

**UNIVERSIDADE PRESBITERIANA MACKENZIE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

João Pires de Rezende Junior

*Discursos do Pertencimento:  
do infanticídio indígena aos caminhos da identidade*

**São Paulo**

**2010**

João Pires de Rezende Junior

***Discursos do Pertencimento:  
do infanticídio indígena aos caminhos da identidade***

Dissertação apresentada à Universidade Presbiteriana Mackenzie como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Franklin de Sousa

São Paulo

2010

R467d Rezende Junior, João Pires de

Discursos do pertencimento: do infanticídio indígena aos caminhos da identidade / João Pires de Rezende Junior – 2010.

123 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2010.

Bibliografia: f. 120-123

1. Discurso 2. identidade 3. Processo identitário 4. Infanticídio  
5. Indígena I. Título

LC GN495.6

CDD 980.41

João Pires de Rezende Junior

***Discursos do pertencimento:  
do infanticídio indígena aos caminhos da identidade***

Dissertação apresentada à Universidade Presbiteriana Mackenzie como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Aprovada em 11/02/2011.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Rodrigo Franklin de Sousa  
(Universidade Presbiteriana Mackenzie)

Prof. Dr. João Baptista Borges Pereira  
(Universidade Presbiteriana Mackenzie)

Prof Dr. John Cowart Dawsey  
(Universidade de São Paulo - USP)

A Deus toda a glória, honra e louvor.

À minha amada esposa, Eliane, que propôs o tema e, também, antecipou a conclusão, sem ti é impossível viver.

À minha amada filha, Natália, que junto comigo visitou os indígenas e também foi profundamente marcada por essa experiência.

Agradeço os meus professores do programa de pós-graduação em ciências da religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie, pelos ensinamentos e debates e, em especial, o meu orientador, Prof. Dr. Rodrigo Franklin de Sousa e suas pertinentes observações e conselhos. A Prof. Dra. Wilma Penteado, pelas valiosas correções.

Ao Nei e Márcia Suzuki, demais missionários e líderes, bem como todos os indígenas da Chácara Atini, o meu muito obrigado pela gentileza de receberem-me, que essas poucas linhas ajudem na perpetuação de suas histórias do tempo presente.

Ao Pr. Silas Tostes, presidente da Associação de Missões Transculturais Brasileiras (AMTB), que gentilmente me apresentou a importantes pessoas do meio missionário que propiciaram o desenvolvimento desta pesquisa.

À Hakani, obrigado pelo nome.

Ao Bibi, obrigado por suas ações, estas em muito me levaram a refletir.

“Quando [...] outras autoridades do regime consideram os direitos humanos uma questão ocidental, acaso julgam que o povo iraniano é menos desejoso de oportunidades de escolha e de diversidade, de liberdade de expressão do que os americanos ou europeus?” (NAFISI, 2010)

## **Resumo**

A pesquisa, numa perspectiva antropológica e cultural, analisa histórias e discursos identitários, produzidos a partir do drama social do infanticídio indígena, no campo indígena missionário. O objetivo é identificar e destacar: as interações simbólicas e sociais, as práticas e modos de representações, os jogos de poder relacionados à identidade e seu processo reflexivo; bem como, a manutenção da ideia do pertencimento nos casos de interação com culturas distintas, principalmente a repercussão e reverberação no contato com valores cristãos apresentados por missionários protestantes. Todas as análises são feitas diante do contexto que se chamou de ideologização da diversidade cultural, a partir dos referenciais teóricos apresentados por Michel Foucault e a ordem dos discursos, Clifford Geertz e a metodologia de interpretação das culturas e Roberto Cardoso de Oliveira e suas reflexões sobre identidade. Esta pesquisa utiliza como método a interpretação do fluxo do discurso social e preocupa-se em perpetuar histórias de vida, histórias do tempo presente.

### **Palavras chave:**

Discurso, identidade, processo identitário, infanticídio, indígena.

## **Abstract**

The present research analyses, from an anthropological and cultural standpoint, narratives and discourses on identity, produced within the social drama of indigenous infanticide in the context of a mission field. The goal is to identify and perceive symbolic and social interaction, practices and modes of representation, power struggles relating to identity and self-perception, as well as the maintenance of the idea of belonging in the cases of interaction with distinct cultures, particularly in the response to the contact with Christian values presented by protestant missionaries. All these aspects are analyzed in connection with the issue of the ideology of cultural diversity, from theoretical referential presented by Michel Foucault and the order of the speeches, Clifford Geertz and an interpretation of cultures and Roberto Cardoso de Oliveira and his reflections above identity. This research uses as the interpretation of the flow of social discourse to perpetuate life stories, stories of present time.

## **Keywords**

Discourse, indentity, process identity, infanticide, indigenous

## Sumário

Introdução.....	12
1. Do acontecimento ao discurso.....	20
1.1. A história de um contato intercultural – Missões na tribo Suruwahá.....	20
Missões e contatos interculturais.....	20
No palco do drama social do infanticídio – tribo Suruwahá.....	23
O contato intercultural na tribo Suruwahá.....	25
1.2. O infanticídio na tribo Suruwahá – drama social.....	27
Hakani - o infanticídio a partir da narrativa no Congresso da AMTB.....	28
Hakani - infanticídio a partir do filme Hakani.....	33
O infanticídio na tribo Suruwahá – outra narrativa.....	40
Outras narrativas de infanticídio.....	41
1.3. O teatro da identidade: Chácara Atini – local de refúgio e uma comunidade de intercâmbio social.....	42
A chácara Atini – Voz pela Vida.....	43
1.4. Os atores do drama.....	45
O pastor indígena.....	46
Kamayurá.....	47
A descendente da linhagem real.....	50
O missionário.....	51
O ator guerreiro – um personagem diferente do drama.....	52
Guerreiro com a filha com distrofia.....	52
1.5. Outros atores.....	53
A diversidade cultural como personagem.....	53
Os aviões da Asas do Socorro.....	56
1.6. O drama em perspectiva e seu protagonista – Bibi.....	57

1.7. Infanticídio como simbólico – teia de significados .....	59
1.8. Narrativas do Refúgio – (re) construindo a identidade.....	63
O discurso em situação de conflito e refúgio.....	64
As formações discursivas e seus enunciados.....	65
Afirmção e reafirmação da identidade.....	67
2. Paradigmas e Paradoxos – Os caminhos da identidade e a ideologia da diversidade cultural.....	69
2.1 A questão identitária e a modernidade tardia.....	70
2.2 Cultura .....	71
2.3 Os caminhos da identidade .....	75
Identidade .....	77
Reconhecimento .....	79
Identidade, cultura e reconhecimento – identidade étnica.....	80
Identidade étnica enquanto identidade contrastiva – as fronteiras culturais.....	82
Moral como foco subsidiário ao processo identitário.....	83
Mecanismos de aculturação ou escolha a partir de valores – não só em caráter contrastivo.....	85
As movimentações e as dinâmicas de campo na etnicidade – a transformação do simbólico e a questão identitária. As representações.....	88
2.5. O paradoxo da diversidade cultural e sua ideologia .....	90
3. Do infanticídio aos caminhos da identidade.....	93
3.1 Bibi.....	93
3.2. A diversidade e o relativismo cultural .....	95
3.3. A diversidade cultura e o isolamento geográfico e cultural.....	98
3.4. Nexos e conexões interculturais – a interação e suas consequências .....	100
3.5 O direito de ouvir e o dever de falar .....	103
3.6. Os caminhos da identidade .....	105
Histórias de vida nos caminhos da identidade.....	106

3.7. Os caminhos da diversidade cultural – investir na diversidade cultural e no diálogo intercultural .....	108
Considerações finais .....	113
Referências Bibliográficas.....	123

## Introdução

A vida é repleta de dramas encenados no palco diário da humanidade. Eles são numerosos e diversificados. Alguns, chamados sociais, são caracterizados como se fossem manifestações de diversidade cultural. Assim, com esta chancela, estariam protegidos das críticas quanto aos valores morais envolvidos. Podem ser citados como exemplo desses dramas: as punições da Sharia – código de leis islâmicas que, em muitas nações, não constitui o direito positivo vigente; a extirpação do clitóris de meninas em alguns países islâmicos; o uso de crianças na África para mendigar para seus tutores – os garibous<sup>1</sup>, entre tantos outros.

Um desses dramas está presente no território brasileiro, trata-se do infanticídio praticado por tribos indígenas. O infanticídio é um termo legal, que define um tipo penal, que é matar o próprio filho em estado puerperal. Todavia, de forma ampla, é comumente utilizado para designar a prática de matar crianças indígenas. Dentro desta última conotação é que tal termo é empregado nesta pesquisa. A morte dessas crianças se dá pelas mais diversas formas, desde o abandono do recém-nascido na floresta, relativamente longe da casa ou casas da aldeia, até o seu enterro, ainda com vida.

O drama social que serviu de base para as reflexões desta pesquisa é a tentativa do infanticídio da menina indígena chamada Hakani, da Tribo Suruwahá, cujo contexto será delineado no capítulo primeiro desta dissertação. Muito embora esta pesquisa não tenha como objetivo analisar todos os aspectos fenomenológicos ou sociais do infanticídio, este é o drama social escolhido para orientar as análises e interpretações dos diversos processos reflexivos dos seus atores, os indígenas. O foco encontra-se direcionado para: estes processos reflexivos e nas ações que a partir deles se verificaram; na

---

<sup>1</sup> Garibous são meninos doados pelos seus pais para os Marabus – líderes religiosos mulçumanos – para que se dediquem às leis e aos valores religiosos vigentes e recebam uma gratuita educação religiosa. Eles estão presentes em vários países da África Ocidental, como Burkina Fasso e Mali. Entendem seus pais que o envio (doação) desses meninos propiciaria a ida de muitos familiares para o paraíso. Assim, em sua lógica, se a doação permite a salvação de muitos e a sobrevivência e educação de seus filhos, o envio deles seria culturalmente aceitável e, em sua crença, Alá assim permite e aquiesce, como se recebendo um sacrifício aceitável. Contudo, tais crianças acabam servindo os Marabus nas ruas, buscando esmolas para cumprir uma determinada quota diária. São escravos até os 18 anos. Nas ruas, além do dinheiro, buscam comida, muitas vezes o resto, para não morrerem de fome.

tarefa identitária dele decorrente; e, principalmente, nos caminhos trilhados pela identidade.

Esse drama social e os processos reflexivos identitários acontecem no contexto contemporâneo da modernidade tardia – denominação preferida ante a usual pós modernidade, pois o que se vive ainda é efeito produzido pela modernidade, responsabilidade a qual não se pode abandonar. Nesta época, eminentemente reflexiva, a identidade ou senso de pertencimento toma caminhos deveras diferentes do que se pode considerar tradicional. Tais caminhos, muitas vezes, são conflitantes com as ideias e práticas – assim entendidas como as ações efetivas – sobre a diversidade cultural e os aspectos ideológicos que orbitam por suas aplicações e realidades sociais. Percebe-se nos discursos apresentados o confronto de valores e significados escolhidos com o posicionamento ideológico da diversidade cultural. Nessa linha de raciocínio, a diversidade cultural não poderia ser utilizada como desculpa para encobrir os questionamentos morais passíveis de serem apresentados contra o infanticídio, bem como não poderia ser utilizada como pretexto para, em seu absolutismo, ser empregada como justificativa, única e imprescindível, para a manutenção da identidade de um povo.

Agindo-se nesse sentido, absolutista, estar-se-ia transformando a diversidade numa posição ideológica de poder e dominação. E se há o poder, há, também, a reivindicação de legitimidade e o uso do discurso público com objetivo de persuasão (RICOEUR, 1989, p. 378). É isto que se passa quando a diversidade cultural é utilizada nos discursos para legitimar tais dramas, como o infanticídio. Ora, a retórica dos defensores da diversidade, neste contexto, é que o infanticídio indígena é um traço cultural, uma característica da cultura de determinados povos indígenas. Por isso, não pode ser combatido, sob pena de alterar a identidade desses povos, o que comprometeria, sustentam, a sua sobrevivência.

Nesse contexto da ideologização da diversidade cultural, na modernidade tardia, indaga-se nesta pesquisa, a partir da reflexão sobre a insurreição contra a prática do infanticídio indígena, quais os caminhos da identidade, principalmente diante do impacto missionário cristão, ou seja, quando missionários cristãos encontram-se envolvidos e são participantes do

drama. Nessa intersecção dos caminhos de pessoas com culturas diferentes, a identidade é refletida, repensada e reafirmada, mesmo com a substituição de determinados valores por outros ou a ressignificação<sup>2</sup> de algumas práticas. Dessa forma, quando a prática do infanticídio indígena não mais é aceita por alguns de seus atores, após a interação com missionários cristãos, levanta-se a discussão sobre a manutenção do senso de pertencimento. Tal discussão se materializa pelas efetivas mudanças das práticas, apesar de toda a ideologia vigente, quer internamente no grupo, através de relações de poder, quer externamente, diante de práticas e políticas governamentais.

Nesta pesquisa, procurou-se identificar e perceber as interações simbólicas e sociais, as práticas e modos de representações, os jogos de poder relacionados à identidade e o reconhecimento étnico, bem como identificar e perceber a manutenção da ideia de pertencimento nos casos de interação com culturas distintas e na repercussão e reverberação no contato com valores cristãos apresentados por missionários. Para essa reflexão, a proposta é partir da análise das narrativas sobre o infanticídio indígena, quer dos índios quer dos missionários que com eles interagiram, para encontrar os parâmetros de como, neste contexto, as identidades são construídas, repensadas e reconstruídas.

Esta pesquisa não é e não se propõe a ser um trabalho etnográfico. Todas as narrativas – que constituem micro histórias, e assim são chamadas – são tratadas de forma a perceber e identificar padrões de pensamentos ou ações, sempre dentro desse contexto cultural do estudo sobre a identidade. Assim, a partir dessas narrativas, procura-se verificar se os indígenas, influenciados ou não pela interação missionária, atribuíram novo significado à prática do infanticídio, bem como, se a partir da mudança de valores e significados, perderam sua identidade ou a ideia final de pertencimento. Essa análise, a partir desses discursos e práticas, serve para posicionar a discussão

---

<sup>2</sup> O Vocabulário Ortográfico da Academia Brasileira de Letras não registra a palavra ressignificação, nem, como se lê comumente, re-significação. Poder-se-ia substituí-la por nova significação, contudo, limitaria o entendimento de que não é sempre nova, é mais propriamente uma tarefa de sempre significar novamente. Optou-se então por utilizar ressignificação, sem o hífen, considerando as novas regras ortográficas e considerando que ‘re-significação’ é um neologismo e um termo já de uso frequente.

sobre a diversidade cultural sob ângulo diverso ao da sua ideologização e à apropriada compreensão da cultura.

Para isso, então, no capítulo primeiro, descrevem-se os acontecimentos e apresentam-se os discursos relacionados ao infanticídio indígena, mormente o drama social relacionado à criança indígena Hakani e aos eventos que se sucederam ao seu frustrado infanticídio e às reflexões identitárias de seu salvador – o seu irmão Bibi. O leitor poderá perceber que as descrições e discursos apresentados são posicionados ante alguns referenciais teóricos. Isso se faz tanto para demonstrar quais referenciais são aplicáveis, como também para apresentar as devidas advertências para todos quantos se incumbem da tarefa de interpretar os discursos e o drama citado.

No segundo capítulo, apresentam-se as discussões em torno dos caminhos da identidade, sob a ótica cultural. Diante desta lente, identidade e reconhecimento, sucessiva e acumulativamente, são limitados e conceituados, sendo cotejados com as ideias paradigmáticas de: (1) cultura e reconhecimento na identidade étnica; (2) identidade contrastiva e as fronteiras culturais; (3) a moral e o processo identitário; (4) o questionamento sobre mecanismos de aculturação ou escolha a partir de valores; e, (5) a delimitação da movimentação e das dinâmicas de campo na etnicidade – que representa, no final, a transformação do simbólico. Mas a identidade é apresentada não somente diante desses paradigmas, como, também, perante o paradoxo da diversidade cultural.

Por fim, no capítulo terceiro, diante do posicionamento paradoxal da diversidade cultural, são discutidos os caminhos da identidade a partir da insurreição contra o infanticídio indígena, alinhavando-se os discursos, os debates teóricos e as comparações que possam ser feitas. Tudo isto para permitir delimitar o tema em dois pontos fundamentais: primeiro, que a identidade só se torna uma tarefa quando sobre ela se reflete; segundo, que ela está ligada à liberdade do homem de ouvir e questionar seus valores, isto é, ressignificá-los.

Se um resumo pode ser feito dos objetivos dos três capítulos, talvez o apropriado fosse dizer que se trata do esforço de perpetuar, escrever e divulgar

histórias de vida, histórias de vida nos caminhos da identidade. Essas histórias de vida são interpretadas e por isso esta pesquisa busca

[...] o fluxo do discurso social e a interpretação envolvida consiste em tentar salvar o 'dito' num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis. (GEERTZ, 2008, p. 15)

Assim, seu elemento condutor consiste em discutir se as reformulações das ideias e concepções alteraram – no sentido de causar mudança, alterar, modificar, mudar – a identidade e o reconhecimento ou representaram sua perda, para, destarte, levantar as bases para a discussão sobre os limites da intervenção cultural cristã na prática missionária. Tudo isso porque, percebe-se, que a interação permanente e contínua entre determinados povos com uma prática missionária contextualizada – assim como outras situações de interação com culturas de valores fortemente estabelecidos e fundamentados – pode produzir um repensar dos valores, de forma que ações e práticas anteriores ganhem novos significados. Nesse caminho reflexivo, alguns indivíduos passam a questionar se alguns mitos, rituais ou práticas sociais efetivamente se justificam ou se representam os significados que entendiam apropriados, diante de valores de ordem moral diversa ou diante de ações que produzam efeito ou consequência prática distinta.

Como fruto final desta reflexão, tais indivíduos aventam a possibilidade de mudar, trazendo com tal atitude benefícios individuais e sociais. Apesar das suas desejadas mudanças esses indivíduos manteriam inalteradas a dimensão étnica e a ideia de pertencimento a seu grupo. A identidade e o reconhecimento permaneceriam. Aliás, muitas vezes este posicionamento de pertencimento nunca foi abandonado e nem é racionalizado, ou seja, não passa pela razão, passa despercebido.

Por outro lado, em algumas ocasiões, os novos e distintos valores apresentados não são aceitos, por não serem compreendidos seus significados. São valores muito distintos de suas realidades, não produzem no viver qualquer modificação e não possibilitam respostas que representem novo significado às realidades de vidas.

Se a mudança de alguma forma se realiza, provavelmente não retira o senso de pertencimento, mesmo que não evidenciado e racionalmente tratado. Pode ser que somente quando afastados da convivência de seu grupo é que a identidade passa a ser racionalizada, por que passa a ser desejada, recuperada na memória. Todos estes fatos acontecem sempre dentro da ideia de que a interação e o fluxo de pessoas e valores, o dialogismo e os jogos de simbolismos ocorrem independentemente das fronteiras – quer físicas ou ideológicas – existentes ou postas pelas pessoas.

A relevância dá-se ante a possibilidade de perpetuar histórias de vida e a partir delas discutir a questão identitária sob a ótica cultural e diante dos mecanismos metodológicos e referenciais teóricos das ciências sociais e, em especial, da ciências da religião. Com efeito, neste novo campo, desafios se apresentam, pois tais práticas e representações em análise estão eivadas de significados religiosos, quer nas práticas dos índios quer nas ações dos missionários, e dentro de seu campo encontram-se inseridos.

A relevância se apresenta ante a possibilidade de descrever caminhos que levem a novo entendimento das realidades vividas, diferentes das discussões atuais, muitas vezes carregadas de vieses ideológicos diversos. O tema desta pesquisa foi escolhido diante da motivação de buscar, no mínimo, colocar o problema pesquisado dentro de um campo de análise adequado: o da identidade.

Para o pesquisador, observador do campo missionário protestante, a relevância também está em atender suas inquietudes, impossíveis de serem abandonadas, como se o distanciamento fosse possível, diante do drama que se apresenta. Inquietudes de que o método missionário há de ser adaptado para permitir melhor ação neste mundo da modernidade tardia que vivemos.

Quanto à metodologia, é importante destacar que se trata de uma pesquisa interpretativa, na busca do significado (GEERTZ, 2008, p. 4), salvando o dito num discurso, evitando-se que seja perdido e colocando-o organizadamente em forma pesquisável.

Assim, pretende-se buscar o dito e as histórias de vidas individuais dos indígenas que não aceitaram o infanticídio, ou dele, de alguma forma, foram salvos, para, mesmo que na seara da memória, estabelecer por quais

caminhos, reflexivos ou não, caminharam suas identidades. Procurar-se-á trazer, da mesma forma, os relatos de missionários, quer em entrevistas ou a partir de literatura, para buscar delinear uma história, do tempo presente, não escrita claramente, sobre os fatos que acontecem nesta intersecção entre a ação missionária cristã e povos evangelizados, mormente dos índios que se insurgiram contra o infanticídio. A metodologia se resume, então, em revelar as conexões sociais existentes para abordar as reflexões e as manifestações sobre identidade.

O corpus da pesquisa consiste em materiais audiovisuais relacionados com o infanticídio indígena, bem como material histórico diverso, relatórios, depoimentos, atas de congressos etc. As descrições do drama do infanticídio da Hakani são produzidas a partir: do filme com seu nome como título (2008), produzido sob licença da ONG Atini – Voz Pela Vida, com uma hora de duração; e, do discurso da missionária Marcia Suzuki no V Congresso da Associação de Missões Transculturais Brasileiras - AMTB de 2008 (AMTB, 2008).

Basear-se-á também nas narrativas dos atores principais, os índios que se insurgiram contra o infanticídio, não o praticando, e os missionários diretamente envolvidos. Essas narrativas foram obtidas em entrevistas e serão interpretadas para delas se extrair um fluxo do discurso social e eventualmente o que não foi ou é dito, de forma a apresentar os fatos comparativamente com as constatações realizadas por toda a memória escrita. Talvez nesse momento da descrição das narrativas, surjam na pesquisa problemas relacionados exatamente a como esta memória é trabalhada e racionalizada.

Assim, delimitado o marco teórico, analisadas as narrativas e cotejados os demais fatos históricos existentes, serão apresentadas as bases reflexivas necessárias para a continuidade da discussão sobre os caminhos atuais da identidade. A pesquisa procurará descobrir se ainda subsistem traços da identidade dos índios que se insurgiram contra o infanticídio a partir dos seus discursos e na cosmovisão, possível de ser recortada e entendida. Para isto, na análise das narrativas, as teorias da Análise do Discurso Crítica – ADC e a Análise de Discurso Francesa – ADF apresentam-se como importantes ferramentas.

Buscar-se-á produzir uma história do tempo presente, pois

os diversos jogos de poder ao redor da manipulação de discursos e memórias, quanto possíveis formas de apropriação e ressignificação dos mesmos podem estar na pauta de uma história como a que aqui pensamos. (HUFF JÚNIOR, 2008, p. 59)

Esta pesquisa “está ancorada num quadro teórico que ultrapassa as noções do indivíduo e sociedade tomadas em si, para compreendê-las simultaneamente no contexto da história materializada” (ANTUNIASSI, 2008). Para tanto, a atividade hermenêutica é importante, pois todo este material deverá ser organizado, as suas histórias recortadas e interpretado o que foi dito diante das lentes do referencial teórico apresentado.

As considerações finais são uma história à parte. Este pesquisador, nos corredores acadêmicos, foi questionado por um de seus professores sobre qual era a sua opinião sobre o infanticídio. O diálogo travado levou ao alerta do mestre: é impossível neste assunto se furtar a dar uma opinião. Este dilema acompanhou o pesquisador em todos os parágrafos, o que já permite agora uma conclusão: em ciências sociais este distanciamento nem sempre é possível. Kroemer (1994), como adiante se observará<sup>3</sup>, certamente corroboraria esta afirmação.

Integra esta dissertação o projeto de pesquisa do programa de pós graduação em ciências da religião da Universidade Mackenzie denominado: Religião e ideologia. Interpretação bíblica na construção do pensamento político. O objetivo desse projeto maior, ao qual este pesquisador e esta dissertação se vinculam, é elucidar os mecanismos que possibilitam a leitura dos textos segundo certas trajetórias ideológicas, as condições sociais e históricas da interpretação e o impacto destas interpretações na prática de comunidades religiosas. O projeto analisará primeiramente as percepções de etnicidade e nacionalidade, tópico ao qual esta pesquisa se vincula, para abordar em continuidade as concepções de organização de governo e o papel do estado e os movimentos radicais, milenaristas e messiânicos.

---

<sup>3</sup> pp. 40 e 99

## 1. Do acontecimento ao discurso

Analisa-se nesta pesquisa, a partir da reflexão sobre a prática do infanticídio indígena, os caminhos da identidade, refletidos a partir deste drama social e da reflexividade produzida em seus atores. Para isso trata os acontecimentos como um teatro, onde os atores, direta ou indiretamente, expressam seus sentimentos e convicções, a partir de seus discursos.

### 1.1. A história de um contato intercultural – Missões na tribo Suruwahá

Para alcançar os objetivos deste capítulo, preliminarmente, para melhor situar o drama social e a partir dele desenvolver as considerações sobre identidade e o processo identitário, é necessário abordar como o contato intercultural usualmente se verifica no campo missionário em geral e, depois, a narrativa sobre o contato intercultural missionário na tribo Suruwahá. Com tais descrições e delimitações, o campo sobre o qual se desenvolve o drama é melhor delineado, possibilitando compreender apropriadamente as nuances dos discursos apresentados.

#### ***Missões e contatos interculturais***

A história de um contato intercultural em missões protestantes passa costumeiramente pela descrição feita pelos missionários no seu percurso entre o que denominam o chamado para missões, o envio e o primeiro contato intercultural, usual e, logicamente, o relato mais impressionante e marcante.

Curioso notar que todas as narrativas de candidatos e vocacionados a missões, estudantes ou não, passam sempre pela ênfase do “chamado” – assim compreendido como o dia, evento, fato ou qualquer outro elemento espacial ou temporal que marca a interiorização da escolha sobre o que, como e onde fazer missões. A origem, no campo missionário protestante, é sempre baseada no princípio bíblico do atendimento à grande comissão, bem como no papel participativo do crente, assim considerado o que professa a fé cristã numa igreja protestante ou oriunda da reforma, na propagação do evangelho ou Reino de Deus. Nos simbolismos do chamado – assim compreendido e citado sem nenhuma conotação valorativa – encontram-se as mais diversas

representações, todas resumidas em uma única pergunta e sua consequente resposta: Para onde vou – onde será meu campo missionário?

E é este o questionamento que, ao mesmo tempo, produz o aceite da missão e atrai seu ator. Pelas mais diversas músicas relacionadas a missões, sempre incentivadoras do movimento, percebe-se claramente este simbolismo que reproduz na convicção a representação que se tem de missões. De fato, elas trazem sempre o desafio, o chamado e o atrativo: povos, línguas e nações.

A ênfase dada ao chamado, quase sempre, se expressa para legitimar a atitude tomada e se circunscreve a todo um contexto que procura no missionário, além de tal legitimação, chamada de vocação, a orientação clara de seu destino. O discurso produzido por ele, portanto, traduz os sistemas de dominação da ação missionária que se quer apoderar e se submete às suas contingências históricas, sistemas e instituições (FOUCAULT M. , 2009, pp. 10;13-14).

Ora, com as músicas, organização e cultos, expressa a igreja, em suas mais diversas denominações, que seus membros, alguns, devem procurar atender o chamado do seu Deus e ir para as nações. Neste ponto, então, as igrejas aguardam o discurso verdadeiro, o testemunho, a aceitação do chamado, todo o ritual e conjunto de signos que marcam este momento e acompanha ou devem acompanhar este discurso / resposta ao chamado (FOUCAULT M. , 2009, p. 39).

Não obstante tais simbolismos, rituais ou rotinas, os mais interessantes relatos encontram-se no contato intercultural e na reflexão que ele produziu, principalmente na primeira experiência *entre as nações*, quando a representação do chamado se transforma na prática do *ide* – o chegar no campo missionário.

É evidente que todo o homem tem a curiosidade natural – quiçá ideológica, o que se alerta a título de provocação – pelo outro, principalmente quando o outro é desconhecido ou muito distante de sua realidade. Então, as narrativas do primeiro contato são as mais marcantes. Como não considerar interessantes – e por elas ser cativado – as narrativas do capitão Cook em sua viagem ao Havaí (SHALINS, 2003), ou as narrativas de Colombo e outros na

conquista da América (TODOROV, 2003). É no contato que surge o *outro* e o missionário surge para esse *outro*.

Difícil não se sentir atraído por essas narrativas, que demonstram menos o entusiasmo inicial e paixão, mais, muito mais, a fragilidade humana, por isso mesmo mais legítima. A narrativa de Analzira do Nascimento, missionária por muitos anos em Angola, inclusive durante a Guerra Civil naquele país, é apropriada para a constatação deste fato:

Sofri muito o choque cultural. Os primeiros meses era só chorar. Eu me perguntava: “O que estou fazendo aqui?”.

No dia em que cheguei tive uma reunião com a liderança angolana. Havia criancinhas de sete anos em volta. Os tios diziam: “Aqui não se pode fazer isso ... aqui não se pode fazer aquilo”. Cheguei à conclusão de que na cultura angolana... mulher não pode falar muito.

[...]

Fui com tantos sonhos, mas descobri que temos de ir com humildade. Temos de ir para ouvir os nacionais, saber o que eles querem, ver qual é a prioridade do país. Muitos missionários vão para o campo com projeto pronto dizendo: “Vim para fazer aquilo”. Cada um quer continuar com seu império (KREGNESS, 2005, pp. 103-104).

É evidente toda a representação trazida pela Analzira e o confronto desta com a prática. Após seu chamado, ela foi sem apoio e sustento de uma igreja para outro país (KREGNESS, 2005). Lá chegando, com sua “missão”, com seu discurso produzido de e a partir da legitimação do chamado, encontra outra realidade, não entendida, não compreendida. Encontra o *outro* neste contato intercultural e, nesta intersecção, refaz conceitos, ajusta pensamentos, busca caminhos, reflete sobre sua vida, produz novos discursos. Desta feita, funda novos horizontes de significação, cuja história de vida explicitará em seguida o fundamento de sua ação (FOUCAULT M. , 2009, p. 47).

Dessas histórias e dos horizontes de significação construídos, são extraídos exemplos de pessoas que foram e não voltaram, lá permaneceram e cumpriram, com maior ou menor sucesso, como se isto pudesse ser medido, seu mister. O próprio exemplo da Analzira é um exemplo de sucesso. Chegou sem apoio, voltou para sua terra, longos anos depois, com grande apoio. Chocou-se com as diferenças culturais, mas lá permaneceu, foi uma das

únicas estrangeiras que continuou naquele país durante a guerra civil deflagrada, mesmo que instada a sair pela ONU.

O importante para a análise nesta pesquisa é extrair os simbolismos que permeiam missões, como um evento de contato intercultural. Do chamado, meio utilizado para legitimar a intenção, ao contato, depara-se o pesquisador com o exato momento quando os caminhos se encontram e novos horizontes de significação são construídos. Nesta intersecção é que se percebe que horizontes diferentes são mútua e paralelamente conhecidos e examinados, para, talvez, nos anos do relacionamento fundem-se ou não em novos horizontes.

Inobstante essas vicissitudes ou variáveis, a história do contato intercultural, histórias de vidas, transforma-se em elemento importante para a reflexão sobre a identidade e o sentimento de pertença. Do contato não surgem somente análises científicas ou empíricas, mas, muito mais, um exercício de um diálogo que resulta numa negociação clara de valores, transformando ou não as representações de cada participante deste campo missionário, tornando-os sujeitos fundadores de um novo discurso.

### ***No palco do drama social do infanticídio – tribo Suruwahá***

E a história do contato intercultural em missões na tribo Suruwahá traz exatamente todos esses fatores e questionamentos, além de apresentar apropriadamente o cenário por onde caminham a descrição e análise do drama social do infanticídio e o absolutismo da diversidade cultural.

Neste trabalho, optou-se por denominar esta tribo como Suruwahá ao invés de Zuruahã, como adotado pela FUNAI (2010) ou Zuruahá (KROEMER, 1994), entre outras variações. Assim foi feito por ser a primeira denominação obtida a partir dos principais relatos cuja história se interpreta.

A tribo Suruwahá está localizada atualmente na bacia do Rio Purus, Tapuá-AM, área homologada pela FUNAI em 1991 (266, 1991). Foi formada a partir da união de diversos grupos étnicos, com seus pajés e chefes, divididos numa espécie de confederação (KROEMER, 1994), em decorrência e como defesa de outros povos indígenas e dos seringalistas extrativistas da borracha (KROEMER, 1994), (POZ, 2000) e (SOUSA & SANTOS, 2009). A penetração

dos seringalistas trouxe doenças, reduziu e desestabilizou os grupos familiares, eliminou os pajés e a reunião em um único local foi a forma encontrada para a sobrevivência (KROEMER, 1994, pp. 127-129).

Os Suruwahá vivem numa única casa, maloca, que constitui a sua aldeia. A aldeia é composta por famílias nucleares que ocupam na maloca locais próximos de outros de sua consanguinidade (POZ, 2000, p. 94). A vida, como descreve Kroemer (1994), é rotineira, com os homens indo à caça e à coleta ou extração de alimentos e as mulheres à roça:

Ao meio dia, a maloca geralmente está silenciosa, pois os indígenas estão pelos roçados ou na floresta colhendo as matérias-primas para confeccionar artigos de uso pessoal. Regressam pela tarde; **as mulheres** carregando pesados cestos cheios de produtos da roça. (KROEMER, 1994, p. 62, grifos nossos).

É um povo que depende da precariedade de seu meio ambiente, do extrativismo e caça, sem sofisticação laboral e grandes plantações. Embora vivam numa única maloca, dividem a comida entre os seus para depois estender aos outros parentes, o que leva ao questionamento de quantos conflitos podem surgir deste fato.

São conhecidos como o Povo de Veneno, o que, segundo trabalhos antropológicos recentes, demonstra sua cosmovisão, como em Kroemer (1994), Poz (2000) e Sousa & Santos (2009). Expressam esses trabalhos a crença dos Suruwahá na existência de outra vida após a morte e que o “ideal de passagem para esta outra vida seria, somente, a ingestão do junaha, veneno também conhecido como timbó” (SOUZA & SANTOS, 2009, p. 14), em contrapartida à existência penosa da velhice.

Apesar desta pretensa qualificação ritual do suicídio, os apontamentos, descrições e análises existentes levam a considerar que sua raiz está na situação histórica do avanço da frente extrativista seringalista, o surgimento de doenças, a eliminação dos pajés etc.

“A nova situação histórica provocou um colapso psicológico entre este povo e a falta dos iniciados (os pajés e sua liderança espiritual) [...] um “caos existencial” (KROEMER, 1994, p. 78).

O suicídio seria, assim, um estereótipo. A crise psicológica surgida e a falta de lideranças que apresentassem significado diferente para a vida instigaram uma crise “orientada para padrões culturais que determinam a decisão pela morte voluntária” (KROEMER, 1994, p. 79). Tudo isso levou a uma “**reinterpretação** de seu mundo para se adotar nova filosofia sobre o sentido de sua existência” (KROEMER, 1994, p. 78, grifos nossos). Prática esta, inclusive, tomada de empréstimo de outra etnia (POZ, 2000, p. 117).

No final, o suicídio é uma grande encenação. Claro que ocorre, mas todos lutam contra (KROEMER, 1994, p. 80). É fruto mais das insatisfações, contrariedades e desespero do que um ritual de passagem. É um “protesto contra uma situação insuportável” (KROEMER, 1994, p. 137), com raízes históricas no genocídio e extermínio que seriam de alguma forma, expiados e superados (KROEMER, 1994, p. 137). Mas é claro que o fundo histórico descrito refrata no tempo nuances não tão evidentes e ressignificados surgem, muito mais voltados para o inconformismo ante os fatos da vida – elemento importante para a interpretação do drama social que adiante se fará.

### ***O contato intercultural na tribo Suruwahá***

Mas a história que se quer perpetuar e sobre a qual se desenvolve as reflexões sobre identidade não está voltada para os aspectos rituais ou não do suicídio ou para as características etnológicas dos Suruwahá.

A história que traz o cenário desta pesquisa, história do tempo presente (HUFF JÚNIOR, 2008), principia com a viagem feita para esta tribo por Nei e Márcia Suzuki, missionários da missão JOCUM<sup>4</sup>, muito conhecida por seu despojamento, ações missionárias de impactos culturais em eventos grandiosos, como Carnaval, romarias à Aparecida do Norte etc., além do engajamento forte em ações denominadas de missão integral – no qual a pregação ou apresentação do evangelho é acompanhada de ações sociais.

No discurso de Márcia Suzuki feito no IV Congresso Brasileiro de Missões da Associação de Missões Transculturais Brasileiras – AMTB, em outubro de 2008, para uma plateia de mais de 1.000 pessoas, em sua maioria

---

<sup>4</sup> Jovem com uma missão

missionários, pastores e pessoas ligadas com missões, observa-se, então, outra vez, uma narrativa sobre o contato intercultural.

A narrativa iniciou-se com a seguinte frase, “Obedecer o Senhor é uma maravilha [...] não precisamos ter medo” (AMTB, 2008). Vê-se claramente o seu entendimento do que era o seu chamado, a saber, uma obediência. Mas o testemunho foi muito simples neste começo. O chamado não foi destacado, somente o motivo que era oportuno destacar e, em resumo, o que constituía sua ação, a obediência ao chamado. A legitimação e a inserção do discurso – testemunho – assim se inseriam diante dos elementos fundantes que aquele público esperava: era um chamado.

Do destaque preliminar a esse chamado, ela passa rapidamente ao motivo de sua palavra, o testemunho sobre o infanticídio, destacando a dor que sobre seu coração pesava. Já se encontrava, assim, no discurso fundante, no horizonte que se tinha apresentado.

Apesar deste tema tomar a integralidade do seu tempo, com todo o envolvimento em organizações ligadas ao combate ao infanticídio, julgou oportuno, antes de mais nada, destacar o contato intercultural, como teria acontecido, passando pela narrativa do alerta de seu marido, quando do preparo da viagem, sobre o peso da mochila que levaria – instava-a a levar somente o indispensável. Seu discurso inicial parte, então, do destaque sobre as expectativas pessoais cotejadas com a realidade com a qual se defrontaria.

Narra que foi um mês de viagem de barco, dias de canoa, até iniciar o trajeto a pé, com a mochila pesada nas costas, cheia de coisas essenciais. Nos dias de caminhada, ela narra que foi tirando algumas peças que, naquele momento, “começaram a parecer supérfluas” (AMTB 2008). Significados já se modificavam.

Continua a narrativa com a descrição da mata fechada, o aparecimento dos primeiros sinais dos indígenas e o contato intercultural, quando a intersecção dos caminhos ocorreu:

De repente eu estava cercada [...] por todos os lados, só homens fortes, pintados de urucum, falando e eu pedindo, Suzuki, o que eles estão falando. Eu com medo. Eles vieram e a primeira coisa que fizeram foi pegar a minha mochila e dividir entre eles. Eu tinha sofrido tanto para carregar aquilo [...] (AMTB, 2008).

Desse impacto, passa à descrição de como tiraram sua roupa e a chegada das mulheres, como a levaram para a aldeia e lá começaram a dançar. Ela teve que dançar a noite inteira (AMTB, 2008). Lá, cansada, após muito tempo, sem nada entender, irritou-se grandemente com um menino, logo uma criança que como outra, mais adiante, modificaria os caminhos de seu chamado. Essa criança achegou-se a ela, que estava isolada e chorando. Neste contato narra que o menino:

riu da minha cara [...] e depois veio e me deu um abraço, gente um abraço tão gostoso, o Suruwahá eles não têm o costume de dar abraço, não faz parte da expressão de corpo deles abraçarem (AMTB 2008).

O curto relato do contato intercultural praticamente termina aí, neste ponto de intersecção dos caminhos, propiciando, assim, perceber os primeiros elementos do cenário do drama social que se apresentaria: tribo indígena, isolada da Amazônia, com pouco contato com os brancos – palavra de diferenciação que já traz, em si, toda uma conotação ideológica; com uma língua própria, por isso, missionários linguistas foram enviados.

Outra história de contato intercultural que se sobrepõe ao chamado. O chamado é o momento da interiorização e a experiência do contato é o que ele produz em todos os atores; tanto a reflexão como as opções e escolhas, o que for mais importante. Por ora fica-se com a experiência, com os significados que já se modificavam e com o cenário do drama social que se apresentaria.

## 1.2. O infanticídio na tribo Suruwahá – drama social

Abordado e delimitado o campo em que se desenvolve a narrativa – campo missionário protestante indígena, com foco na tribo Suruwahá – é fundamental delinear o acontecimento que neste campo se desenvolveu, o qual será chamado de drama social. Contudo, é importante perceber que se tem mais de um campo, assim considerado como

os domínios culturais abstratos nos quais os paradigmas [convicções, cosmovisões, significados] são formulados, estabelecidos e entram em conflito (TURNER, 2008, p. 15).

Tratam-se, portanto, do *campo* dos Suruwahá, o *campo* dos missionários e o *campo* da FUNAI, como adiante se demonstrará. Na

intersecção desses campos delinea-se uma sequência de eventos sociais, representações coletivas intersubjetivas, que se enquadram como dramas sociais, assim entendidos como um processo desarmônico que surge em situações de conflitos (TURNER, 2008, p. 31;33). Tal processo advém da ruptura das relações sociais formais, a partir de um estopim simbólico, de um confronto ou embate. É um ponto de inflexão, que leva a uma ação corretiva e produz, ao final, a reintegração do grupo social ou a legitimação social da irreparável divisão (TURNER, 2008, pp. 33-36).

O drama social que se apresenta é o infanticídio indígena, narrado a partir de um infanticídio não consumado, pois a criança foi recuperada viva de seu *enterro*.

### ***Hakani - o infanticídio a partir da narrativa no Congresso da AMTB***

No discurso de Márcia Suzuki (AMTB, 2008), vê-se como a partir de sua voz, é apresentada a história da tentativa do infanticídio da Hakani. Sua introdução é clara: “É muito triste, é muito pesado, essas cenas doem [...]” (AMTB, 2008). Assim, depois da digressão sobre o contato intercultural anteriormente detalhado, aborda o infanticídio a partir de um recorte do filme Hakani (2008). Trata-se de uma edição, com o destaque do que procurava apresentar.

A missionária principia a narrativa com um introito contextualizador do tema e com sua voz eminentemente reflexiva, destacando o que havia transformado em definitivo, “para sempre” (HAKANI, 2008), sua vida e a de seu marido naquela aldeia, o problema do infanticídio.

Segundo a narrativa, o infanticídio sempre trazia muito sofrimento para a aldeia, pois muitos indígenas sofriam por não terem seus filhos aceitos pela tribo e, conseqüentemente, condenados à morte. Destaca o caso de uma família cujo pai era um caçador, muito forte, com três filhos perfeitos. O quarto filho nasceu com um problema muito sério, ele não conseguia se movimentar e os indígenas diziam que ele tinha um espírito mau, um espírito de um animal, por não conseguir se mexer. Por tal razão, a tribo pressionava muito os pais para matarem esta criança, o que não tiveram coragem de fazer (HAKANI, 2008).

Por último, nasceu uma menina, em quem os pais depositaram toda a esperança, dando-lhe o nome de Hakani, que significa sorriso, pois era muito alegre e sorridente. Só que, quando Hakani foi crescendo, o mesmo problema se apresentou. A sorridente menina não conseguia andar e a tribo toda começou a pressionar os pais e dizer que eles deveriam matar essas crianças, pois elas não tinham alma e estariam trazendo maldição para o povo. Os pais não queriam matá-las e cometeram suicídio.

Continua o depoimento, a partir deste trecho, com a apresentação da edição do filme, “uma encenação do que ocorreu logo após o enterro dos pais de minha filha Hakani (AMTB, 2008)”. Para situar o leitor, Nei e Márcia Suzuki adotaram legalmente Hakani.

Muito bem, a edição apresenta rapidamente o cenário amazônico, para focar um jovem índio cavando uma sepultura, assistido por alguns outros homens e mulheres. Uma criança começa a chorar, no fundo, e o índio que cavava, busca um menino, trazendo-o rapidamente, segurando-o levantado do chão pelos braços. A criança é colocada na cova. Logo depois, a tomada se dá na criança, que ainda vivia e numa outra criança, de pé, fora da cova, mais velha, de 12 ou 14 anos, não identificada, falando: “Não! Pare! Eu cuido deles (AMTB, 2008)”.

A cena continua. A primeira criança enterrada viva se mexe entre a terra, quando é trazida a segunda criança, a Hakani, que, chorando, também é colocada na cova, onde aparece esperneando, com terra em sua boca. Alguns expectadores, com seus filhos no colo vão e voltam, em aparente normalidade. Tudo acontecia sobre o olhar do menino que já havia pedido que a primeira criança não fosse enterrada. De repente, ele entra na cova e começa a cavar, pega Hakani no colo e sai correndo, sendo advertido por um dos expectadores que ele não deve fazer isto, pois para o bem da tribo ela deveria morrer.

A edição caminha para algumas narrativas deste ou de outros infanticídios. Como foi o enterro da criança, como a cova foi pisoteada para firmar a terra e como a criança chorou a noite inteira, até se calar. Outro índio, com seu cocar, fala de seus dramas, que um menino era seu sobrinho e ele queria “criá-lo” (HAKANI, 2008), o que não foi possível, pois o seu povo não queria a criança. A última cena da edição traz a voz de uma indígena, com uma

criança no colo e outras a rodeando, falando, como é possível ler nas legendas: “Estamos fazendo este filme por causa das crianças (AMTB, 2008)”. Logo depois, com o som de uma pessoa ofegante, um letreiro sobre um fundo preto aparece com a seguinte explicação: “A cada ano, centenas de crianças são enterradas vivas na Amazônia. Esta é a história de uma sobrevivente: Hakani (AMTB, 2008)”.

O filme apresentado é interrompido e, por alguns instantes, o auditório fica em silêncio, esperando a continuidade da fala de Márcia Suzuki. Aparecem na tela várias fotos de crianças indígenas. Preparava-se a missionária para continuar sua exposição: A Hakani sobreviveu e seu irmão morreu, quando tinha cinco anos de idade, quando foi enterrado vivo. Ela conclama:

abre tua boca a favor dos que não têm voz, pela causa daqueles pequeninos que estão destinados à morte [...] Deus tem nos chamado para abrir a boca a favor destas crianças (AMTB, 2008).

Só neste instante, ela destaca que, apesar da encenação, é uma história real. A menina enterrada, provavelmente, tinha um problema hormonal. A menina era a Hakani.

A história continua a ser contada. O seu irmão, por ela não nominado, manteve a Hakani de alguma forma viva, longe da tribo, por três anos, até entregá-la a eles – ela e seu marido – quando tinha um pouco mais de cinco anos. Hakani não falava, não andava e tinha marcas de flechadas e queimaduras pelo corpo inteiro. Teria sofrido todo tipo de abuso. Todos os que passavam por ela cuspiam, chutavam-na e perguntavam por que ela não morria, pois teria matado seus pais: “você não tem alma, morra”. É projetada a foto de uma criança subnutrida, feia, raquítica, lambendo uma panela e, em continuidade, com a foto ao fundo, destaca a missionária que, apesar disto, a Hakani sobreviveu. Neste momento, aparece uma foto atual da Hakani, sorrindo, forte. Várias outras fotos se seguiram.

A narrativa diz que Hakani foi usada – emprestando seu nome e história para o filme de uma organização não governamental de combate institucional do infanticídio – para que muitas outras crianças tivessem oportunidade de vida. Seguiram-se, então, outros casos, famílias e crianças. Por exemplo, na

tribo Suruwahá, segundo a narrativa, começou uma reflexão sobre se o infanticídio seria necessário, se toda criança tinha alma, pois viram os indígenas Hakani salva, forte e feliz. Por isso, a missionária afirma que todas as crianças com problemas começaram a ser trazidas para eles, como outra menina, que precisava de uma cirurgia pelo médico do branco.

Esta criança foi tirada da tribo e, conforme a narrativa, “houve uma grande confusão” (AMTB, 2008), mas ela foi operada, salva, e retornou para a aldeia. A confusão apontada foi que os missionários retiraram esta criança da tribo, levando-a para tratamento, a despeito das restrições legais da legislação brasileira. A discussão travada a partir de uma reportagem do Fantástico, da Rede Globo (FANTÁSTICO, 2005), gerou diversas manifestações acaloradas de várias pessoas, grupos e organizações, além de processos judiciais e ações governamentais restritivas.

Voltando à narrativa, a missionária cita outra indígena, uma criança nascida com deficiência mental. A mãe abandonou a filha no mato para impedir que a tribo a enterrasse, mas, não aguentando, resolveu buscá-la mais tarde, quando já estava sendo comida por ratos, procurando a ajuda dos missionários. A criança mostrada surge agora com um uniforme de escola, em Brasília. Nova manifestação em palmas da plateia, com a missionária destacando a fala da mãe desta criança: “Quem sabe se a minha filha conseguir andar eu volte para a aldeia” (AMTB, 2008).

Fotos surgiram de indígenas de outras tribos. Como um menino da tribo Kamayurá, filho de uma mãe solteira. Como mãe solteira, “pela cultura” (AMTB, 2008), ela não poderia ficar com o filho, então, o avô, quando o neto nasceu, cortou o cordão umbilical bem rente e enterrou a criança no fundo da casa, enterrou e “ainda pisou” (AMTB, 2008). As crianças correram e avisaram uma indígena, uma vizinha que gostava daquela mãe. Ela voltou da roça, enfrentou o pai, cavou e tirou o menino de dentro da terra, levando-o para sua casa e criando-o como se fosse seu filho. Hoje, esta indígena, seus filhos e o menino salvo moram em Brasília.

Outra foto é de um filho de um indígena Kamayurá, que não é uma tribo isolada. Só que desta vez o drama social é apresentado a partir do personagem do pai. Ele fez o mestrado em linguística na UNB, sua mulher

engravidou e, quando estavam na aldeia, nasceram gêmeos. Ele chorou, pediu que não enterrassem as crianças e o consenso da tribo foi que um dos meninos fosse enterrado, o que aconteceu em 2007. Os pais retornaram para Brasília.

A outra narrativa e foto são de trigêmeos. Se gêmeos já são uma maldição, por isso um é morto, trigêmeos seria uma maldição tripla, na lógica apresentada. Seus pais procuram ajuda da FUNASA e FUNAI e como não conseguiram foram para Brasília pedir ajuda aos missionários. Eles não poderiam voltar para a aldeia, sob pena de seus filhos lá serem mortos. A narrativa, indireta, tendo como narradora a missionária e o personagem, o pai dos trigêmeos, traz a afirmação que

pela minha cultura quando nascem gêmeos, nós não podemos olhar para um deles, pois um é do bem e outro do mal; mas, quando nasceram os meus três filhos eu olhei para os olhos deles e vi que nenhum era do mal (AMTB, 2008).

Várias outras crianças e casos foram citados, de diversas tribos. Casos em que as crianças são curadas, outros não. Por exemplo, o drama de uma menina cujo pai desconfiava da paternidade e, por isso, queria matá-la. Outra, a mãe deu veneno para três irmãos, dois morreram, mas uma menina foi salva. Outra, a mãe não podia ficar com ela. Caso interessante de uma criança indígena que ficou num local fechado por quatro anos, por cair demais. Os pais não sabiam o que fazer, até que, saindo do Xingu, procuraram os missionários em Brasília. Outra cena de um mesmo drama. Outros personagens e suas reflexões.

A narrativa inicia-se nas crianças e parte para toda a ação da ONG Atini, Voz pela Vida, e a ação pela aprovação da legislação *criminalizando* a prática e garantindo o direito à vida dessas crianças. É o ato de “abrir a boca” (AMTB, 2008). A narrativa termina com fotos e menções ao povo do Xingu, muito fechado” (AMTB, 2008)<sup>5</sup>, que apesar disso, estavam chamando os missionários todos os anos para cuidar de suas crianças. A missionária destacou que o povo brasileiro aprendeu a olhar para os *xinguanos* como

<sup>5</sup> Opinião da narradora questionada por diversos outros relatos antropológicos.

mostram as fotos, as danças, a pintura corporal, a cultura. No dizer dela, tudo isto é muito bonito,

mas as pessoas colocam a cultura acima da vida e nós estamos convidando as pessoas a olharem para os indígenas de maneira diferente. Eles não são animais em extinção que devem ser mantidos deste jeito, eles têm condições de escolher, de decidir e saber o que eles querem [...] e eles estão pedindo ajuda (AMTB, 2008).

Termina com uma incitação à plateia, um desafio, plateia de pessoas ligadas a missões: “nós precisamos fazer alguma coisa, trazendo agora os argumentos religiosos para o combate desta prática” (AMTB, 2008). Termina com o apelo de oração e ação, apelo de envolvimento: “chega de sacrifício humano, é problema da nação brasileira” (AMTB, 2008).

A descrição referida não se restringiu ao infanticídio na tribo Suruwahá nem somente à tentativa do infanticídio da Hakani, mas a partir da história dela é que se desenvolverá a descrição e interpretação do drama do infanticídio em outras tantas tribos e os reflexos na identidade.

### ***Hakani - infanticídio a partir do filme Hakani***

A edição acima destacada baseia-se no filme Hakani (2008), e a história contada pela missionária, senão já interpretada e recontada, produzindo assim um novo discurso, ora é recontada pelo pesquisador. No mínimo, então, duas interpretações, o que deve ser levado em consideração pelo leitor, que fará, assim, inevitavelmente, outra interpretação. O interprete na verdade cria um novo discurso, promovendo ruptura no que havia sido dito ou pretendido no discurso anterior, original, então interpretado (FOUCAULT, s/d). Talvez por isso:

A análise do discurso, assim entendida, não desvenda a universalidade de um sentido; ela mostra à luz do dia o jogo da rarefação imposta, com um poder fundamental de afirmação. Rarefação e afirmação, rarefação, enfim, da afirmação e não generosidade contínua de sentido, e não monarquia do significante (FOUCAULT, 2009, p. 70).

Por tais motivos, para a apropriada interpretação do discurso, há de se tentar voltar à origem, por ocasião da afirmação, para se eliminar a rarefação e buscar não o significado, mas os significados que foram sendo construídos no

transcurso dos acontecimentos. Contudo, o problema é que as fontes disponíveis ainda não levam à origem. O filme Hakani já é feito dentro de outro contexto, que conjuntamente com as entrevistas, adiante comentadas, também estão longe da origem. De qualquer forma, tais fatos não eliminam ou restringem sua credibilidade, pois a rarefação existente neste caso é menor.

No filme (HAKANI, 2008), a história central volta-se novamente para o infanticídio de Hakani, tal como descrito na edição do filme apresentado no Congresso da AMTB. Mas, claro, outras cenas contextualizam um pouco mais o fenômeno abordado. Deste drama, tal como encenado, o interprete deve retirar o que é acessório, para buscar os significados que lá são apresentados e os jogos discursivos, as muitas vozes dentro de um discurso que só aparentemente se apresenta como único.

A partir deste ponto deve-se atentar não somente para os personagens que surgem, mas principalmente, os atores do drama social, seus discursos e as vozes que ecoam. Estes, sim, importantes para entender quais e como os significados foram construídos e que processo de reflexão trouxeram.

No filme vê-se a mesma contextualização da região, mostra a tribo, e detém-se numa cena onde uma indígena adulta tentava ajudar uma menina pequena e deficiente a andar. Vê-se outra criança, mais velha, também de certa forma cambaleante, trazendo pelas mãos um prato de comida. A cena volta para a menina e é feita a devida apresentação: “Hakani, a irmã mais nova de Bibi” (HAKANI, 2008). Hakani era a menina e o menino cambaleante com o prato de comida na mão? Bibi? Não, logo depois o menino é apresentado: “Niawi, o irmão mais novo de Bibi”. Bujini, a mãe de Bibi também é apresentada.

O pai também, Dihiji, enquanto cobria o corpo de um indígena, talvez seu filho mais velho, com o urucum, o que caracterizava um ritual de passagem para a idade adulta ou o da iniciação de um guerreiro, pois outros homens se aproximavam e chicoteavam as costas do jovem. Estavam eles aparentemente no centro da oca. O líder da aldeia e sua esposa também são apresentados – representados.

Os personagens foram apresentados, com exceção de Bibi, cuja voz vinda da legenda inicial marcou a mente de quem assiste. Eram vários os figurantes, mas os personagens principais deste drama estavam delineados.

Nessa cena inicial, a apresentação dos personagens termina com o irmão mais velho de Bibi subindo, por orientação de seu pai, a um lugar de honra, uma rede armada no alto e no centro da oca e a afirmação deste de que a celebração deveria continuar por vários dias.

A celebração continuou durante a noite, com danças, comida partilhada pelo pai, que entrega um pedaço generoso de carne a um de seus filhos. O chefe da tribo é focado, com um olhar desconfiado. O pai volta e entrega novamente um bom pedaço de carne para sua esposa e sua filha, falando que: “para você minha esposa e minha filha (Hakani) que traz alegria ao meu coração” (HAKANI, 2008). Em seguida, entrega a porção do Niawi, o irmão da Hakani, com a seguinte fala: “as pessoas estão falando que você não tem alma meu filho. Mas eu vejo que você tem uma alma boa” (HAKANI, 2008). Novamente observa-se o olhar desconfiado e já razoavelmente raivoso do chefe da tribo.

Segue-se a cena do chefe da tribo reclamando com a esposa que as crianças deficientes ganhavam bons e grandes pedaços de carne e eles ganhavam só ossos. Assim, sem grandes digressões, afirma o chefe, para convencer sua esposa que a atitude do pai da Hakani estava errada e que “espíritos maus roubaram as almas deles (daquelas crianças)” (HAKANI, 2008).

Da festa, o filme passa para uma tempestade, intermediando as cenas entre uma espécie de pajé, dançando num cerimonial, crianças assustadas e chorando e um céu negro de tempestade. A oca é destruída e os indígenas gritam: “vão embora daqui espíritos malignos” (HAKANI, 2008), questionando-se ao mesmo tempo sobre o que teriam feito para merecer aquilo. No fim da tempestade, volta à discussão de que aquelas crianças não deviam viver e a maldição teria vindo por ter sido permitido que elas permanecessem vivas.

Na sequência, ouve-se a ordem dada aos pais: “(Vocês) devem matá-las antes que seja tarde demais” (HAKANI, 2008). Todos da tribo protestaram favoravelmente à sentença, o que fez o pai sair correndo, seguido pela mãe, que deixa a Hakani no chão, não sem antes gritar que seu marido iria comer a

raiz venenosa. Não houve tempo, o filme apresenta o pai comendo a raiz, olhando para o alto e morrendo, a mãe chegando logo em seguida, também comendo a raiz e morrendo de igual forma. Aparece correndo atrás dos dois uma criança, um personagem que até o momento não havia aparecido. O menino é quem vê os pais da Hakani mortos.

Volta o filme para a oca, crianças chorando, Niawi chorando e com dificuldades para andar e a criança que viu o casal morto aparentemente preparando uma rede para o enterro. Esta criança aparece depois segurando Hakani nos braços, enquanto homens preparavam os corpos fora da oca para pôr fogo.

O jovem do ritual de passagem é chamado pelo chefe da tribo e avisado de que ele não é digno de participar deste funeral e da pintura vermelha, pois “é por causa de seus (dele) irmãos sem alma que seu (dele) pai e sua (dele) mãe estão mortos” (HAKANI, 2008). Ele é expulso da área do funeral e desafiado a ir cumprir seu dever.

Ouve-se uma voz ao fundo de uma indígena, supostamente em sua língua <sup>6</sup>, falando ao menino que viu os pais mortos e estava com a Hakani no colo, que se as coisas piorassem ele devia levar os pequenos para os missionários, “rio abaixo” (HAKANI, 2008).

Nova cena se apresenta, cena já descrita antes. O chefe indígena acompanha o irmão da Hakani, o que passava pelo rito de iniciação mencionado no início do filme, cavar a sepultura. Na sepultura, enterra o irmão, depois enterra a Hakani, até que Bibi, o menino que estava com Hakani no colo, só neste momento identificado, cava, retira sua irmã e a leva embora.

O filme continua com novas cenas, até aqui não contadas. Bibi tenta cuidar da irmã como pode, que é judiada por outras crianças, que come terra e mal consegue sobreviver. Hakani chora e ninguém se move para ajudá-la, demonstra o filme. A esposa do chefe, que alertava Bibi para que, se necessário, procurasse os missionários, numa outra importante cena se aproxima e entrega a Hakani algumas bananas, com casca, contudo, foi impedida por outra mulher mais velha, que dizia que o ato traria maldição para a tribo.

---

<sup>6</sup> Todas as falas do filme são nas línguas de cada ator, traduzidas em legendas.

Bibi pescava e buscava comida na roça, procurando alimentar a irmã. Num dia voltando à oca, com alguma comida na mão, a encontra vazia, vê todos indo embora e preocupa-se em ficar sozinho. Corre carregando a Hakani, tentando ir junto com todos. O irmão mais velho da Hakani, de volta como um guerreiro, seguia com a tribo. Instado por Bibi sobre porque iam, afirmou que a casa estava amaldiçoada por causa da Hakani. Para Bibi, como alertava o irmão, só restava deixar a Hakani para seguir junto com a tribo. Bibi não fez isto, mostra o filme que teria ficado um tempo a mais na oca vazia até que levou a irmã para os missionários, num longo percurso.

A cena muda para dois cenários, que se alternam rapidamente: a cabana dos missionários, quando uma voz metálica de um rádio chamava a FUNASA, informando sobre uma criança indígena muito doente e, por outro lado, novamente a oca, na nova aldeia. Nova criança doente, nova sentença de morte. A mãe agora era a esposa do chefe. A sentença: “o filho do chefe está amaldiçoado. Esta criança deve ser enterrada”. As cenas continuam se intercambiando e, agora, os sons da rádio e o do tocar de porretes, concordando com a sentença, são comuns a elas. Um último e estridente som se ouve e a tela fica negra.

No tomada aérea, do Rio Amazonas, ouve-se uma narradora:

A história que você acabou de ver é apenas uma de muitas. A cada ano, centenas de crianças indígenas do Brasil têm o mesmo destino. (HAKANI, 2008)

A narração continua com a apresentação do Aimané – enterrado vivo por ser filho de mãe solteira. Ele passou duas horas enterrado até que foi salvo por uma vizinha.

Outra criança apresentada é a Harani, abandonada na floresta logo que nasceu.

O narrador diz:

Deficiências físicas ou mentais (uma criança é mostrada com grandes feridas nas mãos) ser gêmeo ou trigêmeo, nascer de mãe solteira, de um incesto ou de um caso extraconjugal, tudo isto é considerado um motivo justo para se tirar a vida de uma criança.

Novos testemunhos são trazidos, novos personagens, agora com roupa, não mais na encenação, testemunhando motivos para a prática do infanticídio, todos voltados para as mesmas causas.

Volta a narrativa: na maioria dos casos, o infanticídio aconteceu pela pressão dos pajés. Neste momento, o testemunho de um pajé destaca que ele examinava as mães, para escutar se os fetos tinham alma. De novo a narrativa: “hoje, cada vez mais indígenas de mais de 200 tribos brasileiras estão lutando para acabar com esta prática” (HAKANI, 2008).

Novo testemunho, agora do pai de Kauana, que diz em português: “depois que consegui salvar Kauana, eu comecei a mostrar [...] para vários tribos que dava para salvar, ou alguém adotar, mesmo sendo de outras tribos” (HAKANI, 2008). Uma das indígenas que participou da encenação, personagem e atriz do drama do infanticídio, refugiada na chácara Atini, adiante citada, diz:

Muitas meninas chegaram para ver Amale. Meu pai falou para elas que quando crescerem não podem fazer isto com suas crianças. Ele disse que Amale era uma pessoa. E que quando ele crescesse, ele iria jogar futebol (HAKANI, 2008).

Outro testemunho, de um índio, em sua língua, que também participou da encenação, mas que agora aparece como um dos personagens do drama do infanticídio: “O menino que foi enterrado vivo era filho da minha irmã. Fiquei tão triste que eu quis morrer com ele” (HAKANI, 2008).

O índio que encenou o pai da Hakani diz, em sua língua:

Os costumes de nossa cultura que são bons, nós queremos preservar. Os costumes que são maus, nós queremos deixar para trás. (HAKANI, 2008)

A mãe adotiva do Aimaré apresenta suas razões: “estas crianças são seres humanos. Não são cachorros, temos que cuidar delas” (HAKANI, 2008). Agora, ela alerta: “Eu não gosto que vocês enterrem suas crianças. Ou vocês cuidam dela ou eu cuidarei” (HAKANI, 2008).

O filme caminha para o final. Novo alerta numa língua indígena traduzido pela legenda:

Estamos fazendo este filme por causa das crianças. Para que outros indígenas como eu saibam que muitas crianças foram salvas da morte. (HAKANI, 2008)

A cena volta-se para Brasília e a narradora informa que estas pessoas iniciaram uma batalha legal para garantir a suas crianças “o mesmo direito das outras crianças no Brasil e no mundo” (HAKANI, 2008). Assim, cita a narradora o Projeto de Lei Muyadi, que permitiria ao governo brasileiro intervir para salvar estas crianças em risco. Esta lei leva o nome da indígena que desafiou seu povo e fugiu para garantir a vida de sua filha, Ignani, que nasceu com paralisia cerebral.

O filme destaca que o Projeto de Lei e outras propostas enfrentam a oposição do Governo e de grupos que acreditam que a preservação da cultura é mais importante que a vida. O filme traz a imagem e fala do Deputado Francisco Praciano, do Partido dos Trabalhadores de AM, para ilustrar este fato. Ouve-se ao fundo, entendendo-se com a ajuda da legenda a fala do deputado: “Perdoe-me, a declaração dos direitos humanos não se aplica (não vale) aos indígenas” (HAKANI, 2008). Neste exato momento, a cena se desloca do deputado, cuja voz continua, para mostrar um dos indígenas, que representou o pai da Hakani na encenação, abaixando a cabeça, constrangido. A cena volta para o deputado que continua afirmando que “a constituição não vale (não se aplica) para os indígenas”

Depois de uma entrevista com um jurista, a cena volta para a Aldeia e, como uma recuperação de memória, rerepresenta a Hakani suja, sendo maltratada pelas crianças. A narrativa e encenação contrapõem, neste momento, o povo que julgava a Hakani sem valor com o seu irmão Bibi, que não a via assim.

Agora o verdadeiro protagonista é devidamente apresentado. Conta o filme que Bibi, depois de tirar Hakani do buraco, cuidou de sua irmã por três anos, até entregá-la aos missionários, que teriam mais condições de tratar de suas necessidades especiais.

Aparece no filme a verdadeira e sorridente Hakani. Continua a narração falando que, graças a Bibi e outras pessoas, Hakani tornou-se uma menina alegre e pronta para enfrentar a vida. Ela se apresenta, fala sua idade (10 anos

em 2008) e diz que “agora está fazendo um filme sobre o povo Suruwahá (HAKANI, 2008).

O filme caminha para seu final. Em imagens reais, e não uma encenação, mostra que Bibi e Hakani se reencontraram em 1º de fevereiro de 2008. Na cena, aparece o pai adotivo da Hakani com uma espécie de saia, desnudo da cintura para cima. Hakani de roupa. Os dois achegam-se perto de um índio, nu, sentado numa pedra. Hakani estende as mãos com as palmas para cima, como se fosse cumprimenta-lo ou abraçá-lo, um povo que, como disse a missionária no congresso da AMTB, não tem em sua linguagem de corpo o abraço. Na verdade, ela levava presentes na mão. Bibi, desconfiado, olha, levanta-se e outra cena aparece. Em foco, ele sorri, sem alguns dentes, um jovem, sorri constrangido.

Hakani abraça Bibi pela cintura, ela é muito menor que ele. Ao fundo, uma casa de tijolos aparentes, numa floresta ou um local com densa vegetação. Alguém de pele escura, fora do foco, sorri com a cena, aparentando alegria. Hakani está comovida. Bibi olha firme para a câmera.

A história que interessa a esta pesquisa é a de Bibi, como adiante será demonstrado.

### ***O infanticídio na tribo Suruwahá – outra narrativa***

Kroemer (1994), a par de sua descrição etnográfica da prática do infanticídio, o que adiante é tratado, descreve sua própria experiência, em primeira pessoa, muito similar à da Hakani, na mesma tribo:

Uma tarde, ao retornarmos da roça, notamos um silêncio pesado, estranho, paira no ar. Harakade veio fofocar: Xirahki, filha de Kimeru, ia ganhar nenê. A notícia foi transmitida sem entusiasmo. [...] Nasceu uma menina. Pegaram a recém-nascida e deitaram-na no chão. A mãe toda ensanguentada voltou para a rede. A menina fora rejeitada. Entendemos que tínhamos que fazer alguma coisa, e Têre<sup>7</sup>, num impulso de mãe, pediu a criança. Os indígenas, no entanto, riram. Não poderiam entender aquela atitude nossa de querer salvar a criança, sobre a qual pesava a lei secular dos Zuruahá. [...]

[...] Estava escurecendo, quando retornamos. Preparamos o jantar e deitamos na rede. Os Zuruahá também se prepararam para dormir, ajeitando o fogo [...]. De repente o choro da

<sup>7</sup> Que deve ser a esposa de Kroemer

criança cortou o silêncio da noite. Um choro de desespero pedindo ajuda, implorando para sair da solidão, do abandono, da rejeição. [...] Logo alguém ia ficar com raiva e matar a criança. Tomamos a decisão de salvar a recém-nascida, mesmo nos arriscando por violar as leis do Zuruahá, mesmo sem prever as consequências desta interferência estrutural num mundo cujo contexto nos era completamente desconhecido. (KROEMER, 1994, pp. 67-69)

A criança morreu pouco tempo depois, continua a narrativa. Pelo que se depreende, estes fatos ocorreram por volta de 1983 (KROEMER, 1994, p. 11).

### **Outras narrativas de infanticídio**

Oliveira (2006, pp. 232-233) menciona a ocorrência do infanticídio na tribo Tapirapé, que sacrificava o quarto filho, com forma de manutenção da população em índice demográfico compatível com seu *habitat*.

Fruto de um contato em 1957, descreve o antropólogo:

O fato é que os Tapirapé haviam instituído, ao longo de seu deslocamento para a região do rio do mesmo nome, a prática da eliminação do quarto filho, desde que, assim fazendo, imaginavam impedir o aumento de sua população, incapaz de sobreviver naquele ecossistema com um contingente maior que cerca de mil indivíduos. Curiosamente, eles haviam descoberto (por força de uma experiência secular) que um casal não poderia ter mais de três filhos, uma vez que este era o número ideal, em termos demográficos, para renovar a população sem incrementá-la. (OLIVEIRA, 1993, s/p)

Viviam na tribo missionárias católicas que:

[...] valendo-se de alguns expedientes - em torno dos quais puderam ser registradas diferentes versões -, lograram convencer o grupo indígena a não mais recorrer ao infanticídio. O que se pode dizer é que houve uma interação comunicativa extremamente favorável no interior do sistema inter étnico local (OLIVEIRA, 1993, s/p).

No diálogo, a partir do discurso das missionárias e indígenas, verifica-se

a existência de uma verdadeira comunidade de comunicação (como interpreto hoje aquilo que presenciei à época) entre os Tapirapé e as missionárias, onde não se verificavam quaisquer daqueles mecanismos repressivos e autoritários comumente presentes em situações de ação missionária. Pode-se dizer que as Irmãzinhas de Jesus - esta a Missão - foram as responsáveis diretas por oferecer condições bastante adequadas para o **exercício hábil de uma devotada**

**argumentação** em torno da supressão do infanticídio, não importando se a erradicação total desse comportamento tenha sido efetivamente alcançada (OLIVEIRA, 1993, s/p, grifos nossos).

### 1.3. O teatro da identidade: Chácara Atini – local de refúgio e uma comunidade de intercâmbio social

Voltando ao drama social do infanticídio, a partir da história da Hakani, contada no filme e a partir do conjunto de discursos produzidos, tanto no filme como nas mais diversas ocasiões posteriores, a compreensão do drama e as reflexões produzidas sobre ele e a partir dele voltam-se para os mesmos personagens do filme, agora somente como atores do drama social – o teatro da identidade.

O olhar, então, agora se debruça sobre alguns atores deste drama, fora de seus personagens no filme, que emergem como pinturas que se perpetuam no tempo. A história e cotidianos narrados a partir do olhar de uma pessoa contando história de pessoas. O palco e o tempo são, sempre que possíveis, sublimados, para que o discurso seja revelado e as vozes verdadeiras ouvidas.

São os mais diversos atores, de tribos indígenas diferentes, não só dos Suruwahá. Eles agora são encontrados fora de sua tribo, em um refúgio, numa chácara em Brasília – DF, Chácara Atini. Os missionários e sua organização, a princípio numa casa na cidade e depois nesta chácara, procuraram organizar um local onde os indígenas poderiam ficar enquanto seus filhos fossem tratados e enquanto não pudessem voltar para a sua tribo. Lá, um grupo de missionários e os indígenas construíram um local de refúgio, uma comunidade de intercâmbio social:

comunidade de intercâmbio social [...] está vinculada a aspectos extremamente exteriores das **diferenças no modo de viver habitual**, ocasionadas por alguma **casualidade histórica**, assim como à herança racial. (WEBER, 2004, p. 269)

Neste local, os seguintes depoimentos foram registrados e um modo de vida pôde ser observado. As descrições e os relatos que se seguem, como já se alertou na introdução, não são descrições etnográficas, servem tão somente para permitir o entendimento apropriado dos mais diversos discursos e suas

vozes, estas, especialmente, espalhadas por esse drama. Os nomes não são os reais. Só são citados os nomes reais das pessoas que estavam no filme e lá foram nominadas. Por tal razão e por toda a confidencialidade e respeito ao tema, procurando o melhor e maior distanciamento possível, alguns detalhes das entrevistas não foram transcritos, para não vincular os entrevistados diretamente aos fatos acima apresentados.

Esses depoimentos, contudo, devem ser analisados sempre diante da causalidade histórica que reuniu esses atores, o infanticídio indígena, bem como devem ser analisados considerando as diferenças de seu modo de viver. De fato, a causalidade histórica os trouxe para um mesmo processo reflexivo e a percepção do *outro*, com diferenças de viver, trouxe a este processo reflexivo o componente identitário.

### ***A chácara Atini – Voz pela Vida***

Não é fácil chegar à chácara Atini – Voz pela Vida, como está em seu site. No caminho, é inevitável perceber que o subconsciente do visitante, talvez ideologicamente condicionado, já a consagra como um local de refugiados do infanticídio indígena.

Ao visitante, fica a expectativa do que encontrar, uma aldeia pequena ou várias casas. De fato, no dia do contato – que como todos é o que mais marca – observam-se algumas pequenas casas, poucos e apertados cômodos e embaixo de uma árvore. Algumas mulheres indígenas com uma pequena grelha, assando um peixe sobre brasas. Ao lado, estavam pequenas madeiras em chama que ao, se transformarem em brasas, eram trazidas para debaixo da grelha. Sobre a grelha coxas de frango, muitas, que junto com arroz e biju seriam o almoço comunitário.

Depois do frango, elas assaram um peixe e, simpaticamente convidaram o pesquisador a comê-lo, com biju. Recusar a oferta, como alertado, seria uma falta grave, desconsideração para a indígena – descendente de linhagem “real” – que assim o fazia, indiretamente, mesmo sem olhar ou falar com seu interlocutor.

Apesar dessas condições, vários indígenas usavam celular e um garoto, que preparava o porco para o churrasco, um MP3.

O dia não era o mais apropriado para a visita, pois haveria um casamento. Casar-se-iam dois missionários. A noiva era uma menina de 21 anos, espinhas no rosto, filha de uma família evangélica de classe média de Brasília. Os noivos se casariam e morariam ali mesmo, num cômodo muito pequeno, com uma geladeira, um colchão de casal e caixas espalhadas pelo chão. Nenhum luxo, nenhum conforto.

Casar-se-iam no lugar onde trabalhavam. A cerimônia seria composta de quatro rituais: três indígenas, de diferentes etnias, e um evangélico. Um dos rituais era a troca de redes. A noiva, acompanhada de seu pai e demais convidados, sairia de sua casa, com sua rede na mão, iria até a casa do seu futuro marido para pegar lá a rede dele e trazer até sua casa, onde os dois juntos passariam a morar.

Apesar desta e outras descrições, é visível certa flexibilização nos signos e simbolismos. Perante alguns tudo isto soa surreal, contudo, perante a lente daqueles indígenas e dos missionários presentes, tudo era normal. A comunidade inteira estava envolvida. O pastor da igreja da jovem noiva missionária e sua família viriam à festa. Um pastor indígena, que vive na chácara, que participou do filme, também participaria do casamento. O noivo, com idade ao redor dos 24 anos, trabalhava para terminar toda a organização.

A chácara tinha uma sede, com poucos quartos, uma pequena piscina e um bonito gramado. Nele, toda a comunidade organizava o local da cerimônia e festa. Lindo local, decoração tradicional dos “brancos”. Aliás, este foi o comentário que uma indígena fez: decoração com branco, tal como o homem **branco** casa, de **branco**.

Haveria uma festa. Refrigerantes, como coca-cola que já estava presente até no almoço; um porco estava sendo morto e limpo e metade de um boi congelado estava sendo desossado.

A churrasqueira estava sendo preparada pelos missionários. O porco estava sendo desossado por um indígena. O boi pelo líder dos missionários, outro que não o presente na tribo dos Suruwahá, como descrito no filme. A churrasqueira era no chão, tudo era precário. Durante todo o dia, via-se a busca por lenha. De vez em quando, um homem indígena trazia um pequeno

pedaço de lenha. Quem se organizou, um pouco mais tarde, para trazer uma boa provisão foram três mulheres indígenas.

Tudo era uma festa.

As crianças estavam sendo preparadas para a festa, principalmente algumas meninas que seriam as damas de honra. Uma missionária fazia as unhas delas. Discutiam as cores e os detalhes. Entre as indígenas uma menina com distrofia muscular numa cadeira de rodas, era o centro da atenção. Ela, feliz, disse que gostava de fazer as unhas todas as semanas.

A missionária que fazia as unhas era *branca*, casada com um indígena

São indígenas de várias etnias e tribos vivendo num único espaço, sustentados por “padrinhos” e bolsas governamentais. Não havia na chácara nenhum sinal aparente de alguma atividade econômica que pudesse gerar renda para eles, muito embora até houvesse espaço. Uma torre de babel. As famílias, de uma mesma etnia, falavam-se entre si e principalmente com as crianças, em suas línguas. Todos falavam o português que também era a língua comum lá utilizada entre indígenas de etnias diferentes. Quem observa tal situação pode facilmente concluir que as crianças indígenas devem ter um chip<sup>8</sup> mais avançado que muitos *brancos* adultos, pois com a maior naturalidade, trocavam de sua língua para o português e vice e versa, quando necessário, em segundos, em instantes, sem falhas.

No decorrer do dia percebe-se uma convivência normal entre todos, como se fosse uma grande reunião de família. Tudo transcorrendo lentamente. O líder dos missionários treinando luta com um indígena, grande lutador de uma tribo do Xingu. Missionários ajudam um indígena no trabalho com o porco. Outros missionários na organização das mesas, conversam alegremente com as crianças.

#### **1.4. Os atores do drama**

Afastados das lentes da câmera do filme, os atores do drama da identidade apresentam-se despidos de seus personagens e apresentam seus jogos de convencimento, bem como, como se destacou acima, suas fragilidades, além de suas reflexões.

---

<sup>8</sup> Analogia aos processadores e memórias de computador.

Os discursos a seguir devem ser escutados diante das nuances que trazem e não diante do fundo histórico inerente, para que as nuances e o *não dito* seja entendido. Devem ser percebidos os discursos do pertencimento e não mais o do infanticídio, narrativa feita, perpetuada e estabelecida convenientemente no tempo. A partir dela iniciou-se outra batalha, chamada de identidade.

### ***O pastor indígena***

Na chácara, é possível encontrar o indígena que representou o pai da Hakani. Na verdade, ele vem de uma tribo que não registra casos de infanticídio. É Pastor evangélico e cita pessoas e entidades ligadas a este meio, como, por exemplo, o Projeto Ticuna, no Rio de Janeiro, que tem como principal objetivo receber indígenas para estudar teologia ou outro curso secular.

Na entrevista, ele demonstra uma visão estrutural clara das políticas governamentais com relação aos povos indígenas. Cita que, há 50 anos, a principal ideia era a da integração e hoje do absolutismo da diversidade cultural – discurso totalmente coerente que denota uma análise conceitual que depende de referenciais teóricos e factuais complexos.

Alertado de que um termo de entendimento e ação intermediária à estas posições deveriam ser encontradas, ele afirma que, “a partir de agora”, isto está sendo buscado e construído”.

Para ilustrar o absolutismo da diversidade cultural, ele descreveu um fato ocorrido em 2010, com antropólogos da FUNAI que foram à chácara, para procurar a Muwadi, única indígena da tribo Suruwahá, longe de seu povo, tentando persuadi-la a voltar para sua tribo, para isto usando, inclusive, uma emotiva gravação com seu pai. Muwadi disse que não voltaria para lá enquanto sua filha não pudesse ser recebida pela tribo. Se fosse obrigada a isto, chegando lá, se suicidaria. Ele destaca, questionado que foi, que essa indígena já começa a ter consciência de que seu povo sucumbirá se permanecer isolado. Diz que tudo é uma questão de educação formal, de consciência: “o povo ignorante é um povo fácil de dominar, quem está dominando eles é a FUNAI”.

Outro tema destacado é o da saúde. Fora da aldeia, por exemplo, Muwadi pode tratar de sua filha, o que na aldeia não é possível.

Ele descreve, por fim, que os indígenas na chácara falam em sua própria língua entre seus familiares, pois:

a política nossa aqui é valorizar a cultura, nós não queremos cometer os mesmos erros cometidos no passado, (como) no caso dos Jesuítas e algumas missões evangélicas, que começaram a trazer os indígenas para um local e começaram a, em nome da uniformização, tornar tudo similar.

Neste ponto, ele destaca que sua função é motivar o respeito à diferença com a valorização da cultura. Informa, para corroborar sua afirmação, que boa parte dos indígenas na chácara não são evangélicos, mas “pouco a pouco começam a ter consciência do evangelho”. Apesar deste discurso ou diante dele, justifica dizendo que a missão não é evangelizar, que, se ocorre, decorre do convívio diário.

Por todo o restante do discurso, o entrevistado demonstra conhecer perfeitamente as ações éticas normais e usuais de um ministro religioso, combate o alcoolismo, trabalha com a moral, dá suporte espiritual, sem nenhuma indicação de sincretismo.

Ele é quem, no filme, representou o pai de Hakani e quem, ao final, nos testemunhos disse:

Os costumes de nossa cultura que são bons, nós queremos preservar. Os costumes que são maus, nós queremos deixar para trás. (HAKANI, 2008)

### ***Kamayurá***

No discurso da missionária no congresso da AMTB, como anteriormente exposto, um dos personagens apresentados foi o de uma mulher indígena que salvou uma criança de sua vizinha, enterrada pelo seu avô.

A história narrada remete a uma mãe solteira que, “pela cultura” (HAKANI, 2008), não poderia ficar com o seu filho. Descreve que o avô quando o neto nasceu, o enterrou. Crianças correram e avisaram uma indígena vizinha que gostava daquela mãe, que enfrentou o pai, cavou e tirou a criança de dentro da terra, levando-a para sua casa e criando-a como se fosse seu filho.

Hoje, esta indígena, seus filhos e a pequena criança salva moram em Brasília e o seu filho é o entrevistado. Contudo, de seu discurso emergem não somente ele como autor do drama, mas, também, sua mãe.

Já ao se apresentar, destaca que, por sua iniciativa, colocou como seu sobrenome o nome de sua tribo – prática muito adotada por indígenas enquanto participantes de ambientes fora de sua origem. Já é a reflexão identitária presente.

Ele descreve a história destacando que sua mãe o criou, sem seu pai, que o abandonou muito cedo, e que ele sempre quis ter um irmão.

Quando a mãe ficou sabendo que a vizinha estava grávida, resolveu pegar esta criança para criar. Neste ponto a narrativa iguala-se ao já narrado, sem deixar de destacar que o fato da tentativa do infanticídio era por ser a mãe solteira. Mas o pai da mãe solteira teria dito que por ter muitos filhos não poderia criar mais uma criança, que daria muito trabalho. Só a mãe, sua filha, cuidando do seu neto seria muito difícil. Então, resolveu enterrá-lo vivo.

Segundo a narrativa, a mãe adotiva perguntou para a avó se podia ficar com a criança. Ela concordou, não sem antes avisar que não a podia criar. Só aí foi desenterrar a criança.

Depois da narrativa de como a criança foi salva e a demora do restabelecimento de sua saúde, destacou o indígena entrevistado o quanto toda a família dele ficou feliz com o acontecimento. Como esta criança teve um problema de saúde, eles procuraram um posto da FUNAI, que os encaminhou para uma cidade vizinha à aldeia. Ele acompanhou a mãe, pois ela não sabe ler nem escrever.

Neste momento da entrevista, o menino salvo aparece. Brincando e curioso como toda criança de seis anos.

Eles vieram para Brasília encaminhados pela FUNAI, pois na cidade vizinha à aldeia também não era possível cuidar do menino. Em Brasília, conheceram os missionários ligados ao caso de Hakani e por eles foram acolhidos.

Mas, faz questão de destacar, sem pergunta nenhuma ter sido feita neste sentido que, na verdade, eles vieram para a cidade para cuidar da saúde do menino, pois “a vida é mais importante que a cultura”. A partir desta

afirmação, foi perguntado se tal assertiva já era clara para ele (presente em seu simbolismo) antes, por ocasião dos eventos, ou se somente teria sido entendida (reflexionada e incorporada) posteriormente. Responde diretamente, sem pensar: depois. Alerta em continuidade:

deixa a cultura para lá ... pois um dia a gente vai mudar também. A gente já usa roupa, camisa [...] de marca, por que que a cultura está mudando e as coisas ruins não pode mudar ... a gente continua praticando?

Ele continua articuladamente na mesma linha de raciocínio. Cita sua recente ida à aldeia, atendendo a um chamado do cacique, que lhe teria dito sentir-se envergonhado, pois sua filha, ainda solteira, estava grávida de cinco meses. Ele sentia-se envergonhado por isso, mas ao mesmo tempo não queria matar a criança, até por saber que outros indígenas, mesmo de outras aldeias, queriam filhos para criar. De fato era uma atitude ambígua.

Ele chamou o entrevistado, então, para ir e buscar a criança para criar. O cacique não queira matar, mas a avó, sua esposa, queria. No final, o entrevistado foi, trouxe a futura mãe para esperar o filho na Chácara e narra, por fim, que a futura mãe tem a intenção de dar a criança por não ter condições de cuidar dela sozinha. Se isto acontecer, estaria a futura mãe livre para voltar para a aldeia e quem sabe casar e ser mãe<sup>9</sup>.

Perguntado se gostaria de voltar para a aldeia, afirma que para lá um dia voltará. Ele diz que está na cidade para estudar, pois na aldeia a educação é precária e só vai até a 3ª série, por ele frequentada quatro vezes, pois não restava nada mais a fazer. Ele, ajudado pelo pastor indígena já destacado, terminou o ensino médio e agora faz faculdade de administração, para ajudar sua tribo a explorar melhor o “negócio” do turismo. Seu objetivo é melhorar a situação da aldeia.

Na chácara, também está com ele sua sobrinha, abandonada pelo pai, que desconfiava da paternidade. Ele diz que não aceita “direitinho” toda a religião dos missionários, até porque não é obrigado a praticar a religião deles.

<sup>9</sup> Reportagem do Domingo Maior, da Rede Record, no dia 7 de novembro de 2010, em data posterior às entrevistas, o entrevistado aparece com uma criança recém-nascida no colo, por ele adotada. Presume-se tratar-se do neto do cacique.

Ele é casado, diz, com a missionária que fazia a unha de uma indígena e já tem um filho. Sobrinha da missionária Márcia Suzuki. Usa uma aliança de casamento, apesar de dizer que não é costume da tribo marcar o status marital com a aliança. Disse que gosta mais da aldeia, pois na chácara é mais difícil conseguir as coisas. Tudo tem que pagar. Informa que outros índios já tentaram estudar fora, saindo da aldeia para a cidade, mas na volta nada trouxeram, pois se envolveram com bebidas.

Destaca que na chácara eles falam entre si em sua língua, que os meninos crescem falando duas línguas, o que é muito importante, pois muitos de sua aldeia acham que, saindo para a cidade, esqueceriam seu idioma. A língua seria, para seu povo, o mais importante, junto com a festa, a comida. Estas seriam “coisas boas” que se tem estando na cultura. Apesar disso, ele cita que casou na cidade, mas a cerimônia foi como se fosse na aldeia, junto com outros rituais de outras duas etnias – “o que teria sido muito bom, como forma de agradecer a eles”. Por seu costume, disse que “foi feito um pouco diferente”.

Sobre o casamento que aconteceria à noite, ele descreve que estavam pensando em fazer “alguma coisa diferente”, provavelmente os costumes e símbolos seriam misturados.

Questionado sobre se a questão da busca por melhores condições de saúde confronta a cultura, ele diz que não. Ele cita o exemplo de uma menina com distrofia muscular, a que estava com a unha sendo pintada. Não havia como cuidar dela na tribo. A resposta é pelo utilitarismo, pela oportunidade.

Por último, afirma que o infanticídio não é por motivo religioso. Se é, já ficou no passado. Afirma que fatores sociais ou econômicos o motivam atualmente.

### ***A descendente da linhagem real<sup>10</sup>***

Um dos líderes dos missionários da chácara se apresenta como mais um narrador deste drama. Através dele, uma indígena descendente da linhagem real aparece como personagem.

<sup>10</sup> Analogia à descendência do cacique chefe da tribo.

Antes de citar a indígena, o missionário destaca a importância do filme, pois não se trata de organizações ou missões falando, “são os próprios índios falando”.

Tal fato, entre outros, diz ele, faz com que a ação de combate à prática do infanticídio comece a ter outra face, mais organizada. Assim, como narra, a sociedade e autoridades começam a compreender melhor a ação realizada.

Aparece então a nova personagem do drama, a indígena da linhagem real, que havia oferecido um peixe com biju para o entrevistador

Perguntado claramente se ela gostaria de voltar para sua tribo, o missionário responde que sim, até gostaria de voltar se não houvesse o problema do infanticídio. Ele destaca que a filha dela tem distrofia muscular, a que estava tendo as unhas pintadas. É a situação mais penosa vivida na chácara. Mas se voltar, corre o risco de ter sua filha confinada, como já ficou por quatro anos, na oca, sem qualquer contato fora.

Esta indígena, no filme (HAKANI, 2008), encena o papel da esposa do cacique e quem, no final, usa por uma única vez sua voz para alertar: “Estamos fazendo este filme por causa das crianças. Para que outros indígenas como eu saibam que muitas crianças foram salvas da morte” (HAKANI, 2008).

### ***O missionário***

Mas o próprio missionário apresenta sua fala, mostra sua voz. Sua dialética é exatamente no confronto da prática da diversidade cultural com direitos mais fortes que a própria cultura, por ele com força minimizada.

Diz ele que os antropólogos falam que o infanticídio é cultural, mas a cultura muda. Ele diz que não faz parte da cultura matar a criança. As mulheres indígenas que mataram são amargas. Se temos em todas as culturas pessoas que mataram os seus filhos e se arrependem amargamente, isto não é cultural. O que força a família a matar não é a tribo, é a figura do pajé. A figura do pajé é mais forte que a do Cacique. Assim, diz ele, é fruto do domínio, do medo do pajé. Não é uma crença bem definida, dependendo muito da cabeça do pajé.

Sobre o drama da Hakani, ele traz uma voz a mais no processo, voltando-se para o suicídio dos pais e explicando como teriam tirado a própria

vida para não ter de tirar a vida de seus filhos. O sentimento e o veneno eram amargos.

### ***O ator guerreiro – um personagem diferente do drama***

O filme Hakani (2008) inicia-se com a cena de um rito de passagem para um jovem que se transformaria em guerreiro, o irmão da Hakani, o mesmo que a enterrou e o irmão mais novo.

Esse personagem ganhou voz através de outro indígena, que estava na chácara Atini, o que preparava o porco para o casamento e era um dos mais ativos indígenas naquele dia. Já é considerado o obreiro indígena mais atuante. Ele também é autor do drama da identidade.

O ator do personagem guerreiro, como denominado aqui, não é Suruwahá, mas é um lutador. Filho de um indígena pastor evangélico, saiu de sua tribo para estudar. Também estava cansado de frequentar por falta de opção por mais de quatro anos seguidos a 4ª série do ensino fundamental. Seu desejo era poder contribuir melhor com sua tribo, seu pai, sua fé.

Ele disse que conheceu muitas mulheres que mataram crianças, mas depois sofrem por isso. Diz que as mulheres matam por influência de outras pessoas que assim insistem, pois, agindo de forma contrária, seriam rejeitadas. Ele escutou de sua avó que, na sua aldeia, algumas mulheres mataram crianças, mas ficavam sofrendo.

Questionado sobre a motivação, afirma que a grande pressão vem dos pajés, que muitas vezes também não sabem o sentido do ato. É a religião, interpreta-se, exercendo o papel de domínio e agente de perpetuação de práticas cujos significados não mais são presentes.

Sua intenção, diz, é conscientizar, para eliminar o infanticídio. Pretende estudar na área da saúde, para ajudar seu povo.

### ***Guerreiro com a filha com distrofia***

Também emerge como personagem do drama um guerreiro, pai da filha com distrofia.

De uma tribo do Xingu, é um dos que participam do evento anual de lutas indígenas, já apresentado por alguns meios de comunicação. Aliás, ele é

quem treinava luta com um dos missionários na tribo. Não gravou sua fala, mas descreveu sua intenção primeira de estar em Brasília: buscar tratamento para sua filha.

Todos os anos, ele retorna para a festa das lutas. Lá compete, muito embora como não treina como os outros indígenas, já enfrenta certas dificuldades. Cita como se preparam para as lutas, com ferimentos superficiais, para que no pequeno sangramento o corpo se fortaleça. Faz na chácara a mesma coisa.

Aliás, falou que, em breve, em decorrência do um evento anual, ficaria na tribo por dois meses. Disse que índios de diversas etnias e línguas participavam do evento, sendo o português a língua comum de comunicação entre eles.

Era evidente como os simbolismos e sinais diacríticos se misturavam. Muito provavelmente, os significados de todas as coisas também.

Pouco falou sobre o infanticídio, fugia de certa maneira do assunto, mas estava intimamente ligado. Na única vez que tocou no assunto disse que o próprio sogro, cacique da tribo, incentivou sua saída de lá.

### **1.5. Outros atores**

Outros atores estão presentes no drama do pertencimento e não estão diretamente situados na Chácara Atini. Eles também são importantes para a apropriada interpretação das reflexões. Eles também produzem seus discursos.

#### ***A diversidade cultural como personagem***

A diversidade cultural também é um personagem presente neste drama. Provavelmente, não a diversidade cultural como delineada por seus teóricos, mas com uma visão absolutista e radical. Ela está em todas as vozes que reflexionam os fatos relacionados ao infanticídio, surgindo aqui com a FUNAI, ali com os antropólogos e em outro momento com missionários católicos. Ela está ideologicamente sempre presente para dizer, desse modo, que a cultura há de ser respeitada e preservada com todas as forças, independentemente e a despeito de qualquer outro valor.

Não é a diversidade cultural tal como colocada pelo Deputado citado no filme (HAKANI, 2008), que muito a deturpou, mas é a diversidade cultural que diz aos *brancos* que o infanticídio não deve ser combatido, pois é intrínseco à cultura daquele povo, logo, a morte, assim, deve ser respeitada e não é passível de punição ou combate.

Esse personagem está presente na própria chácara, quando antropólogos da FUNAI procuraram a Muwadi, única indígena da tribo Suruwahá longe de seu povo, tentando persuadi-la a voltar para sua tribo, como foi narrado.

Esse personagem está presente no trabalho de Vaz (2008) com o título de: Missão. O veneno lento e letal dos Suruwahá.

O trabalho de Vaz traz uma compilação de diversos documentos e processos existentes na FUNAI referentes aos Suruwahá, com o intuito de agregar informações que possibilitassem conceber “um quadro da real contribuição das missões junto à etnia em questão (VAZ, 2008, p. 4)”. Apesar deste objetivo declarado, destaca, em nota de rodapé, o principal objetivo: “tem como perspectiva a preservação **física e cultural** dos Suruwahá (VAZ, 2008, p. 4, grifos nossos).

No trabalho citado, o personagem diversidade cultural está nesta manifestação do Ministério da Educação:

Os índios, como cidadãos, têm o direito a receber uma educação de qualidade ofertada pelo poder público: eles não devem ser forçados ou seduzidos a aderirem uma nova religião e a abandonarem práticas tradicionais e seculares para terem acesso a programas de alfabetização e letramento. Protege-se nesse sentido, as manifestações culturais das sociedades indígenas, reconhecendo aos índios o direito de permanecerem índios, e rompendo com uma longa tradição jurídica que sempre procurou assimilar os índios, fazendo com que abandonassem suas línguas e práticas culturais (VAZ, 2008).

Citando trechos do processo 08620-000022/2003, da FUNAI, destaca o autor, na intenção de combater a ação dos missionários na tribo Suruwahá,:

Neste sentido, o etnocentrismo, o preconceito, a imposição de outros valores culturais, e sobretudo, o proselitismo religioso, não só, são extremamente prejudiciais como também exercem ação desintegradora no universo mítico e simbólico do grupo indígena objeto de nefasta ação, acima referida (VAZ, 2008).

Em outro trecho, fala sobre a cosmologia religiosa e cita novamente um texto extraído do mesmo processo:

A preservação da autonomia religiosa e cultural do povo Suruwahá confronta-se agora com uma proposta missionária de tipo fundamentalista. Consciente da importância do universo mitológico e simbólico para a sobrevivência dos Suruwahá, visando a garantia da sua identidade histórica, protestamos energicamente contra a interferência catequizadora realizada pelos missionários da Jocum (VAZ, 2008, p. 40).

A diversidade cultural se apresenta:

A análise documental e os depoimentos dos missionários apontam para uma interferência pragmática e criminosa junto aos Suruwahá. Os dados oferecidos pela própria JOCUM e instituições correlatas, amigas de confissão, demonstram de forma cabal, que os missionários são doutrinados para, forjados com roupas de educadores, agentes de saúde e pesquisadores, impõem o pensamento cristão. Trocam favores por conversões. Impedem que os Suruwahá exerçam seus direitos de determinarem e darem continuidade a sua cultura milenar. Preterem-nos de transformações autônomas e desrespeitam a diversidade ao impõem as idéias cristã e ocidental (VAZ, 2008, p. 47)

Holanda (2008), em sua tese na Universidade de Brasília, fala exatamente sobre o infanticídio indígena e cita especificamente o caso dos índios Suruwahá, a Hakani e os missionários, personagens já citados. A despeito de outros comentários que, de sua argumentação, podem ser trazidos a esta pesquisa, suas assertivas contribuem para mostrar uma outra faceta deste personagem denominado diversidade cultural.

Aborda a citada autora que, muitas vezes, o infanticídio é uma estratégia reprodutiva, tal como a prevenção e o aborto, destacando o caso da tribo Kadiwéu, entre outras, que limitava a população considerando que um filho era um número ideal, assim, estabeleciam que não se devia procriar antes dos 30 anos e, se algo acontecesse, matava-se o filho nascido (HOLANDA, 2008, pp. 48-49). Diz:

Estamos falando de **estratégias reprodutivas** que dizem respeito ao processo de fabricação humana, negando e afirmando parentes. Estas estratégias incorrem tanto no conhecimento e utilização de ervas para evitar ou facilitar a

concepção, como nos abortos e interditos de vida. Além disso, a evitação <sup>11</sup>, ou a negação ou a forclusão <sup>12</sup> de filhos está relacionada a uma gama de circunstâncias relacionadas à cosmologia e à fabricação da humanidade (HOLANDA, 2008, p. 63, grifos nossos)

Considerando como cultura e cosmovisão, sem citar ou abordar o conceito de diversidade, a referida autora se contrapõe à criminalização do infanticídio, compreendendo que o tema só se equacionaria quando se reconhecesse o direito à livre determinação dos povos indígenas (HOLANDA, 2008, p. 143), como para a autora se apresenta a diversidade cultural. Assim

os direitos humanos universais só podem se exercer quando se reconhece o direito das comunidades a decidir, a partir de sua sócio-lógicas, seus modos de viver e de projetar seu futuro.

Somente isso é **livre determinação**. Ela pressupõe que os Povos indígenas podem negociar suas formas de relação com a sociedade envolvente, o que implica que podem inclusive negá-la – como fazem os diversos povos isolados no Brasil. Portanto, estas relações podem, e vão, variar. (HOLANDA, 2008, p. 143, grifos nossos)

Como apresentadas, sem a devida reflexão, estas assertivas despertariam o agudo comentarista que é exatamente isto que se poderia defender, o poder da autodeterminação. Contudo, para que isto acontecesse, os povos isolados deveriam não estar isolados, para que os seus simbolismos pudessem ser confrontados com tantos outros. Mas a autora diz que “o discurso político-jurídico do ocidente cristão” (HOLANDA, 2008, p. 3) impede a livre autodeterminação, logo, se poderia concluir que se trata da diversidade cultural levada ao seu absolutismo.

### ***Os aviões da Asas do Socorro***

É importante destacar, por fim, outro ator neste drama, que embora não tenha sido citado por nenhum dos outros atores, participou indiretamente dos fatos descritos e sua prática de ação ajuda a compreender o simbólico presente em todas as representações e práticas evocadas.

<sup>11</sup> Redação original

<sup>12</sup> Redação original

Trata-se da Missão Asas do Socorro, entidade que com aviões provê infraestrutura logística aérea para o deslocamento de missionários e suprimentos entre povos avançados do Brasil. É uma entidade evangélica internacional fundada por pessoas que utilizavam aviões para atingir tribos isoladas na América do Norte.

Conta em entrevista o presidente desta organização no Brasil que eles já se envolveram em diversas situações de salvamento de doentes indígenas e diretamente ajudaram os missionários da JOCUM a trazer para São Paulo uma mãe Suruwahá com sua filha, o que teria ocasionado uma grande confusão jurídico-institucional, a mesma mencionada.

Em outro caso, de uma tribo cujo nome por ele não foi revelado, aconteceu situação similar. Apesar de não ser objetivo e estratégia de ação intervir na cultura, contrariando esta prática, optaram por trazer um índio doente, em estado terminal, para tratamento numa cidade grande. A ação provocou uma revolta entre os membros da tribo, que não aceitavam tal intromissão, pois entendiam que o indígena deveria ficar e ser tratado por seus pajés ou que a morte era inevitável e lá o indígena deveria ser enterrado. Na saída do avião, houve tumulto e ameaças, com os indígenas com facas e até um tiro teria sido dado. O indígena trasladado morreu num hospital da cidade grande e a Missão Asas do Socorro optou por trazer de volta o corpo para sua tribo, para a devida cerimônia fúnebre. Narra que apesar de toda a tensão do retorno nenhum incidente teria acontecido e o indígena foi enterrado conforme os costumes ou cultura daquele povo.

#### **1.6. O drama em perspectiva e seu protagonista – Bibi**

O infanticídio indígena contado a partir da história da Hakani, mas com tantas outras vozes, indígenas ou não, apresenta-se para análise como um palco montado na intersecção do campo indígena, sob tutela governamental, e a presença participante de missionários protestantes.

Neste palco, amontoados e sem uma organização dramática, os diversos atores se apresentam atabalhoadamente para o desavisado expectador que, para compreender tudo quanto é representado, deve aguçar o entendimento para perceber os significados de tudo quanto é exposto, nos

mais diversos discursos e pelas mais diversas vozes, em intertexto, dentro do drama.

Assim, Hakani não é atora neste drama do pertencimento. Seu irmão Bibi é. Hakani não é um ator, pois sua voz não é ouvida e nem indiretamente se pode deduzir como se passa a ideia identitária nela. As crianças indígenas salvas do infanticídio, como ela, são figurantes que servem de base para os outros atores / personagens deste drama.

São estes os pais que se afastaram de suas tribos para salvar seus filhos. Pais como os que se encontram refugiados em Brasília. São os pais de Hakani que se suicidaram. Pais caciques, que trocaram suas convicções culturais ou cosmológicas e buscaram ou buscam saída para seus microdramas.

Personagem importante é o filho da indígena que desenterrou e adotou uma criança nascida de sua vizinha, o mesmo que se casou com um missionária.

Outro personagem importante é o jovem indígena que limpava o porco no dia do casamento na Chácara Atini e representou o irmão mais velho da Hakani – o que a enterrava.

Como não considerar personagens importantes os que argumentavam, com sua ou outras vozes, que a cultura é boa, mas no que ela é ruim pode ser modificada. De quem é esta voz, dos missionários? Que seja. Também eles são personagens importantes neste drama.

Também o forte guerreiro, que, em Brasília, buscou salvação para sua filha, fato não conseguido em suas lutas, aparece como protagonista.

A única índia Suruwahá que está longe de sua tribo e disse não querer voltar para lá enquanto sua filha não pudesse ser aceita, sob pena de se suicidar, se assim fosse obrigada, é outra protagonista, cuja voz diretamente não se ouve, mas está presente em várias das narrativas.

Bibi também é um personagem, este sim, protagonista. Curioso notar que dele não se ouve direta ou indiretamente nenhuma voz, só a imagem. É a história dele que se quer perpetuar.

Este é o drama que se apresenta, cujos significados se buscam para refletir sobre identidade.

### 1.7. Infanticídio como simbólico – teia de significados

Não é conhecido e não foi objeto desta pesquisa conhecer todas as fontes que propiciaram o filme Hakani. Também não foi objeto aprofundar todos os simbolismos, representações e práticas do infanticídio indígena, que somente é um ponto de partida para a reflexão sobre identidade. Até porque não se pode admitir a existência da monarquia do significante (FOUCAULT, 2009, p. 70).

Apesar destas limitações, é possível afirmar que existe um fio condutor comum na história da Hakani e nas outras histórias apresentadas, a saber: por alguma trama de significados – quer utilitários ou religiosos – o infanticídio é praticado, questionado e combatido pelos seus próprios atores protagonistas, os indígenas. Por isso, é que seus discursos são importantes e através deles é possível navegar pelas ondas da rarefação e encontrar os caminhos da identidade neste contexto.

Por tal razão é que o drama social apresentado é importante. Ele é denso, cheio de camadas, discursos e vozes. Por isso, esta pesquisa é interpretativa, ela busca o

[...] fluxo do discurso social e a interpretação envolvida consiste em tentar salvar o 'dito' num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis (GEERTZ, 2008, p. 15).

A análise passa por determinar a base social do drama e sua importância, a partir das estruturas de significação (GEERTZ, 2008, p. 7), sem se afastar, entretanto, dos acontecimentos sociais, desassociando-se deles os significados e seus símbolos. Por tais razões, o entendimento apropriado do que se denomina o *ethos* – aspectos morais e estéticos, elementos valorativos – de um povo e sua cosmovisão – aspectos cognitivos e existenciais – passa por compreender os significados que os atores teceram para si e como os incorporaram no tom de seus discursos, na qualidade de suas vidas e nas suas disposições morais.

Há de se buscar as relações de significação que, de algum modo, se contrapõem e acomodam os valores que o povo conserva e, de alguma forma, os utiliza para estabelecer uma ordem geral da sua existência.

Por isso, sem antecipar o raciocínio exposto mais adiante sobre os significados e as representações perante a ideia de identidade, é importante destacar quais são os significados, ou melhor, os elementos significantes do infanticídio que condicionam o entendimento do drama social descrito. Para isso não é importante compreender o conteúdo harmônico destes, coerências ou incoerências, congruências ou incongruências. O que é importante é verificar quais significados e estruturas significantes existem, como existem e como coexistem.

Observam-se quatros vieses interpretativos dos simbolismos ou representações que orbitam em volta do drama social do infanticídio: o religioso, o social, o utilitário e o antropológico – cultural.

O religioso é presente no discurso da Missionária Márcia Suzuki (AMTB, 2008) e no filme (HAKANI, 2008) que mostram o infanticídio com uma base significativa religiosa, de certa dominação a partir da crença, decorrente do entendimento, dominante no grupo indígena ou imposto ou mantido pelo pajé, de que a Hakani e seu irmão, tal como a filha do chefe da tribo, traziam para seu mundo maldição.

O filme, mais detalhado que o discurso no Congresso da AMTB, destaca numa cena muito rápida, já no seu final, na fase dos testemunhos – logo, fora da encenação – um pajé narrando que examinava as mães para ver se as crianças tinham alma. Examinava todas as mães? Por que as examinava? O Filme e os testemunhos não abordam isto.

Nas entrevistas, outros elementos significantes são apresentados, voltando-se, agora, para o aspecto social. Os entrevistados trataram o infanticídio praticado pela mãe solteira, pelo pai que desconfia da paternidade, pelo avô que não quer cuidar de um neto de uma filha mãe solteira. Todos aspectos sociais, de vergonha por ferir certa ordem de *ethos* estabelecida.

Um relato etnológico do próprio povo Suruwahá apresenta a descrição de que a criança recém-nascida do sexo feminino, filha de mãe solteira, deveria ser morta, estabelecendo-se, ao recém-nascido menino, a possibilidade de ser mantido vivo, contudo, num status inferior (KROEMER, 1994, p. 66). O mesmo autor destaca que, caso a mãe quisesse manter seu filho vivo, longe da oca, até poderia fazê-lo, a despeito de que também seria tratada de maneira

discriminatória (KROEMER, 1994, p. 66). É um relato simples, sem aprofundar a questão dos simbolismos e significados envolvidos.

Do aspecto social destacado pode-se caminhar um pouco mais para o utilitário. Observa-se que, em muitos povos, o trabalho na roça é basicamente das mulheres, e a descrição etnográfica do povo Suruwahá (KROEMER, 1994) também deixa claro isto. Se assim o é, com a multiplicação dos filhos ou a vinda de crianças que dependam de assistência maior, torna-se mais dificultoso, como também o seria para uma avó que teria que prescindir, por exemplo, do trabalho de sua filha solteira ou dela que não teria um marido para caçar.

O infanticídio também pode ser interpretado diante do aspecto utilitário, se for considerado como *estratégia reprodutiva*, tal como a prevenção da concepção e o aborto, como o exemplo da tribo Kadiwéu, entre outras, que limitava a população considerando que um filho era um número ideal, assim, estabeleciam que não se devia procriar antes dos 30 anos e se algo acontecesse matava-se o filho nascido (HOLANDA, 2008, p. 143). São conceitos plenamente enquadrados na ideia do utilitário – social, tal como o infanticídio praticado por sociedades mais civilizadas, como os ingleses na época da revolução industrial, ou os chineses até pouco tempo – senão até hoje.

Outro exemplo deste aspecto utilitário – social foi trazido por Oliveira (2006, pp. 232-233), que menciona a ocorrência do infanticídio na tribo Tapirapé, que sacrificavam o quarto filho, como forma de manutenção da população em índice demográfico compatível com seu *habitat*.

Por último, apresenta-se o viés antropológico cultural que considera as ações, independentemente de suas motivações, como fruto da cultura, como se imutável fosse.

Por exemplo, Holanda (2008) trata o tema do infanticídio a partir do conceito do interdito de vida, assim entendido como a “impossibilidade de pertença ontológica” (HOLANDA, 2008, p. 45). Argumenta a autora que

os entes impedidos de viver – e morrer – são **relegados** à ausência de significação: não humanos que não são e, no entanto, essa é a **positividade de sua atuação**: afirmar as relações de (des) assemelhamento que elaboram a dinâmica

transformacional. Falo da possibilidade de entes existentes não somente fora da linguagem, como tabu, mas como presença do silêncio (HOLANDA, 2008, p. 45, grifos nossos).

Mais adiante expõe:

A relevância de um número ideal de filhos ocorre em vários povos. [...] E o que estas etnografias mostram também é que, fora o número padrão, essas crianças não costumam ser consubstancializadas. (HOLANDA, 2008, p. 49).

Mas na continuidade do raciocínio, a autora não se restringe ao utilitário – social:

Isto porque o tamanho das famílias está relacionado às formas de vida de um povo, à cosmologia e aos seus cotidianos, às relações de parentesco e às necessidades práticas (HOLANDA, 2008, p. 49).

Sobre os casos gemelares, a autora apresenta o aspecto do mito, influenciando assim as práticas do interdito de vida (HOLANDA, 2008, p. 50). Contudo, apesar desta linha de argumentação, volta, aparentemente, aos aspectos utilitários – sociais:

É importante ter em mente que estamos falando de cotidianos que implicam no trabalho diário, de subsistência, de mães que, ao mesmo tempo que amamentam e cuidam, devem realizar todas as suas outras tarefas [...] (HOLANDA, 2008, p. 50)

Não sem destacar que esses aspectos utilitários – sociais, na verdade estão relacionados a fortes aspectos culturais e essenciais para a manutenção daquela tribo: “[...] para que a reprodução física e cultural de seu povo possa se desenvolver” (HOLANDA, 2008, p. 50). Todos estes aspectos integrantes da rarefação trazem o interprete dos significados e representações para a prática: ou se pratica o infanticídio ou não se pratica o infanticídio. É uma questão de escolha, diante dos significados possíveis de serem apreendidos.

De onde e para onde segue o fluxo dos discursos? Segue para a reflexividade e opções de escolhas que se apresentam aos atores do drama.

Todos os discursos trazidos têm um mesmo padrão, a escolha, quer da prática ou submissão ao infanticídio quer do seu questionamento. Ora, o estudante de linguística que permitiu que um de seu filhos gêmeos fosse morto,

como a indígena Suruawahá, que da tribo fugiu para que seu filho não o fosse, têm o mesmo padrão: a reflexividade.

Este padrão, desta forma, tem um aspecto duplo que lhe é intrínseco. Ele (i) dá significado à realidade social e psicológica e, ao mesmo tempo, (ii) modela-se a ela. (GEERTZ, 2008, p. 69). Por isso, conveniência (utilitarismo), vergonha (social), crença (religioso) ou cultura permeiam as estruturas significantes destes jogos sociais de aceitação ou contestação e criam, por um lado, e destroem, por outro, a prática do infanticídio.

### **1.8. Narrativas do Refúgio – (re) construindo a identidade**

Para a apropriada compreensão do fluxo do discurso e suas refrações, bem como para a compreensão do acontecimento, é importante entender como foram produzidos e lembrar que os discursos apresentados foram não só formulados como, também, exteriorizados evidentemente em situações de conflito. Nesta hipótese, o conflito advém da ruptura das relações sociais formais, a partir de um estopim simbólico, de um confronto ou embate; é um ponto de inflexão, que leva a uma ação corretiva e que produz, ao final, a reintegração do grupo social ou a legitimação social da irreparável divisão (TURNER, 2008, pp. 33-36).

Tal ponto de inflexão não é o infanticídio, mas a reflexão, racional ou inconsciente, sobre a identidade, que advém desta ruptura.

Nesta linha de raciocínio, o infanticídio, independentemente da representação social subjetiva que possa ter, é o estopim simbólico do confronto. Dele se utiliza o indivíduo – e por ele é provocado a – para questionar se todas suas ações que o unem a um determinado grupo étnico são justificáveis ante à prática que se lhe apresenta desassociada da representação a qual tinha até então.

Assim, é importante compreender, a título de conclusão deste capítulo: primeiro, que os discursos foram produzidos basicamente em situação de conflito e refúgio em modos de viver diferente do habitual; segundo, são formações discursivas que se desenvolvem soberanamente no tempo, a despeito das influências externas que poderiam influenciar; por terceiro e

último, são no final a afirmação ou reafirmação das identidades dos atores, além de trazer outras vozes, apagadas no discurso.

### ***O discurso em situação de conflito e refúgio***

Vimos que o filme Hakani foi produzido a partir de indígenas que de alguma forma, em decorrência de certa casualidade histórica, agruparam-se numa comunidade de intercâmbio social (WEBER, 2004, p. 269), num local distinto de sua origem. Se o fizeram em busca de refúgio ou por qualquer outro motivo, não elide a razão de que os discursos foram produzidos em momentos e formas diferentes do modo de viver habitual.

As vozes que podem ser apreendidas a partir da Chácara Atini, como descrito, como as vozes que fluem diretamente das tribos, já em situação de conflito, naquele exato momento da inflexão, da ruptura simbólica, trazem a apropriada reflexão dentro de um conjunto de fatos que não mais correspondem aos seus costumes.

Se Bibi salvou sua irmã, a despeito dos costumes ou cultura de sua tribo, o fez talvez motivado por fatores externos como o do suicídio de seus pais, como forma de recompensá-los ou honrá-los, ou por fatores emotivos internalizados e não racionalizados.

A mulher do chefe da tribo já via, por ocasião dos eventos da Hakani, antes de sua própria experiência, a possibilidade dos missionários apresentarem alguma resposta diferente para a situação que se apresentava: manter viva uma criança ou matá-la.

A indígena que adotou uma criança já entregue à própria sorte, também o fez em situação de conflito. Teve de negociar, colocar em jogo suas estratégias. Já não agia sobre os hábitos de sua tribo.

O chefe indígena que chama o filho da mulher descrita no parágrafo anterior, para pedir sua interveniência no salvamento de seu neto, que nasceria de uma *mãe solteira*, também o faz em situação de conflito e fere ele mesmo o costume de seu povo. Desta feita, talvez, diriam alguns, com uma boa estratégia de se antecipar ao próprio nascimento. Todas estas casualidades unem os atores já descritos, à exaustão numa comunidade diferenciada.

Nesta comunidade, apresentam-se algumas vezes fora de seus costumes, tanto que forçam sua manutenção e recuperação, desenvolvendo-se, a partir de então, fortes sentimentos de honra e dignidade (WEBER, 2004, p. 269). Tais sentimentos é que servem de base para a formulação de seus discursos e diante destes é que devem ser considerados.

### ***As formações discursivas e seus enunciados***

Foucault (2008) trata das formações discursivas e dos enunciados que se apresentam principalmente em campos da ciência. Preocupava-se se as unidades constituíam enunciados e comporiam formações discursivas. Questiona:

E que espécies de laços reconhecer validamente entre todos esses enunciados que formam, de um modo ao mesmo tempo familiar e insistente, uma massa enigmática? (FOUCAULT, 2008, p. 36)

Por tais questionamentos apresenta o autor quatro hipóteses para sustentar que formam um enunciado coerente.

Primeiro, por formar “um conjunto quando se referem a um único e mesmo objeto” (FOUCAULT, 2008, p. 36), não um objeto com um único horizonte de objetividade, mas um objeto abrangido pelos enunciados que apreendem todos os interstícios que separam diferentes visões (FOUCAULT, 2008, p. 37).

Como segunda hipótese, apresenta Foucault (2008) a ideia de que os enunciados formam um tipo de encadeamento num sistema no qual uns se apoiam nos outros, “pelo qual se supõem ou se excluem” (2008, p. 39), sofrendo transformações, num jogo de revezamento de posição e substituição.

Por terceiro, sustenta que os enunciados possuem sistemas de conceitos coerentes que, contudo, estão em jogo (FOUCAULT, 2008, p. 39), num jogo constante de aparecimento e dispersão.

Por fim, como quarta hipótese, o autor citado apresenta a possibilidade de que os enunciados podem ser reagrupados, descritos e explicados a partir de suas “formas unitárias sob as quais se apresentam: a identidade e a persistência dos temas” (FOUCAULT, 2008, p. 40).

Tomando-se como referência essas quatro hipóteses, observam-se as seguintes conclusões de análise, a saber.

Por **primeiro**, todos os discursos apresentados tratam de um mesmo objeto, apesar das diferentes visões ligadas ao infanticídio. O objeto é a escolha que se pode e quer fazer: matar ou não; viver naquela comunidade ou não; optar pela vida ou pela morte. O objeto, pelo que se pode depreender dos discursos apresentados, não é a crença. O objeto é a liberdade de escolha.

Em **segundo** lugar, há de se perceber que os discursos apresentam um tipo de encadeamento comum, num sistema que uns se apoiam nos outros. Com efeito, o discurso da missionária no congresso da AMTB se apoia em sua própria experiência de vida e em tantos outros testemunhos sobre infanticídio que possa ter escutado. O discurso dos indígenas no filme, por sua vez, se apoia no discurso dos missionários e instituições que lhe deram guarida. Os discursos dos indígenas na Chácara apoiam-se na memória recuperada de suas tribos, em suas experiências de vida, no apoio que recebem na Chácara e até do discurso religioso a que estão de certa forma sujeitos.

Todos estes discursos, contudo, ao se analisar a **terceira** hipótese, demonstram-se coerentes, pois embora se coloquem em jogo na exposição que têm, trazem um elemento aglutinador importante: liberdade de escolha, direito de escolha.

Este direito de escolha é persistente, coordenando-se assim com a **quarta** hipótese apresentada acima. É persistente e reagrupa-se naturalmente em torno de suas identidades. Trazem, portanto, a afirmação ou reafirmação das identidades dos atores, que, apesar de destacarem o direito de escolha, lutam por manter suas identidades. Como não considerar isto se insistem na manutenção de suas línguas e certos costumes e se não falam em ruptura, procuram somente abranger o direito de escolha ante à cosmovisão de seus povos.

Em todos os discursos trazidos, verdadeiras práticas discursivas, observa-se um “exercício hábil de uma devotada argumentação” (OLIVEIRA, 1993, s/p), tal como apresentada pelas irmãs missionárias na descrição etnológica de Oliveira (1993). Tudo isto é uma ética discursiva, um jogo, e não

um processo de aculturação. Foucault define práticas discursivas diferenciando-as da ação do indivíduo ao formular uma ideia. Lê-se:

Finalmente, o que se chama “prática discursiva” pode ser agora precisado. Não podemos confundi-la com a operação expressiva pela qual um indivíduo formula uma ideia, um desejo, uma imagem; nem com a atividade racional que pode ser acionada em um sistema de inferência; nem como a “competência” de um sujeito falante, quando constrói frases gramaticais; é um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa. (FOUCAULT, 2008, p. 133)

Esta função enunciativa está presente nos discursos e se restringe à ideia de escolha, do direito de escolha, que apresentada por aquele que sempre o teve – como os missionários – como, também, por aqueles que por razões diversas, de falta de educação, conhecimento ou por dominação, não o tinham.

### ***Afirmção e reafirmação da identidade***

Os discursos apresentados constituem um “modo de ação historicamente situado” (REZENDE & RAMALHO, 2006, p. 26), sendo moldado pela estrutura social que lhe é subjacente, pela ideologia vigente. Por isso, demonstram: (i) coesão dentro da estrutura social que lhe é subjacente – quer na tribo quer fora dela; (ii) pela sua prática discursiva, enquanto produção, distribuição e consumo mantém sempre o mesmo contexto, força, coerência e intertextualidade; e, (iii) pela sua prática social, esta talvez moldada a partir da ruptura social que se produziu e encenada no teatro que se constituiu o infanticídio, traz emergentemente considerações culturais e principalmente identitárias.

Portanto, os discursos são coerentes em seu texto, sua prática discursiva e sua prática social – o que assim liga esta interpretação ao modelo tridimensional de Análise de Discurso (REZENDE & RAMALHO, 2006, p. 29). Ora, o texto leva à ideia de que escolhas podem ser feitas e são desejadas. A prática discursiva leva a estas mesmas conclusões, afastadas claramente as influências externas que possam ocorrer, tal como a influência religiosa ou a

dominação governamental. Por fim, a prática social também segue todo o paradigma da liberdade, como no exemplo da única índia Suruwahá, que para sua tribo não quer voltar, enquanto não equacionado o problema do infanticídio; bem como no exemplo de Bibi, que de sua tribo não saiu, embora tenha se rebelado contra o infanticídio de sua irmã.

Estes discursos trazem, além de tudo isto, outras vozes, apagadas ou esquecidas, é como o não dito que dele pode ser extraído. Uma voz apagada no discurso é a do Bibi, este sim o principal autor do filme. Veja que a missionária no congresso da AMTB não faz referência a ele, talvez por que naquele momento para aquele público o importante era focar nas crianças salvas. O filme apresenta alguns dos personagens a partir dele, Bibi, contudo, não destaca muito o que teria acontecido com ele. Tornou-se um guerreiro? Como está sua reflexão sobre todo o ocorrido? Os indígenas da chácara não o mencionam, talvez por que só fazem referência aos seus que continuaram na tribo e ainda se submetam aos simbolismos do infanticídio. Bibi, talvez, não mais se submeta ao mesmo simbolismo, pois viu sua irmã viva e bem.

Seu discurso, *não dito*, sobre identidade é que se quer apreender. É o que se fará agora com as reflexões sobre identidade.

## 2. Paradigmas e Paradoxos – Os caminhos da identidade e a ideologia da diversidade cultural

Do infanticídio indígena os atores, em seus discursos, expõem todo um procedimento de reflexão, que os levaram a questionar, reconhecer e entender, a partir de então, os caminhos de sua identidade. Nesse contexto, dentro da modernidade tardia, de alguma forma podem ser percebidos os embates destes discursos, nos caminhos da identidade, e os discursos produzidos de ou a partir da diversidade cultural.

Assim, neste capítulo serão desenvolvidas as questões sobre identidade, a partir de uma abordagem cultural. Por tal razão, antes mesmo da discussão sobre identidade, serão abordados o conceito de cultura, para, no final, concluir este capítulo com a discussão sobre a diversidade cultural.

Cultura, identidade e diversidade cultural, apresentam-se, então, neste capítulo, com seus paradigmas e paradoxos. Estes, em conjunto com os discursos produzidos e apresentados anteriormente, permitirão entender e refletir, no capítulo terceiro sobre os caminhos da identidade – a tal da questão identitária.

Toda a abordagem deste capítulo deve tomar como premissa de raciocínio que o infanticídio é um simbolismo que, tais como outros, se modificou no decorrer das vidas dos atores do drama social. Não só o infanticídio, mas as relações sociais ganharam conformação diferente, principalmente diante da e na ruptura que se produziu.

Como símbolos,

São entidades dinâmicas, e não signos cognitivos estáticos; [...] adquirem seus padrões através de eventos e são modelados pelas paixões das relações humanas [...]; e como os paradigmas – que ganham corpo encarnados em conjuntos e sequências de símbolos – funcionam para os homens como mediadores entre as ideias e as ações em campos sociais repletos de propósitos contrapostos e interesses conflitantes. (TURNER, 2008, p. 87)

A reflexão humana é constante. Os símbolos também constantemente são postos em jogo, tais como as crenças. Sobrevivem os vencedores.

## 2.1 A questão identitária e a modernidade tardia

A questão identitária é o ponto central de toda a investigação etnológica (ATHIAS, 2007, p. 39), principalmente no mundo da modernidade tardia, “período em que a linguagem ocupa o centro do modo de produção do capitalismo” (REZENDE & RAMALHO, 2006, p. 23). A modernidade tardia – expressão utilizada em substituição à pós-modernidade, cuja discussão teórica não se aplica a este trabalho – trouxe a reflexividade generalizada e a separação do espaço e tempo. Nela, tem-se o “não lugar”.

Este “não lugar” é decorrente do próprio

“desencaixe dos sistemas sociais, (é o) deslocamento das relações sociais de contexto locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço” (GIDDENS, 1991, p. 29).

A reflexividade é gerada pela revisão que os autores do discurso fazem dos mais diversos aspectos de sua atividade e ação, diante das informações que a globalização, os contatos e a modernidade propiciaram. Os atores sociais usam nesta reflexividade o que vem de fora (REZENDE & RAMALHO, 2006, p. 31).

Novos símbolos e valores culturais são apresentados aos atores e, de alguma forma, influenciam seu estilo de vida e passam estes a optar por novos bens produzidos pela modernidade. Trocam os atores sociais seus símbolos e novas teias de significados são produzidas (GEERTZ, 2008, p. 4), são feitas escolhas e surgem novas estruturas de significação (GEERTZ, 2008, p. 7).

Neste contexto, as identidades são construídas com base nesta reflexividade diante das escolhas ou novas escolhas que são apresentadas pela modernidade tardia, de modo contrário às sociedades tradicionais, pouco existentes hoje.

Por isso, é que se observa uma evolução no pensar da questão identitária. Da teoria da fusão das raças de Gilberto Freire caminhou-se para a mudança cultural e a aculturação de teóricos como Herbert Baklus, Florestan Fernandes e Egon Schaden. Desta chegou-se à teoria da fricção interétnica de Darcy Ribeiro (ATHIAS, 2007, p. 52). Hoje, todavia, prevalece a ideia da etnicidade, conduzida por Roberto Cardoso de Oliveira, como adiante se

abordará, sempre diante desta ótica cultural estabelecida na modernidade tardia.

Antes de se continuar, é necessário afastar, neste ponto, qualquer questionamento de que as sociedades indígenas ainda não se encontram na modernidade e muito menos na modernidade tardia. Evidentemente, se não se encontram como um todo, dela já têm notícias e reflexos, com exceções, poucas, das últimas tribos que ainda não tiveram nenhum contato com o *outro*.

## 2.2 Cultura

O conceito de cultura não pode deixar de ser considerado nas reflexões sobre identidade, principalmente quando os valores dos atores sociais e seus horizontes estiverem presentes (OLIVEIRA, 2006a,p.35).Assim, o conceito de cultura torna-se importante como paradigma neste trabalho.

Sob o pano de fundo do acontecimento infanticídio indígena, esta pesquisa é uma reflexão sobre os caminhos da identidade, o direito de ouvir, mudar e ressignificar, ou não. No fundo, é permitir uma história do tempo presente, consciente de suas opções.

Para tanto compreende-se que cultura é a teia de significados que o homem tece para si (GEERTZ, 2008, p. 4), com suas comparações e escolhas, repetidamente feitas e reconsideradas, se necessário, mesmo que incompatíveis (BAUMAN, 2005, p. 17).

Com efeito, consciente ou inconsciente, o homem estabelece estruturas de significação, em suas práticas, muito além de suas representações. Por meio destas estruturas herdadas e construídas, ressignificadas ou não, os homens “se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (GEERTZ, 2008, p. 66)

Um interessante caso é narrado por Vilaça (2008) e ilustra bem esta ideia de nova significação e, principalmente, como cultura é uma teia de significados que o homem tece para si, continuamente, e refaz, e repensa e busca novas significações.

A autora cita o caso dos Wari', tribo objeto de seus estudos antropológicos por mais de vinte anos. Num retorno à tribo, surpreendeu-se com o fato de que “grande parte deles havia se tornado crente [...] e não

planejavam nada com tanto prazer quanto a ida ao próximo culto na igreja, totalmente conduzido por pastores nativos” (VILAÇA, 2008, p. 174). Cita, curiosamente, a experiência de ter visto o seu “pai wari” exibindo vestimentas com alusões a princípios cristãos e seu esforço em conduzi-la, de alguma forma, à conversão.

A autora destaca que não é a primeira vez que os Wari’ se converteram, pois entre 1956 e 1961, por ação da New Tribes Mission (Missões Novas Tribos), “viveram como crentes [...] tendo se desconvertido no início dos anos de 1980” (VILAÇA, 2008, p. 175).

Interessante notar, ainda, em seu relato introdutório, o comentário sobre a curiosidade dos índios em entender os fatos relacionados ao já marcado 11 de setembro de 2001, questionando, inclusive, quem eram os Talibãs. A estes fatos, como descritos por Vilaça, atrelavam o simbolismo do fim do mundo e de que o fogo do inferno era o destino certo dos pagãos e não-crentes.

Convencida, então, do real interesse pelo cristianismo, e como trocaram símbolos culturais importantes, como determinados rituais pelo culto e práticas protestantes, despertou a autora para a relevância acadêmica e social do estudo do fenômeno da conversão ante “contextos de transformação e atualização [...] (das) formas, motivados pelas mais diferentes situações históricas, e encontrados em abundância nos relatos míticos” (VILAÇA, 2008, p. 175).

Vilaça, todavia, destaca que, para os Wari’, pelo que constatou, “a adoção do cristianismo como algo novo e externo não contradiz a afirmação da continuidade entre essa religião e a cultura nativa” (VILAÇA, 2008, p. 177), principalmente na característica própria deste povo que é a captura de uma perspectiva externa. Por isso, narra um interessante mito deste povo. Nele está descrita a estória de um menino por eles raptado, de um povo inimigo, que teria demonstrado que nem todos os animais eram onças, que não podiam comer. Assim, assumindo a perspectiva do inimigo (o menino), viram os Wari’ que nem todos os animais eram onças e muitos podiam ser mortos, sem o ônus da maldição, e comidos.

Por tal entendimento, de que a perspectiva do inimigo era algo presente na tribo, conclui a autora que não houve um processo de conversão tradicional,

somente porque todo o aparato tradicional da cultura não tinha condições de tratar com as novas experiências trazidas. Para ela, no caso do Wari' a cosmovisão foi modificada não por sua "irracionalidade [...] mas por sua ineficácia em um contexto histórico específico" (VILAÇA, 2008, p. 190), somente por isso. Dessa forma, o interesse inicial se deve a uma necessidade em buscar solução das questões trazidas pela própria cultura (VILAÇA, 2008, p. 192), não indicando, pode-se concluir, que nova significação tenha sido produzida, mas somente adotada outra externa.

Abordando modelos teóricos relacionados ao tema da conversão, afirma a autora que prefere

construir um modelo teórico para a conversão baseado na etnografia detalhada, no qual o conceito de cultura permanece central e em que se procura conciliar os movimentos culturais aparentemente opostos de continuidade e de ruptura. Parece-me interessante refletir sobre a adequação desse modelo para se pensar o cristianismo Wari' com o intuito de definir melhor as (estudadas) especificidades (VILAÇA, 2008, p. 193).

Para Vilaça, continuidade e ruptura sempre estarão presentes, principalmente em culturas cuja forma de reprodução é a diferenciação. Conclui, então, que a cosmovisão deles não foi modificada, apesar de certas rupturas. Na verdade,

Ao se consubstancializarem com os missionários, e através deles com Deus (que se faz pai), os Wari' vivem uma metamorfose corporal, e passam a experimentar um mundo completamente novo, ou seja, uma nova natureza, embora não uma nova cultura (VILAÇA, 2008, p. 196).

Não se pode concordar com todas as conclusões referidas (REZENDE JUNIOR, 2010), mas o exemplo e o confronto das ideias ilustram bem o tema presente do significado de cultura.

Primeiramente, é preciso afastar o conceito de que conversão significa imediata mudança de cosmovisão e que, assim o sendo, haveria ruptura imediata e, por consequência, mudança de cultura. A ideia de que a **cosmovisão** dos Wari' se modificou (VILAÇA, 2008, p. 196) tem de ser vista com ressalvas, pois, pelo que foi narrado, o mito – que é a possibilidade ou desejo de assumir a perspectiva do inimigo – se manteve. Diante dessa

possibilidade e desejo, assumiram os Wari', pelo descrito, a perspectiva do inimigo – os missionários em campo.

O que se modificou foram os novos valores assumidos pela comunidade e, de alguma forma, integrados em sua cultura ou incorporados num novo conjunto de significados. É esta cultura como teia de significados que esses indígenas teceram para si, fazendo comparações e escolhas, repetidamente feitas e reconsideradas, mesmo que incompatíveis.

Essa questão da mudança da cosmovisão remete a análise ao caso comentando por Florestan Fernandes (FERNANDES, 2009, pp. 97-128) do índio Bororo Tiago Marques Aipobureu. Fernandes apresenta esta história a partir do referencial de marginalidade. O índio, "catequizado" por padres salesianos, educado até na Europa, voltou a sua tribo e nela tentou se engajar, não logrando sucesso. Observa-se que, apesar da conversão e de todos os estudos, a busca pelo retorno a sua identidade foi evidente, mas o que conseguiu foi somente viver à margem das duas culturas que se contrapunham. Independentemente destes conceitos de choque cultural e marginalidade, nota-se na descrição etnológica e sua análise que a cosmovisão de Tiago Marques não se modificou no tempo. Ele, a todo instante, procurou agregar novos valores e conceitos à sua cultura e internamente trabalhar com eles, o que talvez não tenha conseguido.

Se este dialogismo produziu distúrbios em sua personalidade, pode-se dizer, em sentido contrário, que, distintamente, a mudança da representação coletiva, da própria ideologia, num contexto de boa parte da comunidade, influenciadora e influenciada, produz uma adequação da cultura, sem que a própria cosmovisão seja considerada tão radicalmente alterada.

Assim, para o estudo da conversão e indiretamente da identidade não se pode confundir cultura e cosmovisão. A cultura, quer por iniciativas pessoais, por práticas, ou decorrentes de representações coletivas, altera-se, é evidente; pois, novos valores e significados se apresentam. Se aos Wari's como ao homem religioso, hoje, novos valores são apresentados e se tornam disponíveis, pelo processo de reflexão esses novos valores são trazidos para a cultura e nela incorporados. De qualquer forma, a cosmovisão que tinham, neste mundo integrado, já lhes permitia compreender e ver essas diferenças.

Para os Wari', a perspectiva do inimigo constituía sua cosmovisão. Para o homem, neste mundo globalizado, da livre e instantânea circulação das informações, a perspectiva do diferente, do outro, seus valores e seus modos de vida, constituem essa cosmovisão, que não se pode esquecer mesmo com a conversão.

Por tudo o que já foi abordado, diante dos discursos apresentados, é impossível pôr o processo reflexivo e as mudanças destes indígenas dentro das ideias anteriores relativas, por exemplo, ao processo de aculturação e à combinação de dois ou mais sistemas culturais autônomos. De fato, aplica-se, provavelmente, a ideia de mudança aculturativa, com a:

adaptação seletiva de sistemas de valores; processos de integração e diferenciação; geração de sequências de desenvolvimento; resultantes de atuação de determinantes ligadas a papéis e a fatores de personalidade (PEREIRA, 2002, pp. 33-34).

Como destacado, cultura é uma teia de significados que o homem tece para si, continuamente, e refaz, e repensa e busca novas significações. Por isso, diante dos exemplos citados, bem como dos discursos apresentados e comentados no capítulo anterior, a inferência apropriada a este tema é que “toda cultura foi programada para que houvesse a valorização simbólica da força da prática material” (SHALINS, 2003, p. 50). Assim, na prática, as representações ganham vida, os significados se modificam e novas visões são incorporadas.

### **2.3 Os caminhos da identidade**

São instigantes as reflexões sobre quais motivos levaram Bibi a permanecer em sua tribo, insistir em compor aquela etnia, apesar de tudo o que aconteceu com seus irmãos.

Também são instigantes os motivos que levam alguns, senão todos, indígenas refugiados na chácara Atini a realizar um esforço para manter vivos traços culturais que os remetam às suas origens e respectivas tribos. Ora, a voz do pastor indígena reforça, em seu discurso, que os aspectos bons da cultura devem ser mantidos. O indígena Kamayurá ressalta os rituais indígenas de casamento e a importância de mantê-los. A descendente da linhagem real

age como índia, porta-se como índia, apresenta-se como índia, até em seu cotidiano. O guerreiro com a filha com distrofia, participa das lutas, das festas. Até o ator guerreiro, o que representou o irmão da Hakani que a enterrou, mesmo ele, com seu MP3, ressalta sua intenção de estudar na área da saúde para ajudar seu povo.

Índios, em suas tribos; indígenas em seus refúgios e assim chamados pelos brancos; todos com uma mesma disposição de permanecerem índios.

Este interesse sobre o que leva tais pessoas a permanecerem índios foi apresentado por Oliveira (2006a) com relação aos índios Terena. O autor destaca que eles abandonaram muitos de seus rituais, contudo, num contexto geográfico diferente, na cidade, mantiveram outros, como forma de “sinalizarem sua identidade tribal” (OLIVEIRA, 2006a, p. 11). A reflexão era como eles ainda se mantinham com a mesma identidade se, embora perpetuados, seus rituais e mitos não tinham mais a mesma importância ou significado do passado. Não obstante todas as transformações culturais, a ideia e o sentimento de pertencimento – a questão identitária – permaneciam presentes neles. (OLIVEIRA, 2006a, pp. 10-11).

Como foi dito, estas são as mesmas reflexões que se apresentam ao observador a partir dos discursos dos indígenas que participaram do filme Hakani e puderam ser entrevistados. Observa-se que não praticavam muitos de seus rituais e outros sinais que podem ser considerados traços culturais. Pelo contrário, muitas vezes agem como se tivesse surgido um ponto de fusão. O casamento que aconteceria na Chácara é um exemplo deste esforço por fundir horizontes, bem como outro casamento descrito, do Kamayurá, casado também em três rituais.

De certa forma, o questionamento do infanticídio também é prova não só de que simbolismos se modificaram como também de que, em suas dores, buscaram os pontos de intersecção de seus horizontes, sem prescindir de sua individualidade e traços culturais – a manutenção da língua entre os seus é prova disto.

As reflexões sobre os índios Terena propiciaram a Oliveira (2006a, pp. 11-13) a oportunidade de concluir que não mais era possível separar a identidade da dimensão cultural, bem como compreender “a cultura como

sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (GEERTZ, 2008, p. 4). As reflexões sobre o drama social do infanticídio deve dar a mesma oportunidade de compreensão e análise no drama da identidade: que a reflexão do pertencimento não pode estar desassociada da dimensão cultural.

Por isso, é que identidade deve ser compreendida a partir da possibilidade dos indivíduos assumirem livremente os seus modos de vida particulares nesta teia de significados por eles traçados, sem perder, contudo, a vinculação com a sua origem. Pelo contrário, como se observará, é na reflexão produzida por algum drama que a tarefa identitária se torna presente, e seu resultado é a afirmação ou reafirmação do *eu* e do *nós* diante dos *outros*.

Quando os indivíduos desenvolvem suas ideias, principalmente em seus diálogos nos dramas que representam e vivem, observa-se certa fusão dos horizontes e até mesmo que há nexos nestes, mesmo que com cosmovisões diferentes dos interlocutores autores (OLIVEIRA, 2006b, p. 190).

Dessa forma, sob esta lente, (1) identidade e (2) reconhecimento, sucessiva e acumulativamente, devem ser limitados e conceituados, para que sejam cotejados com as ideias de: (3) cultura e reconhecimento na identidade étnica; (4) identidade contrastiva e as fronteiras culturais; (5) a moral e o processo identitário; (6) o questionamento sobre mecanismos de aculturação ou escolha a partir de valores; (7) da movimentação e das dinâmicas de campo na etnicidade – que é a transformação do simbólico.

### **Identidade**

Identidade é eminentemente contrastiva, surge da oposição, “implica a afirmação do *nós* diante dos *outros*” (OLIVEIRA, 1976, p. 5). Exemplo desta identidade contrastiva é a identidade étnica catalã existente enquanto negação da identidade castelhana (OLIVEIRA, 2006a, pp. 117-197).

Compreender a Espanha e suas nações não é uma tarefa muito fácil para os brasileiros, pois não é familiar o fato de existir dentro de um mesmo estado nacional – Espanha – nações diferentes vivendo com suas fronteiras étnicas. Têm os catalões uma representação clara de que o estado espanhol

intermedia suas relações com o povo castelhano. É uma nação milenar, historicamente estabelecida. Existe uma convicção popular. Uma língua continuamente afirmada. Lá se fala o catalão. O castelhano é a segunda língua, mas o catalão é o que afirma a etnicidade. Nos órgãos oficiais, nas televisões locais, nas universidades e nas escolas, nas placas de trânsito, no aeroporto, nas edições locais de livros e jornais, o catalão é a língua. Além disso, a discussão da autodeterminação e a oposição do nós diante dos outros estão presentes também na aparente dualidade de um lado se aceitar a mediação do Estado Espanhol, mas, de outro, se exigir a destinação da arrecadação dos impostos primeiro para a Catalunha.

Uma reportagem corrobora essas afirmações. Nela e nos discursos inseridos observa-se a reafirmação da proposta catalã de financiamento, atrelada à ideia de que a Catalunha deveria e poderia contribuir com o Estado Espanhol, mas, em contrapartida, ser-lhe-ia defeso gerir autonomamente os impostos, que em seu território, são arrecadados (LA VANGUARDIA, 2008a, s/p). Estes temas hoje são amplamente discutidos na Espanha e na Catalunha.

Outra reportagem demonstra a importância da língua como elemento diferenciador entre os catalães e os demais indivíduos do Estado Espanhol. O título já delimita o tema, estabelecendo que a língua a ser adotada e considerada para caracterizar os imigrantes na Catalunha será o catalão: “Assinado o Pacto Nacional para a Imigração que estabelece o catalão como língua de acolhida” (LA VANGUARDIA, 2008b, s/p). Mais adiante, o artigo esclarece os termos deste pacto e inicia com a seguinte afirmação do Presidente da Generalitat<sup>13</sup>:

“O Presidente da ‘Generalitat’, [...] destacou durante o ato solene da assinatura do Pacto Nacional para a imigração que este acordo, que fixa o catalão como a língua veicular de acolhida, assegura que Catalunha **segue sendo ‘um só povo’**”. (LA VANGUARDIA, 2008b, s/p, grifos nossos)

Este era o cenário que se apresentava a Oliveira e diante dele é que se pode depreender sua afirmação de que essa característica de forte preservação cultural e discussões históricas representam um

<sup>13</sup> O equivalente a governador de estado no Brasil, guardadas as devidas diferenças

papel altamente aglutinador do povo catalão [...] (sendo) a própria ideologia da catalanidade, expressa em todo o vigor na concepção da identidade étnica (OLIVEIRA, 2006a, p. 161).

Esta é a ideologia e identidade sempre apresentada como o *nós* dos catalões ante os *outros* dos castelhanos, todos vivendo no mesmo Estado Espanhol.

Evidencia-se nos discursos apresentados o eu refletindo e buscando um *nós*. Sempre um *nós* diante dos *outros*: o *nós* que se apresenta perante os (*outros*) de sua tribo que insistem no infanticídio; o *nós* perante os missionários (*outros*) que os acolhem; o *nós* perante a diversidade cultural (*outros*) que não aceita e reconhece suas escolhas; o *nós* perante os brancos (*outros*) de que existe um multiculturalismo. É o Bibi que se apresenta e apresenta suas escolhas.

### **Reconhecimento**

Mas a identidade também está ligada ao reconhecimento e, inexoravelmente, também ao contexto social que abriga tal processo reflexivo identitário.

Assim, pode-se dizer que o reconhecimento (intersubjetivo) parte do reconhecimento “dos vínculos éticos que constituem a sociedade” (OLIVEIRA, 2006a, p. 32), gerando, dessa forma, uma concepção disseminada e compartilhada entre seus integrantes. É a afirmação do *nós* que se dá por, e em decorrência, das relações afetivas, jurídicas e de solidariedade.

As relações afetivas demonstram as mais variadas manifestações de afeto inerentes aos grupos primários e, assim, às ligações entre as pessoas. Das relações afetivas surgem a concepção das relações jurídicas que “transcendem os grupos primários” (2006a, p. 32). São as relações do “*nós e os outros*”, que se baseiam no reconhecimento de que direitos recíprocos devem ser observados, reconhecidos e respeitados. A afirmação do *nós* se dá, também, ante a relações de solidariedade, que são relações de respeito e o reconhecimento que se tem ante os aspectos morais do relacionamento das pessoas.

Assim, o processo identitário para um indivíduo é “o anseio de ter reconhecido seus direitos – e dentre esses direitos está o de possuir uma identidade” (2006a, p. 34).

A identidade prescinde do reconhecimento e assim se torna uma tarefa pessoal quando surge um conflito, momento em que ela deve ser construída a partir do zero ou fazer parte de escolhas de opções, de toda sorte, neste momento, com o reconhecimento, por ela se luta (BAUMAN, 2005, p. 22).

A ideia de “identidade” nasceu da crise do pertencimento e do esforço que esta desencadeou no sentido de transpor a brecha entre o “deve” e o “é” e erguer a realidade ao nível dos padrões estabelecidos pela ideia – recriar a realidade à semelhança da ideia. (BAUMAN, 2005, p. 26)

Ora, aos indígenas que se insurgiram pelas mais diversas formas ao infanticídio surgiu, em algum momento de suas histórias de vida, a tarefa identitária, resumida a buscar o reconhecimento de suas convicções e escolhas, perante suas relações afetivas, o direito e a solidariedade.

Observa-se nos discursos apresentados sempre o eu em busca do reconhecimento. Sempre a busca do reconhecimento das convicções do *nós* diante dos *outros*: o *nós* que se apresenta perante os (*outros*) de sua tribo que insistem no infanticídio; o *nós* perante os missionários (*outros*) que os acolhem; o *nós* perante a diversidade cultural (*outros*) que não aceita e reconhece suas escolhas; o *nós* perante os brancos (*outros*) de que existe um multiculturalismo. O *nós* que espera pela aceitação de suas escolhas, integradas dentro de um estado de direito e perante um relacionamento de solidariedade.

É o Bibi que se apresenta e apresenta suas escolhas, esperando que sejam reconhecidas.

### ***Identidade, cultura e reconhecimento – identidade étnica***

Identidade também pode vir juntamente com a palavra étnica, o que é coerente ante a este processo de reconhecimento já destacado. Contudo, tal predicativo agrega à identidade e ao seu reconhecimento o fato de que não é um fenômeno autônomo à cultura.

A variável cultural no seio das relações identitárias não pode, assim, deixar de ser considerada, especialmente quando nela

estiverem expressos os valores tanto quanto os horizontes nativos de percepção dos agentes sociais inseridos na situação de contato interétnico e intercultural (OLIVEIRA, 2006a, p. 35).

Diante desta variável cultural e o contato interétnico, admitindo-se que a cultura sustenta a identidade, é que surgem os problemas de reconhecimento, pois, a cultura vem simbolizar a identidade, “mesmo quando o processo de aculturação [...] tenha alcançado graus altíssimos de mudança cultural” (OLIVEIRA, 2006a, p. 36).

Afirma Oliveira que “a mudança cultural não (leva) à mudança identitária” (2006a, p. 37) e que, apesar de algumas variações culturais, “a identidade étnica agrupa, agrega e unifica” (2006a, p. 38).

Após citar os exemplos dos lapões, certa comunidade norueguesa, conclui:

Destarte, vê-se que [...] a cultura tradicional, enquanto fornecedora de uma face mais visível e propiciadora de uma maior substância simbólica à ideologia étnica, passa a ser um operador importante na confirmação da identidade étnica (OLIVEIRA, 2006a, p. 40).

A etnicidade é este fenômeno, é atrelar o conceito de etnia à ideia de cultura. Se a identidade étnica agrupa, agrega e unifica, ela cria as comunidades de vida ou de destino, permite seu desenvolvimento, pois fornece, através da cultura e sua confrontação, um elemento importante de conformação da identidade.

Nos discursos apresentados e na análise dos caminhos da identidade perante o drama social do infanticídio, a ideia da identidade étnica não emerge claramente, se entendermos como identidade étnica somente o agrupamento dos indígenas perante os da sua tribo. Contudo, é evidente, diante de todos os discursos trazidos e das observações do modo de viver atual de alguns desses indígenas, que a confrontação de sua cultura tradicional com outras culturas produziu uma conformação maior de suas crenças e valores. Neste encontro, nesta fusão de caminhos ou horizontes, alguma variação cultural ocorreu, sem dúvida, mas, em sentido e força contrária, permitiu reafirmar sua própria identidade. Na chácara Atini, por exemplo, há um esforço enorme de todos os integrantes em preservar, de alguma forma, sua cultura, recuperando-a na

memória, buscando novos caminhos que permitam manter estas estruturas culturais vivas e aproximá-los de novo aos de sua etnia.

Observa-se nos discursos apresentados sempre o eu em busca do reconhecimento, o *eu* que procura o *nós* para se afirmar perante os outros. Sempre a busca do reconhecimento das convicções do *nós* diante dos *outros*: o *nós* que se apresenta perante os (*outros*) de sua tribo que insistem no infanticídio; o *nós* perante os missionários (*outros*) que os acolhem; o *nós* perante a diversidade cultural (*outros*) que não aceita e reconhece suas escolhas; o *nós* perante os brancos (*outros*) de que existe um multiculturalismo. O *nós* que espera pela aceitação de suas escolhas, integradas dentro de um estado de direito e perante um relacionamento de solidariedade. O *nós* que busca se agrupar, se agregar, se unificar e recuperar ou reconstruir suas memórias, até as identitárias.

É o Bibi que se apresenta e apresenta suas escolhas, esperando-as que sejam reconhecidas, mesmo que ainda inserido no contexto de sua etnia.

### ***Identidade étnica enquanto identidade contrastiva – as fronteiras culturais***

Na abordagem já descrita da situação da Catalunha, destacou-se a ideia básica da afirmação da identidade (étnica) enquanto contrastiva – vinda através da oposição e não por uma afirmação isolada. Isto é o que se passa no contexto de fronteiras culturais como reconhecido por Oliveira a partir dos ensinamentos de Fredrick Barth (OLIVEIRA, 1976).

Nestas análises é que Oliveira muda sua ideia de fricção interétnica para a ideia de etnicidade. Para ele, a despeito de outros trabalhos (OLIVEIRA, 1972) o conceito de fricção e os aspectos competitivos e conflituosos “não são suficientes para indicar o conteúdo substantivo das relações entre índios e brancos” (OLIVEIRA, 2006b, p. 183).

Questiona-se, então, o que pode melhor representar estas relações e como a identidade se porta ante as fronteiras, ou melhor, como a identidade se porta ante a falta de fronteiras.

Vivemos num mundo líquido, na modernidade tardia, e este é o pano de fundo existencial também destes indígenas. Também ele vivem

Num universo social pós-tradicional, organizado reflexivamente, permeado (inevitavelmente) por sistemas abstratos, e no qual o re-ordenamento do tempo e do espaço re-alinha o local com o global, o eu sofre mudança maciça. (GIDDENS, 2002, p. 79)

Ora, não é que as fronteiras, principalmente as culturais, não existam. Elas, na verdade, não impedem a mobilidade, o contato, as informações. Assim, nestas fronteiras, a “afirmação da identidade [...] é sistematicamente levada a efeito pela negação da (outra) identidade” (OLIVEIRA, 2006b, p. 142).

No exemplo dos catalões, percebe-se que não há uma ausência de mobilidade, contato e informação entre eles e os demais povos da Espanha, mas persistem relações sociais estáveis mantidas por fronteiras culturais bem definidas. Contudo, toda a interação não leva à perda da identidade, que se torna eminentemente, ou somente, contrastiva.

Observa-se nos discursos apresentados, sempre o eu em busca do reconhecimento, o *eu* que procura o *nós* para se afirmar perante os outros. Sempre a busca do reconhecimento das convicções do *nós* diante dos *outros*: o *nós* que se apresenta perante os (*outros*) de sua tribo que insistem no infanticídio; o *nós* perante os missionários (*outros*) que os acolhem; o *nós* perante a diversidade cultural (*outros*) que não aceita e reconhece suas escolhas; o *nós* perante os brancos (*outros*) de que existe um multiculturalismo. O *nós* que espera pela aceitação de suas escolhas, integradas dentro de um estado de direito e perante um relacionamento de solidariedade. O *nós* que busca se agrupar, se agregar, se unificar e recuperar ou reconstruir suas memórias. Tudo isto a partir e apesar da manutenção de certas fronteiras culturais.

É o Bibi que se apresenta e apresenta suas escolhas, esperando que sejam reconhecidas, mesmo que ainda inserido no contexto de sua etnia, mantidas suas fronteiras culturais.

***Moral como foco subsidiário ao processo identitário.***

O sujeito, possuidor de uma identidade social, a articula com o mundo moral. Esse mundo moral é

“o pano de fundo em que o Eu exercita sua liberdade, inclusive a da escolha das identidades postas à sua disposição no interior de tal ou qual sistema cultural concreto” (OLIVEIRA, 2006a, pp. 59-60).

A esfera moral é elemento integrante do sistema cultural, “portanto, um alvo a ser focalizado simultaneamente à investigação do processo identitário observável em casos específicos” (2006a, p. 61).

Nesta abordagem, apresenta as seguintes questões:

Na multiplicidade de identidades que uma pessoa pode assumir, como essa pessoa pode manter a integridade de seu Eu? [...] Quais as condições de possibilidade de sua ação racional – isto é, reflexiva – no mundo moral? (OLIVEIRA, 2006a, p. 62)

Por esses questionamentos, percebe-se que há evidente conexão entre o eu e suas identidades e o eu, “enquanto conceito, possui a mesma extensão lógica do conceito de cultura” (OLIVEIRA, 2006a, p. 65), nela não se dissolvendo (OLIVEIRA, 2006a, p. 67).

Dessa forma, o eu, na proporção que reconhece os outros, “se constitui como pessoa, não importando a cultura em que está inserido” (OLIVEIRA, 2006a, p. 73). Assim, num cenário interétnico, no contraste com o outro, surge um processo reflexivo de sua identidade.

Quando as pessoas vivem em ambientes culturais diferentes, assim as opções de vida e as escolhas, no plano da identidade, no plano reflexivo do eu, passam “muitas vezes (por) decisões de aprofundar-se nesses ambientes, a expensas de possíveis alternativas” (GIDDENS, 2002, p. 81), assumindo afirmativamente sua identidade, a despeito de reflexões morais que possa desenvolver. Ocorre uma:

fenomenologia da consciência que se trataria antes de uma escolha estratégica que o Eu faria ao se decidir pela adoção de uma identidade, cujo “custo/benefício” foi sopesado pela experiência histórica vivida pelo grupo nas mais diversas condições de fricção interétnica. (OLIVEIRA, 2006a, p. 74)

Em determinadas situações exemplificadas por Oliveira (2006a, pp. 75-79), os indivíduos até poderiam se permitir manipular sua identidade, buscando o que lhes fosse mais apropriado, sempre numa situação de contato. Mas,

nesta hipótese, manipulando sua identidade e mantendo-se íntegro com seu Eu, mostrava o indivíduo sua liberdade de escolha e sua ação neste mundo moral (OLIVEIRA, 2006a, p. 79).

Essas alternativas de escolha apresentam-se ante a ação baseada em critérios de valores e não baseada em processos de aculturação (OLIVEIRA, 1976, p. 24). Essa liberdade é, então, incorporada em sua identidade (OLIVEIRA, 2006a, p. 82) e passa a fazer parte de seu mundo moral.

Apesar de ambiguidades, a liberdade ética não retira a consciência identitária, mas, por diversas vezes, a afirma.

Observa-se nos discursos apresentados sempre o eu em busca dessa liberdade, para que haja reconhecimento; sempre a busca do reconhecimento – liberdade – das convicções do *nós* diante dos *outros*: o *nós* que se apresenta perante os (*outros*) de sua tribo que insistem no infanticídio; o *nós* perante os missionários (*outros*) que os acolhem; o *nós* perante a diversidade cultural (*outros*) que não aceita e reconhece suas escolhas; o *nós* perante os brancos (*outros*) de que existe um multiculturalismo. O *nós* que espera pela aceitação de suas escolhas, integradas dentro de um estado de direito e perante um relacionamento de solidariedade. O *nós* que busca se agrupar, se agregar, se unificar e recuperar ou reconstruir suas memórias.

É o Bibi que se apresenta e apresenta suas escolhas, esperando que sejam reconhecidas, mesmo que ainda inserido no contexto de sua etnia. É o Bibi e seu direito de liberdade.

### ***Mecanismos de aculturação ou escolha a partir de valores – não só em caráter contrastivo***

Foi abordado anteriormente o conceito da consciência identitária, a partir, muitas vezes, do seu caráter contrastivo. Mas não se trata somente disto, também se trata da ideia da identidade na escolha de valores.

Tal mecanismo pode ser ligado ou adjetivado como a *praxis* da identidade, assim entendida como sua prática social.

A antropologia deveria assumir o compromisso de assegurar o estabelecimento de acordos legítimos, assegurar

“a eticidade, ou seja, em garantir ‘condições de chegar a consensos’ pela via do diálogo entre as partes inseridas neste contexto de contato interétnico (OLIVEIRA, 2006a, p. 225).

Da narrativa do infanticídio na tribo Tapirapé (OLIVEIRA, 2006a, pp. 232-233), já citado, pode-se extrair tal conclusão, num tema intrinsecamente ligado ao drama social descrito nesta pesquisa.

Com efeito, o trabalho destaca quais eram os cenários culturais, as atitudes universalizantes e os contraditórios estabelecidos na proibição do infanticídio naquela tribo indígena. Diante desta realidade, missionárias instalaram um contraditório, apresentando valores distintos e um discurso argumentativo.

O certo é que as missionárias, valendo-se de alguns expedientes - em torno dos quais puderam ser registradas diferentes versões -, lograram convencer o grupo indígena a não mais recorrer ao infanticídio. O que se pode dizer é que houve uma interação comunicativa extremamente favorável no interior do sistema interétnico local (1993, s/p).

Continuando a destacar este discurso entre os índios e as missionárias, relata Oliveira que:

a existência de uma verdadeira comunidade de comunicação (como interpreto hoje aquilo que presenciei à época) entre os Tapirapé e as missionárias, onde não se verificavam quaisquer daqueles mecanismos repressivos e autoritários comumente presentes em situações de ação missionária. Pode-se dizer que as Irmãzinhas de Jesus - esta a Missão - foram as responsáveis diretas por oferecer condições bastante adequadas para o **exercício hábil de uma devotada argumentação** em torno da supressão do infanticídio, não importando se a erradicação total desse comportamento tenha sido efetivamente alcançada (1993, s/p).

Chama atenção, no texto citado, a menção ao “exercício hábil de uma devotada argumentação” (OLIVEIRA, 1993a, p. s/p). Isto é a ética discursiva, um jogo, e não somente um processo de aculturação, inferências que no estudo original não foram feitas pelo autor, mas que agora se pode depreender pelo todo de sua obra.

A partir da descrição feita por Oliveira pode-se dizer ter ocorrido uma interação que, de alguma forma, produziu questionamentos e mudanças.

Relacionaram-se “duas moralidades [...] passíveis de intersecção através do diálogo persuasivo [...] pelo exercício da argumentação” (1993, s/p).

A esta ética procedimental é que Oliveira denomina de etnodesenvolvimento (2006a, p. 49), quando então passa a demonstrar, diante da discussão sobre o uso de símbolos e objetos sagrados indígenas por museus, que os valores são muitas vezes discordantes (2006a, p. 51).

Em virtude de tais razões, Oliveira afirma que seria a “cultura algo mais do que uma mera fonte de fornecimento de sinais diacríticos” (2006a, p. 52). Assim sendo, nesta e numa dialética, dois campos culturais ficam marcados, por vezes, com insuperáveis oposições (2006a, p. 52), nas quais um acordo deve ser buscado.

Já foi destacada a ideia de que, sem prejuízo ao ‘pertencimento’, o eu pode assumir, a seu critério, valores diferentes que lhes são mais apropriados. Neste momento, em continuidade ao raciocínio e exemplos expostos, poder-se-ia destacar que a apropriação de valores por indivíduos ou grupos não lhes retiraria a sua ideia de pertencimento e senso de identidade. Isto fica evidente a partir da seguinte afirmação sobre o reconhecimento identitário:

O que torna a luta pelo reconhecimento identitário uma luta política apoiada, todavia, naquilo que venho chamando de moral do reconhecimento. É quando a busca pelo respeito de si pelos outros começa pela descoberta do auto-respeito, encontrando nele a dignidade e a honra [...] tão vilipendiada (OLIVEIRA, 2006a, p. 55).

Em outras palavras, a afirmação de Oliveira pode ser entendida como a caracterização de que a apropriação de valores distintos, muitas vezes, ocorre até para propiciar uma descoberta de condições mais apropriadas de viver. Esta troca de valores, estabelecida neste campo interétnico, propicia, apesar das circunstâncias aparentemente contraditórias, a afirmação da identidade.

A identidade não aparece só no caráter contrastivo, mas, também,

em situações de ambiguidade quando abrem-se diante do indivíduo [...] alternativas para a escolha (de identidades étnicas) à base de critérios [...] de valor e não como mecanismos de aculturação (OLIVEIRA, 1976, p. 24).

É na liberdade, como observado nos discursos apresentados, que o eu, sempre em busca do reconhecimento, faz escolhas e opções, valoriza suas

ações e, assim, encontra o *nós* que se apresenta perante os (*outros*). É o Bibi que se apresenta e apresenta suas escolhas, esperando-as que sejam reconhecidas, mesmo que ainda inserido no contexto de sua etnia. É o Bibi e seu direito de liberdade.

***As movimentações e as dinâmicas de campo na etnicidade – a transformação do simbólico e a questão identitária. As representações.***

Para permitir esta linha de raciocínio, deve-se admitir claramente a existência de uma ética discursiva e a existência de “mundos [...] eivados de valores” (OLIVEIRA, 2006a, p. 231) colocados em choque, negociados entre os atores. Há de se ter em perspectiva, também, as claras noções da movimentação dos indivíduos ou suas etnias em seus modos de representação e identidade, nos campos em que são atores.

Por isso, o exemplo dos índios Terena é importante. Permaneceram índios apesar de movimentação do grupo no sentido de significar e ressignificar rituais e dogmas para, logo depois, em sentido contrário, urbanizados, sinalizarem sua identidade voltando à aldeia no encontro do significado simbólico que lhes era apresentado por seus sacerdotes (OLIVEIRA, 2006a, p. 11).

Por isso, para a investigação identitária apresenta-se, o “reino dos símbolos” (OLIVEIRA, 2006a, p. 12). Assim, para a interpretação dos discursos identitários há de se entender os códigos e jogos que se apresentam.

Falando do diálogo intolerante e da ética discursiva (OLIVEIRA, 2006b, pp. 189-197) o autor também apresenta as relações dialógicas em campos (comunidades) de comunicação (interação cultural) como verdadeiros jogos de linguagem, nos quais o discurso se apresenta como elemento condutor da reflexão sobre significação e nova significação de valores, normas, cultura.

Neste palco, é que os indivíduos movimentam seus modos de representação, afirmando, reafirmando, revendo ou negociando suas identidades. Suas memórias e a história presente apresentam-se, assim, no campo da etnicidade. Por isso:

Tanto os diversos jogos de poder ao redor da manipulação de discursos e memórias, quanto possíveis formas de apropriação e ressignificação dos mesmos podem estar na pauta de uma

história como a que aqui pensamos. (HUFF JÚNIOR, 2008, p. 59)

Nesta história:

As identidades e memórias em questão, nesta ótica, não são entendimentos perenes e sem história, mas têm seus processos de produção, seus jogos de poder e suas contradições que se fazem e se refazem pelas histórias [...] e pelas dispersões dos eventos discursivos. (HUFF JÚNIOR, 2008, pp. 59-60)

Assim, as próprias mudanças nas convicções dos indígenas demonstram o quanto “discursos, memórias e identidades se entrelaçam” (HUFF JÚNIOR, 2008, p. 60).

Se for tomado o exemplo do indígena, com pós-graduação em linguística, que teve na tribo um de seus filhos gêmeos morto, pode-se, talvez, imaginar o quanto seu discurso, que buscava a salvação de seu filho, estava entrelaçado com os valores que pôde presenciar enquanto estudava, seus sentimentos com relação ao seu filho e, por fim, toda a memória e identidade que trazia e ainda buscava preservar de sua tribo – o que leva um indígena a estudar linguística, se não o objetivo de perpetuar sua língua e identidade.

São inúmeras as relações de poder e as formas de dominação que se estabelecem na sociedade, inúmeras sujeições que se instituem no interior do corpo social (FOUCAULT, 2009a, pp. 181-182). A estas relações o eu se submete ou se subleva, sempre com pesar, sempre com o esforço, mas sempre num jogo.

O que se vê, então, é que em determinadas situações, a representação então vigente ou imposta ganha na prática formação diferenciada. Esta prática por diversas vezes é quando o eu coloca em jogo, num universo discursivo, seus valores e persuade ou é persuadido em todos ou em alguns por posições e valores não necessariamente contrários, mas que melhor explicam algumas situações ou melhor atendem ou respondem suas inquietações, mesmo que momentâneas.

Por isso, como já foi argumentado, os símbolos são entidades dinâmicas e mediadas e modeladas pelas relações humanas.

Os homens são mediadores entre as ideias e a ação em campos sociais, repletos de propósitos contrapostos e interesses conflitantes (TURNER, 2008, p. 87)

Mas não são só posições conflitantes. Nos campos, mediados pelos homens, novos valores são apresentados, colocados em jogo, aceitos ou não. O exemplo da perpetuação ou não dos mitos exemplifica bem esta situação dos valores e símbolos sendo colocados em jogo. O mito, enquanto amparado pela religião, contribui para a imposição dos princípios de percepção do mundo. A medida impõe um sistema de práticas e de representações não só objetivamente fundada em uma divisão política, como estrutura a cosmovisão do grupo (BOURDIEU, 2007, pp. 33-34). Mas enquanto símbolos, confrontados no jogo que ocorre no campo, os mitos não mais servem, muitas vezes, como elemento estruturante do mundo (BOURDIEU, 2007, p. 29), passando, então, de estruturante para estruturado.

A partir disso novas ações surgem, por escolha, e novos mitos são apresentados. A visão de mundo colocada em jogo muda-se ante escolhas de valores que se apresentaram, sem contudo afetar na essência a ideia e a tarefa identitária. Ela continua a despeito da troca de valores. Talvez os valores só funcionem nas práticas, confrontando, assim, nestas, as representações.

## **2.5. O paradoxo da diversidade cultural e sua ideologia**

Os caminhos da identidade não são compostos só de premissas, mas também neles existem paradoxos. Um deles é a ação da diversidade cultural.

O termo diversidade cultural, por si, não representa muita coisa. Sua prática é que traz todos os questionamentos possíveis relacionados ao seu atual emprego. Por isso torna-se um paradoxo, pois ao mesmo tempo em que traz a ideia de que a diversidade existe e deve ser aceita; a nega, quando na prática representa o isolamento cultural e geografico.

No Brasil, desde sua independência, vige o conceito de integrar o país do *Oiapoque ao Chuí*, com evidente coloração nacionalista. É o que se passou com as lutas pela manutenção territorial após a declaração da independência, com a própria perda do território que hoje é a Republica Oriental do Uruguai, com a Guerra do Paraguai, com o nacionalismo de Getúlio Vargas, com o

nacionalismo do Governo Militar, com o Projeto Rondon, com as ações antropológicas de etnodesenvolvimento, entre outros tantos fatos históricos.

Assim, é natural que, após a democratização das instituições, a partir do fim do governo militar, perceba-se a ação governamental de proteção às etnias indígenas brasileiras, insurgindo-se dessa maneira contra todas as ações anteriores de colonialismo, exploração, aculturação e integração. Como exemplo, cita-se o conceito de etnodesenvolvimento a partir de uma conferência promovida pela Unesco em 1981. Neste conceito, estaria incluído um programa de desenvolvimento que permitisse o atendimento das necessidades básicas da população indígena, no qual não fossem rejeitadas suas tradições culturais, tornando-as autossustentáveis, com seus recursos locais (OLIVEIRA, 2006b, pp. 47-49).

E esta é exatamente a ação que se vê tanto nos órgãos indígenas governamentais como nas ações de determinadas missões católicas – estas, talvez, purgando seu passado colonizador. Destes organismos, em sua declaração de princípios, extrai-se claramente o que se disse sobre a diversidade:

Cimi é um organismo [...] que, em sua atuação missionária, conferiu um novo sentido ao trabalho da igreja católica junto aos povos indígenas.

Criado em 1972, quando o Estado brasileiro assumia abertamente a integração dos povos indígenas à sociedade majoritária como única perspectiva, o Cimi procurou favorecer a articulação entre aldeias e povos, promovendo as grandes assembleias indígenas, onde se desenharam os primeiros contornos da luta pela garantia do **direito à diversidade cultural**.

O objetivo da atuação do Cimi foi assim definido pela Assembleia Nacional de 1995: 'Impulsionados(as) por nossa fé no Evangelho da vida, justiça e solidariedade e frente às agressões do modelo neoliberal, decidimos intensificar a presença e apoio junto às comunidades, povos e organizações indígenas e intervir na sociedade brasileira como aliados (as) dos povos indígenas, fortalecendo o processo de autonomia desses povos na construção de um projeto alternativo, pluriétnico, popular e democrático.'

Os princípios que fundamentam a ação do Cimi são:

- o respeito a alteridade indígena em sua pluralidade étnico-cultural e histórica e a valorização dos conhecimentos

tradicionais dos povos indígenas;  
- o protagonismo dos povos indígenas sendo o Cimi um aliado nas lutas pela garantia dos direitos históricos;  
- a opção e o compromisso com a causa indígena dentro de uma perspectiva mais ampla de uma sociedade democrática, justa, solidária, pluriétnica e pluricultural.

E para esta nova sociedade, forjada na própria luta, o Cimi acredita que os povos indígenas são fontes de inspiração para a revisão dos sentidos, da história, das orientações e práticas sociais, políticas e econômicas construídas até hoje. (CIMI, 2010, nossos grifos)

Este jogo, posto no campo indígena, foi absorvido como a luta desenfreada pela diversidade cultural, acarretando as tentativas de isolamento geográfico e cultural destes povos, sob a égide de garantir a manutenção de sua cultura. Este jogo é representado por todas as ações que levaram, por exemplo, às recentes decisões do Supremo Tribunal Federal com respeito à demarcação das terras indígenas.

É o mesmo jogo que nega a possibilidade do intercâmbio cultural e não admite que valores se modifiquem, tão somente para, em teoria, tentar garantir uma cultura.

É esta mesma diversidade que quer levar a qualquer custo a única indígena Suruwahá, refugiada em Brasília, de volta para sua tribo – como se a Hakani não mais fosse Suruwahá.

Por isso que a diversidade cultural se posiciona como um paradoxo: pois de um lado, é claro, ela é aceitável e desejável, mas de outro, em sua ideologia atual predominante, é contrária a um *estado neoliberal*, como se nesse mundo da modernidade tardia este rótulos ainda persistissem.

### 3. Do infanticídio aos caminhos da identidade

Do infanticídio, caminha-se para as representações colocadas em jogo e os valores ganhadores, escolhidos e incorporados pelos atores do drama social.

Neste contexto, para a análise dos caminhos da identidade, a diversidade cultural há de ser criticada, pois horizontes se interseccionaram no encontro missionário protestante e os atores desta prática. Constataram os atores, neste encontro, nexos, dissensões e conflitos de sentidos, os quais provocaram, de alguma forma, a modificação dos valores.

Então, o caminho da identidade é marcado por esta troca de valores, pelo posicionamento que o eu faz, por sua busca pela liberdade de escolha e pelo seu direito de ouvir e mudar, se assim o quiser. Se aos indígenas são defesos tais direitos, aos missionários subsiste, pelas mesmas razões, a liberdade de falar, expressar livremente suas posições, crenças e valores.

Para se compreender, dessa forma, os caminhos da identidade, a partir do infanticídio, é importante estabelecer um fio condutor do raciocínio, que leve o leitor da descrição do drama social do infanticídio aos questionamentos identitários, mormente em seus reflexos nos dias atuais. Este fio condutor é a reflexão pessoal e ela é aqui apresentada através do Bibi.

#### 3.1 Bibi

O Bibi é o irmão de Hakani, melhor, a Hakani é a irmã de Bibi. Assim, o filme Hakani (2008) procurou destacar, pois vários personagens foram apresentados, através de legendas, a partir dele.

Diretamente dele não se houve voz alguma, a não ser poucas falas no filme.

Ele talvez tenha sido o narrador indireto do que aconteceu com seu irmão mais novo, seu pai, sua mãe e a Hakani. Foi ele quem levou a Hakani para os missionários e, por essa ocasião, pode ter narrado parte ou todos os acontecimentos. Claro que os missionários conheciam a tribo, seus costumes e com ela se relacionavam. Claro que outros indígenas, posteriormente, devem ter complementado os fatos, mas a ele coube fornecer alguns dados e, quem sabe, algumas impressões.

A origem das narrativas não é necessária para validar os fatos encenados, enquanto se considerar, independentemente do narrador, que: o infanticídio do irmão da Hakani ocorreu; outras tentativas naquela tribo, posteriormente aos fatos narrados, também se verificaram; outras pessoas, que não missionários protestantes, presenciaram e narraram eventos iguais na própria tribo Suruwahá; outros indígenas, que também presenciaram, praticaram ou fugiram do infanticídio, narram casos semelhantes.

O infanticídio, afastadas todas as discussões teóricas que possam ser produzidas, é um fato tenebroso, principalmente pela forma pela qual é praticado. A morte não é naturalmente aceita pelo homem e a morte de uma criança, além de não ser aceita naturalmente, causa sempre maior pesar.

Contudo, o infanticídio é só um fato que deu origem a um drama social, que provocou rupturas e reflexões.

O que é necessário, então, é encontrar a origem das narrativas e as representações impactadas pela prática, pois é a prática que afeta o entendimento dos simbolismos condicionadores das representações. A prática é que move as ressignificações e descortina as possibilidades de escolha que levam ao processo reflexivo. Tal processo ocorreu, primeiro, no âmbito restrito do próprio infanticídio, que provocou inevitável pesar, pois, quer por motivo religioso ou utilitário, maldição ou medo das fraquezas do futuro, inevitavelmente impactaram os atores envolvidos. Depois do infanticídio, o processo reflexivo iniciou-se ou prosseguiu no jogo em que a identidade é questionada e posta à prova.

Neste momento, se Bibi é ou não um narrador, mesmo que indireto, não mais importa. O que deve ser interpretado é sua voz que, indiretamente, permeia todo filme, toda a narrativa da missionária e todos os discursos, mesmo os dos que não o conheceram diretamente, muito embora tenham conhecido seu personagem no filme no qual também foram atores e narraram suas próprias experiências.

Pode-se presumir o processo reflexivo de Bibi. Ele mantinha um relacionamento com seus irmãos, desejava também ser um guerreiro e deve ter sentido profundo abalo com o suicídio de seus pais. Num impulso, trazendo tais sentimentos, procurou salvar a sua irmã. Mas do impulso passou a uma

prática de três anos, garantindo, de certa forma, sua sobrevivência. Mas, a princípio, talvez não tivesse levantado a hipótese de abandonar sua tribo, nem referência reflexiva para isto teria.

Muito embora não tenha, a princípio, aventado a hipótese de abandonar sua tribo, talvez por dela necessitar para manter sua sobrevivência, buscou os missionários e voltou para a tribo. Lá poderia ficar. Se buscou os missionários só para salvar temporariamente a Hakani, não se sabe. Se buscou para que eles pudessem levá-la, também não se sabe.

De fato, só se ouve claramente: Eu Bibi resolvi salvar minha irmã e entregá-la aos missionários e depois voltar para minha tribo, onde permaneço até hoje. Ninguém pode questionar que ele, no processo reflexivo do seu eu, tenha resolvido salvar sua irmã, entregando-a aos missionários e voltar para a sua tribo.

Todas as suas ações e os caminhos escolhidos claramente encontraram valores opostos ou diferentes que naquele momento pareceram os mais apropriados. Se fortes, talvez prevaleçam para ele como válidos por muito tempo. Tudo aconteceu apesar das fronteiras geográficas ou culturais que existiam.

### **3.2. A diversidade e o relativismo cultural**

A discussão sobre o posicionamento absolutista da diversidade cultural e o próprio relativismo cultural reside na ideia de que os assuntos morais enraízam-se na cultura e, assim, não há possibilidade de avaliação intercultural, não existindo “padrões de medidas comuns” (ROUANET, 1990, p. 126) às culturas avaliadora e avaliada.

Essa tese é fundamental para o relativismo inspirado em Boas. Cada cultura é uma configuração única, resultante da confluência de dois fatores – a difusão, pela qual certos traços culturais se disseminam de um ponto para outro, e a seletividade, pela qual a cultura integra essas contribuições à luz de sua estrutura dominante de valores, rejeitando alguns elementos, acolhendo e re-elaborando outros. (ROUANET, 1990, p. 126)

Tudo isto dentro de um posicionamento absolutista de que as culturas, assim configuradas, não são sujeitas às transformações que poderiam advir da

reelaboração de seus valores. Por esta razão, os dois fatores – a difusão e a seletividade – operariam

[...] em grande parte aleatória, imprevisível, e portanto só por mero acaso uma cultura se parecerá com outra. Cada uma é um universo à parte [...]. (ROUANET, 1990, p. 126)

Mesmos para os funcionalistas, a intervenção externa poderia perturbar o equilíbrio da cultura que se observa. Assim, a tolerância e a coexistência distante e separada se imporiam.

É muito difícil trabalhar com estes conceitos e estruturar a análise nestas ou em outras correntes. Como se observou anteriormente, os significados mudam e nem sempre as variações culturais acompanharam os padrões que procuravam estabelecer que culturas distantes deveriam permanecer em universos impenetráveis ou que culturas originadas da mesma fonte deveriam manter todos os simbolismos e representações fundadoras.

Nesta linha de raciocínio, as religiões monoteístas poderiam produzir este efeito de homogeneização e manutenção da integridade das cosmovisões delas decorrentes. Mas, não é isso que acontece, as refrações são inevitáveis.

A configuração cultural do Islã é um bom exemplo para demonstrar quanto as refrações são inevitáveis, e a comparação de Geertz (2004) entre o Islã na Indonésia e Marrocos, sociedades que foram islamizadas, é apropriada para esta reflexão. Procurou o autor discutir a mudança religiosa nestes dois países,

um país tropical asiático um tanto supercivilizado e rarefeito, salpicado de cultura holandesa; e outro, mediterrâneo, tenso, árido, puritano e com um verniz francês. (2004, p. 18)

Do Marrocos, a análise mostra a origem muçumana a partir do contato militar. Assim:

[...] penetraram na Espanha muçulmana, absorveram sua cultura e, reformulando-a de acordo com seu próprio ethos mais ativo, reproduziram uma versão simplificada dela do seu lado de Gibraltar. (GEERTZ, 2004, p. 19)

No Marrocos, o islã é o da “adoração aos santos e da severidade moral, do poder mágico e da devoção agressiva (GEERTZ, 2004, p. 24)”.

Na Indonésia, por sua vez, “o islã não construiu uma civilização, ele se apropriou dela” (GEERTZ, 2004, p. 25). Neste país o islamismo é maleável, experimental e sincrético (GEERTZ, 2004, p. 25).

São formas diferentes de um mesmo fenômeno de contato intercultural ou interferência do simbólico nas culturas, o que desafia tanto a ideia do relativismo como a do utilitarismo e não intervenção.

Os valores colocados em jogo, muitas vezes, produzem configurações culturais não imaginadas. Os atores entram neste jogo sem saber bem, muitas vezes, seus objetivos. Essa rigidez das culturas, aliás, é em muito questionável quando se observam situações sincréticas. Assim, o exemplo da Índia muçulmana é pertinente.

A Índia é um país imenso e populoso, onde florescem e coexistem, nem sempre pacificamente, diversas religiões, como o hinduísmo e o próprio Islã. Numa cidade em desenvolvimento da Índia, Hyderabad, é possível observar pessoas com vestimentas diversas, que evidenciavam sua fé, tanto muçulmanos com hinduístas, entre outros, além da diferença clara das diversas castas.

Contudo, ver essas pessoas nas ruas, aeroportos e lojas é diferente de vê-las, juntas – nem sempre numa convivência pacífica – numa grande empresa indiana que tem de se abrir para o mundo dos negócios globalizados. Lá, de alguma forma, mesclam-se, ganham ares uniformes, fruto da ação comum na empresa, guardando respeitosa distância. Esta distância, inclusive, não pode ser quebrada pelo desavisado visitante. Nesta mesma empresa observam-se alguns sinais religiosos, imagens diversas, como elefantes, que é um deus indiano, outros totens e, o que mais chama atenção, uma *Madona*, que o anfitrião usa para aproximar uma possível fé católica ocidental ao mundo simbólico que lá aparecia – era uma ponte para construir nexos nos horizontes.

É impossível compreender rapidamente a configuração simbólica que lá se produziu. Só se sabe que algo fez com que valores e significados se rearranjassem e buscassem nova conformação. Se ao mesmo tempo existia uma diversidade, a fronteira dela era tão tênue, que se tornava imperceptível.

Por isso, querer preservar

[...] as culturas, como 'formas de vida', apenas construções arbitrárias é condená-las de fato à arbitrariedade do sentido, à imobilidade histórica e à impossibilidade de comunicação simbólica. (GASBARRO, 2006, pp. 101-102)

É temeroso entender que os valores de determinada cultura são inerentes somente a toda coletividade e não ao indivíduo que faz suas escolhas.

Existem esferas do pensamento em que seja impossível conceber uma verdade absoluta independente dos valores e da posição do sujeito, e sem relações com o contexto social. [...], pois o que é inteligível na história somete pode ser formulado com referência a problemas e construções conceptuais que emergem no fluxo da experiência histórica. (MANNHEIM, 1976, p. 105)

É o indivíduo que, na sua história de vida, no fluxo social, busca construir suas concepções sempre repensando e reformulando, se necessário, seus valores.

### **3.3. A diversidade cultura e o isolamento geográfico e cultural**

A diversidade cultural, como delineada, de alguma forma, prega o isolamento cultural e até geográfico, sob o argumento de buscar manter a integridade da cultura dos indígenas.

Quando se fala em isolamento imaginam-se fronteiras. Assim, neste contexto, os ensinamentos de Barth (1988) podem ser trazidos a esta pesquisa, muito embora se reconheça que a princípio esses ensinamentos aplicavam-se a outros contextos metodológicos da antropologia, já superados. Contudo, guardadas as devidas ressalvas e feitas apropriadas analogias e comparações, ainda são atuais.

Barth desmistifica a ideia de que as diferenças culturais e as fronteiras representam a melhor e apropriada noção para se sustentar a diversidade cultural (1988, pp. 187-188). Apresenta duas razões para isso.

A primeira é a de que “as fronteiras persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam” (BARTH, 1988, p. 188). Assevera, ante a esta constatação empírica destacada em seu estudo, que:

As distinções de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação. Mas acarretam

processos sociais de exclusão e de incorporação pelos quais categorias discretas são mantidas, apesar das transformações na participação e na pertença no decorrer de histórias de vidas individuais (BARTH, 1988, p. 188).

Por sua vez, a segunda razão apresentada por Barth é que:

Relações sociais estáveis, persistentes e muitas vezes de uma importância social vital, são mantidas através dessas fronteiras e são frequentemente baseadas precisamente nos estatutos étnicos dicotimizados (BARTH, 1988, p. 188).

Prossegue explicando Barth, agora como conclusão de seu raciocínio, que:

As distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, muito ao contrário, frequentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes. A interação em um sistema social como este não leva a seu desaparecimento por mudança e aculturação; as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato inter-étnico e da interdependência dos grupos (BARTH, 1988, p. p. 188).

Claro que, para esta pesquisa, a noção de fronteiras não é aplicável, pois, para o contexto indígena brasileiro, estas não mais existem. Contudo, num esforço analógico, é importante perceber as tentativas de criar fronteiras geográficas, com a demarcação dos territórios, ou culturais, com o isolamento. Se estas fronteiras são criadas, os ensinamento de Barth (1988) são aplicáveis, a partir do momento em que concluem que a interação é inevitável e as diferenças podem permanecer, apesar desta. Se as diferenças permanecem, é porque os valores não se modificaram. Se os valores não se modificaram, é por que desta forma não quiseram seus agentes.

Por outro lado, também na esteira do pensamento de Barth (1988), o sentimento de pertencimento, o tal da identidade, pode surgir muito mais forte neste fluxo entre as fronteiras, mesmo que alguns dos valores sejam modificados.

Ainda diante destes conceitos de fronteiras e costumes diferentes, as variações culturais podem ser entendidas como transições graduais e eventuais contrastes nas formas de vida, que despertam tanto a noção da

etnicidade – a afirmação do nós perante os outros – como permitem a própria variação e reformulação (WEBER, 2004, pp. 272-273).

Novamente, a figura e voz do Bibi se tornam importante. Bibi, de alguma forma, reformulou conceitos e reviu valores, optando por não acatar o infanticídio de sua irmã, salvando-a. Se assim o fez, apesar do isolamento geográfico de sua tribo, que impõe certa fronteira, foi por ter sido confrontado em seus valores e visto a possibilidade de escolher um caminho diferente. Valores e caminhos que, de alguma forma, foram-lhe apresentados pelos missionários. Apesar desta escolha, de certa configuração cultural que teria feito, manteve-se em sua tribo, em sua etnia. Não se vê nele nenhuma adaptação, mesmo quando, no final do filme Hakani, seu novo contato com a irmã é documentado, em evidente constrangimento. Sua identidade permaneceu com os de sua tribo.

Também entre todos os outros discursos e histórias de vida trazidas, principalmente aos que se encontram em situação de refúgio, percebe-se que apesar das configurações de valores, o sentimento de pertencimento é presente e a tarefa identitária é evidente. Todos, indistintamente, agem para preservar sua língua e costumes, almejam retornar aos seus povos, apesar de já carregarem outros conceitos e terem trocado alguns de seus valores.

### 3.4. Nexos e conexões interculturais – a interação e suas consequências

Já se discorreu anteriormente sobre o jogo existente nas situações de contato, mormente o evento ocorrido com a Tribo Tapirapé.

Também já foi narrado o relato de Kroemer (1994) sobre o infanticídio na tribo Suruwahá. Este relato, aliás, que ora continua, demonstra ainda mais o jogo que lá se estabeleceu:

Durante toda a tarde tentamos **convencer** os índios a salvar a criança. Mas conversamos a partir do nosso próprio mundo cultural e expressando nossos sentimentos em favor da vida contra um universo que agia segundo uma concepção diferente [...]. (KROEMER, 1994, p. 67, grifos nossos)

Apesar deste diálogo,

[...] não houve compreensão de ambos os lados, cada um falando um linguajar incompreensível, produto de um contexto cultural diferente. (KROEMER, 1994, p. 67)

Tanto na tribo Tapirapé, como na tribo Suruwahá, observa-se claramente um “exercício hábil de uma devotada argumentação” (OLIVEIRA, 1993, s/p), muito embora sem o imediato convencimento e apesar da atitude de Kroemer, que, mesmo sem as devidas permissões, levou a menina para casa, “sem prever as consequências” (KROEMER, 1994, p. 67).

Não se sabe o que tal argumentação produziu de configuração na cultura ou no refletir dos valores. Talvez nada tenha acontecido ou, talvez, de alguma forma, construíram as bases para permitir que, novamente, muitos anos depois, em novo contato intercultural, alguns índios dessa tribo se insurgissem contra o infanticídio. Talvez esta mesma base tenha permitido que outros indígenas, embora não abertamente, questionassem a maioria, nos bastidores, agindo para a salvação da Hakani, ao sugerir ao Bibi que procurasse a ajuda dos missionários.

Este último exemplo é importante para se deduzir que o horizonte da esposa do cacique da tribo, que assim agiu, influenciando o Bibi, de alguma forma e dentro de campo dialógico que se apresentava, se interseccionou com o horizonte de significações dos missionários, o que lhe permitiu reconhecer que naquele caminho alguma situação diferente poderia se apresentar.

A ação missionária na tribo Suruwahá objetiva entender, tornar gráfico, ensinar e perpetuar a língua desta tribo e, claro, no final, traduzir a bíblia para este povo. Era um trabalho de longo prazo, levado adiante por missionários com formação linguística. A narrativa não permite delimitar claramente este trabalho, mas é a estratégia vigente para boa parte dos atuais trabalhos missionários em tribos indígenas.

No contato intercultural dos missionários com a tribo, como narrado, já se percebe que, numa sucessão de eventos destacados pela missionária, houve forte envolvimento cultural e, claramente, naquele momento, significados foram alterados ou, pelo menos, percebeu a missionária e também os indígenas, o quanto os costumes e seus significados eram diferentes.

Mas é exatamente nesta intersecção dos caminhos que se criam nexos e se estimula a ressignificação, para se adaptar a tradição aos novos contextos de intercomunicação cultural (MONTEIRO, 2006, p. 32).

O trabalho missionário, eminentemente, representa um trabalho de produção cultural. Mas, a produção cultural se dá pelo embate das significações colocadas e jogo no diálogo que se estabelece. São

[...] disputas simbólicas, mediadas pelos agentes índios e não-índios, pela apropriação de elementos disponíveis, considerados chaves pelos atores envolvidos, nos repertórios culturais em relação. (MONTEIRO, 2006, p. 34)

Os missionários, muitas vezes, imaginam levar o seu deus aos evangelizados. Estes, por sua vez, imaginam demonstrar claramente aos primeiros o quanto e como seus valores devem permanecer. Neste embate ocorrem ressignificações. Isto é que deve ser considerado.

Nas relações, permanentes e constantes, os caminhos que se encontraram presenciam horizontes diferentes e, no transcurso do tempo, buscam nexos que possam fundir seus horizontes. Buscam “conexões de sentido” (MONTEIRO, 2006, p. 44) que permitam a convergência destes.

É no contato intercultural e na convivência diária que se descobrem os nexos e neles as ressignificações.

A experiência humana é sempre mediada (GIDDENS, 2002, p. 28), tal como foi para a mulher do cacique da tribo, que por experiência dela ou de seus antepassados, compreendeu que de alguma forma o caminho dos missionários poderia levar a um horizonte de salvação da Hakani. Bibi também, com a intermediação desta mulher, ou com a sua própria memória, construída ou reconstruída a partir das histórias que tenham ouvido em sua tribo, buscou para a Hakani um horizonte diferente, mesmo que, para ele, significasse reafirmar a sua identidade, ao voltar para sua tribo.

A fala da esposa do cacique, a ação do Bibi, como outros tantos fatos, são linguagem e memória diretamente ligadas “tanto ao nível da lembrança individual quanto ao da institucionalização da experiência coletiva” (GIDDENS, 2002, p. 28). De qualquer forma, são fatos que corroboram a ideia de que

novos horizontes se apresentaram aos atores do drama social do infanticídio na tribo Suruwahá.

As práticas relacionadas aos simbolismos vigentes só “são repetidas apenas se forem reflexivamente justificáveis” (GIDDENS, 2002, p. 137) e o processo reflexivo só ocorre quando estes são postos em jogo, no exercício discursivo interacional.

### **3.5 O direito de ouvir e o dever de falar**

Nesta intersecção dos caminhos e nas disputas simbólicas verificadas, emerge a percepção da convivência de um direito e um dever.

Pesadas e medidas estas disputas simbólicas, tanto pelos valores de seus atores, como, também, pela aplicação das ideias seculares de liberdade, emerge do contexto social para os indígenas um direito de ouvir um simbolismo diferente, que lhes é apresentado como escolha; e para os missionários, em seu próprio mundo simbólico, o dever de pregar o evangelho.

Afastadas considerações de fundo sobre a legitimidade deste dever, só para efeito de argumentação, é impossível negar que, se de um lado, este existe, como forte convicção, do outro lado, dos indígenas, existe um direito de ouvir e modificar, de resignificar.

Claro que, no drama social do infanticídio, outros tantos valores universais se apresentam para os que presenciam o fenômeno ou ouvem seus relatos. São valores como o direito à vida, a proteção da criança, direito à saúde e integridade física e moral. Direitos estes certamente esquecidos nas discussões travadas.

Mas acima de todos estes valores e direitos, corroborando-os ou, muito mais, fundamentando-os, está um princípio maior de liberdade, liberdade de ouvir, independentemente de aquele fenômeno ser ou não criminalizado.

Questiona-se retoricamente se não é a liberdade um motor que tanto moveu a humanidade em todas as suas lutas, manifestações étnicas, guerras, sonhos e vidas. A liberdade foi e é o motor de muitas destas manifestações, inclusive e principalmente no rearranjo institucional do reagrupamento das etnias. A liberdade há de ser um direito que, de alguma forma, deve ser

garantido. A ressignificação é não só um processo inevitável, que de alguma forma acontecerá, como também é um processo desejável.

Ora, o próprio povo Suruwahá já sofreu mudanças culturais importantes, como narrado. De várias tribos, com alguns simbolismos próprios, por fatores externos, se agruparam em um único conglomerado, alterando a estrutura de direção e até os simbolismos religiosos, pois os pajés também mudaram.

Aprofundando-se um pouco nos discursos narrados ouve-se a voz básica de que se os elementos fundantes do infanticídio eram religiosos, hoje não mais o são. A certeza do fundo religioso não foi expressado por nenhum indígena, somente por um único pajé no filme Hakani – que narrou que procurava ouvir a alma, sem contudo destacar o porquê. O fundo religioso não é necessário para validar nenhuma das convicções ou dos simbolismos presentes.

Na mesma linha de raciocínio, falar que o infanticídio é um sacrifício, diante das narrativas etnográficas e diante dos discursos apresentados, é uma temeridade, que só fortaleceria a ideia que se trata de um traço cultural indelével que deveria a todo custo ser mantido. Não é isto que ocorre. Ocorre uma luta, desesperada em alguns casos, dos indígenas por seu direito de ouvir e ressignificar. E se o fazem, ressignificam algumas coisas, outras não.

Na própria Chácara Atini vê-se o pastor indígena falando que eles se reúnem para falar sobre as coisas da vida e neste momento, quando possível, falar do evangelho. Presenciou-se na chácara missionários preocupados somente em estabelecer laços constantes ou em buscar caminhos coincidentes. O que faz um jovem casal, não índio, morar na chácara, que não buscar caminhos onde falem de sua fé e possam apresentar outras situações?

No discurso do indígena Kamayurá percebe-se que ele mesmo ainda não se converteu. Ele aceita os simbolismos, casou com uma missionária, mas ainda não fala claramente de sua fé e nem apresenta sinais diacríticos dela. Por outro lado, insiste fortemente no discurso de que a cultura deve ser preservada.

Se o objetivo é preservar a cultura isto só é possível se for garantido o direito de ouvir, para que os indígenas possam tecer sua própria teia de

significados e alterar, também, tantas vezes quanto for necessária ou conveniente. Não lhes garantir o direito de ouvir e, assim, ressignificar, é condená-los à marginalização, pois não mais subsistem isolados. Mais do que isso, esses indígenas não mais querem viver isolados.

Se a intenção é preservar a cultura e a identidade, esta só se tornará uma tarefa dos indígenas quando tiverem de fazer escolhas, comparar valores, reconsiderar posições (BAUMAN, 2005, pp. 16-17). O senso de pertencimento só surgirá do contraste, do encontro do outro e este outro é cada vez mais presente neste mundo da modernidade tardia.

Em resumo:

[...] a ideia de ter uma identidade não vai ocorrer às pessoas enquanto o “pertencimento” continuar sendo [...] uma condição sem alternativa. (BAUMAN, 2005, p. 18)

A alternativa só virá com o ouvir, uma liberdade a ser preservada.

### 3.6. Os caminhos da identidade

Os caminhos da identidade encontram-se no campo das escolhas, vindas a partir da liberdade de ouvir, refletir, significar ou ressignificar, mas sempre a partir da liberdade de escolher.

E a escolha há de ser pessoal, não podendo as verdades serem impostas nem a diversidade cultural ser um ato arbitrário institucional, ideologicamente aplicado por outros.

Na epígrafe deste trabalho destacou-se o seguinte texto:

Quando [...] outras autoridades do regime consideram os direitos humanos uma questão ocidental, acaso julgam que o povo iraniano é menos desejoso de oportunidades de escolha e de diversidade, de liberdade de expressão, do que os americanos ou europeus?” (NAFISI, 2010)

A autora da frase é iraniana, professora de literatura refugiada nos Estados Unidos. Durante dois anos, antes de deixar o Irã em 1997, em sua casa, contrariando o regime, reuniu sete jovens para, em conjunto, ler clássicos da literatura, como *Orgulho e Preconceito*, *Madame Bovary*, *Lolita* e outros. Ela afirma que sua intenção era somente ter acesso a esta literatura, independentemente de conceitos ideológicos ou de uma posição clara de

confronto do regime. Regime este que massacra as mulheres e inibe o livre pensar. Em seu livro que descreve estes acontecimentos, conclui:

Agora sei que o meu mundo [...] será para sempre um “mundo portátil”.

Deixei o Irã, mas o Irã não me deixou. Muitas coisas mudaram [...] (,) as posturas das mulheres é mais desafiadora. [...].Mas há uma demanda maior pela liberdade. (NAFISI, 2009, p. 409)

A identidade é, então, um conceito presente, ligado ao direito de ouvir, sempre no campo cultural, no qual cultura é compreendida, o que se repete somente para efeito retórico, como a teia de significados que o homem tece para si (GEERTZ, 2008, p. 4), com suas comparações e escolhas, repetidamente feitas e reconsideradas, se necessário, mesmo que incompatíveis (BAUMAN, 2005, p. 17).

Para os atores do drama social do infanticídio, suas histórias de vida e as teias de significados que teceram para si, mediante as comparações e escolhas que fizeram, são as que adiante se descreve.

### ***Histórias de vida nos caminhos da identidade***

Os horizontes dos missionários, linguistas, Nei e Márcia Suzuki, recém-casados, fundiram-se permanentemente com os indígenas e o drama do infanticídio.

Ao combate deste fenômeno dedicam toda a sua vida, procurando obedecer ao seu deus e hoje, como emerge de seu discurso, usam sua voz pela causa dos pequeninos que estão destinados à morte. Adotaram a Hakani e vivem procurando construir caminhos que possibilitem aos indígenas ter, no final, o direito de escolha. Sentem-se com o dever de falar, o que também lhes é legítimo. Não imaginavam construir uma família a partir do drama da Hakani, mas assim o fizeram. A missionária teve de deixar pela floresta seus pertences, abrir mão de vários valores, tudo para, a princípio, estudar a língua, mas, ao final, colocar em jogo seus significados e procurar os nexos dos horizontes seus e dos indígenas.

Os pais da Hakani não viram caminhos possíveis e não se ocuparam da tarefa identitária. Contrariados, tristes ou impotentes buscaram no suicídio,

traço característico atual dos Suruwahá, uma saída. Diz-se traço cultural atual, pois nem sempre foi assim, tal ação teria surgido depois dos embates colonizadores com os seringalistas e a necessária aglutinação das diversas tribos.

Também o irmão que enterrou a Hakani e seu outro irmão, o que não foi salvo, teve a oportunidade, pelo menos, de refletir sobre seu ato, já que o Bibi salvou a Hakani.

A indígena que orientou o Bibi a procurar os missionários também teve sua reflexão, e viu nos horizontes daqueles alguma solução. Para ela, então, o infanticídio passa a ter um significado diferente, é inevitável. O chefe da tribo Suruwahá também teve sua oportunidade de reflexão, quando seu próprio filho foi condenado à morte.

Mas é na situação de refúgio na Chácara Atini, separadas as interferências possíveis do roteiro do filme, que se encontram os melhores exemplos de reflexão identitária e o encontro de nexos nos horizontes.

Todas as vozes destacam incondicionalmente o quanto querem preservar sua cultura. Não só destacam em seus discursos como agem para alcançar tal intento. O que os leva a manter em suas famílias a língua, se não essa tarefa de preservação, tarefa identitária. Procuram os nexos dos horizontes por ocasião da celebração de casamentos, misturando animadamente os rituais e, desta forma, buscando, no final, o verdadeiro significado.

Também os caminhos da identidade do indígena Kamayurá estão indelevelmente marcados. Sua mãe negociou a adoção de uma menina que já se encontrava enterrada. Eles vivem hoje na chácara, já na expectativa de adotar outra criança. A mãe, ainda grávida, é filha do cacique da tribo, que pessoalmente chamou o indígena Kamayurá para pedir-lhe ajuda. Tantos atores com horizontes definitivamente interseccionados, mas com o senso de pertencimento, a tal da tarefa identitária, presente.

Mesmo que longe de sua tribo, o guerreiro mantém viva todas as suas tradições e costumes, mas busca, por escolha, a salvação de sua filha, isto porque um dia ouviu que outro caminho existia, teve a liberdade de ouvir e,

assim, ressignificar. Teve a liberdade de ouvir, fez escolhas, e, só assim, refletiu sobre sua identidade.

O Bibi, o principal personagem do drama, também teve certa liberdade de ouvir, fez suas escolhas: salvou a irmã, manteve-se na tribo.

Como ensinado por Turner (2008), é na ruptura das relações sociais, a partir de um estopim simbólico, que se tem um ponto de inflexão e, se poderia dizer, de reflexão, levando a uma ação corretiva do grupo ou a uma irreparável divisão. Em todos os discursos percebe-se que, a partir da ruptura das relações sociais, foram encontrados nexos nos horizontes e é só nesses horizontes que o *nós* produz uma imagem “idealizada de si mesmo, que [...]de retorno, reforça a sua identidade” (RICOEUR, 1989, p. 380).

### **3.7. Os caminhos da diversidade cultural – investir na diversidade cultural e no diálogo intercultural**

Para as reflexões produzidas nesta pesquisa, a diversidade cultural foi tratada alegoricamente como um personagem do drama social do infanticídio, a partir do qual os caminhos da identidade foram delineados.

Todavia, há de se produzir certo resgate da expressão diversidade cultural, não mais a considerando como um personagem, mas tratando-a como uma instituição a ser preservada. Não o personagem e ações exacerbadas de seu absolutismo e radicalismo, mas, isto sim, o quanto ela traz imbuído o conceito de convivência, principalmente neste mundo da modernidade tardia. Não o personagem, travestido de autoridade governamental, que quer isolar os índios Suruwahá, levando, como se narrou, a única indígena fora de sua tribo de volta para sua região de origem.

Não é essa a ação da diversidade que se pode querer, pelo contrário, o que se deve desejar é a ação positiva na qual a diversidade se refere ao intercâmbio da riqueza de cada uma das culturas deste mundo.

Um volumoso informe da UNESCO<sup>14</sup> (2009) traz lições importantes sobre esse posicionamento. Aliás, a capa já é sugestiva. Trata-se de um senhor de longa barba branca, cabelos compridos, olhos puxados, podendo ser

---

<sup>14</sup> United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization – Organização das Nações Unidas para Educação, Ciências e Cultura.

qualquer habitante da Ásia, talvez do sudoeste da Ásia, talvez de origem mulçumana. Este senhor ouve música num fone de ouvido, segurando nas mãos um moderno telefone celular, provavelmente um smartphone.

O relatório traz ricas estatísticas e inicia seu relato destacando que

não existe, por certo, nenhuma escala de valores entre as culturas, são todas iguais em dignidade e direito qualquer que seja o número de seus representantes ou a extensão de seu território (UNESCO, 2009, p. III, traduzimos<sup>15</sup>)

A diversidade cultural não pode ser tratada com ares de absolutismo. O isolamento geográfico e cultural não permite a manutenção da identidade de um determinado povo assim tratado.

Pelo contrário, as culturas interagem, e não se pode colocar seu valores numa escala de maior ou menor valor, aceitável ou não aceitável. Os significados e simbolismos que trazem podem até ser intercambiados, como o são, o que não retira da suposta cultura original, como já foi observado, a capacidade de unir seu povo, que reafirma sua identidade perante outros que o cercam, em interação.

As culturas não podem ser colocadas numa escala de valores, pois, em assim se fazendo, se retiraria de alguns sua dignidade e direito de ouvir, participar, ressignificar, viver.

Ao se isolar os povos, a pretexto de lhes garantir a integridade de sua cultura, está se produzindo exatamente o contrário, sua morte, até pela falta de reflexão sobre a identidade – que, como já se viu, só existe como ação reflexiva, no momento em que é questionada e posta à prova. Ao se insistir neste posicionamento errôneo sobre diversidade, está se retirando dos povos a dignidade, relegando suas culturas a uma escala inferior de valor, pois elas não seriam fortes suficientes para se manterem.

Como diz o título do relatório (UNESCO, 2009), deve-se investir na diversidade cultural, e

o diálogo intercultural estende a reflexão sobre cultura ao câmbio cultural em si mesmo, destacando o **caráter dinâmico da diversidade cultural** e sua capacidade para renovar nossas perspectivas sobre o desenvolvimento sustentável, o

<sup>15</sup> Todas as citações deste relatório foram traduzidas pelo pesquisador.

exercício dos direitos humanos universalmente reconhecidos, a coesão social e a governança democrática (UNESCO, 2009, p. V, grifos nossos)

A diversidade cultural traz um caráter eminentemente dinâmico, e é ela que permite renovar as perspectivas que garantam, não só o desenvolvimento, como a manutenção dos povos e o recuperar de sua identidade. Um projeto do departamento de artes da Universidade Federal de São João Del-Rei ilustra essa afirmação. O trabalho busca reconstruir a habilidade de um povo indígena em trabalhar com cerâmica, como faziam seus antepassados, para lhe garantir sustento. Mas, infere-se, o projeto propiciará, também, um recuperar da memória, perdida no tempo, mas mantida pelo o *outro* da diversidade, que, assim, investido no diálogo, ajudaria os indígenas nessa tarefa – isso é o chamado renovar as perspectivas sobre o desenvolvimento sustentável a partir da diversidade cultural, assim resgatada.

O diálogo e o intercâmbio cultural são importantes, principalmente na modernidade tardia, quando o enfraquecimento das ideologias faz surgir novas frentes de conflitos religiosos, culturais e étnicos, o que, no fundo, são conflitos identitários.

Assim, investir na diversidade cultural, a partir do diálogo, é propiciar o encontro dos horizontes de significação e, nestes, nexos, os quais permitirão, somente neles, um saudável e enriquecedor convívio.

Qualquer tentativa de tornar absoluta a diversidade gera fronteiras rígidas, permite distorções nos direitos e na dignidade e acirra posições.

Há de se compreender que “as culturas são entidades que se transformam” (UNESCO, 2009, p. 5). Cada vez mais a cultura é considerada como um processo, no qual os valores, crenças, costumes e significados são as maneiras pelas quais ela se transforma, e isto é inevitável. A diversidade cultural, então, passa a ser

um recurso, benéfico para a cooperação cultural científica e intelectual em favor do desenvolvimento da (própria) cultura e da paz (UNESCO, 2009, p. 5).

Só com o diálogo intercultural é que temas diversos, nas perspectivas de seus atores, num dialogismo, ganham nexos. Nesse raciocínio, a

capacidade de estabelecer o diálogo é essencial para a diversidade (UNESCO, 2009, pp. 8-12).

As culturas são como as nuvens, sem limites, estão em situação de permanente mudança, aproximando-se ou distanciando-se e fundindo-se em outras ocasiões, para dar lugar a novas formas que surgem das que lhes precederam, porém, não se parecendo em nada com as primeiras (UNESCO, 2009, p. 41)

Não se pode considerar que as culturas, que não as nossas, sejam entidades fixas, como se estivessem separadas totalmente, pois isso representaria uma posição ideológica totalitária (UNESCO, 2009, p. 41), como tantas outras que marcaram e marcam a história da humanidade.

A busca da identidade também deve ser aberta e dinâmica. Muito mais, ela só existe porque é dinâmica. Restringir tal processo traz o conflito. Restringir totalmente o processo, impedindo-o, traz a morte, o desaparecimento da própria ideia de identidade e, no final, da própria cultura.

É essencial investir na diversidade e no diálogo intercultural como única resposta duradora às próprias tensões identitárias (UNESCO, 2009, p. 47) e como única forma de, nas diferenças, encontrar os nexos necessários que permitirão a convivência. Nesse processo, as ressignificações são inevitáveis.

Neste diálogo, o que se poderia denominar a mediação religiosa (UNESCO, 2009, p. 51) também é elemento importante, até para permitir coesão social. Talvez não só um elemento importante como inevitável. Nas suas crenças é que o homem produz a maior parte de seus significados e se estes sempre são colocados em jogo, neles talvez se encontrem os principais pontos de conflito. Por outro lado, também nas crenças, é que as pessoas carregam os principais valores morais. Se esses são colocados em jogo e perdem, fatal e necessariamente, as pessoas buscarão os vencedores, para que suas inquietudes sejam acalmadas, seus conflitos resolvidos e suas dúvidas respondidas. Tudo isto há de se refletir na ação do homem no mundo moral.

A diversidade cultural deve ser tratada, então,

como um dos desafios mais importantes da atualidade, considerando que a composição social de muitos países é cada vez mais multicultural (UNESCO, 2009, p. 248).

O multiculturalismo abre oportunidades e encerra riscos. Abre oportunidades de desenvolvimento sustentável e encerra riscos de conflitos desnecessários. Negar esses efeitos e permitir os conflitos é impedir o desenvolvimento e manutenção dos povos.

## Considerações finais

Está explícita no relato de Kroemer (1994), quando de sua direta intervenção num caso de infanticídio na tribo Suruwahá, sua preocupação pela atitude de tentar salvar uma menina indígena do infanticídio. Sua formação antropológica, não intervencionista, levou-o, naturalmente, a preocupar-se em evitar o envolvimento pessoal com o objeto de sua pesquisa, mas, mesmo assim, “sem prever as consequências desta interferência estrutural” (pp. 67-69), optou por tentar salvar a menina, levando-a para sua casa. Ele diz que seu medo se justificava ante o relacionamento com um “contexto [...] (mundo) completamente desconhecido” (pp. 67-69). Ele expõe suas preocupações após uma extensa narrativa, em primeira pessoa, dos eventos que marcaram sua vida.

A resposta às inquietações de Kroemer pode ser formulada, alegoricamente, com um resumo da história de vida do tempo presente do Bibi, e sua ação de salvar do infanticídio, na mesma tribo objeto dos estudos do antropólogo, sua irmã Hakani. Ainda mais, outras histórias de vida podem ser trazidas para permitir uma resposta adequada às preocupações de Kroemer: ‘não se preocupe’, a cultura é uma teia de significados que cada homem constrói para si e, independentemente dos agentes envolvidos, com toda a disponibilidade de informações que hoje existe, cada homem faz suas comparações e escolhas, repetidamente, mesmo que muitas vezes incompatíveis. Tudo isso diante do posicionamento de que se deve garantir a liberdade de escolha, bem como diante do fato de que só na interação a identidade pode ser mantida. Só com a reflexão identitária é que um povo pode ser preservado.

A resposta a Kroemer é um bom início para essas considerações finais que resumem o padrão das histórias de vida narradas e apontam os caminhos reflexivos necessários para o aprofundamento das questões identitárias na sociedade moderna, principalmente no campo das interações missionárias. O resumo destas histórias de vida deve se basear em Bibi – o principal autor deste drama social.

### ***A história de Bibi***

Bibi é da tribo Suruwahá. Ele teve três irmãos, um mais velho e dois mais novos, um menino e uma menina. Seus pais se suicidaram quando foram pressionados pela tribo para matarem seus filhos mais novos, que sofriam de alguma doença grave. Sobre os irmãos de Bibi pesava, talvez, o estigma de atrair maldição para a tribo, fato não muito claro para ele. Bibi já havia presenciado outros suicídios, mas agora era seu pai e sua mãe, que cuidaram por um bom tempo de seus irmãos mais novos, ambos doentes. Algum significado neste cuidado de seus pais com seus irmãos mais novos deveria existir, e, infere-se, deve ter sido por ele apreendido.

Ele provavelmente desejava ser como seu irmão mais velho, que já alcançara a fase adulta e condição de guerreiro, mas, surpreendeu-se quando ele enterrava vivos seus dois irmãos mais novos, pressionado que foi pelo cacique da tribo, como consta do filme *Hakani* (2008). Num ato, refletido ou não, não se sabe, retirou sua irmã Hakani da cova aberta, levando-a para longe da tribo. Nada pôde fazer pelo seu irmão que havia sido enterrado primeiro.

Bibi fez de tudo para cuidar, proteger e alimentar Hakani, mas a tribo não aceitava esse fato e, inclusive, maltratava a menina. Passaram-se três anos e a situação ficou insustentável, o jovem Bibi não tinha mais condições de continuar cuidando de sua irmã. Quando a tribo mudou-se para outra região, ele não conseguiu acompanhá-la carregando sua irmã, que não andava, pois estava muito doente e debilitada. Da mesma forma, não conseguiu continuar sozinho na antiga e agora vazia aldeia.

Já deveria estar presente nele a ideia de levar sua irmã para os missionários. Provavelmente, já os conhecia, bem como deveria existir alguma história na aldeia, por muitos anos, de que os brancos talvez ficassem com crianças doentes. Kroemer já havia feito isto antes. O questionamento de Bibi, mesmo que subentendido, era de que não deveria existir razão – simbolismo e significado – que justificasse não manter viva pelo menos a Hakani. Até a esposa do Cacique Ihe falou dos missionários.

A atitude de Kroemer que, de antropólogo e referência bibliográfica, acaba se tornando ator nesse drama social, não deve ter produzido

imediatamente nenhuma modificação estrutural naquela cultura. Contudo, é evidente que seu ato foi acompanhado, sempre o é, de alguns simbolismos e significados. Ora, se o homem branco quis a criança, talvez tenha uma razão para isto, diriam os indígenas. Uma oportunidade se abre, um novo significado se coloca à disposição daqueles indígenas, um novo e claro valor. Kroemer é explícito e afirma que

tentou **convencer** os índios a salvar a criança [...] a partir do [...] (seu) próprio mundo cultural e expressando [...] sentimentos em favor da vida contra um universo que agia segundo uma concepção diferente (KROEMER, 1994, p. 67, grifos nossos).

Significados e valores foram postos em jogo. De um lado, Kroemer pôs em jogo suas convicções acadêmicas de não intervenção e os índios, do outro lado, ouviram, pesaram e nada fizeram. Porém, alguns anos depois, colocados em prática aqueles significados, outros valores prevaleceram. Não se sabe como esses valores chegaram até Bibi, nem se chegaram na rarefação histórica dos acontecimentos de Kroemer ou no contato com os missionários que vieram a salvar Hakani, contudo, Bibi fez uma escolha de valor. Quando os significados que para o grupo poderiam existir foram postos à prova, no suicídio de seus pais, na morte de seu irmão e na ação de seu irmão mais velho, Bibi teceu para si outro significado.

Tomou Hakani, repete-se, e levou-a para os missionários. Lá chegando, deixou a irmã e deve ter narrado os fatos, talvez lá tenha ficado alguns dias. Mas, o mais importante, voltou. Voltou e aparece, mas velho, nu, como índio de sua tribo. Voltou e reviu, constrangido, sua irmã. Se estava constrangido pela presença de outras pessoas ou pela presença da câmera filmadora, não se sabe. Voltou para rever sua irmã. Voltaria para a tribo, de novo. De lá nunca saiu. Mesmo que houvesse oportunidade, na teia de significados que para si teceu, salvou a irmã, administrou a morte dos pais e do irmão mais velho, ficou integrado na tribo, provavelmente, com uma identidade muito firme e mais forte do que tantos outros que lá estão.

Mesmo depois de salvar sua irmã, também viu a filha do chefe ser condenada a morte e, da mesma forma, salva, por sua mãe.

Tal como Bibi, há várias outras histórias ligadas ao infanticídio indígena. Algumas narradas anteriormente. Todas eivadas deste mesmo motor: são os homens tecendo para si uma teia de significados, própria, repensando significados antigos, pondo-os em jogo, novamente estabelecendo-os.

### **Dos valores em jogo**

O homem não consegue agir sem expor sempre, direta ou indiretamente, seus valores. É impossível se relacionar não expondo, mesmo que por seus hábitos, costumes ou cultura – sempre ela – seus valores e seus significados. É na relação pessoal diária que se inicia gradativamente a exposição de seus valores e, na convivência, a consolidação necessária do correto entendimento destes. Anteriormente, com a colonização, esses valores eram expostos e impostos abruptamente, tornando-se elementos obrigatórios do povo dominado. No mundo contemporâneo, ultrapassada, talvez, essa fase ideológica, o fluxo de informações e o reavivamento do multiculturalismo, trazem novas regras do jogo, que não são tão novas, são até antigas, lógicas.

De fato, os valores são colocados em jogo e sobrevivem os vencedores. No relacionamento as pessoas vão tecendo a teia de seus significados ante os valores colocados em prática e que se mostram prevalentes, encontrando, então, nos seus horizontes, os pontos de intersecção de seus caminhos. Muitas vezes seguem juntos neste caminho, em algumas ocasiões não descobrem este ponto de intersecção, e, outras vezes, aceitam os valores e os significados, mas seguem separadamente este caminho.

Por isso, talvez, é que os testemunhos do primeiro contato no campo missionário são impactantes. Eles trazem certo confronto de valores e representam o momento em que o *eu* ou o *nós* encontra o *outro*, muito diferente, com valores diferentes.

Quando os missionários vão para o denominado campo missionário, mesmo que só como uma ação social, inevitavelmente oferecem seus valores, pois, mesmo que não os expressem oralmente, seus costumes e suas ações os demonstrarão. Se esses missionários têm como significado maior a vida eterna, perante o seu deus, é evidente que seus atos, de alguma forma, transparecerão isso. Por fala ou ação, sempre um discurso, oferecerão aos

seus interlocutores essa sua verdade, na esperança de que a aceitem. Para eles, este é um significado maior, fundante e estruturante de todo o seu mundo, cheio de valores, que apresenta uma única solução, um único caminho, um único horizonte. Logo, por todas essas razões, é impossível abandoná-los se eles efetivamente formarem sua cosmovisão.

Neste jogo, os missionários também modificarão muitos de seus significados e até valores. Um novo entendimento de algumas coisas lhes é propiciado, na interação. Com isto, caminhando juntos com os povos para os quais foram, encontrarão meios diferentes de viver. E, lembrando a missionária mãe da Hakani, terão mudanças na sua maneira de pensar, verão que nem tudo o que levam na mochila é essencial.

É nessa intersecção no campo missionário, como em tantas outras intersecções, que os indígenas percebem que existem outros significados possíveis para a concretização ou a recusa da prática do infanticídio. Então, decorrente de um processo reflexivo, fazem suas escolhas, modificam seus valores e tecem uma nova teia de significados para si.

### **Dos discursos identitários**

Todo esse processo nem sempre ocorre em situações de normalidade. Muitas vezes, acontecem dentro de dramas sociais: ora como o do infanticídio; ora diante de situações de extrema pobreza e necessidade; e, ora diante do confronto de crenças. De qualquer forma, surge nestes dramas um momento de inflexão e ruptura das relações sociais formais, a partir de um estopim simbólico, de um confronto ou embate. E é nesse momento que o homem reflete sobre seus valores, tece sua teia de significados e toma suas atitudes, fundando suas ações.

Nesse contexto, a identidade passa a ser uma tarefa, assim entendida como o ato de refletir sobre o pertencimento, necessária para corroborar ou não suas atitudes. Como tarefa, a identidade é pesada ante todos os valores, toda a memória disponível, construída ou reconstruída, para ser, então, fortalecida ou apropriadamente compreendida. Toda essa reflexão é expressa através dos discursos, que são histórias de vida, colocados à disposição dos interlocutores.

Todos os discursos descritos trazem claramente essa marca da identidade. Diante dos discursos dos indígenas, o infanticídio é o pretexto para falar de suas identidades, que foram refletidas, reafirmadas e passaram a ser objeto de luta, por sua manutenção, apesar da troca de alguns valores que não lhes retiraram o senso de pertencimento, que se mantém presente.

Ora, os discursos trazem sempre dois pontos fundamentais. Primeiro, que eles, os indígenas que se insurgiram contra ao infanticídio, têm a liberdade de optar por um valor diferente do que lhes era apresentado até então. Mas, não é só isso, o segundo ponto fundamental apresentado é que, no gozo desta liberdade e independentemente das escolhas de valores que fizeram, seu senso de pertencimento se mantém. Bibi é prova disto. Seu discurso foi exatamente este. Todos os outros discursos seguem para o mesmo sentido, muito embora os atores tenham preferido buscar ajuda fora da tribo.

O exemplo da configuração cultural dos catalões na Espanha pode ser agora novamente trazido. Esses indígenas, claro, não têm toda a configuração e formação cultural dos catalões, mas, tal como eles, compreendem o estado soberano brasileiro e, dentro dele, tentam se colocar, em igualdade de obrigações e direitos, com seus costumes, línguas e valores. Mas, também, entendem que têm o direito de escolher outros valores, mais aceitáveis. De qualquer forma, mantêm inalterada a noção de pertencimento. Muito mais, provavelmente só quando foram para longe de sua tribo é que a necessidade de refletir sobre a identidade surgiu, e é isso a tal da tarefa identitária.

São tantas as histórias, são tantos os discursos, todos discursos de reconhecimento. Os sentimentos e as emoções são sublimados pela tarefa de defender os seus e defender sua identidade. A identidade caminha no palco da vida diária, onde os dramas se sucedem e os atores buscam seus significados.

### **Da questão da liberdade e a diversidade cultural**

A diversidade cultural é um paradoxo, enquanto sua prática no Brasil, pois se a intenção é preservar a identidade dos povos indígenas, garantindo-lhes o direito de autodeterminação, ela não será alcançada com o isolamento geográfico ou cultural.

No fim, a autodeterminação deveria se focar na ideia do direito à livre determinação. Trata-se, em resumo, do direito da liberdade de escolha. A diversidade cultural deveria garantir tantos os princípios e direitos constitucionais e típicos de um estado de direito, como também a universalização da saúde, da educação, dos meios sociais de garantia diversos, entre outros.

Só que a diversidade cultural, como paradoxo, apresenta-se unilateralmente negando esses direitos e, mais gravemente, negando a liberdade de ouvir e tecer novos significados. A identidade só é preservada quando ela se torna uma tarefa. A identidade só é refletida no contato. A identidade é mantida apesar das escolhas de valores que possam ser feitas e a ressignificação produzida.

Como já se afirmou anteriormente, a diversidade cultural há de olhar o multiculturalismo como um fato, que abre oportunidades e encerra riscos. Abre oportunidades de desenvolvimento sustentável, e só este permite a autodeterminação, como tanto se busca. Encerra riscos de conflitos desnecessários, pois na convivência das culturas, dentro de um mesmo território, é que se autorregula e limita a própria autodeterminação. Ignorar tais fatores e levar a diversidade cultural a padrões absolutistas, não relativizáveis, é permitir o surgimento de conflitos étnicos, causadores de comoções e novos dramas. Negar esses efeitos e aceitar os conflitos é impedir o desenvolvimento e manutenção dos povos.

Identidade é uma questão de escolha, o que pressupõe informação e educação, inserção num estado de direito, no qual as liberdades individuais são respeitadas. A preservação cultural não vem do isolamento geográfico ou social, mas da exposição dos caminhos que permitem que as histórias de vidas individuais sejam narradas e preservadas.

Observa-se nos discursos apresentados sempre o *eu* em busca dessa liberdade. E é na liberdade que o *eu*, sempre em busca do reconhecimento, faz escolhas e opções, valoriza suas ações e práticas, e assim encontra o *nós* que se apresenta perante os *outros*, no multiculturalismo. Por isso, ele espera a aceitação de suas escolhas e, integrado dentro de um estado de direito, espera

um relacionamento de solidariedade. Só assim o *nós* se agrupará e se agregará e recuperará ou reconstruirá suas memórias e a própria identidade.

É o Bibi que se apresenta e apresenta suas escolhas, esperando que sejam reconhecidas, mesmo que ainda inserido no contexto de sua etnia. É o Bibi e seu direito de liberdade.

### **Dos caminhos e horizontes – reflexões futuras**

Os caminhos dos homens são numerosos e seus horizontes muitas vezes não conseguirão se tornar comuns, isto porque cada um, dentro de seu contexto e seu mundo, faz a sua própria reflexão e tece para si sua teia de significados.

Esses caminhos são diversos. No campo indígena brasileiro existem vários dramas sociais que produzirão, a seu tempo, uma inflexão, uma ruptura. Precisam ser, dessa forma, analisados de maneira apropriada, sob a ótica cultural. O relacionamento multicultural há de ser pesado, refletido, para o correto e apropriado entendimento de sua dinâmica. Nesse pormenor, a academia tem muito a contribuir, aprofundando os debates sobre identidade com base nessa ótica cultural e seus reflexos na modernidade tardia, sempre diante dos inúmeros dramas sociais existentes, para, a partir deles, verificar como caminha a identidade.

A questão do multiculturalismo e, em foco, a identidade, também são pontos de preocupação e reflexão de outros tantos povos e países. É instigante perguntar, por exemplo, como se mantêm estáveis as relações sociais e ordem de um país como a Índia, com toda a diferenciação social existente. Talvez, a estrutura das castas seja o meio de manter certa estabilidade.

O multiculturalismo e a identidade também são focos de tensão nas relações do denominado mundo islâmico com o ocidente – não mais cristão, poder-se-ia dizer. O multiculturalismo e sua tensão estão presentes neste mundo não somente na relação entre países, mas, também, como se apresentou na introdução, na própria ponderação dos valores que servem para o cotidiano de determinado povo, sem nenhuma conotação de confronto entre nações.

Com efeito, as análises futuras podem passar sobre o questionamento da identidade islâmica dos garibous, mencionados na introdução desta pesquisa, como também da identidade do povo iraniano, que, por origem, não era mulçumano. Ou seja, as discussões do multiculturalismo e da identidade não estão presentes só em situações de conflito entre culturas, mas são presentes no cotidiano das pessoas, nas suas micro histórias e nos seus dramas.

A questão cultural também deve ser apresentada e discutida apropriadamente perante a prática missionária. Ela não pode ser considerada somente sobre o viés da contextualização, como estratégia de aproximação. A questão cultural e o jogo de valores no campo missionário devem ser tratados como um fato inevitável, antropológico. Diante deste fato, os missionários não haverão de temer, pois prevalecerão os valores ganhadores. Devem perceber que apresentam um horizonte o qual leva a outra realidade, diferente, futura, e que seus efetivos valores de alguma forma serão percebidos e assimilados pelos seus interlocutores no que se chamou a intersecção de horizontes.

### **Por fim, uma questão de opinião**

Se é difícil abster-se de uma opinião sobre o infanticídio indígena, as contestações ficam mais apropriadas depois de todas essas reflexões.

Claro que prevalecem e são válidas todas as argumentações religiosas, contudo, só para os que creem nelas. Aos que não as têm integradas em seus valores, elas não são aplicáveis e, por isso, contestáveis. Da mesma forma, a argumentação jurídica do direito à vida e a universalização da declaração dos direitos humanos também são válidas, porém, questionáveis por bons argumentos, pois, também os mesmos organismos internacionais que as acolhem preconizam o direito à autodeterminação dos povos.

Agora, se a inércia governamental é defendida diante do aspecto da diversidade cultural, neste mesmo campo antropológico, onde esta tese é colocada em jogo, poder-se-ia argumentar que a insurreição contra o infanticídio não elimina a identidade, pelo contrário, permite sua reflexão, afirmação ou reafirmação. Com isso, preservada estaria a sobrevivência cultural daquele grupo.

Assim sendo, o infanticídio pode ser confrontado. No jogo das ideias, neste campo acadêmico antropológico, a diversidade há de ser resgatada e o multiculturalismo melhor trabalhado.

Diante disto tudo, a dramática morte de crianças indígenas há de ser combatida. A preservação dos povos ou a preservação da identidade não pode se tornar uma desculpa, porque a identidade só se torna uma tarefa quando sobre ela se reflete e porque ela está ligada à liberdade do homem de ouvir e questionar seus valores, isto é, ressignificá-los.

## Referências Bibliográficas

- AMTB – *V Congresso Brasileiro de Missões*, 2008. DVD..
- ANTUNIASSI, Maria Helena – *A noção de representações e a pesquisa nas ciências sociais*. In: CAMPOS, *Práticas e Representações* (pp. 67-73). São Paulo: Humanitas, 2008.
- ATHIAS, Renato – *A noção de identidade étnica na antropologia brasileira*. Pernambuco: Editora Universitária - UFPE, 2007.
- BARTH, Fredric – *Grupos Étnicos e suas Fronteiras*. In: POUTIGNAT, Philippe – *Teorias da Etnicidade*. Campinas: UNESP, 1988.
- BAUMAN, Zigmunt – *Identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BOURDIEU, Pierre – *A Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BRANDÃO, Helena. H. N. – *Introdução à análise do discurso*. Campinas: Unicamp, 2004.
- CIMI. – *Cimi*. Disponível em: <http://www.cimi.org.br>. Acesso em 1 nov. 2010
- FANTÁSTICO. – *Reportagem de 25 de 09 de 2005*. disponível em: <http://fantastico.globo.com/Jornalismo/FANT/0,,MUL695114-15605,00.html>. Acesso em 23 set. 2010.
- FERNANDES, Florestan – *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. São Paulo: Global, 2009.
- FOUCAULT, Michel – *A Ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2009
- \_\_\_\_\_ *Microfísica do Poder*. São Paulo: Graal, 2009a.
- \_\_\_\_\_ *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- \_\_\_\_\_ *Nietzsche, Freud, Marx*. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto, s/d.
- FUNAI. (s.d.). – *FUNAI*. disponível em [http://www.funai.gov.br/mapas/etnia/etn\\_am.htm](http://www.funai.gov.br/mapas/etnia/etn_am.htm). Acesso em 23 de agosto de 2010,
- GASBARRO, Nicola – *Missões: a civilização cristã em ação*. In: MONTEIRO, Paula (org.)– *Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural* (pp. 67-110). Rio de Janeiro: Globo, 2006.
- GEERTZ, Clifford – *Observando O Islã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

- \_\_\_\_\_ *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GIDDENS, Anthony – *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.
- \_\_\_\_\_ *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- HAKANI (VOZ PELA VIDA) , 2008. DVD (filme cinematográfico).
- HOLANDA, Marianna. A. F. – *Quem são os humanos dos direitos? Sobre a criminalização do infanticídio indígena*. Ago. 2008. Disponível em Universidade de Brasília: [http://bdtd.bce.unb.br/teodesimplificado/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=4766](http://bdtd.bce.unb.br/teodesimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=4766), Acesso em 18 ago. 2010.
- HUFF JÚNIOR, Arnaldo. E.– *Campo religioso brasileiro e história do tempo presente*. Cadernos CERU, pp. 47-70, 2008.
- KREGNESS, Curis. A. – *África: amor e dor: uma mulher responde a Castro Alves*. São Paulo: Vida Nova, 2005.
- KROEMER, Gunter – *O Povo do Veneno. Sociedade e Cultura do Povo Zuruahá*. Belém: CIMI - Edições Mensageiro, 1994.
- LA VANGUARDIA – Disponível em <http://www.lavanguardia.es/politica/noticias>, 19 dez. Acesso em 7 de maio de 2009. 2008a,
- \_\_\_\_\_ – *Vanguardia*. disponível em Vanguardia: [www.lavanguardia.es/politica/noticias](http://www.lavanguardia.es/politica/noticias). Acesso em 7 de maio de 2009, 2008b.
- MANNHEIM, Karl – *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- MONTEIRO, Paula – Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTEIRO, Paula (org.) *Deus na aldeia* (pp. 31-66). Rio de Janeiro: Globo.
- NAFISI, Azar – *Lendo Lolita em Teerã*. Rio de Janeiro: Best Bolso, 2009.
- \_\_\_\_\_ Em defesa de mulheres como Neda e Sakineh. *O Estado de São Paulo*, p. A22, 2 ago. 2010.
- OLIVEIRA, Roberto C. – *Antropologia e Moralidade*. Disponível em [http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_24/rbcs24\\_07.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_24/rbcs24_07.htm), Acesso em 14 maio 2009. 1993
- \_\_\_\_\_ *Caminhos da Identidade*. São Paulo: Unesp, 2006
- \_\_\_\_\_ *Caminhos da Identidade*. São Paulo: Unesp, 2006a.

\_\_\_\_\_ *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; Unesp, 2006b.

\_\_\_\_\_ *A Sociologia do Brasil Indígena*. São Paulo: EDUSP, 1972.

\_\_\_\_\_ *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

ORLANDI, Eni P. – *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 2007.

PEREIRA, João. B. *Italilanos no Mundo Rural Paulista*. São Paulo: EDUSP, 2002.

POZ, João D. – *Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorawaha*. Revista de Antropologia, pp. 91-97, 2000.

REZENDE JUNIOR, João. P – *Reflexões sobre conversão e identidade: perspectivas de estudo*. Revista de Ciências da Religião da Universidade Mackenzie, pp. 98-113, 2010.

REZENDE, Viviane M. & RAMALHO, Viviane – (2006). *Análise de discurso crítica*. São Paulo: Contexto.

RICOEUR, Paul – *Do texto à ação*. Porto: Rés, 1989.

ROUANET, Sergio – *Ética e Antropologia*. Estudos Avançados (4), pp. 111-150, 1990.

SHALINS, Marshall – *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003 .

SOUZA, Kainy T. & SANTOS, Marcio M dos – *Morte Ritual: Reflexões sobre o "suicídio" Suruwaha*. Espaço Ameríndio, pp. 10-24, jan / jun de 2009.

TODOROV, Tzvetan – *A conquista da América - A questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TURNER, Victor – *Dramas, Campos e Metáforas*. Rio de Janeiro: EdUFF, 2008.

UNESCO. – Disponível em:

<http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001847/184755s.pdf>, Acesso em 24 de maio de 2010, 2009.

VAZ, Antenor – *Missão. O veneno lento e letal dos Suruwahá*. Acesso em 24 de maio de 2010, disponível em

<http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2008/07/425031.shtml>, 2008

VILAÇA, Aparecida – *Conversão, Predação e Perspectiva*. *Mana*, 173-204, 2008.

WEBER, Marx – *Economia e Sociedade*. Brasília: UNB, 2004.