

A identidade na diferença: agenciamentos e translações indígenas no espaço urbano de São Gabriel da Cachoeira (AM)*

Diego Soares da Silveira **

Resumo

Neste artigo, desenvolve-se uma reflexão sobre identidade e diferença no contexto urbano a partir de uma etnografia de uma feira indígena, que ocorre, desde 2007, em São Gabriel da Cachoeira, no noroeste amazônico. Esta feira surgiu a partir de uma pesquisa na área de agrobiodiversidade, no âmbito de um projeto de desenvolvimento sustentável. Inicialmente projetada para servir como local de comercialização de produtos agrícolas produzidos na roça, por famílias indígenas que migraram para a cidade desde 1970, a feira logo se transformou em um espaço para experimentar a identidade indígena no contexto urbano, a partir da vivência dos elementos associados à vida cerimonial, como as danças, a alimentação, as músicas, os adornos e a pintura corporal.

Palavras-Chave

Identidade e diferença; relações interétnicas; agricultores indígenas.

Abstract

This paper develop a reflection on identity and difference in the urban context from an ethnography of an indigenous fair, which takes place since 2007 in São Gabriel da Cachoeira, in the northwest Amazon. This fair has emerged from a research in the area of agrobiodiversity, as part of a sustainable development project. Initially designed to serve as a place for marketing of agricultural products produced on the farm by indigenous families who migrated to the city since 1970, the fair soon became a space to live and express the indigenous identity in the urban context, from the experience with the elements associated to ceremonial life, as the dances, the food, the music, the adornments and the body painting.

Keywords

Identity and difference; interethnic relations; indigenous farmers.

* Artigo recebido em 15 de maio de 2013 e aprovado em junho de 2013.

** Doutor em Antropologia pela UnB (2011). Professor Adjunto de Antropologia do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Apoio CNPq.

1. Introdução

A feira de agricultores indígenas “Direto da Roça” surgiu no âmbito de uma pesquisa sobre agrobiodiversidade realizada por uma agrônoma francesa, em São Gabriel da Cachoeira (AM), na região do Alto Rio Negro. As atividades do projeto foram desenvolvidas entre 2005 e 2007 e integram um programa de desenvolvimento sustentável conduzido a partir de uma parceria entre a ONG “Instituto Socioambiental” (ISA) e a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). O projeto foi concebido tendo como referência a proposta de estabelecimento de um “diálogo” entre a ciência ocidental e os conhecimentos dos agricultores e pesquisadores indígenas envolvidos na iniciativa, visando a um amplo mapeamento das redes de circulação dos saberes associados ao cultivo agrícola de famílias que vivem na cidade e/ou em sítios, lotes rurais e comunidades dos arredores.

Ao notar que os agricultores indígenas não tinham local fixo para vender o excedente da sua produção, a coordenadora da pesquisa passou a discutir possíveis soluções para o problema. Até então, os produtos dos agricultores eram repassados para os chamados “atravessadores”, comerciantes brancos locais que detêm forte controle sobre os preços e cobram uma sobretaxa pela intermediação. A solução para superar o impasse envolveu a construção de uma palhoça no centro da cidade, visando a comercialização dos produtos aos finais de semana, em feiras organizadas para esta finalidade.

Após um período de discussão com os agricultores indígenas, as primeiras feiras foram realizadas, em 2006, sob a coordenação dos pesquisadores do projeto e com o apoio do ISA e da FOIRN. Esse apoio inicial possibilitou o financiamento necessário para a construção da casa de forno e a disponibilização dos veículos e combustível usados no transporte dos produtos até a cidade, assim como a divulgação das feiras através de cartazes, camisetas e anúncios na rádio local. Nessa etapa inicial, a feira contou com a participação de parte das famílias envolvidas na pesquisa e de alguns colaboradores ocasionais, todos eles agricultores indígenas da cidade de São Gabriel e arredores.

Várias feiras foram realizadas ao longo do período de duração da pesquisa, quando os associados ainda contavam com o apoio do ISA e da FOIRN para conseguir os recursos e a estrutura necessária para a promoção desses eventos. Após o término do projeto, já no final de 2007, o envolvimento dos pesquisadores na feira diminuiu

significativamente, incluindo da própria coordenadora, que deixou de participar diretamente da feira. A situação foi contornada somente em janeiro de 2009, quando um agricultor indígena assumiu “temporariamente” a coordenação da feira. A partir desse momento, teve início um lento processo de transformação do projeto inicial, com a ampliação do número de feirantes e a eleição de uma nova diretoria.

Durante o período que permaneci em São Gabriel da Cachoeira (2009-2010), as feiras eram realizadas todos os finais de semana e contavam, em média, com a presença de trinta agricultores indígenas e com um público variável de cinquenta a cem pessoas. A origem étnica dos feirantes é predominantemente composta por três etnias da família linguística Tukano Oriental – Tukano, Tuyuka e Desana – que, juntos, correspondem a 60% do total de associados. Ao somarmos a este grupo os membros das etnias Tariana, Miriti-tapuya e Karapanã, chegamos à conclusão que mais de 75% é proveniente de comunidades localizadas na região do rio Tiquié. A presença de feirantes baré também é significativa - em sua maioria, proveniente de comunidades e sítios localizados no rio Negro - nas imediações de São Gabriel.

O coletivo de feirantes indígenas é multiétnico, com uma base predominantemente Tukano. A maior parte das famílias é composta por casais adultos que migraram para São Gabriel no decorrer dos últimos trinta anos e que vivem atualmente entre moradias urbanas e sítios localizados nos arredores da cidade. A outra parte das famílias vive em comunidades localizadas nas margens do rio Negro, distante algumas dezenas de quilômetros do centro urbano. As motivações para a mudança para a cidade são diversas, indo desde a busca de um acesso facilitado aos serviços de saúde, educação (para os filhos), benefícios sociais do governo e mercadorias, até conflitos e desavenças nas comunidades de origem.

Todos os feirantes trabalham na roça, onde cultivam uma variedade de produtos agrícolas locais – como mandiocas, frutas e outros legumes –, sendo que alguns contam com o auxílio de filhos, genros e noras, que dividem o tempo entre empregos no comércio local e o trabalho com os pais aos finais de semana. Todas as famílias possuem membros empregados na economia local, além de crianças e jovens que estão estudando. Quando na cidade, eles vivem um trânsito constante entre espaços urbanos (de moradia) e rurais (de produção), circulando pelas redes comunitárias que interligam os bairros indígenas e as comunidades e sítios localizados no interior do Alto Rio Negro.

Nos últimos três anos, o número de membros da feira aumentou significativamente com a inclusão de famílias que não participaram da pesquisa sobre agrobiodiversidade, na maior parte agricultores indígenas urbanos. Com isso, as redes comunitárias que perpassam a iniciativa mudaram de configuração, ampliando sua extensão. O próprio espaço da feira passou por uma transformação significativa, com a intensificação das atividades culturais – como festas e danças – e a incorporação de outros artigos, como o artesanato, que passou a ser comercializado junto dos produtos da roça. Com o distanciamento dos pesquisadores da organização da feira, os agricultores indígenas assumiram diretamente a condução desse processo de mudança.

Neste artigo, interpreta-se o movimento de agregação social que deu origem a feira como a experimentação de uma forma diferente de vivenciar a identidade indígena no contexto urbano, onde o contato com a alteridade não é percebido como algo negativo para a manutenção da cultura ou sociedade indígena, mas como o meio pelo qual ela se reproduz de forma diferente na história. Para isso, pretende-se, inicialmente, apresentar uma etnografia da feira, descrevendo o seu cotidiano e as manifestações culturais que ocorrem nos dias de “festa”. Num segundo momento, verifica-se como o contato com a alteridade é representado nas teorias da aculturação e da fricção interétnica e os seus efeitos na interpretação das manifestações indígenas na cidade, evidenciando a reprodução, na teoria antropológica, de alguns pressupostos associados às filosofias da representação. Por último, a partir de um diálogo com a obra de Gilles Deleuze, “Diferença e Repetição” (1988), busca-se esboçar um caminho teórico para pensar a identidade na diferença.

2. A feira “direto da roça”

A feira é realizada em uma área central de São Gabriel da Cachoeira, ao lado do ginásio municipal de esportes. As atividades são desenvolvidas embaixo de uma estrutura grande de madeira sem paredes, com teto de palha, erguida pelos próprios feirantes. Essa palhoça foi reformada duas vezes, quando seu espaço foi ampliado. O chão é de terra batida e em uma das extremidades são mantidos dois fornos grandes de argila. A estrutura, sustentada por grandes colunas de madeira, é denominada de “Maloca” pelos agricultores indígenas e demais frequentadores do local, nome dado à antiga moradia comunitária usada pelos povos indígenas do Alto Rio Negro, sendo também utilizada como espaço fundamental para a realização de rituais associados à vida cerimonial

(GOLDMAN, 1963; REICHEL-DOLMATOFF, 1971; S. HUGH-JONES, 1979; JACKSON, 1983). Essas antigas construções foram alvo do ataque dos missionários, tendo sido abandonadas pelos índios em praticamente toda a região.

Apesar da palhoça da associação ser, em grande parte, diferente das antigas malocas indígenas, é possível identificar aspectos de continuidade entre as duas estruturas: o material usado no teto foi o “tradicional” carapanã; o posicionamento da estrutura superior é uma espécie de versão reduzida e simplificada daquele usado nas antigas malocas; os pilares de sustentação foram amarrados com um cipó muito forte, geralmente usado para essa finalidade. As técnicas utilizadas na construção da palhoça da feira foram aprendidas com os feirantes mais velhos, tendo como referência às antigas moradias coletivas. Os usos diferenciados da maloca da feira – que não serve de moradia, mas para a venda e comercialização de produtos da roça – são acompanhados por atividades geralmente desempenhadas nas antigas malocas indígenas, como refeições coletivas, festas e cerimônias de dança.

O público que costuma frequentar a feira é, em sua ampla maioria, constituído por famílias indígenas que migraram, a partir da década de 1980, de comunidades localizadas nas cabeceiras dos rios para a cidade de São Gabriel da Cachoeira. As pessoas que visitam com mais frequência o local são provenientes de famílias que já não trabalham mais na roça, empregados do comércio local ou do setor de construção. O público ocasional é composto por famílias indígenas de passagem pela cidade para receber aposentadoria e outros benefícios sociais, agentes indígenas de saúde, professores e lideranças indígenas. As conversas na feira ocorrem nas diferentes línguas indígenas regionais, com predominância do tukano, baniwa e nheengatu.

A presença de brancos na feira é bastante rara e se reduz a militares atraídos pelo movimento e a pessoas que trabalham diretamente com os índios. Encontrei, por diversas vezes, funcionários públicos de instituições como a FUNAI, o ISA e o Instituto Chico Mendes, que iam até o local para encontrar amigos índios e/ou adquirir produtos. A maior parte dos brancos, no entanto, não vão ao local simplesmente pelo fato de não consumirem produtos indígenas, por terem outros costumes alimentares ou por desconfiarem da origem dos alimentos.

Os artigos comercializados variam de feirante para feirante e de um dia para o outro, pois a oferta corresponde à dinâmica de produção agrícola de cada família. De forma geral, costuma-se vender na feira: farinha de tapioca, goma, diversas variedades

de frutas locais (abacaxi, cupuaçu, banana etc.), castanhas, vários tipos de beiju (pães indígenas feitos de farinha de mandioca), sucos, caxiri de diversos tipos (“cerveja de índio” feita de pupunha, cana de açúcar etc.), maxixe, tucumã, pimentas, vinho de pupunha, diversos tipos de doces caseiros e várias espécies de peixe liso e carne de caça. Alguns também vendem refeições preparadas no próprio local, na sua maioria, pratos indígenas regionais: diversos tipos de *quinhapira*, peixe assado, tucupi com saúva, maniara cru, açaí com tapioca, pupunha cozida, mujeca e mingau. Além dos alimentos e produtos da roça, há também o comércio de artesanato produzido pelos associados, como colares, cestos e bancos tukano.

São Gabriel da Cachoeira é, talvez, a cidade mais indígena do Brasil, pois sua população é majoritariamente composta por índios. Apesar disso, no entanto, os brancos (comerciantes, militares etc.) ainda dominam o comércio local e os principais pontos de lazer da cidade, com a única exceção da praia. A maior parte da população indígena está desempregada e a outra parte trabalha e vive entre a cidade e as roças, localizada em lotes rurais, sítios e comunidades. Trata-se da parcela da população urbana com a renda mais baixa, que vive nos bairros mais periféricos. Esse quadro, no entanto, começou a mudar nas últimas décadas, com o fortalecimento do movimento indígena e, mais recentemente, com o ingresso dos índios na política partidária e a eleição do primeiro prefeito indígena.

A feira realizada na maloca tornou-se, em pouco tempo, um espaço extremamente frequentado pelo público indígena da cidade, não somente para a compra de produtos, mas também como local de lazer e descontração usado aos finais de semana por adultos, jovens e crianças. Famílias indígenas que não trabalham mais na roça, geralmente compostas por professores e empregados do comércio local, vão para a “maloca” beber caxiri, assim como dezenas de jovens indígenas. No local, essas pessoas não só encontram os produtos usados na alimentação indígena, como também podem falar livremente sua língua em um ambiente animado e descontraído. Conforme ouvi várias pessoas dizer, “a maloca é coisa de índio!”.

3. A maloca em dia de festa

Aos finais de semana, o cotidiano da feira corresponde ao que foi descrito acima, sendo que a dança ao som de músicas regionais e o consumo de caxiri são elementos sempre presentes no dia a dia da maloca. Existem, no entanto, eventos denominados como

“festa”, sendo comum também o uso do termo *Dabucuri*¹: nessas ocasiões, todos os associados praticam pintura corporal; um grupo de dança tuyuka se apresenta usando adornos e instrumentos indígenas; o consumo de caxiri assume um caráter cerimonial; as danças seguem o ritmo e a forma das danças comunitárias; o almoço é coletivo, com contribuições de todos os associados; e as mulheres desempenham uma série de cantos cerimoniais em língua nativa. Durante o período que permaneci em campo, tive a oportunidade de acompanhar três situações de “festa” – sendo uma delas em comemoração à posse da nova presidência da Feira – evento descrito a seguir, ocasião em que todos os elementos acima estiveram presentes.

No dia da festa, a feira transcorreu normal até o final da manhã, apesar de haver uma maior “animação” dos associados, marcada por um consumo mais intenso de caxiri e por uma presença maior de pessoas na maloca. Com a chegada do grupo de dança Tuyuka, os feirantes começaram a se pintar e o consumo de caxiri aumentou significativamente, com a formação de várias rodas de homens, que faziam passar as cuias com a bebida. Aos poucos, o ambiente foi ficando mais animado e movimentado. Já mais próximo do meio dia, todos os presentes foram convidados a participar de um almoço coletivo feito com as contribuições dos feirantes. A comida foi “benzida” no local por Lourenço, vice-presidente da feira, da etnia Tuyuka, que também exerce a função de pajé na cidade de São Gabriel, segundo ele, um dom herdado do avô, que era *kumu* (pajé). Para benzer a comida, ele fez uso de tabaco, pronunciando em voz baixa uma sequência de frases, ao mesmo tempo em que soprava a fumaça na comida. O procedimento como um todo durou poucos minutos. Ao final, as pessoas foram até as mesas, localizadas na parte de trás da maloca. Havia dois tipos de beiju, frutas regionais como cupuaçu, pupunha e abacaxi, peixe frito, mingau, chibé, açai e mujeca (sopa de peixe).

Após o almoço coletivo, os membros do grupo de dança Tuyuka começaram a se pintar e vestir adornos retirados de uma caixa de madeira: tangas de entrecasca (*Wediro*), acangataras (*pesaribeto*), uma espécie de “cocar” mais simples, e chocalhos em feira feitos de sementes e usados no tornozelo direito dos dançadores (*kamoka*).

¹ Dabucuri, “palavra nheengatu para a festa de oferecimento, quando um grupo de pessoas doa algum produto de seu trabalho (intensificado nos dias que antecedem a ocasião) a pessoas de outro grupo” (CABALZAR, 2008, p. 37). Também conhecido como *basora* (em língua Tuyuka), *poosé* (em Tukano), *pudáli* (em Baniwa) e *Po-ao* (em Wanano). Em comunidades localizadas nos rios Içana, Uaupés e afluentes, essas cerimônias costumam acontecer entre parentes agnáticos ou entre aliados de sibs diferentes (CABALZAR, 2008, p. 37).

Conforme explicou o “chefe” do grupo, esses objetos compõem uma pequena parte de um conjunto maior de ornamentos doado pelos ancestrais aos antepassados. A outra parte foi abandonada devido à ação repressora dos missionários, mas havia planos de recuperá-la. Durante as danças, eles também fizeram uso dos seguintes instrumentos, todos doados pelos ancestrais: flautas do tipo cariço, maracás (*Ñasã Basa*) e bastões de ritmo (*hauã*). Antes do início da cerimônia, a caixa de som foi desligada e os demais feirantes sentaram ao redor da maloca, com os membros do grupo de dança posicionados em forma de fileira na parte frontal.

A apresentação do grupo teve início com uma fala cerimonial, em que os homens trocaram palavras em tuyuka, ressaltando a importância de se festejar, dançar e comer junto com os “cunhados”. Essa fala inicial foi feita na forma de canto, com muitas gesticulações, e durou cerca de cinco minutos. Depois disso, eles iniciaram a apresentação a partir de uma dança com os bastões de ritmo (*hauã*), instrumento tuyuka concebido pelos ancestrais. Os homens, posicionados lado a lado, colocaram a mão esquerda no ombro direito do parceiro, percorreram a maloca em movimentos padronizados, batendo os bastões e os chocalhos no chão em um único ritmo. Em determinado momento, as mulheres entraram na roda, colocando-se entre os homens e formando uma fileira de casais unidos e dispostos lado a lado. O grupo passou a percorrer a maloca em movimentos circulares, até que as mulheres foram deixadas no centro. A dança dos homens continuou até o momento em que suas companheiras foram incorporadas novamente ao grupo, repetindo uma última vez o mesmo procedimento, quando o grupo se separou por completo após fazer vários movimentos circulares em volta do pilar central da maloca.

Após alguns minutos, a dança com bastões foi retomada ainda uma vez, com pequenas alterações nos movimentos e no ritmo. Depois, foi a vez da dança com cariço, seguida, logo após, pela dança com maracás, todas elas seguindo coreografias aprendidas nas comunidades de origem. Essas danças tinham nomes específicos – “dança do maracá”, do “japu”, da “vara”, do “cacho de inajá” etc. – e seguiam coreografias antigas, cujos detalhes foram repassados pelos homens mais velhos. Entre uma dança e outra, havia pequenos intervalos, em que tanto os homens como as mulheres bebiam caxiri em rodas formadas no salão.

Conforme relatado mais tarde por homens tuyuka mais velhos que estavam na festa, essa coreografia é repleta de significados subjacentes e reproduz nos mínimos

detalhes os movimentos das danças do seu povo: o posicionamento dos homens lado a lado remete a sua origem comum (mesmo clã ou sib); os movimentos circulares na maloca reproduzem a viagem mítica da cobra canoa, que deu origem a todos os povos indígenas da região; e a incorporação das mulheres ao grupo de homens reproduz na dança o movimento mais amplo de circulação e troca de mulheres, que vivem sempre afastadas de suas comunidades de origem (residência virilocal).

Ao final da apresentação do grupo de dança Tuyuka, formou-se uma roda de homens no centro da maloca. Enquanto as mulheres enchiam as cuias de caxiri, os homens aguardavam com muita excitação. Quando as cuias estavam prontas, começavam a circular entre os homens que, após tomar um gole da bebida, a repassavam para o colega ao lado, que repetia o mesmo movimento. Segundo o presidente da feira, essa é a forma usual de consumo cerimonial do caxiri, que é oferecido pelas mulheres aos homens para sinalizar a importância de se “viver em comunidade” e para lembrar a sua função nessa sociedade, que consiste em transformar os produtos da roça em alimento.

Já mais para o final da tarde, após intenso consumo de caxiri, foi formado um círculo composto por todos os associados ainda presentes na maloca, incluindo o novo presidente da feira e a esposa, que ficaram em destaque. Seguiu-se uma sequência de cantos femininos, com mulheres das diversas etnias que compõem a associação fazendo performances individuais no centro do círculo formado pelo coletivo de associados. Cada uma delas cantou para o novo presidente em língua nativa. Os cantos foram pronunciados num tom melancólico. Conforme a tradução realizada depois do evento, as mulheres se dirigiam para o coletivo de associados, falando sobre a dificuldade de “viver com os cunhados” e a importância de se respeitar a forma que cada povo tem de fazer as coisas. Também foram feitos apelos para que os associados não alimentassem a controvérsia e a fofoca. Outras falaram sobre a importância da “animação” como um papel de responsabilidade do novo presidente, que teria que promover atividades e buscar trabalhar em nome de todos os feirantes. Esses lamentos performados pelas mulheres da associação têm semelhanças evidentes com os cantos das mulheres das comunidades Wanano observados por Chernela (1993, p. 77-82), com ênfase no caráter multiétnico da associação e nas dificuldades de se viver entre “parentes”.

4. A identidade no ‘idêntico’: a reprodução indígena no espaço urbano como simulacro

Os agricultores indígenas urbanos fazem uso de uma diversidade de estratégias de geração de renda, mas é possível identificar um padrão predominante: enquanto os pais e avós trabalham em roças cultivadas em sítios e comunidades dos arredores da cidade, seus filhos e netos estudam e/ou trabalham no comércio local, na construção civil ou no exército. Outra fonte de renda são os benefícios sociais, principalmente a aposentadoria. Algumas mulheres mais jovens casaram com brancos e parte delas não frequenta mais o espaço da roça. O mesmo ocorre com jovens e crianças que estão na escola e dificilmente visitam esses locais de produção. Com isso, o trabalho na roça é realizado por casais de meia idade, que se deslocam três ou quatro vezes por semana até os sítios e lotes rurais, que contam com a “ajuda” de filhos e outros parentes, principalmente, aos finais de semana ou em ocasiões especiais, como na abertura de uma nova área de cultivo. É importante notar que esses casais estão integrados em unidades familiares extensas, que mantêm fortes laços entre si e fazem uso coletivo de múltiplas estratégias de geração de renda, como vender, na cidade, a produção agrícola que não é consumida pelo casal de agricultores e seus parentes. Os produtos da roça circulam nas redes locais de parentesco e compadrio, seja através da venda ou do escambo por mercadorias manufaturadas.

A venda de produtos agrícolas é realizada, em grande parte, para a compra de mercadorias ocidentais, manutenção das crianças na escola e pagamento de serviços variados, todos eles associados à vida na cidade. Também foi com a venda dos produtos que esses agricultores construíram suas casas, que foram posteriormente equipadas com eletrodomésticos e móveis adquiridos no comércio local. Existe, portanto, uma relação evidente entre a venda dos produtos da roça e a busca dos meios necessários para garantir o acesso às mercadorias e conhecimentos ocidentais, o que envolve também a adoção de hábitos como ver televisão, comer “comida de branco” (macarrão, arroz etc.), matricular os filhos na escola, trabalhar como empregado ou peão e, para as mulheres, casar-se com homens não índios.

O projeto da feira surge, inicialmente, para fortalecer esse processo histórico de experimentação com a “cultura do branco” a partir da migração para a cidade e da adoção de um estilo de vida “urbano”. A questão de fundo deste artigo consiste em tentar entender a relação da feira com outros processos históricos mais amplos que vem

ocorrendo no Alto Rio Negro e em outras regiões do Brasil, desde as primeiras décadas de contato com os agentes coloniais, como é o caso do fenômeno descrito na literatura etnológica como “destribalização”, geralmente associado à migração indígena das comunidades e aldeias para as cidades.

Eduardo Galvão (1979), ao aplicar a teoria da aculturação para entender a história do contato entre índios e brancos no Alto Rio Negro, desde o século XVII, aponta para um processo de mudança cultural das sociedades indígenas regionais a partir da assimilação dessas tribos na sociedade nacional, formando uma sociedade cabocla caracterizada por uma identidade mestiça. Para esse autor, o ritmo desse movimento de aculturação é definido pelos ciclos de desenvolvimento econômico da sociedade nacional, cabendo ao índio uma posição subalterna e passiva diante de forças sociais e econômicas que agem no sentido de alterar sua identidade cultural. Esse movimento é marcado, por um lado, pela assimilação de valores e práticas culturais da sociedade nacional e, por outro lado, pelo abandono dos elementos que constituem a cultura indígena, como as regras de parentesco, a língua, a vida cerimonial, o complexo mitológico e, principalmente, a economia e a organização social “tribal”. Apesar de Galvão definir as relações interculturais que ocorrem no contexto histórico do contato como um movimento de mão dupla caracterizado por influências mútuas, a sua descrição do movimento de aculturação no Alto Rio Negro aponta uma assimetria a favor dos brancos com efeitos drásticos no modo de vida dos índios (GALVÃO, 1979, p. 257-271).

A teoria da aculturação tem como pressuposto fundamental a existência de “culturas”, fenômenos percebidos como sistemas unitários mais ou menos originais e relativamente puros, que entram em contato, resultando, em médio e longo prazo, na assimilação assimétrica, por parte da cultura em posição subalterna, de traços ou elementos diacríticos associados à cultura da sociedade dominante. Por outro lado, a própria sociedade nacional – representada pelos agentes coloniais locais – passa por um processo de mudança cultural associado à assimilação de elementos culturais indígenas, formando aquilo que Galvão define como uma sociedade regional com fortes traços indígenas (GALVÃO, 1979, p. 138).

Esse movimento de assimilação e mudança cultural, no entanto, nunca é hegemônico, pois enfrenta movimentos de resistência tribal identificados com a permanência dos índios nas cabeceiras dos rios e igarapés. Conforme essa perspectiva

teórica, os índios têm apenas duas opções para lidar com o contato: a perda ou diluição da identidade indígena através da assimilação em uma sociedade regional, com cultura e identidade mestiças; a resistência na forma de uma manutenção do modo de vida tribal, o que implica em manter-se afastado de um contato permanente com a sociedade nacional, buscando um refúgio nas áreas mais isoladas. Na relação com a sociedade nacional, a história reserva aos índios do Alto Rio Negro apenas duas alternativas: contato, assimilação e mudança da cultura tribal e/ou indígena, com a diluição da identidade étnica em um processo de mistura e mestiçagem que dá origem à sociedade cabocla regional; resistência ao contato, manutenção de uma cultura tribal, com a reprodução da identidade étnica enquanto uma unidade ou sistema integrado relativamente independente da sociedade nacional.

A representação do contexto de contato entre índios e brancos no Alto Rio Negro como um processo de aculturação – marcado por uma forte assimetria nas relações interculturais em favor da sociedade nacional tem como base um determinado conceito de identidade e seu correlato, a alteridade ou diferença cultural. Nesse caso, a noção de identidade está diretamente associada ao movimento de reprodução de uma diferença cultural na história, tendo como modelo ideal, de um lado, as chamadas culturas isoladas do contato ou culturas tribais e, do outro lado, a cultura nacional, sendo que ambas são definidas como unidades ou sistemas mais ou menos integrados e relativamente independentes. As diferenças internas são submetidas à unidade externa, que fornece a coesão necessária para que seja possível falar em termos de duas ou mais unidades que entram em contato. Conforme essa noção de identidade enquanto reprodução do “Uno”, o contato levaria, por um movimento de mistura e mestiçagem, à formação de uma terceira unidade, a cultura regional ou cabocla.

Essa forma de pensar a identidade e a alteridade cultural revela um movimento subliminar de domesticação da diferença étnica a partir de um conceito ideal de cultura como um fenômeno mais ou menos integrado e independente, cujas fronteiras podem ser definidas com precisão. De um lado, há os grupos indígenas “tradicionais”, com sua cultura tribal; do outro lado, os índios mestiços ou caboclos, com sua cultura regional, marcada pela assimilação dos sinais diacríticos identificados com a sociedade nacional, como o estilo de vida urbano, a assimilação subalterna na economia regional e o consumo de bens industrializados.

O tribalismo é apresentado por Galvão como a única forma de resistência indígena frente ao movimento de aculturação que resulta do contexto histórico do contato (GALVÃO, 1979, p. 142-145). O efeito desse raciocínio é que todo processo de produção da diferença étnica é avaliado tendo como referência esse conceito de identidade enquanto reprodução de uma cultura “original” ou “genuína”, neste caso associada ao estilo de vida tribal. Essa lógica resulta na domesticação da diferença ao remetê-la sempre a um conceito de identidade como unidade, que lhe é anterior e serve de modelo para julgar e hierarquizar as práticas culturais indígenas.

Essa forma de conceituar a identidade enquanto “unidade” tem analogia com certos pressupostos do platonismo, em que toda diferença é objeto de avaliação e julgamento em relação ao fundamento da “Ideia” original que ela pretende reproduzir: “o fundamento é uma prova que dá aos pretendentes uma participação maior ou menor no objeto da pretensão: é neste sentido que o fundamento mede e estabelece a diferença” (DELEUZE, 1988, p. 116). Para Deleuze, o fundamento platônico que serve de modelo para julgar toda e qualquer diferença é a própria “Ideia”, entendida como a “coisa mesma” que serve de referência para hierarquizar e julgar todo e qualquer processo de reprodução da diferença ou da identidade no tempo. Segundo Deleuze, o pensamento de Platão gira em torno da distinção entre o original e a imagem, entre o modelo e a cópia:

Julga-se que o modelo goze de uma identidade originária superior, ao passo que a cópia é julgada segunda uma semelhança interior derivada. (...) A noção de modelo não intervém para opor-se ao mundo das imagens em seu conjunto, mas para selecionar as boas imagens, aquelas que se assemelham do interior com esse modelo ideal. (...) Com Platão estava tomada uma decisão filosófica da maior importância: a de subordinar a diferença às potências do Mesmo e do Semelhante. (...) O que aparece então, em seu mais puro estado é uma visão moral do mundo. (...) É por razões morais, inicialmente, que o simulacro deve ser exorcizado e que a diferença deve ser subordinada ao mesmo e ao semelhante (DELEUZE, 1988, p. 211).

No caso da teoria da aculturação, a “Ideia” que serve como fundamento para a interpretação dos processos históricos de (re)produção da diferença étnica entre brancos e índios é o próprio conceito de identidade enquanto unidade, entendida como uma substância que existe por si mesma e se repete ao longo do tempo, com limites definidos pela distinção entre o “Mesmo” – composto por todos aqueles que são semelhantes a “Nós” – e o “Outro” - composto por todos aqueles que não são idênticos ao “Mesmo” - e, por isso, são definidos pela negação da semelhança. Nesse caso, a diferença é subordinada à identidade, que serve como modelo para julgar todas as expressões

culturais como mais ou menos originais em relação à imagem do idêntico e do semelhante, transformando todo contexto de contato em um encontro entre unidades culturais cujas fronteiras podem ser facilmente reconhecidas e que, quando rompidas ou superadas, geram efeitos devastadores para a reprodução da identidade cultural de um povo ou sociedade.

Essa forma de conceituar a identidade apresenta dois efeitos secundários na interpretação antropológica das práticas culturais indígenas que ocorrem no contexto das cidades. Se a cultura tribal é representada como a negação da mistura e da mestiçagem, i.e., enquanto resistência ou reprodução de uma identidade étnica distinta, que atua como uma negação do “Mesmo”, a cultura urbana representa, neste esquema de domesticação da diferença étnica, a substância por excelência dos processos políticos, socioculturais e econômicos associados à aculturação, constituindo-se em um meio propício para a mudança cultural e consequente diluição da diferença étnica. Ao mesmo tempo, como a tribo é representada como o modelo por excelência da identidade ou cultura genuinamente indígena, todas as demais expressões culturais identificadas pelos próprios nativos como “indígenas” devem ser avaliadas tendo como referência esse modelo, podendo ser conceituadas como cópias bem sucedidas ou simulacros de uma “tradição” que, para sobreviver, deve ser reproduzida pelas novas gerações tal qual existiu no contexto tribal. Nesse esquema interpretativo, o contato é entendido como uma força negativa que atua no sentido de diluir, através da mistura e da mestiçagem, as fronteiras demarcadas pela identidade.

Os estudos de fricção interétnica compartilham os mesmos pressupostos sobre a noção de identidade enquanto unidade, mas substituem a “cultura” pela “sociedade”. A situação de contato é descrita como uma “totalidade sincrética” formada a partir das relações entre duas sociedades unificadas através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981, p. 25-26). Enquanto a teoria da aculturação coloca uma ênfase nas “relações interculturais”, a teoria da fricção interétnica coloca ênfase nas “relações intersociais”, abordando o contexto de contato como o encontro entre duas sociedades já formadas como unidades pré-existentes, com forma e fronteiras bem definidas e delimitadas.

As relações interétnicas entre brancos e índios são concebidas como relações de “fricção”, noção que expressa o sentido assimétrico do contato, percebido como uma força destrutiva que leva a um processo de “transfiguração” das sociedades indígenas,

devido a sua situação subalterna. A ênfase no “social” implica levar em conta as relações de poder que perpassam o encontro entre os agentes da sociedade nacional e as sociedades indígenas, com atenção especial aos efeitos do contato na desestruturação da organização social e política dos índios, na medida em que seus integrantes são assimilados como mão de obra nas economias regionais.

O conceito de “fricção” expressa o caráter de contradição que perpassa o encontro entre índios e brancos, apresentando as duas sociedades em uma situação de “oposição” no contexto histórico do contato, com interesses diametralmente opostos e incomensuráveis. A relação dos índios com a alteridade é representada como algo extremamente negativo, pois o contato leva a ruptura dos elementos que compõem a sua identidade, transfigurando-a e corrompendo-a até a sua total diluição (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981, p. 25). Porém, essa diluição não dá origem a uma identidade mestiça, mas a uma “falsa” identificação com os valores e a cultura do outro, i.e., a mudança não dá origem a uma nova identidade – mesmo que híbrida –, mas a um processo de alienação marcado pela inserção subalterna do índio na sociedade de classes, como peão ou empregado.

O resultado desse processo de transfiguração étnica resulta, em última instância, no fenômeno do “caboclisto”, com a interiorização, pelo índio, da consciência do branco: o caboclo é o índio vendo-se com os olhos do branco, julgando a si mesmo e aos seus semelhantes a partir dos valores dominantes da sociedade nacional. O caboclo é o índio alienado de sua identidade indígena, ao assumir a consciência infeliz do escravo que abandona sua cultura por julgá-la inadequada. Ao alienar-se da sua própria identidade, o índio assume uma falsa-identidade, uma representação de si mesmo que não corresponde aos seus interesses políticos, definidos pela posição que ele ocupa na situação de contato (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981, p. 77-96).

A única forma de resistência política eficaz contra esse processo de transfiguração étnica consiste em se fechar para o contato com o branco, buscando refúgio nos locais mais inóspitos, reproduzindo e mantendo todos os elementos socioculturais e políticos associados à vida tribal. Se o contato representa o risco de transfiguração, o não contato é positivado como o único caminho para a continuidade da sociedade indígena na história. Para manter sua sociedade, o índio precisa reproduzir as condições econômicas e sociais que caracterizam a sua identidade social, que, em última

instância, não é definida pela representação de si (que pode ser alienada), mas pela relação de oposição com o branco em uma totalidade sincrética.

Nesse esquema interpretativo, a cidade é vista em oposição à tribo indígena, como território associado ao “mundo do branco”. Com isso, o índio que vive na cidade é representado como alguém que está fora do seu lugar, como um ser social deslocado de seu mundo, um “alienando” que abandonou os valores e a vida tribal ao assumir uma falsa-identidade, ao identificar-se com a sociedade do “Outro”, passando a viver uma posição subalterna na sociedade do branco. Os índios que vivem na cidade já não são índios (originais), mas caboclos alienados de sua identidade social (tribal), transfigurados e marginalizados pela fricção exercida pelo branco, que, ao assimilá-lo em sua sociedade, o submete a uma posição subalterna.

A teoria da fricção interétnica acaba por domesticar a diferença ao submetê-la ao julgamento do conceito de identidade social, que assume a função de “Fundamento” para o juízo antropológico. Esse fundamento da identidade é definido a partir de uma relação de oposição incomensurável entre brancos e índios. Essa forma de pensar a identidade tem analogia com alguns pressupostos da filosofia de Hegel, para quem a diferença, quando elevada ao último grau, torna-se contradição incomensurável. O mundo dos brancos e o mundo dos índios não somente são diferentes, mas também estão situados em “oposição” um ao outro. A identidade, neste caso, é sempre relacional: o branco é a negação do índio e o índio a negação do branco, da mesma forma que o senhor é a negação do escravo e vice-versa. Contudo, a noção de relação é de ordem assimétrica, pois o que conta como “ser índio” é definido em relação de oposição com o que conta como “ser branco”, que é definido a priori pelo etnógrafo.

Tanto a teoria da aculturação como a teoria da fricção interétnica desenvolvem suas análises a partir de um pressuposto fundamental: as unidades ou sistemas unitários que entram em relação no contexto do contato interétnico são fenômenos já constituídos e acabados, cuja consistência não precisa ser colocada em julgamento. A única diferença é que, para a aculturação, o contato se dá entre duas culturas, a cultura do branco e a do índio, ambas abordadas como fenômenos pré-existentes ao contexto da relação histórica; já para a teoria da fricção interétnica, o contato se dá entre duas sociedades cuja forma e limites já estão definidos antes mesmo da relação:

Embora seja óbvio que somos *recrutados* para participar de um grupo por uma série de intervenções que dão visibilidade àqueles que argumentam em favor da relevância de um agrupamento e da irrelevância de outros, tudo acontece como se os

cientistas sociais tivessem de postular a existência, ‘lá fora’, de um tipo real e de outros conjuntos falsos, obsoletos, insignificantes ou artificiais. Bem sabemos que a primeira característica do mundo social é o constante empenho de algumas pessoas em desenhar fronteiras que as separem de outras; mas os sociólogos do social consideram que a principal característica desse mundo consiste em reconhecer, independentemente de quem as traça e com quais ferramentas, a existência inquestionável das fronteiras (LATOURE, 2012, p. 50-51).

O que temos aqui é a reprodução do pensamento moderno na teoria antropológica, através da manutenção da divisão entre “Nós” (os modernos) e os “Outros” (os tradicionais ou não modernos), um dos pilares da Constituição Moderna (LATOURE, 1994, p. 96-99). As teorias da aculturação e da fricção interétnica atuam no sentido de purificar todo contato entre índios e brancos - caracterizado pelas práticas de mistura social e mediação cultural –, domesticando todo fenômeno híbrido como um resíduo negativo de um processo de perda cultural ou transfiguração étnica. Com isso, manifestações indígenas “urbanas” ora são classificadas como a expressão da alienação indígena ou, na melhor das hipóteses, como manifestações culturais associadas a uma identidade cultural mestiça ou cabocla. Pois o índio, na cidade, é visto como alguém fora do seu lugar, um sujeito que perdeu sua identidade social ou cultural, um “caboclo” caracterizado como um ser mestiço ou alienado. Ao mesmo tempo, as manifestações indígenas urbanas – como festas, feiras, associações políticas e empreendimentos econômicos - são representadas como um simulacro da cultura ou sociedade tribal, que serve de modelo ideal para avaliar a alteridade indígena.

No entanto, esta representação do contato como a relação entre unidades bem estabilizadas e coesas que entram em relação histórica – sejam “culturas” ou “sociedades” – não reflete o que a etnografia desses autores parece apontar (GALVÃO, 1979; CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981). Ao invés de um contato ou encontro entre unidades bem estabilizadas, percebemos movimentos de associação e dissociação envolvendo uma multiplicidade de atores indígenas e coloniais, com a constante formação e destituição de redes e coletivos ao longo do tempo.

A história do contato no Alto Rio Negro demonstra claramente que os traços culturais compartilhados pelos diferentes grupos indígenas que vivem na região resultam de um processo histórico de sobreposição de movimentos migratórios de diferentes grupos indígenas (Maku, Aruak e Tukano) e do estabelecimento de uma densa rede de reciprocidade positiva e negativa entre eles, oscilando entre períodos de guerra e períodos de troca de mulheres e bens (GALVÃO, 1979, 152-170). Da mesma

forma, Galvão aponta a existência de uma diversidade de agentes de colonização – comerciantes, missionários, militares, empresas mineradoras, seringueiros, etc. – que atuaram na região (GALVÃO, 1979, p. 257-269). O mesmo ocorre com Cardoso de Oliveira (1981), que descreve o contato não como o encontro entre duas sociedades estabilizadas e já constituídas, mas como o encontro e desencontro de uma multiplicidade de coletivos coloniais e indígenas. De um lado, há os extrativistas, agricultores, pecuaristas, representantes governamentais; do outro lado, os índios de Igarapé, os índios do rio e os caboclos. A etnografia desses autores demonstra o encontro de multiplicidades (culturais ou sociais) em constante processo de reconfiguração; e não de unidades estabilizadas no tempo. Os coletivos que entram em contato não são forças estabilizadas com forma e limites bem definidos, mas fenômenos instáveis em constante processo de agregação e desagregação.

Da mesma forma, a cidade nunca foi um fenômeno sociocultural estabilizado e identificado com o “mundo do branco”, mas o lugar por excelência da multiplicidade cultural e social. Afinal, o espaço urbano não é nada homogêneo, pois é constantemente perpassado pelo encontro e desencontro de múltiplos processos históricos, envolvendo uma diversidade de coletivos, que são constantemente agregados e desagregados na medida em que entram em associação entre si, formando redes de ontologia e topologia variável e inconstante. Da mesma forma, a cidade não está isolada do campo e o urbano e o rural não são realidades dissociadas.

São Gabriel da Cachoeira é um bom exemplo disso, pois já foi um forte português, depois um entreposto de comerciantes, mais tarde uma missão jesuíta, um forte militar, uma sede de mineração e, por último, a “cidade mais indígena do Brasil”, slogan que ganhou força com a eleição do primeiro prefeito de origem indígena. Além da maioria da sua população ser indígena, existem bairros na cidade que são considerados “indígenas” por serem habitados unicamente por índios. A maior parte dos que vivem na cidade continuam mantendo relações com os parentes que vivem nas comunidades e sítios do interior e a circulação de conhecimentos, pessoas e bens é intensa. Na região do Alto Rio Negro, as cidades estão inseridas em redes muito mais amplas que perpassam as fronteiras entre o rural e o urbano, colocando essas duas realidades em interação constante.

5. O devir-índio na cidade

Em ocasiões especiais de “festa”, a feira incorpora elementos dos dabucuris comunitários, como é o caso das danças, da pintura corporal e dos cantos femininos (GOLDMAN, 1963, p. 202-18; S. HUGH-JONES, 1979, p. 41-58; CHERNELA, 1993, p. 110-22; ANDRELLO, 2006, p. 232; CABALZAR, 2008, p. 37). O consumo cerimonial de caxiri parece seguir o mesmo padrão descrito na literatura etnológica sobre os povos indígenas do Alto Rio Negro (C. HUGH-JONES, 1979, p. 206-08; LASMAR, 2005, p. 78-83; CABALZAR, 2008, p. 292). Certamente, esses elementos comunitários - como as danças, os ornamentos, as falas e as músicas - são reagrupados de uma forma diferente ao seu uso no contexto das comunidades.

As referências utilizadas pelos associados para compor o ambiente da “festa” provêm de fragmentos retirados de experiências anteriores nas cerimônias de dabucuri (ou pudáli) ou do relato dos mais velhos (pais, avós), que são recombinações e agenciados nesse novo contexto histórico da feira e da cidade. O uso de adornos e instrumentos musicais doados pelos ancestrais dos tuyuka permite estabelecer uma relação entre o tempo atual das feiras e da associação e o tempo mítico dos ancestrais, enquanto as danças, os lamentos femininos e o consumo de caxiri visam à inclusão da alteridade (os afins, ou “parentes”) e a construção de uma comunidade multiétnica formada pelo coletivo de associados.

Esses elementos, no entanto, não são reproduzidos integralmente, pois os próprios associados fazem questão de observar “que muita coisa se perdeu”, principalmente, devido à repressão dos missionários e suas estratégias de conversão étnica. São os fragmentos desse processo histórico que são reunidos e recombinações pelas novas gerações no novo contexto das feiras e da maloca urbana. A meu ver, estamos diante de um movimento semelhante ao descrito por Hill (1993), que menciona um evento ocorrido em 1981, quando os *Wakuénai* e outros indígenas de Punta Danta atuaram e transformaram a cerimônia *Pudáliem* em uma forma de resistência contra as práticas econômicas assimétricas impostas pelos comerciantes brancos. Isso envolveu a modificação da estrutura da cerimônia a partir da recombinação dos seus elementos principais, como a coreografia, o uso de instrumentos e ornamentos e o consumo de caxiri. Com isso, esse autor argumenta que o *Pudáli* (ou Dabucuri) pode ser entendido como um gênero de coreografia musical que visa a *capacitar* as pessoas a improvisar e criar novas formas culturais dentro de certas limitações estruturais (HILL, 1993, p. 44).

Ao analisar a situação dos índios citadinos de São Gabriel e Iauaretê, tanto Lasmar (2005) como Andrello (2006) afirmam que os valores comunitários ainda continuam orientando a experiência indígena no espaço urbano. O mesmo pode ser dito em relação aos agricultores indígenas, que continuam habitando os espaços da roça e da floresta (as trilhas) e se relacionando com plantas e animais a partir de uma lógica mais próxima do conhecimento xamânico e do perspectivismo ameríndio do que do naturalismo moderno. De fato, ao se deslocarem de suas casas na cidade – equipadas com eletrodomésticos e parte dos artefatos de moradias populares - para a roça e as trilhas localizadas nos sítios, lotes e comunidades, os agricultores indígenas parecem sugerir uma transposição das fronteiras do grande divisor entre modernidade e tradição, aproximando esses dois polos e fazendo com que um trabalhe a favor do outro. Antes mesmo do projeto sobre agrobiodiversidade ter início, os agricultores citadinos já apontavam para a possibilidade de experimentar os vetores da vida moderna – os artefatos do branco e seus conhecimentos – sem ter que abrir mão de uma ontologia ameríndia, presente tanto nas roças e nas trilhas, como também na maneira como eles experimentam a vida na cidade.

A pesquisa sobre agrobiodiversidade permitiu fortalecer ainda mais essa associação entre roça e cidade. O interesse dos pesquisadores brancos sobre a agricultura indígena forneceu aos agricultores os meios de valorização da sua produção agrícola em um contexto em que seus filhos já não demonstravam mais interesse pela vida na roça e nos sítios. Essa valorização dos produtos “diretos da roça” surgiu em oposição aos movimentos locais de modernização agrícola, voltados para a transformação das roças em hortas, tendo como referência o padrão de produção das regiões sul e sudeste. Com o estabelecimento da feira no centro da cidade, criou-se um espaço mais apropriado para a venda dos produtos. Com isso, uma parte dos filhos dos agricultores - que não estavam tendo sucesso na busca por empregos na cidade - passaram a ver o trabalho na roça como uma possibilidade concreta e eficiente de geração de renda.

A feira surgiu, por um lado, para facilitar a venda dos produtos da roça, fortalecendo essa estratégia de geração de renda e, dessa forma, contribuindo para a aquisição de mercadorias e serviços urbanos; por outro lado, fez isso sem neutralizar a vida nos sítios, pelo contrário, ajudando a fortalecer ainda mais esses espaços. Mas o aspecto mais inovador desse processo histórico é que a própria feira - transformada

pelos agricultores em maloca – abriu um novo horizonte para que esses índios pudessem experimentar novamente aspectos importantes da vida cerimonial, como o consumo de caxiri, a pintura corporal, as danças e o convívio comunitário. Com isso, os índios descobriram uma nova forma de estar na cidade e uma maneira alternativa de fazer o movimento em direção ao mundo dos brancos.

Esse aspecto recreativo das feiras e a forma como elas podem “ser qualificadas como eventos da comunidade” já foi observado por Andrello (2006, p. 230) no contexto urbano de Iauaretê. O mesmo parece estar ocorrendo atualmente em São Gabriel, onde o número de feiras aumentou significativamente nos últimos anos. A forma como os agricultores indígenas estão habitando a maloca sugere claramente que aquilo que surgiu inicialmente como uma solução para os problemas econômicos, tornou-se em pouco tempo um espaço para experimentar um *devir-índio* na cidade. Isso fica mais evidente ainda nas “festas”, quando os associados realizavam almoços coletivos, consumo cerimonial de caxiri e danças com o uso de adornos e instrumentos musicais indígenas. Mas também se faz presente nos seus planos de recuperar as flautas sagradas e adornos dos antepassados, assim como o consumo de plantas alucinógenas, revitalização da figura do pajé (nesse caso, urbano) e todos os demais elementos da vida cerimonial.

Estamos diante de uma situação em que precisamos pensar a relação entre dois fenômenos geralmente vistos como contraditórios: por um lado, um movimento de *devir-branco* marcado pelo fascínio dos índios pelos conhecimentos, mercadorias e tecnologias ocidentais, algo que teve início ainda nos primeiros eventos de contato e atualmente tem nos projetos e nas associações um veículo; por outro, um movimento emergente de *devir-índio* na cidade que tem nas feiras, grupos de dança e festas suas expressões mais significativas². A emergência da feira e da associação “Direto da Roça” parece condensar esses dois movimentos em um único projeto político. Estamos diante de um fenômeno que condensa em si mesmo aspectos diversificados, que parecem funcionar conjuntamente, em que a linguagem dos projetos, o modelo associativo, as tecnologias e conhecimentos do branco são colocados a favor do fortalecimento do *devir-índio* e da vivência comunitária (e vice-versa). Conforme o relato dos associados e seus planos para o futuro, a realização das “festas” é apenas a primeira etapa em um

² Estou utilizando aqui o conceito de *devir* conforme este é definido por Deleuze e Guattari (1997), no livro *Mil Platôs* (Vol. 4).

movimento que, em última instância, envolve a recuperação da figura do pajé, dos adornos e das flautas sagradas, levando a um reencontro com a vida cerimonial.

6. A identidade *na* diferença e o eterno retorno

Deleuze (1988), no livro “Diferença e Repetição”, desenvolve uma crítica à forma como a diferença tem sido domesticada nas “filosofias da representação”. Segundo esse autor, em Aristóteles, a diferença se torna um simples predicado na compreensão do conceito, pois existe uma confusão entre o estabelecimento de um conceito próprio da diferença e a inscrição da diferença no conceito em geral (DELEUZE, 1988, p. 69). Como a diferença é vista como um mal - algo que deve ser evitado ou mediado pela ordem conceitual -, propõem-se domesticá-la ou salvá-la, relacionando-a as exigências do conceito em geral (DELEUZE, 1988, p. 65). Conforme esse raciocínio, as diferentes formas de expressão da alteridade indígena não devem ser analisadas em si mesmas, mas em relação ao conceito de alteridade indígena, que é anterior a todas essas formas de manifestação. Se o contato é representado como algo negativo é porque toda diferença não mediada pelo conceito de “identidade conceitual” – neste caso, o conceito de cultura tribal - representa um risco para a reprodução da identidade em si: daí o pressuposto de que todo contato com a diferença leva, necessariamente, a ruptura, mudança, abandono ou diluição da identidade indígena. O contato, por expor a identidade à força negativa da diferença, é representado como uma força destrutiva para a repetição da identidade indígena em si. Nesse caso, a relação com a alteridade representa o risco de mudança ou diluição da identidade étnica. Com isso, ao subordinar a diferença a todos esses aspectos reflexivos da representação, Aristóteles perde a força e a intensidade da diferença em si mesma.

Conforme argumenta Deleuze (1988), para Platão, a diferença é objeto de avaliação e classificação em relação à “Ideia” original que pretende reproduzir ou repetir. Trata-se, portanto, de um exercício de avaliação das diferenças, de selecionar os pretendentes, de distinguir o conceito em si de seus simulacros. No platonismo, a diferença não é avaliada em si mesma, mas em relação ao “Fundamento” da “Ideia” ou do conceito, o que resulta em sua subordinação à distinção entre a “coisa em si” – a ideia “original” ou o “modelo” ideal – e as cópias e simulacros. A interpretação das manifestações culturais indígenas no espaço urbano tendo como referência o modelo da

cultura tribal leva a sua classificação como cópia mais ou menos fidedigna ou como simulacro de uma identidade tida como “original”.

Em Hegel, quando “se leva suficientemente longe a diferença entre as realidades, vê-se a diversidade tornar-se oposição e, por conseguinte, contradição, de modo que o conjunto de todas as realidades se torna, por sua vez, contradição absoluta em si” (DELEUZE, 1988, p. 89). Para Deleuze, em Hegel a diferença “permanece subordinada à identidade, reduzida ao negativo, encarcerada na similitude e na analogia” (DELEUZE, 1988, p. 97). Com isso, toda diferença étnica é conceituada como oposição, em que a identidade indígena é exatamente o oposto da identidade do branco. Nesse esquema analítico, a relação com a diferença leva a um processo de alienação e identificação com a identidade do “Outro”, constituindo uma falsa-identidade, expressa no fenômeno do “caboclisto”.

Todas essas perspectivas teóricas compartilham a noção de reprodução da identidade (social ou cultural) como a repetição do “Mesmo” ou do “Idêntico”, onde repetir significa reproduzir a identidade conceitual da diferença tal qual representada pelo fundamento da razão: o vocabulário conceitual da antropologia serve como referência para pensar a identidade e a cultura indígena. Por outro lado, em todas as sociedades ou culturas humanas as novas gerações estão colocadas diante da difícil tarefa de reproduzir a cultura herdada dos antepassados, mas os meios à disposição são diferentes, pois passaram por transformações de ordem ecológica, demográfica e histórica. Para os modelos genealógicos das teorias da aculturação e fricção interétnica, a continuidade da identidade indígena depende da domesticação das diferenças históricas tendo como referência o modelo ideal da vida tribal, seja ela percebida como “identidade conceitual”, “fundamento original”, “modelo ideal” ou uma “oposição” ou “contradição” incomensurável. Conforme esse esquema conceitual, reproduzir a identidade só é viável por meio da negação do contato e da relação com a alteridade a partir da repetição dos elementos que constituem a vida tribal, mesmo diante de todas as mudanças históricas: repetir o conceito, o fundamento, o modelo ou a oposição original.

Deleuze (1988), no entanto, propõe que a afirmação da diferença é primeira em relação ao fundamento e à contradição, pois ela mesma é “afirmação múltipla”, ou seja, “diferença em si”: “é preciso que a diferença se torne o elemento, a última unidade, que ela remeta, pois, a outras diferenças que nunca a identificam, mas a diferenciam (...). Cada coisa, cada ser deve ser sua própria identidade tragada pela diferença, cada qual

sendo só uma diferença entre as diferenças” (DELEUZE, 1988, p. 107). É preciso que a diferença seja em si mesma “articulação e ligação”, relacionando o diferente ao diferente, sem a mediação do “idêntico”, do “semelhante”, do “análogo” ou do “oposto”, formas que remetem à supremacia da identidade nos paradigmas da representação.

A repetição só é possível a partir da relação com a diferença, pois a identidade se diz do diferente, assim como o ser se diz do devir (DELEUZE, 1988, p. 83). O eterno retorno, quando projetado como a reprodução da identidade na diferença, não implica em uma repetição do “idêntico”, mas na reprodução do mesmo a partir do diferente. O eterno retorno é o reino das metamorfoses, pois só é possível a partir da “produção da repetição a partir da diferença e seleção da diferença a partir da repetição” (DELEUZE, 1988, p. 85). Conforme demonstra Deleuze, para Nietzsche o eterno retorno não é repetição do mesmo no tempo, mas invenção e metamorfose integral (DELEUZE, 1988, p. 387). “Retornar é, pois, a única identidade, mas a identidade como potência segunda, a identidade da diferença” (DELEUZE, 1988, p. 83). A continuidade da identidade depende, em última instância, de um constante processo de diferenciação, pois não existe identidade sem diferença. A mudança e o devir constituem o ser, fazendo da diferença a condição de toda identidade. O fundamento do devir é a ideia enquanto multiplicidade, um sistema de intensidades em constante processo de vir a ser que se alimenta de diferenças: ritmos, padrões musicais, objetos, adornos, sons, cores, movimentos corporais, habilidades e afecções. Essa multiplicidade constitui um campo de individuação onde os sujeitos buscam “inventar” a si mesmos e aos “outros”, constituindo-se a partir da reconfiguração desses elementos. A identidade é uma multiplicidade virtual em constante processo de reconfiguração e atualização, como as imagens produzidas pela manipulação de um caleidoscópio.

Ao buscar reproduzir a maloca, os hábitos alimentares, a música, a pintura corporal e a vida cerimonial no contexto urbano de São Gabriel da Cachoeira, os agricultores indígenas estão retomando a relação com elementos associados à vida tribal e comunitária e, dessa forma, buscando reproduzir a cultura dos antepassados no contexto da cidade. Entretanto, fazem isso não a partir da negação do contato com a diferença (o mundo do branco), mas a partir de uma experimentação radical com essa e outras alteridades em um espaço multiétnico. A identidade dos feirantes não se constitui como uma cópia ou simulacro da vida tribal e comunitária, nem mesmo como a sua

negação alienada, mas como a invenção de uma nova possibilidade de experimentar o “ser índio” na cidade (tukano, baré, baniwa, etc.). Os elementos diacríticos de diferenciação étnica são reconfigurados nesse novo contexto de relação com a diferença em que, a língua, os artefatos e adornos culturais, os mitos, as danças e as músicas fornecem um arcabouço “virtual” para pensar a identidade na diferença. As fronteiras entre o rural e o urbano, entre o mundo do índio e o mundo do branco, entre o tradicional e o moderno, são diluídas no espaço fluído da feira.

Referências

ANDRELLO, G. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: UNESP/ISA, 2006.

CABALZAR, A. *Filhos da Cobra de Pedra: organização social e trajetórias Tuyuka no rio Tiquié, noroeste amazônico*. São Paulo: UNESP/ISA, 2008.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *O índio e o mundo dos brancos*. Brasília: UnB, 1981.

CHERNELA, J. M. *The Wanano Indians of brazilianamazon: a sense of space*. Austin: University of Texas Press, 1993.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 4. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GALVÃO, E. *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GOLDMAN, I. *The Cubeu: indians of the northwest amazona*. Urbana: The University of Illinois Press, 1963.

HILL, J. Cosmology and situation of contact in the Upper Rio Negro Basin. IN: TURNER, V. (Edit.). *Cosmology, Values, and Inter-ethnic contact in South America: South American Indians Study*. Bennington: Bennington College Press, 1993.

HUGH-JONES, C. *From the milk river: spacial and temporal processes in Northwest Amazonia*. New York: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, S. *The Palm and the Pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. New York: Cambridge University Press, 1979.

LATOUR, B. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. São Paulo: EDUSC, 2012.

_____. *Jamais Fomos Modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LASMAR, C. *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: UNESP/ISA, 2005.

JACKSON, J. E. *The Fish People: linguistic exogamy and tukanoan identity in northwest Amazon*. London, New York: Cambridge University Press, 1983.

REICHEL-DOLMATOFF, G. *Amazonian Cosmos: the sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1971.