguma deformidade física mais séria
- ❖ alguns tipos de doentes mentais

Um segundo tipo é composto pelos “marginais conscientes”. São todos aqueles indivíduos que se afastam do padrão de vida típico por uma opção voluntária. Eles não são os “marginais involuntários”, pois foi através de uma escolha pessoal que eles passaram a ser marginais; não são também homens marginais parkianos, porque não exibem os requisitos (ciclo de vida típico, traços de personalidade). São os homossexuais, criminosos, líderes messiânicos, artistas não-compreendidos, *hippies*, entre outros, que fogem conscientemente da visão de mundo estabelecida.

Vale a pena enfatizar que estamos usando aqui o termo “marginal” de forma diferente da que foi usada ao longo desse trabalho. Agora, pretendemos nos referir a indivíduos que se sentem diferentes do resto da sociedade e que não são aceitos

Epílogo

completamente pelo seu grupo social. Muitas pessoas, em maior ou menor grau, se sentem “estranhas” na própria cultura, mas estamos nos referindo àqueles que a sociedade também trata como “anormais”. A seguir, buscaremos discutir alguns tipos de marginalidade que encontramos em diferentes culturas e que são abordadas na literatura antropológica.

Os Guaiáqui: dois exemplos de marginalidade ***por Pierre Clastres***

Em qualquer cultura observa-se o problema da inadaptação de certos indivíduos às atribuições que lhe cabem tradicionalmente na sociedade e o conseqüente desapontamento do grupo em relação a esses “desajustados”. Não necessariamente seria o “desajustado” um homem marginal: na realidade, na maioria dos casos é apenas um indivíduo que não se ajusta ao esquema geral de sua cultura, sem apresentar nenhum dos requisitos do homem marginal. Entre os Guaiáqui, tribo estudada por Pierre Clastres, um homem que não saiba manejar bem seu arco e fazer boas caçadas, e uma mulher que não saiba fazer cestos são considerados “párias sociais”, que não estão à altura de realizar os trabalhos próprios dos homens ou das mulheres. Assim, o cesto é o símbolo feminino por excelência, e o arco, o masculino.

Chachubutawachugi e Krembégi ilustram dois casos bastante diferentes. Ambos são homens adultos *panema*, termo que significa “azarado na caça”, “amaldiçoado”, que indica muitas vezes aquele que não se encontra adequadamente integrado. Chachubutawachugi não conseguiu lidar com a sua condição: ele não é de todo incapaz, gostaria de ser um membro normal da sociedade Guaiáqui, mas sem sucesso. Não sabe caçar com arco, é viúvo, sai para coletar em companhia das mulheres, e o mais grave: possui um *cesto*. Apesar de ser uma sociedade poliândrica, podendo a mulher ter mais de um marido, não havia nenhuma índia interessada em casar-se com ele, pois ele era *panema*. Clastres observa que “como o azar na caça lhe obstruía o acesso às mulheres, ele perdia, ao menos parcialmente, sua qualidade de homem e se achava assim rejeitado no campo simbólico do cesto”¹⁶⁸.

¹⁶⁸ CLASTRES, Pierre. “O Arco e o Cesto”. In: *A Sociedade Contra o Estado*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1990.

Já Krembégi é homossexual assumido, faz trabalhos de mulheres e tem namorados. Ele também possui um *cesto*. “Esse pederasta incompreensível vivia como uma mulher e havia adotado as atitudes e comportamentos próprios desse sexo (...) Krembégi era homossexual porque era *panema*. Talvez também seu azar na caça proviesse de ser ele, anteriormente, um invertido inconsciente. Em todo caso, as confidências de seus companheiros revelavam que a sua homossexualidade se tornara oficial, quer dizer, socialmente reconhecida, quando ficara evidente a sua incapacidade em se servir de um arco: para os próprios Guaiiqui ele era um *kyrypy-meno* (ânus-fazer amor) porque era *panema*”, analisa Clastres¹⁶⁹.

O comportamento dos Guaiiqui em relação a esses dois homens é muito diferente. Chachubutawachugi é uma figura ambígua, que não está nem na posição masculina, nem na feminina. Desprezado pelos outros homens, é alvo de zombarias freqüentes das mulheres e desrespeitado pelas crianças, mas continua carregando seu cesto à coleta de frutas. Krembégi tem uma posição mais confortável: tendo definido sua opção sexual, os Guaiiqui não temem tanto a sua figura. Estava claro que era um “*kyrypy-meno*”. O fato de Krembégi carregar um cesto não é tão grave quanto o comportamento de Chachubutawachugi. Afinal, o primeiro havia se declarado mulher, deixado o cabelo crescer, fazia tarefas femininas e tinha namorados. Já Chachubutawachugi continuava se afirmando homem, apesar de não usar o arco, e sim o cesto. Tal atitude, para os Guaiiqui, era extremamente perigosa, posto que divergia da tradição cultural dos Guaiiqui. Daí a hostilidade explícita dirigida a esta essa figura tão híbrida e ameaçadora.

Segundo Clastres, “Krembégi estava tão à vontade, tranqüilo e sereno em seu papel de homem tornado mulher, quanto Chachubutawachugi parecia inquieto, nervoso e freqüentemente descontente. Como se explica essa diferença introduzida pelos *aché* [autodenominação dos Guaiiqui] no tratamento reservado a dois

¹⁶⁹ Idem.

indivíduos que, ao menos no plano formal, eram *negativamente* idênticos? É que, ocupando ambos uma mesma posição em relação aos outros homens, uma vez que os dois eram *panema*, seu estatuto positivo deixaria de ser equivalente, pois um deles, Chachubutawachugi, embora obrigado a renunciar parcialmente às determinações masculinas, permanecera um homem, enquanto o outro, Krembégi, assumira até as últimas conseqüências sua condição de homem não-caçador, ‘tornando-se’ uma mulher. Ou, em outros termos, Krembégi havia encontrado, por meio de sua homossexualidade, o *topos* ao qual o destinava logicamente sua incapacidade de ocupar o espaço dos homens; o outro, em compensação, recusando o movimento dessa mesma lógica, estava eliminado do círculo dos homens sem, entretanto, com isso integrar-se ao das mulheres. O que significa dizer que, literalmente, *ele não estava em lugar algum*, e que sua situação era muito mais incômoda que a de Krembégi. Este último ocupava aos olhos dos *aché* um lugar definido, embora paradoxal; e desprovida, em certo sentido, de toda ambigüidade, sua posição no grupo resultava normal, mesmo que essa nova norma fosse a das mulheres. Chachubutawachugi, ao contrário, constituía por si mesmo uma espécie de escândalo lógico; não se situando em nenhum lugar nitidamente identificável, ele escapava do sistema e introduzia nele um fator de desordem: o anormal, sob certo ponto de vista, não era o outro, mas ele. Daí sem dúvida a agressividade secreta dos Guaiiqui com relação a ele, que se manifestava por vezes nas caçadas. Daí também provavelmente as dificuldades psicológicas que ele experimentava e um sentimento agudo de abandono: tão difícil é manter a conjunção de um homem e de um cesto. Chachubutawachugi queria pateticamente permanecer um homem sem ser um caçador: ele se expunha assim ao ridículo e, portanto, às caçadas, pois era o ponto de contato entre duas regiões normalmente separadas. Pode-se supor que esses dois homens mantivessem ao nível de seu cesto a diferença das relações que tinha com sua masculinidade. De fato, Krembégi carregava seu cesto como as mulheres, isto é, com a tira do suporte *sobre a testa*. Quanto a Chachubutawachugi, colocava a tira *sobre o peito* e nunca sobre a testa. Era claramente uma maneira inconfortável, e muito mais fatigante do que a outra,

de transportar a cesta; mas era também para ele o único meio de mostrar que, mesmo sem arco, continuava sendo um homem”¹⁷⁰.

Vemos que Chachubutawachugi exemplifica o tipo “marginal involuntário”, que não se situa nem compreende adequadamente sua posição, ou o “funcionamento” de sua sociedade, mas gostaria de estar mais integrado. Não sabe caçar bem, por isso usa um cesto para coletar frutos. Quer continuar sendo visto como homem pela sociedade, mas não percebe que o atributo principal da masculinidade Guaiiqui, *o arco*, é justamente o que ele não possui. Vive uma posição ambígua, extremamente desconfortável. Já Krembégi é do tipo “marginal consciente”, que se definiu como diferente, “anormal”, e é respeitado pela sua opção de viver como mulher. Veremos a seguir o caso de Febrônio, que é um criminoso, quase psicopata, extremamente inteligente.

¹⁷⁰ Ibidem.

Febrônio, um “criminoso”

por Peter Fry

Em setembro de 1927, todos os jornais diários do Rio de Janeiro noticiaram a história de Febrônio Índio do Brasil, que, apesar do nome, não era indígena. As notícias despertavam a curiosidade geral, pois envolvia assassinatos em série, homossexualismo, loucura e messianismo. Peter Fry, que analisou o caso, relata que “no dia 13 de agosto de 1927, o corpo do menor Alamiro José Ribeiro foi encontrado morto por estrangulamento num matagal na Ilha do Ribeiro. Após levantar as primeiras testemunhas, a polícia suspeitou de Febrônio Índio do Brasil como autor do crime devido a seus antecedentes criminais. Em fins deste mês, ele foi preso em Petrópolis e levado ao Rio de Janeiro, confessando o crime em 1º de setembro. Daí em diante, os testemunhos apresentam evidências circunstanciais que pareceram incriminar Febrônio, embora este, logo depois, negasse a validade de sua confissão, alegando sevícias e torturas na Quarta Delegacia. No processo que investiga a morte de Alamiro Ribeiro, a Promotoria e a Polícia reconstroem a história pregressa do réu. Toda a história, inclusive esta minha, é uma história construída e nunca inocente, mas, neste caso, a Promotoria se dá ao trabalho de levantar o passado criminal de Febrônio, bem como seu passado, por assim dizer ‘moral’. Nos autos constam dezenas de passagens pela Polícia, por fraude, suborno, roubo e vadiagem durante o período entre 1916 e 1929, quando trabalhou sob o pseudônimo de Bruno Ferreira Gabina como falso médico e dentista. Além desses detalhes, a Promotoria junto aos autos evidências de sua homossexualidade. Numa das suas passagens pela Casa de Detenção, em agosto de 1927, o diretor informou que ‘consta que o referido Febrônio entrega-se ao vício da pederastia’. Consta também dos autos uma denúncia que data de 26 de janeiro de 1927 em que Febrônio é acusado de tentar estuprar Djalma Rosa no xadrez da Quarta Delegacia Auxiliar, depois pisando na sua barriga e causando a morte deste. As testemunhas

desta cena acusam Febrônio de ter mantido relações sexuais com outros dois presos antes de seduzir Djalma Rosa. Juntaram-se também aos autos depoimentos de menores que acusaram Febrônio de tentar seduzi-los sexualmente, em outro processo em que Febrônio é acusado de matar João Ferreira, também na Ilha do Ribeiro. Num desses depoimentos, Álvaro Ferreira, de 18 anos, conta como Febrônio promete-lhe emprego, leva-o para uma mata, na Tijuca, onde tatuou-o no peito com as letras romanas D.C.V.X.VI. e depois obrigou-o a se submeter passivamente a uma relação sexual”¹⁷¹.

Nascido em São Miguel de Jequitinhonha, em Minas Gerais, fugiu de casa aos 12 anos. Ao que tudo indica, a causa principal da fuga era o pai de Febrônio, açougueiro rígido e violento. Com as mamas mais desenvolvidas que o normal, o quadril largo e tatuagens pelo corpo, Febrônio demonstrava uma feminilidade exacerbada.

Extremamente envolvente e carismático, Febrônio criou uma situação bastante embaraçosa para a polícia. Em primeiro lugar, não se sabia se ele era “normal” ou “louco”. Na realidade, essa fronteira é muito tênue e difere de cultura para cultura, sendo difícil afirmar ainda hoje que “Febrônio tinha problemas psiquiátricos”. Em segundo lugar, se o que ele falava sobre Deus era uma profecia a ser levada a sério ou apenas um “delírio de um louco”: “as letras tatuadas no peito de Álvaro Ferreira são as mesmas que circundam o tórax de Febrônio e se explicam de acordo com a Teologia que o próprio Febrônio desenvolveu através de sonhos e visões. Segundo Febrônio, D.C.V.X.VI. significava Deus Vivo ou Ímã da Vida; de acordo com o relato de Blaise Cendrars [que estudou Febrônio antes de Fry], Febrônio tinha de tatuar dez rapazes com essas letras para poder seguir sua missão, ao lado da Dama Loura e contra o Demônio.

¹⁷¹ FRY, Peter. “Febrônio Índio do Brasil: onde cruzam a psiquiatria, a profecia, a homossexualidade e a lei” In: *Caminhos Cruzados: linguagem, antropologia e ciências naturais*. São Paulo, Brasiliense, 1982.

De fato, em 1926, segundo Leonídio Ribeiro [psiquiatra], ou 1925, segundo Blaise Cendrars, Febrônio mandou publicar seu ‘evangelho’ que se chamava *As Revelações do Príncipe do Fogo*, contendo 67 páginas. Infelizmente, a Polícia Federal mandou queimar todos os exemplares e até hoje não consegui achar nenhum. É, portanto, impossível, por ora, ser mais explícito sobre o conteúdo da Teologia de Febrônio¹⁷².

O advogado de Febrônio reconheceu todos os crimes do acusado, mas declarou que o seu cliente não podia ser julgado porque era louco. A seguir, Fry descreve a forma como foi argumentada a defesa de Febrônio, que demonstra uma série de preconceitos arraigados na época e que persistem, em menor grau, ainda nos dias de hoje: “O argumento é construído sobre a inexorável ligação entre sadismo, homossexualidade e o que ele chama de mitomania. Primeiro mostra que é um fato científico o fato de serem sadismo e homossexualidade ligados. Depois, mostra que a religiosidade é ligada ao erotismo e ao crime. Como Febrônio pratica atos homossexuais, estrangula e é profeta de uma religião própria, *ergo* é um louco moral, e, como tal, não é responsável pelas suas ações¹⁷³.”

Todos estavam convencidos de que Febrônio havia praticado os crimes, faltando decidir era se ele era louco ou não. O psiquiatra que elaborou o relatório sobre a situação mental do acusado opina sobre suas “extravagantes idéias mysticas”: “Febrônio é um indivíduo habitualmente expansivo; a sua physionomia, quasi sempre, reflecte essa disposição de humor; as suas façanhas de fraudador são contadas por elle numa enorme demonstração de alegria, rindo-se das suas vítima, vaidoso, talvez de suas artimanhas (...) As noções de honra, de dignidade, de altruísmo, de piedade, de gratidão, parecem-lhe faltar completamente (...) Febrônio

¹⁷² Idem.

¹⁷³ Ibidem.

sofreu no ambiente familiar, durante a sua infância, influências indeléveis. Ao exame, deixa parecer uma accentuada fixação materna, a par de um complexo paterno (oedipo complexo)'. Nessa parte, então, utiliza a Teologia de Febrônio para mostrar que o fato do pai bater na mãe fez com que Febrônio acabasse tendo para ela 'exageradas manifestações affectivas, [que] ficaram gravadas no seu sub-consciente, mais tarde influenciando nas manifestações neurósicas de sua psycho-degeneração"¹⁷⁴.

Foram destacadas três “manifestações mórbidas de sua mentalidade”:

- “Amoralidade constitucional”
- “Perversões Instintivas Sexuaes”
- “Idéias Delirantes de Carater Mystico”

O relatório termina confirmando a loucura de Febrônio, afirmando que o réu é irresponsável criminalmente e de alta periculosidade: “deve ficar segregado *ad vitam* para os efeitos salutaes da defesa social, em estabelecimentos apropriados a psychopathas delinquentes”¹⁷⁵.

Com dificuldade de definir realmente se Febrônio era louco ou não, o advogado de acusação argumenta que na verdade ele é “um delinqüente astuto e fraudulento, simulador e perverso, em pouco lograria voltar à liberdade por exame psychiatrico de seu estado mental”¹⁷⁶. Credita a perversão de Febrônio ao ambiente em que ele foi criado: “nascido e criado até aos doze anos em São Miguel de Jequitinhonha, nos confins de Minas; dali fugindo e atirado ao *bas fond* de uma grande cidade cosmopolita, a mercê dos instinctos, qual poderia ser seu sendo

¹⁷⁴ Ibidem.

¹⁷⁵ Ibidem.

¹⁷⁶ Ibidem.

moral, depois da prática de todos os crimes?”¹⁷⁷. E argumenta sobre o fanatismo religioso de Febrônio: “entre indivíduos incultos, destituídos de senso crítico, leitura de livros como a Bíblia leva a manifestações religiosas dos mais estranhos ritos, sem restringir-lhes a responsabilidade moral ou torna-los portadores de desvios moraes. O culto do Deus Vivo pode não ser ‘derivação dos impulsos libertadores da sexualidade primitiva ou pathologica’; pode ser uma natural manifestação do sentimento religioso do homem inteiramente são”¹⁷⁸.

Entretanto, o juiz acaba aceitando os argumentos da defesa e manda internar Febrônio em um Manicômio Judiciário. Meses depois, Febrônio solicita a realização de um segundo exame de sanidade mental, alegando estar curado e ser inocente. O pedido é negado. Um ano depois, novamente ele alega que está são e que deseja um segundo exame, que também lhe é negado. Dois irmãos de Febrônio escrevem ao juiz argumentando que o irmão está curado e que assumem a responsabilidade por seus atos. Finalmente, um novo exame de sanidade é feito, e o resultado foi o mesmo: “as tendências anti-sociais” continuavam.

Em 1935, ele escapa do Manicômio, mas é recapturado no dia seguinte. Continuam os pedidos por novos exames e até de *habeas-corpus*, que são constantemente negados. Até que o irmão escreve novamente ao juiz, e é realizado um terceiro exame de sanidade: “neste laudo, Heitor Castilho confirma que nada mudou no paciente desde o primeiro, acrescenta que continua com ‘idéias de imaginação, de feitio paranoide, também consignadas no laudo, em virtude das quais elle se julga um instrumento dos deuses e de forças ocultas para a realização de reformas e transformações sociais”¹⁷⁹.

¹⁷⁷ Ibidem.

¹⁷⁸ Ibidem.

¹⁷⁹ Ibidem.

Peter Fry visitou Febrônio no Manicômio Judiciário: “com 86 anos de vida e 55 anos de confinamento, há de ser um dos mais velhos presos do Brasil e aquele que mais tempo ficou atrás das grades. Embora nunca julgado pelos crimes de que foi acusado e tendo-os negado sistematicamente, o recurso da acusação de ‘loucura moral’ foi mais do que suficiente para afastar o ‘monstro’ definitivamente da vida social”. Assim como no caso de Biboi, foi exercido um forte controle social para conter as “anormalidades” de Febrônio, que tanto ameaçavam a ordem social. Os membros da tribo de Biboi queriam matá-lo; já no caso de Febrônio, uma forma velada de fazer isso foi colocá-lo em um Manicômio Judiciário, onde permaneceu mais de cinquenta anos.

A fronteira entre loucos e criminosos se afrouxa, mas em qualquer um dos casos se exerce um controle social rígido: o Manicômio Judiciário é a instituição própria para esse tipo de impasse. “O conceito de loucura moral é tão abrangente que cabe nele toda e qualquer pessoa que aja contra as normas estabelecidas como ‘normais’ pela Justiça ou pela Psiquiatria. No caso, loucura não é nem metáfora de desordem, é a sua própria definição. É por isso que o Promotor, ao tentar a condenação criminal de Febrônio, é levado, em vão, a separar de loucura os conceitos de comportamento anti-social”¹⁸⁰.

Tanto a noção de “loucura” como a de “crime” são profundamente influenciadas pela cultura em que o indivíduo nasceu. É clássico o exemplo de determinadas pessoas que ocupam posições privilegiadas em sociedades tribais, como por exemplo o papel de xamã; esses mesmos indivíduos na cultura ocidental seriam possivelmente rotulados de “esquizofrênicos”, “epilépticos”, “histéricos” ou mais genericamente de “loucos”. O “criminoso” é também, em grande medida, uma categoria cultural: quem é considerado criminoso em uma cultura, pode ser visto como “herói” em outra.

¹⁸⁰ Ibidem.

Foi justamente essa situação que vivenciamos diretamente no Alto Xingu¹⁸¹. Atualmente, os xinguanos recebem muitos estímulos da cidade, que se misturam com as referências culturais tradicionais. Com isso, alguns índios do Parque têm adotado um comportamento que se pode chamar, na ausência de melhor termo, de “esquizofrenia cultural”: são indivíduos jovens, bem relacionados na tribo e sociáveis com os visitantes.

Tivemos uma relação amigável com Tonoli, um índio Yawalapiti que é irmão de Aritana, chefe da tribo. Em muitas ocasiões, quando combinávamos um compromisso com outros índios, eles nos deixavam esperando, ou simplesmente não apareciam. Tonoli foi sempre afável e prestativo, adotando uma postura que mais parecia a de um jovem educado na cidade. No último dia de nossa estadia no Posto Leonardo, Tonoli nos deu um arco e uma cerâmica belíssimos.

Saindo do Parque, tivemos a informação que meses antes Tonoli havia “matado a pauladas” um índio Mehinako acusado de ser feiticeiro. Douglas Rodrigues, médico que trabalha no Xingu há décadas, comenta o ocorrido: “Parece que aconteceu isso mesmo. Faz parte, é o papel social dele. Mas não deixa de ser chocante, ‘pô, um cara tão simpático, um doce de pessoa, mata um cara com um pedaço de pau?’ Na verdade, ele fez o que alguém tinha que fazer. Ele é irmão do Aritana, um cara forte, guerreiro, um cara indicado para fazer, e ele fez. Vira e mexe acontece uma coisa assim, uma das causas de morte em adulto lá é a borduna”¹⁸².

Não podemos julgar Tonoli segundo os valores da sociedade ocidental: não faz sentido dizer que ele é um “homicida”, ou algo do gênero. Como Douglas Rodrigues observa, ele cumpriu o papel social dele, ou seja, defendeu sua tribo de um malfeitor. Provavelmente, ele deve ter sido admirado por tal ato.

¹⁸¹ Trabalho de campo realizado em junho de 1998.

¹⁸² Entrevista gravada realizada em agosto de 1998.

O que impressiona é a agilidade com que Tonoli transita entre as duas culturas: comporta-se como um cavalheiro quando lida com os brancos, e cumpre perfeitamente as regras sociais alto-xinguanas quando está em sua tribo. Tonoli é o símbolo do índio dos dias de hoje, um ator que encena diferentes papéis de acordo com as circunstâncias.

Outro caso interessante é relatado por Eric Hobsbawm: o “bandido social”, uma classe de criminosos que têm a simpatia da população: “um homem se torna bandido quando faz alguma coisa que não é considerada como um crime pelas convenções de sua localidade, mas que o é pelo Estado e pelas normas locais”¹⁸³. Rixa sangrenta, casamento por rapto e “assassinato honroso” são muitas vezes apoiados pelos habitantes de pequenas comunidades, como a de Aspromonte, na Calábria. Os “bandidos sociais” acabam sendo protegidos pela população local, que não os consideram criminosos, mas sim injustiçados e, em alguns casos, “heróis do povo”.

Costumam ser jovens solitários, que recebem alimentos e esconderijos dos simpatizantes. Às vezes formam um grupo, e tentam moldar-se ao perfil de “Robin Hood”, o “amigo dos pobres”. Surgem em comunidades pobres rurais em épocas de conturbação social, como no pós-guerra ou pós-revolução, ou em períodos de seca, fome ou epidemias. Segundo Hobsbawm, “a sociedade rural o cria, e apela para ele, quando sente necessidade de ter um herói e um protetor – mas, precisamente, nessa hora é que ele é incapaz de ajudá-la. Porque o bandoleirismo social, embora seja um protesto, é um protesto modesto e não-revolucionário. Ele protesta não contra o fato dos camponeses serem pobres e oprimidos, mas contra o fato deles serem, às vezes, excessivamente pobres e oprimidos. Os heróis-bandidos não são capazes de criar um mundo de igualdade. Eles apenas podem consertar erros e provar que, algumas vezes, a opressão pode sofrer uma reviravolta. Muito menos ainda são eles capazes de compreender o que acontece com as aldeias da

¹⁸³ HOBBSAWM, E. J. *Rebeldes Primitivos – estudo sobre as formas arcaicas dos movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1970.

Sardenha, o que faz que alguns estejam abarrotados de gado e outros, que antes tinham um pouco, nada mais tenham (...) a função prática do bandido é, na melhor das hipóteses, impor certos limites à opressão tradicional, à custa da ilegalidade, assassinato e extorsão”¹⁸⁴.

Um exemplo de bandido social no Brasil é Lampião. Em uma entrevista concedida a uma revista em 1975, Hobsbawm fala que “o cangaço é uma das formas mais primitivas de protesto social. Ele surgiu num momento de transição, de tensão social, de certa maneira encarnando a contradição entre a velha ordem social e econômica do Nordeste e a nova estrutura, francamente capitalista, que começava a nascer. Lampião aparece, porém, num momento final do processo, quando a ruptura é inevitável, drástica. Daí talvez o fato de ele ter deixado de agir, em alguns momentos, como um justiceiro clássico, um ladrão nobre, da estirpe de um Robin Hood – para cultivar a violência extrema, a crueldade, que, na verdade, nunca são aspectos inevitáveis do banditismo social. Lampião dizia defender os pobres, e de fato os defendia, mas também chegou a se aliar a latifundiários. Outro aspecto contraditório de seu comportamento é o grosseiro moralismo que cultivou. Castigava as prostitutas, emasculava os sedutores”¹⁸⁵.

Lampião foi para o cangaço aos 17 anos, em razão de uma briga familiar, quando sua família foi expulsa de sua própria fazenda por uma família mais poderosa na região. Segundo Hobsbawm, foi a vingança que motivou Lampião: “[ele] sempre lamentou o destino que o tornara bandido – e não um honesto trabalhador, um pacífico vaqueiro. Mas, como bandido, ele tinha uma missão a cumprir, uma vingança a resgatar (...) o caso Lampião é expressivo – ele foi e ainda é um herói para sua gente, mas um herói ambíguo. Os folhetos de cordel falam da alegria de todo o país quando Lampião morreu. No entanto, a reação mais típica foi

¹⁸⁴ Idem.

¹⁸⁵ Entrevista retirada da revista *Veja* em 11 de junho de 1975.

a de um sertanejo que, ao ver os soldados chegarem com as cabeças dos cangaceiros, explicou: ‘mataram o capitão porque reza forte não adianta na água’[referência ao último esconderijo de Lampião, o leito seco de um ribeirão]. Como se pode explicar o fracasso do bandido, senão pelo fracasso da magia?’¹⁸⁶

Febrônio, Tonoli e Lampião são tipos bastantes diferentes. Febrônio envolvia as pessoas à sua volta e havia concebido uma “seita” própria. Temendo o carisma e perspicácia de Febrônio, a polícia e os psiquiatras mantiveram-no afastado do convívio social por mais de cinquenta anos. É provável que em outra cultura Febrônio pudesse ter uma posição de prestígio pela sua energia pessoal e carisma. Tonoli não é considerado de forma alguma um criminoso no Xingu, muito pelo contrário: ele protegeu sua tribo de um malfeitor, a pedido do chefe. Já para a nossa cultura, ele é considerado um criminoso. Um ótimo exemplo da visão de mundo ocidental foi a reação da mãe da autora, que, quando soube do episódio, exclamou: “mas você andou por aquelas matas com um assassino?!?”. Por último, temos o caso de Lampião, chefe do cangaço que virou um herói folclórico. Matou várias pessoas, desequilibrou a ordem social do Nordeste, fazendo com que a polícia tivesse muito trabalho para reprimir o movimento. Hoje, ele é considerado mais um herói que um criminoso.

¹⁸⁶ Idem.

Líderes Messiânicos

por Florestan Fernandes e Lúcia Helena Higashi

Líderes messiânicos que conseguem envolver toda uma comunidade com seu carisma, a ponto de mobilizá-los em torno de uma seita, têm como estereótipo no Brasil a figura de Antônio Conselheiro. Discutiremos nessa seção a história de outros dois líderes messiânicos, menos conhecidos, mas que também mobilizaram a atenção de centenas de pessoas: João de Camargo e “Aparecidão”. Veremos como o comportamento de cada um deles em relação à sociedade influenciou suas vidas. João de Camargo morreu coberto de glória; Aparecidão passou quase uma década no Manicômio Judiciário.

João de Camargo, estudado por Florestan Fernandes, nasceu em meados do século XIX em Sarapuí, próximo a Sorocaba. Era filho de uma escrava chamada Francisca, que atuava de vez em quando como curandeira, e foi batizado e introduzido no catolicismo ainda criança. Trabalhando como escravo, conheceu outros negros, de quem recebeu forte influência. Depois que foi libertado, trabalhou como empregado doméstico em algumas famílias, tendo se casado em 1905 com uma mulher branca. Segundo Fernandes, “em 1906, já ‘profetizado’, como diz o povo, construiu a pequena capela em frente à estrada da ‘Água Vermelha’. Daí em diante, dedicou-se exclusivamente à sua ‘missão’. Todavia, em contraste com a versão oficial, que circula entre os crentes, soube o seguinte por seu primo, o ‘nhô Dito’: ‘João de Camargo curava antes de ser ‘profetizado’, desde muito, mas só aqui e ali’. Isso confirma a hipótese da influência de sua mãe e de algum companheiro negro, cativo como ele”¹⁸⁷.

¹⁸⁷ FERNANDES, Florestan. “Contribuições para o Estudo de um Líder Carismático”. In: *Revista do Arquivo* vol. 138. São Paulo, Divisão do Arquivo Histórico, 1951.

Sempre que podia, João de Camargo acendia uma vela ao pé da cruz de um menino de oito anos, chamado Alfredo, que havia morrido no local em um acidente de cavalo. “Ali ele inicia uma nova fase de sua vida, passando de curandeiro sem ‘ponto’ fixo, a curandeiro ‘instalado’. Nesse lugar, o primeiro passo para essa transformação foi a ‘profetização’. Dizem os informantes que, em 1906, quando foi fazer sua devoção diante da ‘cruz de Alfredinho’, cansado depois de um dia de trabalho intenso, deitou-se à sombra de uma árvore, após ter acendido a vela, e adormeceu. Então o espírito do menino Alfredo teria apresentado toda a cena de sua morte, revelando-lhe, também, a ‘sua missão’, dizendo-lhe que seria o ‘guia’ e ‘protetor’ de João de Camargo”, assinala Fernandes¹⁸⁸.

O espírito de Alfredinho teria mandado João de Camargo acender cinco velas - número que pelo qual ficaria obcecado – e construir uma capela em Sorocaba. Na mesma época, teria visto também o espírito de um padre que havia morrido recentemente na região, e que era muito bem quisto pela população. João construiu a capela conforme tinha sido recomendado, e rapidamente sua seita foi recebendo discípulos. Com a intenção de curar as pessoas, usava três símbolos como base para sua igreja – “pedra, água e verdade”, amalgamando símbolos católicos, da cultura africana e até do espiritismo.

Com o aumento do número de adeptos, a igreja de João de Camargo foi se expandindo: da pequena capela que havia em 1906, foi construída uma igreja de porte médio, até chegar a uma instalação do porte de uma catedral, que começou a ser chamada de “Igreja Bom Jesus da Água Vermelha”. Ao lado da igreja existe o chamado “quarto dos milagres”, onde as paredes estão forradas de fotografias de doentes curados, braços e mãos de cera etc.

¹⁸⁸ Idem.

João de Camargo dava consultas todas as manhãs, e com o dinheiro das esmolas e dádivas dos romeiros, construiu casas para pessoas sem posses. As curas eram feitas com água e óleo abençoados por João de Camargo. A água vinha do poço construído ao lado da Igreja, e o óleo podia ser de qualquer procedência, sendo trazido pelo fiel. Utilizava também certas ervas para fazer chás em alguns casos.

Mas o processo de cura predileto era através das guias, como descreve Fernandes: “consistiam num retângulo de papel onde João de Camargo escrevia ‘letras enigmáticas’, no dizer do novelista Antônio Francisco Gaspar, que as viu nessa época. Depois passou dos ‘papeizinhos’ para os ‘cartõezinhos’; costumava numerar as ‘guias’ ou então pôr nelas o nome do santo do dia (...) o santo do dia era o patrono do trabalho e da cura, na última fase deste desenvolvimento, levando o cartão, isto é, a ‘guia’, as suas propriedades benéficas à água ou ao óleo, atuando, desse modo, diretamente sobre o crente”¹⁸⁹. As guias eram mergulhadas na água ou óleo santos, que o próprio João de Camargo benzia, o que assegurava a eficácia do tratamento.

Existem várias histórias de cura realizadas por João de Camargo, tendo sido narrada a seguinte para Fernandes, por uma pessoa que morava em Bauru: “Minha mulher estava doente de erisipela e não havia cura com os médicos. Corremos tudo: os de lá de S. Paulo, e quando já estava desanimado me contaram que em Sorocaba tinha um homem que curava todas as doenças. Tomei um automóvel e trouxe minha mulher para cá. Ele disse que nós podíamos voltar para Bauru, que ele mandava o remédio. Que de três vezes ela ficava boa. Ele mandou primeiro um chá, para ela tomar, com um ‘guia’; depois de uma semana, mandou outro. Na outra semana,

¹⁸⁹ Ibidem.

mandou outro chá, com o seu 'guia'. Ela já estava quase curada, quando chegou o terceiro chá. Agora ela já está completamente boa"¹⁹⁰.

Os crentes afirmavam que João de Camargo tinha uma grande abertura para o sobrenatural, como um médium. No início, ele recebia o espírito de "Alfredinho" e o do padre que havia morrido anos antes. Com o passar do tempo, passou a receber espíritos mais elevados, dos santos. No auge de sua trajetória, conseguia receber qualquer espírito em qualquer lugar, a qualquer hora. Posteriormente, passou a receber ordens do Espírito Santo e até de Deus. Por último, passou a receber ordens da *Igreja*, entidade que estaria acima de Deus.

Do ponto de vista social, João de Camargo foi também muito bem-sucedido. Empreendeu uma campanha contra os "macumbeiros" e "curandeiros fajutos", desacreditando-os e mostrando o trabalho "para o mal" que eles faziam. Tal atitude vinha ao encontro do desejo da prefeitura e da polícia de Sorocaba, que estavam tendo problemas sérios com os chamados macumbeiros. Fernandes observa que "praticamente, o exercício de curas sobrenaturais foi monopolizado por ele [João de Camargo]; doutro lado, combatia a 'macumba' abertamente, impedindo que os seus crentes e seguidores se utilizassem dos processos da 'magia negra' e da 'macumba'. Soube que expulsava facilmente os freqüentadores de sua igreja: era suficiente que desconfiasse da pessoa em questão"¹⁹¹.

Outros preceitos estabelecidos por João de Camargo diziam respeito ao alcoolismo, ao roubo e outros comportamentos mal vistos. Ele mesmo confessava ter tido problemas com o álcool antes do envolvimento com os espíritos, e se colocava como exemplo de redenção. A construção de casas populares e de uma escola nos arredores da Igreja deu vida ao bairro da Água Vermelha, mais afastado

¹⁹⁰ Ibidem.

¹⁹¹ Ibidem.

de Sorocaba. Essas obras foram feitas com recursos da própria Igreja de João de Camargo, além de ser feita distribuição de roupa e alimentos à população pobre da cidade. Ele exercia, assim, uma forte influência em seus seguidores, valorizando a ordem social e fazendo obras de caridade, sem contestar o poder estabelecido.

Analisando a herança negra de João de Camargo em um período escravocrata, Fernandes reflete que “é evidente que a existência de uma ligação bastante estreita entre os desajustamentos sociais e a revivescência de valores mágicos e religiosos tradicionais no comportamento de João de Camargo. Parece-me provável que as situações críticas por ele enfrentadas encaminharam-no para a experiência religiosa e mística, abrindo-lhe o caminho para a autoconsciência dos próprios dotes sobrenaturais e para a sua qualidade de ‘eleito’ e de ‘predestinado’. Não é difícil, doutro lado, compreender o sentido dos ajustamentos desenvolvidos através das experiências religiosas. Esta aparece nitidamente como uma técnica de solução de desajustamentos pessoais e de conflitos, com base e apoio na tradição. Por isso, aplicando-a com sucesso, João de Camargo obteve uma autêntica reabilitação pessoal; em outras palavras, conseguiu uma nova avaliação de sua pessoa e de sua conduta, por meio da qual se modificaram as atitudes negativas existentes a seu respeito”¹⁹².

João de Camargo não teve aparentemente nenhum problema sério com a polícia ou com o poder político estabelecido, pois não os ameaçou em momento algum, muito pelo contrário: as regras que impunha aos seus fiéis ajudavam a manter a ordem social e até eliminava alguns “desordeiros” que davam trabalho para a polícia, quando condenava os “macumbeiros” e os outros “curandeiros” nos seus cultos.

¹⁹² Ibidem.

João de Camargo pôde assim manter sua Igreja até o final da vida. Seu enterro foi acompanhado por cerca de 4 mil pessoas, número significativo para Sorocaba do início do século XX. Até depois de sua morte, muitos fiéis continuam rezando e acendendo velas no seu túmulo, pois acreditam que mesmo depois de morto ele ainda pode curar. Um dos seus principais discípulos contou a seguinte história para Fernandes, que ocorreu quando o líder já havia morrido: “havia uma moça na cidade que tinha perseguições espirituais, por espíritos pesados (...) Então apareceu ‘nhô’ João que disse que ela se livraria da perseguição, se continuasse a fazer sua fé religiosa. A moça não o conhecia e veio me pedir uma descrição dele e disse que era a mesma aparição que ela teve, quando acordada, quase ao amanhecer. Ela continuou a fazer a sua fé, acendeu algumas velas a João de Camargo, pouco depois estava completamente curada”¹⁹³.

Ao contrário de João de Camargo, Aparecido não teve respaldo do poder constituído: em meio à ditadura militar, ele acabou sendo visto como uma ameaça à ordem estabelecida, sendo por isso mantido preso por quase 10 anos. Considerado criminoso pela polícia e doente mental pela medicina, ele mesmo tinha uma explicação própria para os seus anos de reclusão no Manicômio Judiciário: *expição*. Vamos contar a história desde o início:

Descendendo de uma família humilde de lavradores, Aparecido Galdino nasceu em 1923 em Maracá, pequena cidade paulista próxima ao rio Parapanema. A família inteira de Aparecido era extremamente religiosa, sendo freqüente a participação de seus parentes em novenas e procissões da cidade. Sua mãe, que se dedicava esporadicamente a benzimentos, morreu quando Aparecido tinha 13 anos. Seu pai casou-se de novo, e a família se dispersou em busca de terras para plantar.

¹⁹³ Ibidem.

Em meados da década de 1930, ele começou a trabalhar como lavrador e boiadeiro. Em uma tentativa de fazer parte da sociedade dominante, Aparecido trabalhou na Guarda Nacional, mas saiu quando tomou ciência da corrupção que permeava as atividades do delegado. Assim, ele voltou a perambular pelas vilas: tomou conta de umas fazendas, continuou a se deslocar, mas não encontrou um lugar para se fixar, onde houvesse um pedaço de terra para plantar. Naquela região, já estava tudo tomado pelos grandes fazendeiros; conseqüentemente, o preço das terras já havia subido, tornando-as inacessíveis para Aparecido.

É nessa época que ele começou a trabalhar como ajudante de fazendeiros, que eram, muitas vezes, grileiros de terras. Aparecido chegou a expulsar camponeses que tinham plantado arroz em uma terra que também não era do fazendeiro para quem trabalhava, apesar de não achar certo fazê-lo. Segundo Lúcia Helena Higashi, “é esse seu passado, participando diretamente na violência da grilagem de terras, que o levará a aceitar todo o sofrimento que lhe advirá, como expição de uma culpa. Pois, ainda quando ele não tivesse sido o imediatamente beneficiado com a expulsão das terras tomadas pelo capitão Pimpão, ele se constituiu no braço armado a partir do qual o último exerceu a sua violência. Cumplicidade, conivência, ainda quando tenha havido momentos como o citado, em que ele ‘dizia assim:- não pode fazê isso... Deve de querê bem o povo trabalhador!...Não deve despejá...Deve deixá eles colhê o arroz...’. Nessa mesma passagem, ele ainda dizia, no relato, que, trabalhando, ia ‘conhecendo o ambiente do fazendeiro; dos tubarão. Trabalhando e conhecendo o que praticava com a pobreza...[grifo dela]”¹⁹⁴.

Assim como na Guarda Oficial, o trabalho com os fazendeiros foi provocando um mal-estar em Aparecido. Ele percebia que não havia justiça na forma como essas pessoas agiam, e foram essas experiências que fundamentaram a vivência religiosa posterior. Segundo Higashi, “as andanças de Aparecido pelo Paraná haviam-lhe

¹⁹⁴ HIGASHI, Lucia Helena Massako. *Crise e Ressurreição*. Dissertação de mestrado em Sociologia apresentada à USP, 1995.

evidenciado que tanto num como no outro meio, a violência, o poder, estavam com os ‘tubarão’: os da cidade e os do campo. Corrupção na polícia, violência do grileiro fazendeiro, Aparecido provavelmente se sentia entre dois fogos cruzados (...) Tentou fazer carreira na Guarda Oficial; desiluiu-se; trabalhou para os fazendeiros, que lhe garantiam ‘cobertura’ para se tornar também um fazendeiro, ‘à custa de valentia’ e de ‘ardidismo’, e ali também ele se desencantou”¹⁹⁵.

Houve assim uma fase de prosperidade nos negócios de Aparecido, quando ele trabalhou como boiadeiro para os fazendeiros. Foi a época em que ficou com fama de bom peão, sendo conhecido como “Aparecido”. Mas o seu desejo de melhorar a ordem social prejudicava a relação com os fazendeiros, até chegar em uma situação crítica, em 1958. É o próprio Aparecido que conta: “eu tinha a maior amizade com o Zico (...) Mas quando eu cheguei de Goiás prá cá (...) cheguei e eles estavam fazendo o despejo nas barrancas do rio. Então via do outro lado que estavam queimando os ranchos todos da pobreza nas barrancas do rio. Naquele tempo eu era camarada dos fazendeiros. Passei pro lado de cá (...) Então eu atravessei do lado de cá, deixei o gado, na fazenda do João Alves, do lado de lá (...) no eu atravessar do lado de cá, foi o primeiro que veio encontrá comigo, o Zico e seis soldados, que estavam junto, e o Armando Pereira, que era capanga... e não pendia prá pobreza (...) e peguei e falei pro Zico... E ele veio de encontro comigo, que toda vida ele sabia que podia contá comigo em toda luta... Mas eu não podia ser jagunço dele contra meus irmãos (...) Então eu disse: - Esse serviço vocês não podia fazê... Essa terra pertence à Marinha: sessenta metros de terra firme, pertence à Marinha; oitenta metros de terra molhada, pertence à Marinha. Esse povo está só na barranca do rio. Então prá mode voces fazê isso, voces tinha que pegá e dá outra terra prá eles trabalhá... Daquele dia em diante, eu não tive mais amigo: os fazendeiro todos não ficaram mais amigo meu (...) Então foi o ponto que eu fui lutá com meus

¹⁹⁵ Idem.

negocinho; fui mascateá tropas de animais por minha conta (...) perdi o crédito[grifo dela]”¹⁹⁶.

Foi a partir de 1958 que ele se voltou para a vida religiosa, tendo sofrido vários conflitos interiores por abandonar a antiga vida: “essa riqueza dessa terra não vale nada! A riqueza do homem é saúde, amizade, ter justiça, amar as religião – tudo o que Deus deixou de bom (...) Tem muitos que pede: -Oh, meu Deus! Eu podia ser rico!... Jogá no bicho prá ser rico...Não! Não é assim. Deus não deu essas riqueza. Essa riqueza vem do homem. O dinheiro abençoado por Deus, é aquele que você ganha do seu suor, Ele é abençoado. Não é o dinheiro ganhado assim abeciamente... Então você ganhando com seu suor voce vive daquele poquinho de dinheiro...Como voce quer viver, voce quer que seu irmão viva. Aí voce tá dentro da lei divina (...) Lembra bem que Deus deu os dois braços e disse: -‘vai, faça da tua parte, que te ajudarei. Viva do suor do teu rosto, prá não pesá no teu irmão!’(...) Se a pessoa pendê prá riqueza, o Deus dele é a riqueza; o bem dele é o dinheiro!...[grifo dela]”¹⁹⁷.

Aparecido chegou a pensar nas alternativas que ele tinha para viver, em vez de trabalhar para os “tubarão”. Apesar de ter ouvido falar em Lampião e admirá-lo pela sua luta em prol dos necessitados, ele não gostava do emprego da violência. Também não se sentia à vontade na política. Sem identificar-se nem com o banditismo social, nem com a vida política, Aparecido encontrou a função que lhe cabia: “Então, eu parti pro lado do bem que o lado do bem é criativo; de zelá pelas pessoas doente, ensiná os bons caminho...”¹⁹⁸

Começou a benzer alguns animais, e via que os bichos melhoravam. Logo chegaram pessoas doentes querendo ser benzidas, e ele foi benzendo, cuidando

¹⁹⁶ Ibidem.

¹⁹⁷ Ibidem.

¹⁹⁸ Ibidem.

delas, até chegar a ganhar fama na região. Além de benzer, ele procurava instruir as pessoas para o “caminho do bem”. Aparecido creditava a doença à falta de fé. Analfabeto, apenas ouvia trechos da Bíblia que algum fiel lhe contava.

Sua própria casa servia para abrigar os doentes e desamparados, que chegavam em número cada vez maior. Sem cobrar pelos benzimentos e oferecendo ajuda aos necessitados, sua casa virou referência para a população humilde da região. Grupos de fiéis chegavam de caminhão diariamente em sua casa, em uma média de 200 pessoas por dia. Sem muito espaço na casa, a mulher e os filhos de Aparecido começaram a ficar incomodados com aquele tanto de gente acampada no quintal e na sala. Não demorou muito para que seus familiares saíssem da casa, deixando Aparecido sozinho. Sem se abalar, ele encarava o seu trabalho como uma missão divina, tendo que passar por várias provações.

Em 1964, ou seja, dois anos depois que começou a benzer, Aparecido passou a preocupar os fazendeiros e o delegado da cidade de Rubinéia. De vez em quando, aparecia alguém pedindo para ele parar de benzer, mas foi em 1966 que o delegado pediu explicitamente para que Aparecido parasse com o benzimento, alegando que provocava confusão com a multidão à porta de sua casa. Ele chegou a ser preso por alguns dias, mas logo foi posto em liberdade.

Aparecido continuou a benzer, mas agora sob os olhares atentos dos policiais. O benzedor foi para uma fazenda em Urânia, cidade próxima à Rubinéia, a fim de fugir das intimidações. Mesmo assim, grupos de doentes continuavam a seguir seus passos, e Aparecido continuou a benzer ali, mas acabou voltando para sua casa, pois estava sendo criada uma confusão também em Urânia.

Os policiais continuaram com uma marcação cerrada em Aparecido. Alguns chegavam para intimidá-lo com armas, outros iam à paisana para serem benzidos e testarem Aparecido. Uma noite, chegou um delegado bêbado gritando que ele tinha que acabar com “essa porcaria” e enfiou o revólver na boca de Aparecido duas vezes, e Aparecido acabou desarmando-o.

As autoridades viam Aparecido como um líder dos pobres, em um clima social com grande tensão de classes: os camponeses estavam sendo expulsos das terras pelos fazendeiros, e a cidade de Rubinéia tinha a perspectiva de ser inundada pelo lago da barragem de uma usina hidrelétrica em construção. Além disso, na década de 1960 a ditadura militar estava a todo vapor, com forte campanha anti-comunista. Um líder carismático barbudo, que alojava centenas de doentes pobres em sua casa começou a despertar a preocupação dos “detentores da ordem” também sob este aspecto.

O cerco policial se fechava. Um dia, Aparecido recomendou aos fiéis que assistissem à missa na Igreja. Assustado com a multidão de fiéis de Aparecido que queriam ingressar na Igreja, o padre chamou a polícia. Não demorou para Aparecido ser procurado em sua casa e mandado para a delegacia. Percebendo que não poderia enquadrá-lo como criminoso, o delegado mandou-o para o hospital, a fim de ser examinado por um psiquiatra. O modo de pensar do delegado, assim como o de muitas autoridades, era o seguinte: “se ele está perturbando a ordem mas não é criminoso, então deve dar para enquadrá-lo como louco”. Mas não foi ainda dessa vez que os médicos conseguiram calá-lo.

Outra marca de Aparecido era o comportamento anti-institucional, de não querer formalizar sua casa como centro de caridade, não querer pagar imposto, não querer se enquadrar em moldes pré-estabelecidos: “a igreja, prá mim... qualquer um lugar é igreja. Eu benzo em qualquer lugar que fôr prá benzê...no meio dessa rua...se Deus acha que aquela pessoa merece, pode benzê ela embaixo de uma árvore. Não precisa de centro (espírita)...O centro é eu mesmo; eu sou um transmissor. O que eu recebo, eu distribuía...em qualquer lugar. Não preciso arrumá um lugar, um prédio prá mim concentrá, não...eu já trago concentrado o que eu penso. Na fé, prá mim é a mesma coisa. Prá mim, a igreja é assim: é o corpo do povo. O povo de boa fé é a igreja de Deus [grifo dela]”¹⁹⁹.

¹⁹⁹ Ibidem.

Para agravar ainda mais a situação, Aparecido resolveu formar uma guarnição particular, uniformizada, com seus fiéis, a fim de demonstrar que, apesar de não ser “institucionalizada”, sua organização era forte e tinha uma ordem. Em vez de ser entendida por esse lado, as autoridades de Rubinéia interpretaram a guarnição de Aparecido como um exército revoltoso que pretendia tomar a cidade.

A população de Rubinéia vivia alarmada com a perspectiva de ter que sair da cidade, que seria completamente alagada. A empresa que estava construindo a hidrelétrica atrasou na desapropriação e no pagamento de indenizações, e logo surgiu um boato que Aparecido era contra a desapropriação. As autoridades temiam que Aparecido, com seu “exército” formado, criasse problemas, tal qual Antônio Conselheiro.

Pronto: era o que faltava para completar o cenário. No meio desse clima tenso, com a perspectiva de Rubinéia desaparecer, a expulsão dos camponeses das terras e a ditadura militar, Aparecido surgiu como um bode expiatório, sendo projetado nele todo o caos que estava ao seu redor. Finalmente, em 1970, uma tropa policial cercou sua casa, rendeu a “guarnição”, e prendeu Aparecido e mais 17 fiéis, entre eles duas mulheres. Ele continuou benzendo na cadeia, mas logo seu cabelo e barba – que caracterizavam sua identidade mística - foram cortados, e ele resolveu deixar de benzer enquanto estivesse preso.

Aparecido foi acusado de curandeirismo, de ter ganhos materiais “explorando a fé do povo”. Foi acusado também pela Justiça Militar de ter formado um exército, infringindo a Lei de Segurança Nacional. Os 17 fiéis presos foram soltos, e Aparecido foi mandado para São Paulo. Passou dois anos no Carandiru, enquanto os militares observavam se ele não tinha ligação com os presos políticos ou ainda com os terroristas. A Justiça Militar absolveu-o, mas foi através da psiquiatria que Aparecido acabou sendo detido por mais sete anos, devido a um quadro “esquizofrênico-paranóide”.

No Manicômio Judiciário, Aparecido aprendeu a ler e escrever, trabalhou como copeiro no refeitório e ficou amigo de muitos funcionários. Apesar de todas essas demonstrações de sanidade, o parecer médico anual a seu respeito era sempre negativo: afinal, os médicos nem o examinavam. Havia, na época, cinco médicos para atender 1200 pacientes. Em meados da década de 1970, um parecer admite que Aparecido está lúcido, mas ainda é um “elemento perigoso para a segurança da coletividade”. Ninguém queria se responsabilizar pela saída de Aparecido da reclusão.

Entretanto, em 1978, durante a Semana dos Direitos Humanos, promovida pela Arquidiocese de São Paulo, o caso de Aparecido foi denunciado e logo pediu-se que fosse revisado. Novos médicos foram convocados para examinar Aparecido, e o caso foi amplamente discutido na imprensa.

Aparecido encarava sua reclusão como uma provação que ele tinha que enfrentar. Ainda no Manicômio, ele reflete sobre sua condição: “eu sentia que esse sofrimento meu não era por mim. Era um sofrimento dado por Deus, que eu tinha que passá (...) Ia chegá uma hora que, por Deus mesmo, e o povo de boa fé, ia parecê aquelas pessoas prá me ajudá. Então, quero dizê que já vem confirmando as providência divina. Então é o ponto que eu não me afobo nem um momento. Esperando as providência de Deus...Então é o ponto que vem vindo.. Em 70, quando fui preso, eu não podia corrê. Porque tudo aquilo que eu fiz, eu tinha que fazê, sabe?.. Quando eu fui preso, eu não fui comunicado que vinha para o Manicômio. Mas eu fui comunicado desde o princípio do meu benzimento, que eu ia entrá em batalha de benzimento, mas eu ia sofrê muito, sabe.. Espiritualmente...Mas que eu pegasse sempre com Deus, porque o povo de Deus, era o único que podia me dar a mão (...) A minha missão, eu creio que seja cumprida. Não perco a fé em Deus nem um pouquinho, porque se eu tinha que passá nesse sofrimento por uma prova, então eu tô passando, sabe.. Porque não tem jeito da pessoa escapá. Se voce é marcado praquilo, tem que passá! Então eu não vou contra nenhuma pessoa. Não sou contra autoridade(...) Então eu acho que eu tô

sofrendo, porque tinha que sofrê mesmo. Eu tinha que cumprir essa missão dada por Deus [grifo dela]”²⁰⁰.

Em 1979, o caso de Aparecido foi reexaminado a pedido da Arquidiocese de São Paulo, tendo sido ele considerado são e inofensivo. Posto em liberdade, foi para a casa do filho e voltou à “vida normal”. O prefeito lhe havia feito um convite quando ainda estava em São Paulo: trabalhar para a prefeitura como jardineiro, com um salário mensal. Depois de onze anos de trabalho, ele se aposentou por idade. Mesmo assim, continuou a trabalhar para ajudar no sustento da nova família que havia formado, com duas crianças pequenas. Não se soube mais de benzimentos que ele tenha feito. Da última vez que dele se teve notícia, ele estava como 69 anos e trabalhava como jardineiro de uma construtora, plantando nos acostamentos de rodovias.

Os trabalhos de João de Camargo e de Aparecido são muito semelhantes: benzimento, instrução religiosa, ensinamentos. O que fez com que um fosse reconhecido e admirado pelo seu “dom”, tendo deixado seguidores ainda nos dias de hoje, e o outro fosse perseguido e mantido recluso no Manicômio Judiciário por 9 anos? João de Camargo conseguiu conquistar o apoio e o respeito das autoridades que o circundavam, enquanto Aparecido foi considerado uma ameaça à ordem estabelecida. Segundo Higashi, “denominado ‘curandeiro e falso líder religioso’ pelos seus detratores, ele foi colocado na condição de líder, de um líder messiânico. O ‘Lar Divino’, onde acolhia os pobres doentes (ou doentes pobres) que buscavam cura através de seus benzimentos, foi interpretado como um possível foco de um antro de um novo Antonio Conselheiro. Como líder, suposto, foi acusado de induzir à desobediência civil (como o não pagamento de impostos) e de pregar contra a construção da barragem de Ilha Solteira no rio Paraná (concebida pelas autoridades

²⁰⁰ Ibidem.

governamentais como parte do maior e mais moderno complexo hidrelétrico do mundo)»²⁰¹.

Sem ter respaldo das autoridades e vivendo em uma época tensa, em que havia conflitos freqüentes entre camponeses e fazendeiros e a ditadura militar cerceava a liberdade da população, Aparecido identificou-se com o grupo mais fraco e foi eleito por esse grupo como o “defensor dos pobres”. Vemos que a história se repete em diferentes épocas e lugares: não tardou a aparecer forte resistência do poder constituído, que se sentiu ameaçado pelo carisma de Aparecido.

*Tenho três enxada, redondinha
de carpir pedra, que eu quero
que fique na história
Prá todo mundo que não enxergou eu
saber que o homem vive do trabalho.*

Aparecido Galdino²⁰²

²⁰¹ Ibidem.

²⁰² Ibidem.

Ishi, o último Yahi norte-americano

por Theodora Kroeber

Em 1911, um índio nu, sozinho e sem saber falar inglês, foi encontrado em um canto do curral de uma fazenda na Califórnia. O xerife local apareceu, vestiu-o e conduziu-o à cadeia. O índio, que depois seria chamado de Ishi, não ofereceu resistência em nenhum momento, e aparentava estar exausto e faminto. Alguns índios foram recrutados para tentar falar com Ishi e descobrir de que tribo ele era, mas ninguém sabia falar sua língua. O fato foi atraindo a atenção de curiosos, e chegou a ser noticiado no jornal. Foi quando despertou o interesse de Waterman e Kroeber, então dois jovens antropólogos: “O Professor Waterman, que tinha 26 anos e era o mais moço dos dois antropologistas, chegou a Oroville para ver o selvagem. Encontrou-o sentado em sua cela da prisão, desconfiado e atormentado pelas intermináveis perguntas com que o bombardeavam em várias línguas (...) Quando ficaram a sós, Waterman sentou-se ao seu lado com uma lista em transcrição fonética das palavras que gravara de dois dialetos Yanas [do grupo lingüístico de Ishi] em rápida marcha para a extinção. Eram dialetos apenas dos Yanas do Norte e do Centro. Não dispunha de qualquer pista para a linguagem da tribo perdida que ficava mais ao sul, a dos Yahi. Waterman foi lendo lentamente a lista. Pronunciava cada palavra da melhor maneira que lhe era possível. O índio prestava atenção, mas não externava qualquer reação. Por fim, quase ao acabar a lista, Waterman disse desanimadamente a palavra *siminii*, que significava pinheiro-amarelo, ao mesmo tempo que batia na armação de pinho da cama em que estavam sentados. O rosto do índio se iluminou ao reconhecer a palavra. Waterman repetiu a palavra mágica; o índio repetiu-a, corrigindo-lhe a pronúncia, e nos momentos seguintes ambos ficaram batendo na madeira da cama e repetindo um para o outro: *simini, simini!*”, relata Theodora Kroeber, esposa de Alfred Kroeber²⁰³.

²⁰³ KROEBER, Theodora. “Ishi em Dois Mundos: biografia do último índio selvagem da América do Norte”. In: *Revista Seleções*, 1961.

Waterman conseguiu estabelecer uma comunicação com Ishi, precária no início, mas que aos poucos foi melhorando. Descobriu ser Ishi o último índio Yahi, tribo meridional pertencente ao grupo Yana. Estava vagando sem rumo, sozinho e desiludido quando foi encontrado pelo xerife. O nascimento dele foi estimado em 1860, época em que a sua tribo contava com menos de 12 membros. Ishi viu todos morrerem ou desaparecerem, tendo que se esconder da população branca que se aproximava cada vez mais. O surto do ouro na Califórnia, no final do século XIX, contribuiu bastante para a dizimação do povo de Ishi: epidemias, poluição dos rios e a destruição das fontes de alimentação foram alguns dos efeitos nocivos da presença branca no território Yahi. Enfrentando dificuldades para viver do modo tradicional, pois a caça, a pesca e mesmo a coleta estavam prejudicados, a aldeia de Ishi começou a definhar. Por ser um povo tradicionalmente guerreiro, os Yana começaram a ser culpados por tudo de errado que acontecia com os brancos na região, recebendo severas represálias por conta disso. Em 1861, tribos vizinhas de Ishi tinham sido extintas. Segundo Kroeber, “três anos depois (quando Ishi tinha cerca de três anos de idade), o inexplicado assassinato de duas mulheres brancas lançou os vigilantes numa verdadeira orgia de carnificina. No começo do ano, os Yana do norte e do centro contavam cerca de 2.000 pessoas; quando terminou o ano, apenas 50 ainda estavam vivos”²⁰⁴. Os Yahi conseguiram sobreviver por mais 50 anos antes de serem extintos, com a morte de Ishi. Tudo isso foi sendo contado por Ishi ao longo dos anos aos amigos antropólogos, mas o verdadeiro nome de Ishi nunca saberemos: como em muitas outras tribos, entre os Yahi existe um tabu que proíbe os membros da tribo de dizerem seus próprios nomes. E Ishi se recusou a dizê-lo até o final, tendo sido conhecido apenas como “Ishi”, que significa “homem” em Yahi.

Outras histórias ficaram bastante fragmentadas, devido à forte carga emocional que representavam para Ishi. Por exemplo, ele nunca contou o episódio

²⁰⁴ Idem.

completo do massacre de sua tribo por um grupo de vingadores brancos, que acharam que os Yahi tinham matado uma família de fazendeiros e queriam retaliar. Só se sabe que um grupo de homens brancos atiraram indiscriminadamente em direção à aldeia, tendo se salvado pouquíssimos membros, entre eles Ishi, na época com apenas três anos, e sua mãe. Em outra ocasião, Ishi contou que caçadores Yahi haviam matado uma cabeça de gado que pertencia a um fazendeiro, e em represália foram encurralados e mortos mais trinta Yahi, incluindo crianças e mulheres. Contava Ishi então com oito anos.

Não mais que quinze Yahi sobreviveram a estes dois grandes massacres: “o afastamento e a retirada tornaram-se desde 1850 um hábito Yahi. Passou a ser, no longo silêncio que se seguiu, a regra absoluta de vida (...) Viviam em locais escondidos por sua inacessibilidade (...) as suas casinhas e seus depósitos de mantimentos eram cuidadosamente camuflados com galhos vergados das árvores. Viajavam saltando de pedra em pedra para não deixarem rastro com os pés nus, ou caminhavam rio acima ou rio abaixo por dentro da água, fazendo dos arroios estradas reais. Na terra, cada pegada era coberta com folhas secas, apagada”²⁰⁵. Alguns anos se passaram sem nenhum conflito com a sociedade branca, que se expandia cada vez mais pelo território que pertencia aos Yana: pequenas cidades e fazendas começaram a tomar conta da região.

Mesmo constituindo um grupo de apenas cinco pessoas, os Yahi continuavam a manter os seus costumes tradicionais: cerimônias fúnebres, crença e rituais dos antepassados ainda permaneciam fortes na pequena tribo. Entre os cinco membros remanescentes, havia Ishi, sua mãe, sua irmã, e outros dois homens que não eram parentes. Uma nova aldeia foi construída em um lugar ainda mais afastado. Alguns anos depois, o homem mais moço morreu, tendo restado apenas Ishi, sua irmã, sua mãe e um homem mais velho. Em 1908, uma empresa de engenharia foi mandada

²⁰⁵ Ibidem.

para a região para construir uma barragem, e acabou deparando com a tribo escondida dos Yahi. Ishi, a irmã e o velho, que conseguiam correr, fugiram; a mãe foi coberta com peles, a fim de tentar passar despercebida. Ela foi encontrada, mas não a machucaram; a equipe de engenharia levou “como lembrança” todos os objetos que encontraram, que simplesmente eram os únicos meios de subsistência daquele grupo. Ishi nunca mais viu a irmã e o homem mais velho, tendo encontrado apenas a mãe, que morreria logo depois. Por dois anos, Ishi ficou sem falar com ninguém, até ser encontrado no curral pelo xerife.

Agora, Ishi havia encontrado alguém com quem poderia conversar. Waterman levou-o para São Francisco e hospedou-o no Museu de Antropologia, tendo sido bem acolhido pela população local. Estranhando no início o uso de sapato, o trem e as multidões nas ruas, aos poucos ele foi se acostumando a essa nova realidade. Foi apresentado a Kroeber, e logo teve início uma estreita amizade entre eles.

Ishi começou a se adaptar aos costumes dos brancos: aprendeu a se vestir sozinho, embora seus pés ainda estranhassem o uso de sapatos; observando a esposa de Waterman, conseguiu usar muito bem os talheres na mesa; sempre o estranhava a grande quantidade de pessoas, em qualquer lugar que fosse: ele estava acostumado, até cinco anos antes de ser encontrado, a conviver com no máximo vinte pessoas. Kroeber preparou uma sala do Museu de Antropologia com pertences indígenas, e organizou uma tarde por semana para que Ishi estivesse ali, explicando para as pessoas o modo de vida Yahi. Embora tenha ficado inibido no início, logo Ishi se sentiu à vontade para conversar com as pessoas que iam visitá-lo. Interessante notar que ele não chegou a sofrer nenhum tipo de discriminação nesses tempos em que esteve em São Francisco.

Um agente especial do governo para os índios apareceu certo dia para perguntar a Ishi se ele não gostaria de voltar para suas terras, e viver em reservas com outros índios. Sabendo que não poderia mais viver do modo tradicional Yahi, pois todos já haviam morrido, Ishi recusou-se a voltar:

“- Viverei como o homem branco o resto dos meus dias – disse ele em Yahi. – Desejo ficar onde agora estou. Ficarei velho nesta casa e aqui morrerei.”²⁰⁶

As tardes de domingo em que Ishi fazia demonstrações de como se preparava uma ponta de flecha, ou de como se acendia um fogo, atraíam cada vez mais interessados, e o próprio Ishi esperava ansiosamente por esse momento. A fim de torná-lo menos dependente de Kroeber e Waterman, os dois antropólogos nomearam-no assistente do zelador. Ishi passou então a receber um salário que cobria com folga seus modestos gastos. Para receber seu ordenado, Ishi aprendeu a escrever seu próprio nome.

Começou a andar sozinho de bonde, e decorou os números que passavam perto do museu. Entre as comodidades da civilização, considerava o fósforo e a cola as mais úteis. Apenas uma demonstração de como se dava um nó de gravata foi suficiente para ele fazer igual, pois estava acostumado a trançar cordas e cestos. Aprendeu razoavelmente o inglês, dominando cerca de 500 palavras. O seu inglês foi nascendo à medida em que fazia amigos. Além de Waterman e Kroeber, Ishi já era bem-quisto pelos funcionários do museu, pelo Dr. Pope e Juan Dolores. Este último, índio Papago que já vivia em São Francisco há vários anos, conhecia muitos outros brancos e índios, que apresentou a Ishi. Dr. Pope, médico do hospital vizinho ao museu, ficou encantado com o modo como Ishi preparava um arco, e daí nasceu uma profunda amizade. Ishi vivia no hospital com Pope, vendo-o operar e considerando-o um verdadeiro *kumi*, que significa médico ou feiticeiro em Yahi.

Em 1914, Ishi e seus grandes amigos – Waterman, Kroeber, Pope e Saxton, filho de Pope – passaram uma temporada no antigo território Yahi. Apesar da resistência inicial em ir, Ishi aceitou. “Banhavam-se todos os dias na água fria do rio. Comiam caça e peixe que os caçadores, Pope e Ishi, abatiam com arco e flecha e

²⁰⁶ Ibidem.

lança, e que eram assados em forquilhas sobre uma fogueira. À noite sentavam-se ou deitavam-se em torno do fogo, cantando ao som do pequeno violão de Pope. E Ishi ensinava o jovem Saxton a dançar com ele o simples sapateado da dança de roda dos Yahi. A expedição correspondeu de sobra à expectativa de Waterman e Kroeber. Percorrendo de novo o território que há tanto tempo conhecia, Ishi parecia ter uma súbita compreensão de um sentido da história, em que o passado não era nostalgia, mas fazia parte de um futuro vivo. Graças a permanentes e laboriosos registros, ele e sua tribo aniquilada continuariam a viver. Contava aos seus amigos tudo o que sabia da vida velha, a fim de que os Yahi também participassem do longo desfile que é a história da humanidade.”²⁰⁷

Ishi foi apontando aos poucos os esconderijos, os lugares dos massacres, os pontos de pesca, e foi se transportando para aquela época em que vivia ali. Apesar de parecer estar satisfeito com a viagem, um dia Ishi quis voltar para o museu, “para a sua casa”. Os outros queriam ficar ainda alguns dias, mas com a insistência de Ishi, todos voltaram. Foi a última vez que estariam juntos e despreocupados.

Logo que voltou, Ishi pegou um resfriado que evoluiu para uma pneumonia, pois não tinha os anticorpos de quem é da cidade. Na primavera seguinte, teve tuberculose, que foi tratada, mas ele ainda não estava completamente curado. Talvez o impacto emocional de voltar para sua antiga vida no mato, com os novos amigos, tenha desencadeado esse baixo quadro de imunidade. Não sabemos. O fato é que, depois de voltar da temporada no estilo de vida Yahi ele começou a apresentar uma fragilidade somática que não havia apresentado antes. Dr. Pope acompanhou a tuberculose do amigo de perto, levando-o a médicos que conhecia, mas Ishi continuava com um quadro grave de saúde.

²⁰⁷ Ibidem.

Pope levou-o de volta para o museu, colocou diversos pertences Yahi no quarto de Ishi, e tentou deixá-lo à vontade com as pessoas de que gostava. Os tratamentos não adiantaram: morreu em 1916, depois de viver cinco anos entre os brancos. Os funerais foram feitos de acordo com a tradição Yahi: foi cremado junto com seus pertences. As cinzas foram guardadas em um jarro Pueblo.

Ishi é um caso raro de alguém que perdeu completamente sua cultura de origem, e foi obrigado a se integrar em outra cultura para sobreviver. Não temos elementos para discutir se ele é um homem marginal. A própria noção de marginalidade parkiana pressupõe duas culturas operando juntas, o que não ocorreu para Ishi: não havia outra opção de ajustamento que não fosse estar no mundo dos brancos ou, quem sabe, viver em outra tribo indígena, pois não havia mais nenhum Yahi exceto ele.

Sem dúvida, ele estava entre dois mundos, mas que não conviveram *simultaneamente*: primeiro existiu para ele o mundo Yahi, e depois, num segundo momento, o mundo ocidental. Ele mantinha sempre em mente costumes e crenças dos antepassados, mas sabia que não poderia viver mais do modo tradicional. Talvez por isso sua adaptação à civilização branca tenha sido relativamente fácil: ao contrário dos homens marginais típicos, ele não podia pendular de uma cultura para outra, pois uma das suas referências culturais havia sido extinta. Pope escreveu a respeito do amigo: “e assim, estóico e destemido, desapareceu o último índio selvagem dos Estados Unidos. Com ele se encerra um capítulo da História. Considerava-nos ele complicadas crianças, inteligentes, mas não muito ajuizadas. Conhecemos muitas coisas boas e muitas coisas falsas. Ele conhecia a Natureza, que é sempre verdadeira. Tinha as qualidades de caráter que perduram eternamente. Era bom; tinha coragem e autodomínio e, embora tudo lhe houvessem tomado, não havia amargura no seu coração. Tinha alma de criança e espírito de filósofo”²⁰⁸.

²⁰⁸ Ibidem.

***Três sociedades diferentes,
com comportamentos sociais desviantes
por Margaret Mead***

A antropóloga Margaret Mead discute em “Sexo e Temperamento” a questão do “anormal”, do “desviante social”: “sob o termo ‘inadaptado’ incluo qualquer indivíduo que, por disposições inatas ou acidente da primeira educação, ou mediante as influências contraditórias de uma situação cultural homogênea, foi culturalmente ‘cassado’ sic, o indivíduo para quem as ênfases mais importantes de sua sociedade parecem absurdas, irreais, insustentáveis ou completamente erradas (...) a mais superficial inspeção de nossa história é suficiente para demonstrar que dotes exaltados num século são desaprovados no seguinte. Homens que seriam santos na Idade Média não têm vocação na moderna Inglaterra e América”²⁰⁹.

Mead mostra que existem dois tipos de “anormais”. Em primeiro lugar, os chamados “fisiologicamente inadequados”, com algum defeito físico ou outra grave inaptidão. Em segundo lugar, há os “desajustados culturais”, cujo principal problema é a diferença entre suas características inatas (temperamento, desejo, inclinações, interesse) e o “comportamento ideal”, os valores básicos da sociedade. É desse segundo tipo de “anormalidade” que Mead trata a seguir.

Foram estudadas por ela três sociedades na Nova Guiné absolutamente discrepantes quanto ao “comportamento ideal”. Os Arapesh formavam um grupo que buscava a harmonia interna, o companheirismo, o altruísmo e a paz. As crianças eram educadas no sentido de cooperar, respeitar os outros e não brigar. Interessante

²⁰⁹ MEAD, Margaret. *Sexo e Temperamento*. São Paulo, Editora Perspectiva, 2000.

observar que os Arapesh esperavam isso tanto dos homens quanto das mulheres, sem distinção de sexo.

Como observa Mead, “aqueles que mais sofrem entre os Arapesh, que consideram todo o esquema social o menos conveniente e compreensível, são os homens e mulheres violentos e agressivos. Isto, vê-se imediatamente, contrasta com a nossa própria sociedade, onde o homem suave e não agressivo é condenado e a mulher agressiva e violenta é vista com desaprovação e censura, enquanto entre os Arapesh, com sua falta de distinção entre temperamento masculino e feminino, o mesmo temperamento sofre em cada sexo”²¹⁰.

Entre os inúmeros casos desviantes relatados por Mead, destacamos Temos, uma garota que destoava completamente do comportamento esperado: “Temos era uma menina assim - violenta, dominadora e ciumenta; em sua série de casamentos infelizes encontrava todas as circunstâncias que era incapaz de enfrentar. Tornou-se, por isso, quase obsessiva em suas hostilidades; acompanhava seu esposo a todo lugar, brigava continuamente até com as criancinhas da aldeia que murmuravam por trás de suas costas: ‘Temos é má. Ela não gosta de dar nada aos outros’. Entretanto, Temos era apenas uma menina egocêntrica, mais dominadora e exclusivista em seus sentimentos do que a sociedade Arapesh considerava apropriado”²¹¹. Sendo uma sociedade pacífica, os Arapesh não impõem grandes sanções aos indivíduos desviantes, mas acabam tratando-os como semi-loucos.

Na segunda sociedade estudada por Mead, os Mundugumor, o “comportamento ideal” era exatamente o oposto ao dos Arapesh: a competitividade, o orgulho, a agressividade e a rudeza eram as características socialmente almejadas. Um homem ou uma mulher Mundugumor que seja cooperativo, dócil e altruísta é

²¹⁰ Idem.

²¹¹ Ibidem.

ridicularizado pela maioria da tribo, sendo tratado como um “estúpido”. Vemos aqui a relatividade cultural no tocante ao “comportamento ideal” de cada sociedade. Muitos desviantes dos Arapesh, como Temos, seriam perfeitamente integrados entre os Mundugumor.

Dessa forma, os desviantes típicos entre os Mundugumor são aqueles indivíduos leais, paternais, receptivos e pacíficos. Era esse o caso de Ombléan, “um jovem esbelto, delicadamente constituído, vivo, porém alheio por temperamento a qualquer dos objetivos dos Mundugumor. Era dócil, cooperativo, sensível, facilmente engajado nas causas dos outros. Sua casa estava sempre cheia de gente por cuja custódia não lhe cabia qualquer responsabilidade genuína (...) dessa forma, Ombléan tinha a seu cargo três mulheres, cinco crianças pequenas e um rapaz preguiçoso e grandalhão [cunhada, sogra, primo e agregados]. Nenhuma dessas pessoas que dele se aproveitavam o respeitava especialmente; era demasiado débil e bondoso para espancá-los com crânios de crocodilos ou arremessar-lhes tições acesos. Em conseqüência, fazia boa parte do trabalho sozinho, plantando inhame, cultivando sagu e caçando para alimentar a família”²¹².

Ao contrário dos Arapesh e Mundugumor, na terceira sociedade estudada por Mead os papéis sexuais eram bastante diferentes para os homens e as mulheres: esperava-se que os homens fossem volúveis, afetados e submissos, enquanto as mulheres deviam ter iniciativa, ser objetivas e dominar os homens. As atribuições de pescar, remar e preparar as cerimônias eram femininas entre os Tchambuli. Os homens deviam preocupar-se mais em dançar do que em caçar ou pescar.

Segundo Mead, “é mister lembrar que existe contradição na sociedade Tchambuli, que, sob formas patriarcais, as mulheres dominam a cena. Com uma personalidade social mais dominadora e definida do que é usualmente desenvolvida

²¹² Ibidem.

nas mulheres, mesmo sob a matrilinearidade, as mulheres são teoricamente sujeitas aos homens; foram, na verdade, compradas e pagas, fato que é mencionado com frequência (...) ao mesmo tempo, [o homem] leva uma vida afinada às vozes das mulheres, onde cerimônias são organizadas por causa das mulheres, onde as mulheres têm a primeira e a última palavra nos acordos econômicos. Todo o que ouvi sobre o sexo acentua o direito da mulher à iniciativa”²¹³.

Os desviantes entre os Tchambuli são justamente os homens enérgicos, dotados de iniciativa, dominadores e que se recusam a se submeter à sua própria esposa. Esse foi o caso de Kaviwon, “um belo jovem musculoso, filho do Lulai indicado pelo governo, [que] tentou realizar, através da posição paterna, o desejo de dominar. Mas o pai limitou-se a balançar os cachos e retirou-se. Kaviwon, sentado no chão de sua casa, foi tomado por um desejo incontrolável de atirar uma lança no grupo de mulheres tagarelas, suas duas esposas e as irmãs delas, sentadas sob sua casa. Disse simplesmente que não conseguia mais suportar a risada delas. A lança, enfiada compulsoriamente através de uma fenda no assoalho, traspassou a bochecha da esposa, e durante algum tempo houve temor por sua vida. Sintomas neuróticos, atos incontáveis de ódio e violência, caracterizam estes jovens cuja sociedade lhes diz serem os amos em seus lares, mesmo depois que tal comportamento se fez completamente obsoleto”²¹⁴.

Já a mulher Tchambuli desviante, que não possui a “personalidade ideal”, isto é, que não seja dominadora e agressiva, acaba desfrutando de uma posição mais confortável que o homem Tchambuli desviante: “a mulher sossegada e não-dominadora segue seu caminho, via de regra, dentro dos confortáveis limites do amplo grupo feminino, eclipsada por uma esposa mais jovem, dirigida por uma sogra. Seu desajustamento não é de forma alguma evidente; se ela não desempenha

²¹³ Ibidem.

²¹⁴ Ibidem.

um papel tão relevante quanto o seu sexo lhe autoriza, tampouco se rebela grandemente contra sua posição”²¹⁵.

Estas três sociedades estudadas por Mead ilustram a discrepância quanto ao que cada grupo pensa ser o comportamento “ideal”, a forma de viver “verdadeira”. Interessante notar que o desajustado em uma sociedade seria mais facilmente ajustado em outra, e vice-versa. Ou seja: que o problema não é tanto o comportamento absoluto dos indivíduos, mas sim a atitude *relativa*, o que cada grupo espera de um membro integrado e o que considera desajuste social.

²¹⁵ Ibidem.

Os Homossexuais de Zuñi

por Ruth Benedict

Em condição diversa da de Krembégi e Febrônio vivem os “berdaches”, homossexuais institucionalizados na cultura Zuñi. Ruth Benedict escreve que “a Civilização Ocidental tende a considerar mesmo só um ligeiro homossexual, um anormal. O quadro clínico da homossexualidade põe em relevo as neuroses e psicoses a que ela dá origem e, quase com a mesma insistência, o funcionamento inadequado do invertido e o seu comportamento. Basta, porém, apenas voltarmos para outras culturas para verificar que os homossexuais de modo nenhum têm sido em todas uniformemente inadequados em relação à situação social. Nem sempre têm falhado no desempenho do seu papel na sociedade. Em certas sociedades têm até sido especialmente prezados. A *República* de Platão é, realmente, a afirmação mais convincente da posição honrosa da homossexualidade. Esta é apresentada como um dos meios mais eficientes para a consecução da vida perfeita, e o alto apreço ético em que Platão tinha esta reação, era sustentado pelo comportamento habitual da Grécia do período. Os Ameríndios não reivindicam para a homossexualidade os elevados direitos morais que Platão lhe atribuía, mas consideram muitas vezes os homossexuais como indivíduos excepcionalmente capazes. Na maior parte da Norte América existe a instituição dos *berdache*, como os Franceses os apelidavam. Esses homossexuais eram homens que na puberdade, ou depois dela, passavam a usar trajes femininos e a desempenhar as ocupações das mulheres. Às vezes casavam com outros homens e viviam com eles. Por vezes eram, não invertidos, mas apenas homens de fracos dotes sexuais que escolhiam esse modo de vida para evitarem a troça das mulheres. Os *berdaches* nunca eram considerados possuidores em elevado grau de poder sobrenatural, como os seus correspondentes da Sibéria, mas peritos nas ocupações femininas, bons curandeiros em certos casos de doença, ou, em algumas tribos, organizadores raros de atividades sociais (...) Na maioria das tribos a opinião reiterada era que os homens que

desempenhavam ocupações de mulheres eram muito melhores do que elas, em virtude da sua força e da sua iniciativa, e eram, por isto, mestres nos trabalhos femininos e na acumulação daquelas espécies de artigos ordinariamente feitos pelas mulheres. Um dos mais notórios de todos os Zuñi de há uma geração era o homem-mulher *We-wha*, que, nas palavras da sua amiga, Mrs. Stevenson, ‘era, sem dúvida, a pessoa mais forte de Zuñi, mental e fisicamente’. A sua extraordinária memória para coisas de ritual fizera dele um personagem capital em ocasiões de cerimônias, e a sua força e inteligência, um mestre em toda as espécies de misteres (...). É claro que há muitas razões porque um homem passa a ser um *berdache*, em Zuñi, mas qualquer que seja o motivo particular, os homens que escolheram francamente passar a usar trajes femininos têm a mesma possibilidade que qualquer outra pessoa de assumirem as funções de membros da sociedade. *A sua decisão é socialmente aceite sic*. Se têm qualquer capacidade natural, podem aproveitá-la; se são criaturas fracas, a sua falência resulta da sua fraqueza de caráter, não da sua inversão [grifo nosso]”²¹⁶.

Refletindo genericamente sobre o *status* do homossexual em diferentes sociedades, Benedict observa que “quando a reação homossexual é olhada como uma perversão, o invertido encontra-se imediatamente exposto a todos aqueles conflitos a que os aberrantes estão sujeitos. A sua culpa, a consciência da sua insuficiência, os seus desastres são conseqüência da má reputação que a tradição social lança sobre ele; e *poucas pessoas são capazes de viver uma vida satisfatória sem o apoio dos padrões adotados pela sociedade de que faz parte*. Os ajustamentos que a sociedade exige dele forçariam a vitalidade de qualquer [um], e as conseqüências deste conflito são por nós identificadas com a sua homossexualidade [grifo nosso].”²¹⁷

Sempre houve homossexuais nas diferentes sociedades humanas, mas cada grupo toma atitudes completamente diferentes em relação a essas pessoas. Alguns as

²¹⁶ BENEDICT, Ruth. *Padrões de Cultura*. Lisboa, Livros do Brasil, 1934.

²¹⁷ Idem.

encaram como aberrações, como é o caso da sociedade vitoriana onde Wilde foi condenado; outras as encaram com um certa naturalidade, como os Guaiiqui em relação a Krembégi. É interessante observar o caso dos Zuñi, que chegam a institucionalizar o papel do homossexual, visto como um indivíduo diferente, mas que não “vale menos” por isso, que não perde seu valor humano em razão de sua diferença.

Comentários Finais:

Krembégi, Chachubutawachugi, Febrônio, Tonoli, Lampião, João de Camargo, Aparecido, Ishi, Temos, Ombléan, Kaviwon e We-wha são exemplos de desviantes sociais que poderiam ser estudados mais a fundo sob a perspectiva antropológica. Observamos que vários antropólogos chegaram a relatar casos de marginalidade observados ao longo da pesquisa de campo, mas desconhecemos um estudo sistemático de descrição e análise a respeito desses casos. Não seria interessante uma classificação antropológica universal dos diferentes tipos de marginalidade? Acreditamos que essa seja uma linha de pesquisa cujas contribuições seriam do maior interesse para a antropologia, na sua permanente busca da compreensão da natureza da sociedade humana.

Bibliografia

- BALDUS, Herbert. "O Professor Tiago Marques e o Caçador Aipobureu". In: *Ensaio de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1979.
- BARBOSA, Francisco de Assis. *A Vida de Lima Barreto*. Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1975.
- BARBOSA, Irene Maria Ferreira. *Enfrentando Preconceitos: um estudo da escola como estratégia de superação de desigualdades*. Campinas, CMU/ Unicamp, 1997.
- BARRETO, Lima. *Clara dos Anjos e outras histórias*. Rio de Janeiro, Ediouro, 1999.
- BARRETO, Lima. *Diário de Hospício & O Cemitério dos Vivos*. Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, 1993
- BARRETO, Lima. *Seleção de textos, notas e estudos biográficos – coleção Literatura Comentada*. São Paulo, Abril Educação, 1980.
- BARRETO, Lima. *Triste Fim de Policarpo Quaresma*. São Paulo, Martin Claret, 2001.
- BARRETO, Lima. *Um Longo Sonho de Futuro: diários, cartas, entrevistas e confissões dispersas*. Rio de Janeiro, Graphia, 1998.

Bibliografia

- BARRETO, Lima. *Vida e Morte de M. J. Gonzaga de Sá*. Rio de Janeiro, Ediouro, 1988.
- BENEDICT, Ruth. *O Crisântemo e a Espada: padrões da cultura japonesa*. São Paulo, Perspectiva, 1988.
- BENEDICT, Ruth. *Padrões de Cultura*. Lisboa, Livros do Brasil, 1934.
- BUCHILLET, Dominique. *Os Índios da Região do Alto Rio Negro: história, etnografia e situação das terras*. Brasília, UnB/ORSTOM, 1992
- CABRAL, João de Pina. "A Difusão do Limiar: Margens, Hegemonias e Contradições na Antropologia Contemporânea". In: *Revista Mana*, novembro de 1995.
- CAMUS, Albert. *O Estrangeiro*. Rio de Janeiro, Editora Record, 1957.
- CASTRO, Celso. *O Espírito Militar*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990.
- CÉLINE, Louis-Ferdinand. *A Vida e a Obra de Semmelweis*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- CERVANTES, Miguel. *Dom Quixote – o cavaleiro da triste figura*. São Paulo, Editora Scipione, 1989.
- CLASTRES, Pierre. "O Arco e o Cesto". In: *A Sociedade Contra o Estado*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1990.
- COELHO, Ruy Galvão de Andrada. *Estrutura Social e Dinâmica Psicológica*. São Paulo, Pioneira, 1969.
- COLBACCHINI, Padre Antonio. *À Luz do Cruzeiro do Sul*. São Paulo, Escolas Profissionais Salesianas, 1939.

Bibliografia

- DUMONT, Louis. “A Renúncia”. In: *Homo Hierarchicus - o sistema das castas e suas implicações*. São Paulo, Edusp, 1992.
- DURKHEIM, Èmile. *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo, Ed. Nacional, 1966.
- DURKHEIM, Èmile. *La Educación Moral*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1947.
- DYK, Walter. *A Navaho Autobiography*. New York, Viking Fund, 1947.
- EUFRASIO, Mário A. *Estrutura Urbana e Ecologia Humana: a escola sociológica de Chicago (1915-1940)*. São Paulo, Ed. 34, 1999.
- EUFRASIO, Mário A. “A Formação da Escola Sociológica de Chicago”. In: *Plural: revista do programa de pós-graduação em sociologia - FFLCH, USP*. 1º semestre de 1995, nº 2.
- FERNANDES, Florestan. “Contribuições para o Estudo de um Líder Carismático”. In: *Revista do Arquivo* vol. 138. São Paulo, Divisão do Arquivo Histórico, 1951.
- FERNANDES, Florestan. "Tiago Marques Aipobureu: Um Bororo Marginal". In: *Mudanças Sociais no Brasil*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1960.
- FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem Filosófica pelas capitâneas do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*, Rio de Janeiro, Conselho Federal de Cultura, 1974.
- FRY, Peter. “Febrônio Índio do Brasil: onde cruzam a psiquiatria, a profecia, a homossexualidade e a lei”. In: *Caminhos Cruzados: linguagem, antropologia e ciências naturais*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- GALVÃO, Eduardo. *Encontro de Sociedades*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

Bibliografia

- GENNEP, Arnold van. *The Rites of Passage*. Chicago, The University of Chicago Press, 1972.
- GOFFMAN, Erving. *A Representação do 'Eu' na Vida Cotidiana*. Petrópolis, Vozes, 1985.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1980.
- GOFFMAN, Erving. *Manicômios, Prisões e Conventos*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1974.
- HARRIS, Frank. *Oscar Wilde: sua vida e confissões*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1939.
- HENDERSON, Joseph. “Os Mitos Antigos e o Homem Moderno”. In: *O Homem e Seus Símbolos*. [Organizado por] Carl Jung. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1999.
- HIGASHI, Lucia Helena Massako. *Crise e Ressurreição*. Dissertação de mestrado em Sociologia apresentada à USP, 1995.
- HOBBSBAWM, E. J. *Rebeldes Primitivos – estudo sobre as formas arcaicas dos movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1970.
- HOBBSBAWN, E. J. Entrevista retirada da revista *Veja* de 11 de junho de 1975.
- HOLLAND, Merlin. *O Álbum de Oscar Wilde*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.
- JUNG, C. G.. *Memórias, Sonhos, Reflexões*. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1975.

Bibliografia

- KROEBER, Theodora. "Ishi em Dois Mundos: biografia do último índio selvagem da América do Norte". In: *Revista Seleções*, 1961.
- LARAIA, Roque de Barros. "O Homem Marginal numa Sociedade Primitiva". In: *Revista do Instituto de Ciências Sociais*, vol IV, nº 1, janeiro/dezembro de 1967.
- LASMAR, Cristiane. *Uma Etnografia das Mulheres Tukano Residentes em São Gabriel da Cachoeira*. Relatório Final de Pesquisa da Fundação Carlos Chagas.
- LEACH, Edmund. "Os Ritos de Transição". In: *Cultura e Comunicação*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.
- LEIRNER, Piero de Camargo. *Meia Volta Volver*. Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas, 1997.
- LEVI, Primo. *É Isto um Homem?* Rio de Janeiro, Rocco, 2000.
- LINTON, Ralph. *O Homem – uma introdução à antropologia*. São Paulo, Martins Fontes, 2000.
- MARCUSE, Herbert. "Comentários para uma Redefinição de Cultura". In: *Cultura e Sociedade – vol.2*. São Paulo, Paz e Terra, 1997.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EDUSP, 1974, vol. 2.
- MEAD, Margaret. *Sexo e Temperamento*. São Paulo, Editora Perspectiva, 2000.
- MEIRA, Márcio. "O Tempo dos Padrões: Extrativismo, Comerciantes e História Indígena no Noroeste da Amazônia". In: *Caderno de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi*, nº 2, 1994.
- MURPHY, Robert. "Deviancy and Social Control: What Makes Biboi Run?". In: *Kroeber Anthropological Society Papers*, vol. 24, 1961.

Bibliografia

- MURPHY, Robert. *The Body Silent*. New York, Henry Holt and Company, 1987.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *Textos Indigenistas*. São Paulo, Editora Loyola, 1982.
- NOGUEIRA, Oracy. *Tanto Preto Quanto Branco*. São Paulo, T A Queiroz Editor, 1985.
- NYE, Robert. *Memórias de Lord Byron*. Porto Alegre, L&PM, 1990.
- OLIVEIRA, Adélia Engrácia de. "Depoimento Baniwa sobre as Relações entre Índios e 'Civilizados' no Rio Negro". In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, nº 72, janeiro de 1979.
- OLIVEIRA, Ana Gita de. *O Mundo Transformado: Um Estudo da Cultura de Fronteira no Alto Rio Negro*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1995.
- PARK, Robert. "Migração Humana e o Homem Marginal". Artigo escrito em 1928 e incluído na edição brasileira de *O Homem Marginal* de Stonequist, 1948.
- PEREIRA, João Baptista Borges. "O Retorno do Racismo" In: Schwarcz, Lília e Queiroz, Renato da Silva (orgs) – *Raça e Diversidade*. São Paulo, EDUSP, 1996.
- QUEIROZ, Renato da Silva. "O Depoimento de Tibakou". In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, nº 18, 1976.
- REIS, Arthur Cezar Ferreira. *História do Amazonas*. Manaus, Oficinas Typographicas de A. Reis, 1931.
- RIBEIRO, Berta. *Os Índios das Águas Pretas*. São Paulo, Edusp/Companhia das Letras, 1995.
- RIBEIRO, Berta. *Os Índios do rio Tiquié e o Projeto Calha Norte*. Relatório do Museu do Índio de 1987.

Bibliografia

- RIBEIRO, Darcy. “Uirá vai ao Encontro de Maíra: as experiências de um índio que saiu à procura de Deus”. In: *Uirá Sai à Procura de Deus*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974.
- RICARDO, Carlos Alberto e CABALZAR, Aloisio. *Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro*. São Paulo, ISA/FOIRN, 2000.
- RICARDO, Carlos Alberto (editor). *Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2000.
- RICARDO, Carlos Alberto. “Os Índios e a Sociodiversidade Nativa Contemporânea no Brasil”. In: *A Temática Indígena na Escola*, de SILVA, A. L. e GRUPIONI, L.D. Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995.
- SANTOS, Antônio Maria de Souza. *Etnia e Urbanização no Alto Rio Negro: São Gabriel da Cachoeira*. Dissertação de Mestrado da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- SCHADEN, Egon. *Aculturação Indígena*. São Paulo, Pioneira, 1969
- SCHMIDT, Ivan. *Edgar Allan Poe: Nunca Estive Realmente Louco*. Florianópolis, Letras Contemporâneas, 1998.
- SEEGER, Anthony. *Os Índios e Nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro, Ed. Campus Ltda, 1980.
- SILVA, H. Pereira da. *Lima Barreto: Escritor Maldito*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1976.
- SIMMEL, Georg. “O Estrangeiro”. In: *Georg Simmel: sociologia* [organizado por] Evaristo de Moraes filho. São Paulo, Àtica, 1983.
- STONEQUIST, Everett. *O Homem Marginal*. São Paulo, Martins Editora, 1948.

Bibliografia

- TURNER, Victor. *O Processo Ritual*. Petrópolis, Vozes, 1974.
- VELHO, Gilberto. *Desvio e Divergência: uma crítica da patologia social*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1981.
- WILDE, Oscar. *O Retrato de Dorian Gray*. Rio de Janeiro, Ediouro, 1987.
- WILDE, Oscar. *A Alma do Homem Sob o Socialismo e Escritos do Cárcere*. Porto Alegre, L&PM, 1996.
- WILDE, Oscar. *A Balada do Cárcere de Reading*. São Paulo, Nova Alexandria, 1997.
- WILDE, Oscar. “A Importância de Ser Prudente”. In: *Obras Completas de Oscar Wilde*. Barcelona, Aguilar, 1954.
- WILDE, Oscar. *O Fantasma de Canterville e outros contos de Oscar Wilde*. Rio de Janeiro, Ediouro, 1987.
- WILDE, Oscar. *O Melhor de Oscar Wilde* [organizado por] Karl Beckson. Rio de Janeiro, Garamond, 2000.
- WILDE, Oscar. *De Profundis*. New York, Dover Publications, 1996.