

O branco parque-xinguanos: considerações sobre duas categorias indígenas de brancos na cidade de Canarana (MT)¹

Amanda Horta, PPGAS MN-UFRJ

Palavras-chave: etnologia ameríndia; Parque Indígena do Xingu; indígenas na cidade.

Este artigo é fruto de um trabalho que iniciei em 2014, no espaço urbano de Canarana (MT), junto aos indígenas do Parque Indígena do Xingu (PIX). O trabalho versa sobre as relações entre os parque-xinguanos e os brancos da cidade, com foco nos desafios que estas relações colocam hoje para a existência e a filosofia parque-xinguanas. A primeira cristalização desta pesquisa foi apresentada na *55º International Congress of Americanists*, em 2015 (Horta, 2015). De lá para cá, fiz mais duas incursões a campo, de duração de cerca de um mês. Essas viagens infletiram as minhas primeiras reflexões e tiveram forte influência sobre meus encontros posteriores com a bibliografia. Este é o movimento trilhado pelas ideias deste artigo, onde exploro a importância das imagens de brancos “chefes” e “peões” para a teoria nativa da transformação parque-xinguanas, propondo uma reflexão sobre as incongruências entre a perspectiva indígena e a perspectiva do Estado na cidade de Canarana.

Primeiros Encontros

O encontro dos parque-xinguanos² com os brancos, bem sabemos, não é coisa de agora. Desde o século XVII as bandeiras invadiam sistematicamente a região do rio das Mortes³ em busca de ouro e aventura, desencadeando um momento que ficou marcado na história indígena pelos massacres e epidemias. Abruptos e violentos, os primeiros contatos com os brancos instauravam, nos índios, a dúvida sobre a natureza daqueles inescrupulosos seres armados: gente, eles não haveriam de ser. Franchetto (1992) narra como o comportamento excessivo e imprevisível dos brancos levava os kuikuro do alto

¹ Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB

² Para designar os indígenas provenientes do PIX cunhei o termo parque-xinguanos. Na bibliografia firmou-se chamar xinguanos, os indígenas da região dos formadores do rio Xingu, que habitam a parte sul do parque e que se integram num sistema pluritétnico e multilíngue de trocas assim assado. No sentido hidrográfico, xinguanos seriam todos aqueles que vivem as margens do rio Xingu. Como não digo exclusivamente de uns, nem inclusivamente de outros, optei por este termo que integra o sistema pluritétnico e multilíngue do Alto Xingu, na parte sul do Parque; e grupos indígenas localizados mais ao norte, bastante heterogêneos, que não compõe este sistema social, mas que habitam também o PIX.

³ O Rio das Mortes, localizado na bacia do Araguaia, a leste do Rio Xingu foi o cenário de encontros trágicos entre os pioneiros e os indígenas. Estima-se que no século XVIII dali fugiram alguns grupos karib, rumando para oeste em direção ao alto Xingu (Dole, 1984).

Xingu a associá-los aos *iteseke*, poderosos e agressivos espíritos. Tal como estes seres monstruosos, os brancos surgiam de assalto, matando os que encontravam, adoecendo os que fugiam e ainda hoje os caraíbas são chamados *espírito* pelos velhos no alto Xingu. A proximidade, mesmo que em confrontos hostis, possibilitou a domesticação moral dos brancos. Os índios lograram transformá-los de algozes inimigos em bons parceiros de troca.

Depois de quase dois séculos de malfadados encontros com os pioneiros, caracterizados pelo abuso, pelos aprisionamentos e pelas perseguições, a chegada de Von den Steinen traz uma nova fase das relações entre índios e brancos, estes últimos já um tanto amansados pela convivência com os índios. Nas histórias kuikuro, Kalúsi (identificado como Karl Von den Steinen) chega ao alto Xingu quando “os caraíbas já eram bons” (Franchetto, 1992 :346). A expedição de Von den Steinen irrompia as entranhas do Mato Grosso, e desde o Kurisevo cruzava os rápidos que levavam até o Amazonas, recolhendo dados antropométricos, antropológicos, geográficos e geológicos. Trocaram tudo o que tinham com os índios, ofereceram as miçangas que levaram, os utensílios de uso pessoal, as roupas sobressalentes e ao final, até mesmo os botões dos trapos que ainda lhes cobriam o corpo (Steinen, 1940).

Já amansados – humanizados – os brancos trocaram objetos e deixaram outra vez suas doenças. “Deram facas, tesouras, machados. Veio a tosse.” (“Discurso kuikuro” *apud* Franchetto, 1992 :348). A etiologia alto-xinguana vê toda morte – e adoecer é já morrer um pouquinho – como resultado da agência de *outrem*, humano ou não-humano: como feitiço. Tudo indicava que as coisas dos caraíbas eram os feitiços dos brancos. A feitiçaria no alto Xingu não se dá entre inimigos, mas entre aqueles que têm alguma identificação, que compartilham entre si um mínimo de humanidade alto-xinguana (Vanzolini, 2013). O tempo dos massacres, quando os brancos eram espíritos, passara e, humanizados, eles então se mostraram os humanos mais desumanos que há: se mostraram feiticeiros⁴. Poucos anos depois, em 1915 iniciavam-se os projetos federais de ocupação e de exploração das terras do Mato Grosso, trazendo ainda mais doenças – mais feitiços, dizem os índios - e agravando a já periclitante situação demográfica vivida pelos parque-xinguanos.

No início dos anos 1940 o governo federal cria a Fundação Brasil Central, órgão de finalidade colonizadora cuja frente de campo chega às cabeceiras do Kuluene em

⁴ De acordo com Vanzolini (2010) o adoecimento entre os Aweti (grupo tupi do alto Xingu) coloca em jogo uma etno-antropologia que define os feiticeiros como “humanos desumanos”.

1946. Era a Expedição Roncador-Xingu, que vinha abrir as terras indômitas do Mato Grosso “à exploração econômica e ao controle militar, contatando e ‘pacificando’ vários grupos indígenas ao longo de sua penetração” (Franchetto, 1992 n. 7). Integrada pelos irmãos Villas Bôas⁵, a expedição encontrou uma população bastante reduzida pelas epidemias do contato⁶. Grupos indígenas que viviam no entorno da região, em situação demográfica extremamente fragilizada pelas guerras com outros povos e pelo avanço da frente de colonização são também contatados pelo órgão indigenista brasileiro. A partir daí, iniciou-se uma política de atração e deslocamento destes grupos para o PIX como estratégia para protegê-los. Os povos recém-chegados ao PIX foram largamente influenciados pelo conjunto de grupos que já habitavam a região dos formadores do rio Xingu e que se integram numa rede de trocas matrimoniais, cerimoniais e econômicas conhecido na literatura como complexo alto-xinguano (cf. Seeger, 1980b; Menget, [1977] 2001 : 15-20; Oakdale, 2005 :32).

Dentre os povos deslocados, vivem ainda hoje no PIX, os kawaiweté, os ikpeng e os kisêdjê, todos transferidos entre a segunda metade da década de 60 e os primeiros anos da década de 70. Na época, várias aldeias parque-xinguanas, nativas e recém-deslocadas, com seus contingentes populacionais abalados, se aproximaram dos postos de assistência do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e depois da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), firmando a aliança que tinham com os Villas Bôas e abastecendo-se de bens brancos, tanto materiais, quanto imateriais. A aliança com os brancos surgiu como uma oportunidade para diversos grupos se reerguerem, mesmo que para isso tivessem de se unir, num território restrito, a grupos outrora inimigos. A crescente dependência dos brancos é a forma que os parque-xinguanos encontraram para recobrar sua autonomia abalada pelas sucessivas epidemias e pelas guerras internas. Os brancos eram agora chefes⁷.

Nos anos 1960 e 1970, a curva demográfica xinguanas se inverteu e a população voltou a crescer. A mortalidade teve queda significativa, a assistência médica constante e a sistematicidade das campanhas de imunização deram seus primeiros resultados. O

⁵ Os irmãos Orlando, Cláudio e Leonardo Villas Bôas participaram das primeiras atividades da Expedição Roncador-Xingu, chefiando-a depois. Orlando foi também o primeiro administrador do Parque Indígena do Xingu.

⁶ Inclusive, algumas etnias como os custenaú e os manitsauá, encontradas por Von den Steinen já em sua primeira expedição (Steinen, 1940), já haviam desaparecido à época da expedição Roncador Xingu.

⁷ Os Villas Bôas eram chefes pela perspectiva indígena, mediadores dos povos, influentes, falantes de bom português e aptos a lidar com a política de papel do mundo de fora. Quando morreram, foi realizado um *quarup*, grande ritual alto-xinguano restrito aos chefes *indígenas* mortos. Os Villas Bôas foram homenageados por serem chefes de índios.

fim do mundo xinguano anunciava seu fim. A saída dos Villas Bôas da administração do Parque em 1975 e a posterior promulgação da Constituição Federal em 1988, deram início ao declínio da tutela e da assistência oficial – relações que os indígenas do PIX ainda buscam atualizar. Hoje as relações com fazendeiros, políticos e ONGs do entorno é bastante intensa, e reproduz a padrão assistencial que a FUNAI, pouco a pouco, recusa-se em manter. A relevância dos movimentos de autoafirmação e a luta indígena pela autonomia política não diminuem a nostalgia dos tempos de outrora, quando, contaram-me muitas vezes os parque-vinguanos, viajavam de avião para Brasília para reuniões e encontros com autoridades, ficavam em bons hotéis e jantavam em bons restaurantes, custeados pela FUNAI. A generosidade, característica indispensável a um chefe, não marca mais as relações com a FUNAI, e os outros brancos que vem substituir seu lugar nas relações paternalistas, o fazem de maneira bastante deficiente em relação as expectativas dos parque-vinguanos. Dentre os brancos não parece haver mais chefes de verdade.

Hoje, a fronteira agrícola pressiona os limites do Parque e a soja termina na linha exata em que começa a reserva. Nos anos 1940 tal avanço soava impossível, mas a profecia anunciada pelos brancos se cumpriu e a soja engoliu a floresta densa. Entretanto, não há clausura: a dinâmica de ocupação já estende seus limites para fora do Parque, e os indígenas moram – ou *demoram*⁸ – também nas cidades de fronteira⁹. Em 2013, inclusive, a Assembleia Legislativa do Mato Grosso aprovou um projeto no qual Canarana, município que ocupa a porção sudeste do parque, é declarada *Portal do Xingu* – um portal de entrada e saída de bens e de pessoas, brancos e indígenas. E como é da natureza das portas, em especial dos portais, não se pode garantir com segurança a qualidade daquilo que entra e sai.

O branco visto de perto

A variação das imagens que os indígenas do alto Xingu fizeram dos brancos ao longo de seu histórico de contato, descrita aqui com base na narrativa de Franchetto (1992), tem paralelos com o que Albert (1992) descreve para os yanomami. Albert mostra como os brancos foram tomados por estes indígenas da Amazônia ocidental primeiro como fantasmas, depois como inimigos e por fim como amigos. Em ambos os

⁸ Termo do linguajar sertanejo antigo.

⁹ Canarana, Paranatinga, São Félix do Araguaia, São José do Xingu, Gaúcha do Norte, Feliz Natal, Querência, União do Sul, Nova Ubiratã e Marcelândia.

casos o que temos são processos de humanização dos brancos, onde os índios os moldam, ainda que forçosamente, à sua moralidade: um tipo de domesticação, como fraseia o próprio Albert (cf. Albert & Ramos, 2000). Mas no Xingu, essa aproximação não faz do branco um amigo – a princípio os caraíbas são tomados por espíritos, logo por feiticeiros, depois por chefes, e ali, “todo chefe é, perante outros povos, representado como um animal predador e um inimigo em potencial” (Guerreiro, 2012b). Chefes não são amigos, são onças.

A aproximação da cidade inflete novamente a imagem que os indígenas do PIX fazem dos brancos. Eles passam a conhecer a miséria das grandes cidades, um cenário que os inquieta e assusta. Soube de algumas situações em que indígenas do PIX foram a SP acompanhados de funcionários brancos do ISA – ONG que atua na região – e que ao ver os miseráveis perguntavam, comovidos, se não podiam trazê-los para a aldeia. A proximidade dos brancos pluraliza as imagens que os indígenas fazem de sua alteridade, e dentre as possibilidades de existência no espaço urbano, duas delas se destacam como um importante operador de transformações: a posição de peão e a de chefe ou doutor.

Sediando as principais instituições de atendimento social, a FUNAI regional e diversas sedes de organizações indígenas, Canarana é considerada um município de referência para os indígenas do PIX. Indígenas de todas as regiões do PIX estão agora presentes na cidade. Um levantamento realizado pelo ISA em parceria com a FUNAI em 2011 apontava 70% da população indígena na cidade como proveniente das aldeias do alto Xingu (ISA & FUNAI, 2011). Não é de se espantar: Canarana ocupa uma pequena porção sudeste do PIX, com acesso ao rio Culuene, que é por onde se estende a maior parte das aldeias alto-xinguanas e quase todas as aldeias karib do alto Xingu.

A presença indígena em Canarana é enorme: no censo de 2010 (IBGE, 2010), de uma população total de 18.754 pessoas, 1.349 pessoas se autodeclararam indígenas, 247 deles residentes da área urbana. Este mesmo levantamento ISA & FUNAI (2011) aponta a presença de 300 indígenas residentes na sede do município. Estimo que a presença indígena na cidade esteja bastante subnotificada em ambos os casos. A questão é delicada, e os censos não são capazes de refletir as nuances entre morar e *demorar* na cidade. Muitos indígenas estão de passagem – uma passagem que pode tardar 10 dias ou 10 anos, sem que por isso eles deixem de se entender, e portanto de se declarar, como em trânsito. Por razões distintas das da física, aqui também o movimento é sempre uma questão de perspectiva.

Mais do que isso, morar ou não na cidade, suscita debates inflamados nas temáticas de assistência à saúde, questionando se a Casa de Saúde Indígena (CASAI) do Distrito Sanitário Especial Indígena do Xingu (DSEI-Xingu) deveria ou não, ser utilizada pelos indígenas que residem na cidade. Alguns clamam que este centro deveria ser exclusivo para aqueles que residem nas aldeias e que são enviados para Canarana para atendimentos em casos de maior gravidade, e que os indígenas que residem na cidade deveriam frequentar a Unidade Mista de Saúde, tal como os brancos que não podem pagar por um atendimento particular. Outros, que a CASAI seria um privilégio dos indígenas, não apenas dos aldeados. Enfim, declarar-se ou não como residindo em Canarana implica ter de se posicionar nestes debates inflamados, em relação aos quais muitas pessoas parecem preferir se abster¹⁰.

As histórias do contato demonstram um movimento que a cada vez mais laços entre os xinguanos e as cidades de fronteira. Pacientes indígenas em tratamento nunca estão sozinhos, e um atendimento em Canarana é sempre uma oportunidade para acompanhar o doente à cidade – e então fazer compras, visitar os que estão por lá, apresentar demandas na FUNAI, ver a cidade, as lojas, a gente. Soma-se a isso o preço elevado dos xamãs que leva algumas pessoas a procurar o tratamento da cidade para questões que antes eram resolvidas exclusivamente pela pajelança¹¹. A CASAI abriga junto a cada paciente, um acompanhante – ainda que seja raro que um doente venha acompanhado de uma só pessoa. É comum que os acompanhantes aproveitem para conseguir um emprego informal e temporário, um “bico”, durante a estadia. Aqueles que não podem ficar na CASAI – como disse, este órgão só aceita um acompanhante – tem de escolher se ficam nas casas de parentes que habitam a cidade, em hotéis, ou no Centro de Cultura e Convivência (CCC). O CCC é um espaço mantido pela FUNAI que funciona como uma casa de apoio para os indígenas alto-xinguanos, e que é equipado com um rádio de comunicação, sendo por isso frequentado não apenas pelos indígenas

¹⁰ No município de Canarana, bastante próxima a área urbana, está também a Terra Indígena Pimentel Barbosa, dos índios xavantes. A presença xavante pelas ruas de Canarana é expressiva – qualquer passeio na cidade, em especial na proximidade de bancos e supermercados, é suficiente para encontra-los, sua estética sendo facilmente reconhecível, em especial por retirarem os cílios e os supercílios – mas o levantamento ISA/FUNAI de 2011supracitado aponta apenas 1% da população indígena residente em Canarana como pertencente a etnias não xinguanas. As instituições de assistência social são específicas para xinguanos ou para xavantes, e mesmo no espaço urbano a interação entre eles é baixa. Além disso, as relações entre brancos e xavantes difere muito daquelas entre brancos e xinguanos: o reconhecimento e homologação da TI Pimentel Barbosa em 1995 é o resultado de 40 anos de luta xavante, anos tensos, marcados por mortes e ameaças, que ecoam ainda em suas relações na cidade.

¹¹ O xamanismo de cura, como diversos outros serviços no alto Xingu, deve ser pago com bens de alto valor, que vão de dos tradicionais colares de caramujo aos industrializados eletrodomésticos.

do alto Xingu em trânsito, mas por qualquer um que deseje falar pelo rádio com as aldeias. Ali também funciona o setor da FUNAI responsável por auxiliar os indígenas nas questões de previdência social, que atende todos os povos do PIX. Fazer empréstimos, pagar prestações, responder a justiça, ir ao banco, solucionar problemas de documentação, são coisas que ela os funcionários do CCC devem ajuda-los a fazer, acompanhando-os quando necessário. O CCC está sempre cheio e quase todos os dias os freteiros levam e trazem mais indígenas até lá.

Canarana é desejada por suas coisas – os produtos do mercado, a energia elétrica e a água encanada, os aparelhos de ginástica das praças -, mas também pela possibilidade que ela traz de reorganizar as posições de prestígio no universo relacional já instituído na aldeia. Uma vez que os critérios de hierarquia social na cidade são supostamente os do trabalho, o desejo por ela se constrói muitas vezes no intuito utilizar desse critério estrangeiro para sair de uma posição desprivilegiada. É nas rachaduras da tradição indígena, nos desconfortos quase sempre incontestes da cultura, que o desejo pela cidade encontra suas primeiras ressonâncias, seus primeiros movimentos: toda “morte (...) sobe de dentro, mas (...) vem de fora” (Deleuze & Guattari, 2010 [1972/1973] :203).

Os distintos povos que habitam hoje o PIX possuem, em diferentes proporções, mecanismos de acumulação de prestígio e distinção hierárquica, sem efeito de estratificação social¹². Estas são características bastante evidentes entre os povos alto-xinguanos, onde existe uma oposição entre os chefes e as pessoas ordinárias¹³ (Heckenberger, 2001). Também têm destaque entre os kîsêdjê, que como outros grupos jê, prestigiam os mais velhos como depositários de saber e mediadores políticos (Seeger, 1980a). Estes povos apresentam mecanismos de estabilização hierárquica mais contundentes. Ainda assim, algumas continuidades com os outros povos do PIX são relevantes: a mediação política interna, a mobilização para trabalhos coletivos, a influência em contextos rituais e a administração dos contatos externos, são expressões de uma posição prestigiosa que caracterizam os distintos povos do alto, baixo, médio e leste PIX. E como se passa na América indígena em geral, os povos parque-xinguanos,

¹² Para considerações sobre a hierarquia de prestígio entre os alto-xinguanos ver, por exemplo, Guerreiro (2008); entre os kawaiweté (kayabi) ver Oakdale (2005, capítulo 3 :34-56), entre os kîsêdje, ver Seeger (1980a :62-74), entre os ikpeng ver Menget ([1977] 2001:137).

¹³ O sistema não é cristalizado: a posição se transmite hereditariamente, mas o caráter de chefe também deve ser desenvolvido pela pessoa, ou não se vai se atualizar. Além disso, não há critério rijo de privilégio de transmissão entre os parentes, e quase todos têm algum parente chefe, podendo, a depender de sua criação e de seu comportamento, a vir reivindicar sua alta posição (cf. Guerreiro, 2012a).

incluindo os povos do alto e os k̄sêdjê, possuem também diversos dispositivos que limitam a concentração deste poder associado ao prestígio.

Tais dispositivos, entretanto, não previnem as comunidades de gerar em seu seio alguns sujeitos frustrados, pessoas atadas à posição desprivilegiada que ocupam e que sentem prejudicadas por tal. Mesmo as economias mais tradicionais também podem gerar pequenas cristalizações, nódulos sociais, onde a despeito do desejo pessoal, pessoas não conseguem se mover. Dentro desse universo, o advento da cidade traz uma oportunidade para que pessoas que não veem meios de escalar a hierarquia de prestígio possam ter acesso a outras formas de fazê-lo. São muitas as situações que podem minar os caminhos do prestígio na aldeia. Um indígena cuja família carrega o estigma de ser feiticeira; que não possui parentes em alta posição; que não domina as técnicas de produção de artefatos valorizados na troca; que não recebe salários ou benefícios sociais para adquirir bens brancos; que não possui expertise ritual; não encontra meios de projetar suas relações e obter prestígio. A cidade, por sua vez, tem outras formas de aumentar a influência do sujeito na economia social parque-xinguana. O dinheiro e o acesso aos bens manufaturados permitem ao indígena portar-se com mais generosidade e conquistar, assim, prestígio; falar nas reuniões sobre a política indigenista junto aos brancos importantes aumenta em muito as chances da palavra do indígena ser grande também entre os seus, na aldeia ou na cidade.

Mas a cidade não é só conforto para as inquietudes da aldeia – ela é também um lugar de sofrimento, um tipo de provação pela qual apenas alguns conseguirão passar. O principal comentário sobre Canarana não diz da beleza das lojas, da oferta vasta de produtos nos mercados, dos automóveis barulhentos, nem da energia elétrica: o que primeiro os parque-xinguanos dizem sobre a situação cidadina é que ali “nada é de graça”. Os brancos não os cumprimentam na rua, não lhes oferecem comida e é preciso pagar até mesmo para beber água. Até mesmo para dormir e usar o banheiro. Não há dúvidas de que estar na cidade sem dinheiro faz sofrer. Optar por viver sofrendo não é algo que um parque-xinguano faz em sã consciência, a não ser que haja uma razão maior para isso – uma perspectiva na qual dada a necessidade de adquirir algo e satisfazer um desejo, de estudar, de ocupar um cargo numa instituição voltada para os interesses indígenas, a vinda para a cidade figura como um caminho ineludível.

Independente da razão que leva o indígena do PIX até a cidade, quase sempre preciso trabalhar para permanecer ali. Os benefícios sociais geram uma renda ínfima a cada família, que mesmo se canalizada para uma única pessoa, pode não bastar para

sustentar a vida na cidade. Em Canarana, os xinguanos que não ocupam cargos nas instituições voltadas para os interesses indígenas, como a FUNAI e o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), empregam-se geralmente na construção civil, na limpeza e jardinagem das ruas, e na lavoura, trabalhos que devem ser realizados sob o sol, de 9 às 18h, sem descanso. O trabalho braçal não molda a língua, nem aguça os ouvidos para o português; não permite aprender as regras “do papel”, grande arma da política dos brancos; demanda pouco trejeito social específico à cidade e dá pouco acesso aos bens tão desejados, pois paga mal. Trabalhar sem trégua sob o sol é, pois, para eles, o pior dos cenários: um trabalho de “peão”, um sofrimento.

Um alto-xingano que fazia um trabalho temporário como pintor, me dizia: *olha minha pele, eu estou preto. Na aldeia, essa hora [era meio-dia e ele atravessava a cidade ao meu lado em sua hora do almoço], eu só ficava na casa. Eu era bem branco*¹⁴. Estes são trabalhos menores e os indígenas estão seguros de que alguns não-indígenas, os “chefes” ou “doutores”, trabalham apenas sentados numa cadeira grande dentro de uma sala com ar condicionado e que ganham muito mais dinheiro, prestígio e conhecimento para tal. O peão se submete ao sol e aos mandos de um patrão duplamente branco, não-indígena e não-queimado de sol, e o que ganha com isso não o permite se colocar em posição de simetria com o seu chefe.

Para os xinguanos, o trabalho de peão não agrega potências capazes de render ao sujeito nenhum tipo de prestígio, não aumenta o alcance de sua voz, não faz nem brancos nem indígenas lhe escutarem, quão menos seguirem seus passos. As expectativas das comunidades em relação aos indígenas que vão para a cidade é que eles possam conhecer os modos de relação dos brancos chefes, moldar a boca para língua portuguesa, aprender o que os brancos escondem em suas palavras para além de seus significados literais, saber usar os papéis, e apenas trabalhos que proporcionam saberes desse tipo que são valorizados. O índio que na cidade se faz peão não volta para a aldeia com mais prestígio do que quando saiu, pois ele não vive algo que o permita ajudar a comunidade depois nos inevitáveis contatos com o Estado. O peão sofreu, nada mais. Ao contrário, o doutor realiza atividades de chefe, usando da palavra falada e da palavra escrita, com computadores e documentos, tudo isso sentado em sua sala climatizada. Ele faz relações com outros chefes, doutores e pessoas influentes.

¹⁴ Os alto-xinguanos não escondem o seu desgosto pelas peles queimadas de sol, quão menos pelas peles escuras e negras.

É importante destacar que se o trabalho é o marcador da diferença entre o peão e o doutor, o valor deste marcador é puramente relacional. A má avaliação que os indígenas fazem do peão não se deve ao trabalho que ele exerce, mas ao contexto em que este trabalho é realizado e à posição social que ele implica. Roçar não é algo intrinsecamente ruim; capinar, jardinar, tampouco. Na aldeia, todos os homens, a despeito de sua posição, realizam atividades como essas. Exercidas na cidade, entretanto, essas atividades se tonam signo de sofrimento. A oposição relevante aqui, portanto, não é aquela entre o peão e o indígena aldeado, mas entre o peão e o chefe, duas imagens de branco que se rivalizam nos contextos relacionais citadinos em que a transformação em branco está em pauta. É apenas no contexto indígena de diferenciação entre devires-brancos que o peão e o chefe ou doutor podem emergir e se contrapor.

Sendo puramente relacional, para um parque-xinguano, a posição de peão não é exclusiva para o sujeito de labutação pesada. Se no trabalho, sob o sol quente, o indígena sofre, ele de fato ocupa a posição de peão. Mas a despeito do trabalho que realiza, se em sua casa na cidade, o parque-xinguano sente fome de beiju ou de farinha, alimentos tradicionais no PIX, e não pode se saciar, ele sofre também; ele ocupa uma posição de peão. Conheci alguns brancos que recebiam jovens parque-xinguanos em suas casas, enviados por sua família para pudessem estudar nas escolas públicas de Canarana. Seus pais aldeados, entregavam a estes brancos uma quantia previamente combinada ou o cartão de seus benefícios sociais, em pagamento pela estadia do jovem estudante. Se o branco em questão, não cuida o cuida ou o explora, o jovem parque-xinguano se vê numa posição de peão. A marca do peão é o sofrimento e a falta de autonomia sobre si: a incapacidade de saciar a fome por beiju, de adquirir os bens que deseja, de mudar seu destino, de optar por ficar à sombra. Mas tanto o sofrimento quanto a autonomia, são, obviamente, apenas uma perspectiva possível sobre a vida – a posição é instável, e aqueles que sofreram, podem, em outros contextos, assumir outras perspectivas sobre si. Quando, a despeito de sua ocupação laboral, o indígena se coloca na posição de falante de português (em oposição a alguém que não o é), de usuário das benesses da cidade (em oposição a um indígena aldeado), de estudante do sistema branco de ensino (em oposição a quem frequentou apenas a escola indígena, ou nem mesmo ela), ele ocupa uma posição de doutor.

Colocar-se em posição de simetria com os chefes e os doutores brancos engrandece, prestigia, e aquele que ocupa essa posição pode voltar à aldeia e ajudar a comunidade com suas relações. As experiências na cidade desencadeiam uma série de

transformações nas pessoas parque-xinguanas e neste cenário citadino a intenção dos indígenas não é ser chefe à maneira branca – o que se espera é ser chefe branco à maneira indígena, igualmente poderoso e autônomo. A condição da paz entre os 16 povos distintos do PIX, é a autonomia entre as partes. Havendo uma assimetria explícita entre “peões” e “doutores”/“chefes”, a relação que se instaura entre eles é necessariamente uma relação de predação, de guerra, onde a perspectiva de um, do predador, se impõe à perspectiva do outro, sua presa; onde apenas um dos sujeitos pode manter sua autonomia. O peão nada mais é que um porco para o chefe onça. O pacifismo no alto Xingu vem dizer que não há positividade possível na guerra: a guerra não agrega potência, não magnifica, não traz nomes, cantos ou posições (Vanzolini, 2010; Guerreiro, 2012a). A criatividade xinguna almeja uma posição simétrica entre indígenas e chefes brancos, sem que isso implique dano algum à sua indianidade.

Um homem kawaiweté de cerca de 65 anos, com alguma proeminência política, conversava comigo certa vez sobre minha pesquisa. Dizia que a presença de indígenas do PIX na cidade de Canarana havia crescido muito nos últimos anos e que ele estava muito preocupado com esta situação. Falou que, na cidade, os indígenas só trabalhavam como peões e que ele via indígenas parque-xinguanos na rua mexendo nos lixos – algo que eu vira poucas vezes ao longo de meu período de campo. Falou também que no carnaval os indígenas catavam latinhas e as vendiam por alguns trocados. O líder kawaiweté dizia sentir-se envergonhado com essa situação que, segundo ele, denigre a imagem do indígena, fazendo com que os brancos pensem que são miseráveis. Era como se ele me dissesse: *os índios não são miseráveis!* O chefe kawaiweté bradava que ao contrário do que os brancos pensam, a miséria não define os índios do PIX; mas sua preocupação também refletia o fato de que, por portar-se assim, estes mesmos índios que não se definem pela miséria, se faziam miseráveis da perspectiva dos brancos – uma situação bastante perigosa. Com este cenário ele não concordava. E continuava me dizendo que estes indígenas que se submetem a posições tão inferiores deveriam voltar para a aldeia, onde “tudo é de graça”, ao invés de permanecer ali naquela decadência. Os indígenas podem ir para a cidade e trabalhar como patrões, como médicos e advogados, “não tem problema”, dizia ele. Mas para catar latas e remexer lixos, não. Se não se podem colocar numa posição simétrica à dos chefes brancos na cidade, melhor que retornem para a aldeia.

Conclusão

Desde a perspectiva citadina parque-xinguana, a relação ideal com alteridade é uma relação marcada pela simetria de posição dos sujeitos, que potencializa suas diferenças e agrega potências – algo que, por acrescer sua pessoa, aumenta também seu prestígio. Mas essa relação ideal não pode ser atualizada na posição de peão, que encarna a alteridade enfraquecida na cidade, carente de autonomia sobre si. Desde os Villas Bôas, os brancos por excelência são os chefes, duplamente brancos, como falei, e é com eles que os parque-xinguanos pretendem entreter relações em posição de simetria. Essa é uma possibilidade que o Estado brasileiro não concebe: os índios deveriam virar trabalhadores, brancos de segunda classe, não indígenas de prestígio, tampouco, brancos patrões: eis o que o capitalismo lhes tem a oferecer. A potência criativa que os permitem quererem se colocar em simetria com a diferença dos brancos chefes e doutores, e a forma de estar no mundo que esta criatividade implica, é o ponto chave para essa discussão. As determinações do Estado negam a incomensurabilidade de princípio que existe entre indígenas e brancos e preveem que a diferença indígena, quando for uma diferença “em presença” e não isolada, deve ser assumida como uma diferença de classe. Mas entre índios e brancos aquilo “que é compartilhado não pode ser concretizado como aquilo que elas [eles] têm em comum, a não ser a relação entre elas [eles]” (Strathern, [1988] 2006 :88). A desigualdade social pela qual o Estado vem definir estes sujeitos tem por premissa uma igualdade de interesses que é absolutamente falsa, e que encobre com crueldade, uma diferença inerente às partes. O único ponto comum possível entre brancos e índios é a relação que há entre eles: e isso já é muito.

A matemática integrativa do Estado reza que índios estariam para brancos, da mesma maneira como pobres estariam para ricos. A violência do Estado capitalista é uma questão colonial: imposição de uma forma, ímpeto de unificação. Mas a equação traz um erro bruto, que não está na transformação que ela apresenta. O erro é, antes, que ela comensura o incomensurável, pois a não comensurabilidade entre índios e brancos não implica a impossibilidade de transformações entre eles, uma vez que a ontologia ameríndia é uma ontologia do devir. Peões e doutores são uma oposição que só pode existir como subdivisão da categoria do virar-branco, e o virar-branco só pode existir dentro de uma teoria indígena da transformação: *virar-branco* é coisa de índio. Desde pelo menos as mitológicas de Lévi-Strauss é bem sabido que nos mitos ameríndios, seres muito diferentes se transformam uns nos outros, seres incomensuráveis, que compartilhavam apenas as relações que travavam entre si. A existência de relação como uma condicional é tão mais interessante para pensar essas transformações – e aquelas

entre índios e brancos – do que o pressuposto de continuidade, seja de um construto teórico, um esquema ou um metaesquema. Não é preciso que haja um algo comum para haver transformação: ao contrário, é preciso haver diferença, “e nenhuma diferença é indiferente, pois toda diferença é imediatamente relação” (Viveiros de Castro, 2002 :164) – máxima das já referidas mitológicas de Lévi-Strauss.

Se indianidade é, da perspectiva branca, uma pobreza, a pobreza é, da perspectiva indígena uma falta de autonomia. A diferença entre índios e brancos (estes, escalonados pelo Estado entre brancos de muita, pouca, ou nenhuma renda) é uma diferença intensiva, de outra ordem que aquela entre pobres em ricos, e que só se distinguem pela extensão de uma alcunha capitalista. Mas não só a política atual demanda a distinção molecular destas categorias – a violência contra essas populações e os retrocessos constitucionais são claras demonstrações da ofensiva anti-indígena que caracteriza o atual cenário brasileiro –, como também os indígenas em Canarana parecem reivindicar que frente às suas identidades dispersivas, seja reconhecido um princípio crucial: a cada nível fractal de atualização desta diferença, indígenas e brancos se definem de maneira exclusiva e intensiva, e este ponto é-lhes basilar.

O Estado tampouco recua e seus movimentos para validação desta equação seguem avançando, arrastando consigo alguns sujeitos, e empurrando outros para as beiradas. Os benefícios sociais são talvez a mais explícita ofensiva estatal para reduzir os índios a pobres: após fazer os documentos de identidade, e se firmar brasileiro, é preciso cadastrar-se no CadÚnico e classificar sua família como *de baixa renda*. Não pretendo afirmar aqui, de maneira alguma, que não devem haver benefícios sociais voltados aos índios; mas sua diferença exige políticas públicas diferenciadas, debatidas nas particularidade dos sujeitos a que se destinam e não apenas pela extensão de programas já existentes, pautados na ideia de brasileiro médio, que é o brasileiro pobre. A pauperização da diferença é a grande arma de guerra do Estado brasileiro.

Referências Bibliográficas

ALBERT, Bruce. 1992. Albert Bruce. A fumaça do metal : historia e representações do contato entre os Yanomami. Anuário Antropológico.

ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida. 2000. *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. UNESP p.61-84

BARCELOS NETO, Aristóteles. 2008. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Fapesp.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 2010. *O enti-édipo. O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Editora 34: São Paulo.

DOLE, Gertrud. 1984. "The Structure of Kuikuru Marriage." In: Kenneth M. Kensinger (ed.). *Marriage Practices in Lowland South America*. Urbana: University of Illinois Press.

FRANCHETTO, Bruna. 1992. "O aparecimento dos Caraíba: para uma história kuikúru e alto-xinguana". In: M. Carneiro da Cunha (ed.). *História dos índios do Brasil*. pp. 339-356.

GUERREIRO, Antônio Roberto. 2008. *Parentesco e aliança entre os Kalapalo do Alto Xingu*. Dissertação de Mestrado. PPGCS-UFSC, São Carlos.

_____. 2012a. *Ancestrais e suas sombras: Uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Tese de Doutorado. PPGAS-UNB, Brasília.

_____. 2012b "O gavião e a onça: imagens kalapalo da chefia em dois discursos rituais". In: Pimenta, José. & Smiljanic, Maria Inês. (org) *Etnologia Indígena e Indigenismo*. Brasília : Positiva,

HECKENBERGER, Michael. 2001. Estrutura, História e Transformação: a cultura xinguana na *longue durée*, 1000-2000 D.C. In: FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. (orgs.). *Os povos do Alto Xingu. História e Cultura*. Rio de Janeiro: UFRJ.

HORTA, Amanda. 2015. *Indígenas em Canarana: notas cidadinas sobre a criatividade xinguana*. IN: 55 Congresso Internacional de Americanistas. Universidad Francisco Gavidia. San Salvador.

ISA & FUNAI (Instituto Socioambiental & Fundação Nacional do Índio). 2011. Levantamento da população indígena residente em Canarana. Circulação interna.

MENEZES, Maria Lucia Pires. 2000. *Parque Indígena do Xingu: a Construção de um Território Estatal*. Campinas: Unicamp.

MENGET, Patrick. [1977] 2001. *Em nome dos outros. Classificação das relações sociais entre os Txicão do Alto Xingu*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia Assírio e Alvim.

OAKDALE, Suzanne. 2005. *I foresee my life: the ritual performance of autobiography in an Amazonian community*. Lincoln: The University of Nebraska Press. 206 pp.

SEEGER, Anthony. 1980a. *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus.

_____. 1980b. A identidade étnica como processo: os índios Suyá e as sociedades do Alto Xingu. *Anuário Antropológico* 78

STEINEN, Karl von den. 1940. *Entre os Aborígenes do Brasil Central*. São Paulo: Departamento de Cultura.

STRATHERN, Marilyn. [1988] 2006. *O gênero da dádiva*. Campinas: Unicamp.

VANZOLINI, Marina. 2010. A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. 2010. Tese de Doutorado. PPGAS-Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro.

_____. 2013. Ser e não ser gente: dinâmicas de feitiçaria no Alto Xingu. *MANA* 19(2). Rio de Janeiro: UFRJ.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. Esboço de cosmologia yawalapíti. In: (Ed.). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.