

SÉRIE ANTROPOLOGIA

328

**ÍNDIOS ESOTÉRICOS:
POR UM NOVO TURISMO URBANO**

Ana Luiza Delgado

**Texto baseado na Dissertação de Graduação aprovada no
Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília em
setembro de 2002.**

**Brasília
2003**

Índios Esotéricos : por um novo turismo urbano

Ana Luiza Delgado

No ano de 1997 tive a oportunidade de conhecer em Brasília uma chácara localizada próximo à cidade satélite do Paranoá a que me referirei como ‘Instituto Aldeia’. Fui levada por um amigo para assistir a um ritual indígena. Chegando lá, fomos recepcionados por uma mulher branca, a quem me refiro pelo pseudônimo Denise Alves, conhecida por um nome indígena que aqui substituo por Diacuí. Esta mulher é a dona da terra e se apresentou como sendo amiga dos índios. Havia na chácara 40 índios Craô, homens, mulheres e crianças. Eu e mais alguns brancos éramos a platéia, tomávamos vinho quente dentro de uma oca enquanto assistíamos à cantoria dos índios. Aproximadamente sete mulheres Craô cantavam junto a um homem que tocava maracá e cantava andando de uma extremidade a outra da fila de mulheres. Enquanto isso, Diacuí relatava diplomaticamente algumas curiosidades sobre os costumes indígenas para o público de brancos que estava lá. Após a cantoria, fomos servidos de paparuto, prato muito importante na culinária Craô, e ficamos conversando descontraidamente na oca. O primeiro diálogo que tive com um indígena ocorreu naquela ocasião. Estava sentada ao lado de uma índia mais velha que sabia algumas palavras em português. Iniciei um diálogo com ela perguntando sobre os rituais que ocorrem na aldeia real, no Tocantins, ao que ela me respondeu ‘ah, lá na aldeia é muito diferente...’ Paralelamente à nossa conversa, havia no local uma banda de forró brasileiro. Um homem Craô disse de maneira sorridente: “Nós já mostramos pra vocês a nossa música, agora a gente quer ver a música dos brancos”. Então os integrantes da banda começaram a tocar o forró, ao que a índia que conversava conosco, e que se apresentara pelo nome português de Maria, pediu-nos que dançássemos. Nós nos levantamos e dançamos um pouco, para alegria dos índios e acanhamento nosso. O que para nós era tão rotineiramente cotidiano como dançar forró estava sendo uma chacota para os índios, achando graça da dança dos brancos ao mesmo tempo em que se divertiam felizes por nossa pequena demonstração. Ao me sentar novamente, comentei com a índia Maria que agora compreendia melhor o que ela me havia dito sobre a diferença das situações espontâneas que acontecem na aldeia.

Naquela noite dormimos entre os índios, na grande oca conhecida como ‘Oca de Cura’. A noite foi longa, com homens, mulheres e crianças espalhados em esteiras e redes, alguns roncando, outros conversando de forma descontraída. Na manhã seguinte, acordei para assistir a uma corrida de toras. Apenas os homens correram, percorrendo um caminho que começava lá em cima do terreno, próximo à sede principal, e terminava em frente à ‘Oca de Cura’. Depois do almoço, os índios começaram a fazer pinturas corporais nos brancos, hora em que preferimos ficar apenas de platéia. Dois casais de brancos jovens, que pareciam ter entre vinte e cinco e trinta anos, e com uma aparência vaidosa lembrando academias de ginástica e bares da moda, recebiam a pintura com uma atitude de deslumbramento. Os homens comentavam eufóricos sobre as suas pinturas e as de suas namoradas, que desfilavam felizes pela aldeia seus corpos semi-nus. Após as pinturas, os dois casais participaram de uma espécie de batizado em que receberam dos índios nomes Craô. Enquanto tudo isso ocorria, eu e meu amigo buscávamos simplesmente estar próximo dos índios, conversando alegremente com as mulheres e crianças, que riam do jeito debochado de meu amigo. O que atraiu bastante a

atenção dos índios para nós, principalmente das mulheres, foi o fato de meu amigo ser artesão. Enquanto conversava e ria com as mulheres ia produzindo diversos colares, largamente disputados pelas índias que ofereciam em troca os artesanatos Craô, produzidos com miçangas e tiriricas. Como não estava preparada para a importância da troca entre os índios Craô, fui calorosamente coagida a trocar todos os meus artesanatos pessoais, com valor de estimação, além da colcha que havia levado para dormir. Em troca, recebi diversos colares, pulseiras e cestos (balaies) de palha. Estava no início do curso de Antropologia e nunca havia tido contato com ‘índios reais’. Da mesma forma que eu, muitas mulheres e crianças Craô estavam em Brasília pela primeira vez e viviam uma grande novidade. Assim foi o meu primeiro contato com índios, naquele lugar tão próximo à minha casa, que parecia misturar ao mesmo tempo o rural e o urbano, movimento ecológico, esotérico e turístico, que recepcionava quarenta índios e se chamava Aldeia.

Em 1999, iniciei uma pesquisa um pouco mais aprofundada, com o objetivo de investigar como transcorre o turismo cultural nesse espaço específico. Quem são os índios que vêm a Brasília e se hospedam nesse espaço e o que eles buscam? O que esperam do local e do turismo cultural, como lidam com esse processo? Quem são os brancos que procuram essa aldeia urbana, quais são as razões? Como eles vêm e tratam os índios? Em relação à dona da terra, qual a sua relação com os índios? Como se dão as relações interétnicas entre brancos e índios, entre índios de diferentes etnias¹, entre os índios e a dona da terra nesse espaço privado urbano? Estas foram algumas perguntas iniciais que este trabalho buscou responder, focalizando numa análise que privilegiasse o papel do índio nessa aldeia esotérica urbana na virada do terceiro milênio.

Xamanismo e Neo-Xamanismo

Segundo Jean Langdon, a palavra xamã vem da língua siberiana tungue e indica o mediador entre o mundo humano e o mundo dos espíritos. Essa mediação se faz através de estados de êxtase, num processo de aprendizagem extática por sonhos, visões, transe (Eliade 1951). Métraux, em 1944, faz uma abordagem histórica do xamanismo na América do Sul, apresentando-o como um complexo de traços que se modifica e se adapta no decorrer do tempo e do espaço. No Brasil, o xamanismo é também conhecido como pajelança e está deixando de pertencer exclusivamente ao universo das sociedades indígenas para tornar-se palavra comum no vocabulário urbano. Este movimento está sendo chamado de ‘neo-xamanismo’ e não se restringe apenas ao Brasil. Langdon analisa-o como sendo consequência de movimentos sociais como os ‘beatniks’ dos anos cinquenta (Huxley 1954), passando pelas religiões orientais, pela parapsicologia, pelo movimento hippie, que espalhou o uso de psicotrópicos pela classe média dos Estados Unidos, Europa e também Brasil. Nas décadas de 1960 e 1970, os livros de Carlos Castaneda, relatando seu processo de ‘aprendizagem xamânica’ ao lado de Dom Juan – indígena Yaque do México, foram publicados e traduzidos em vários idiomas, ganhando fama entre aqueles que procuravam “uma nova visão de mundo” frente à sociedade de consumo capitalista. Livros populares e cursos sobre o estado de consciência xamânica estão na moda e o movimento de neo-xamanismo se faz presente em diversos círculos terapêuticos. Existem revistas dedicadas ao xamanismo, como *Shaman's Drum* nos Estados Unidos, e *Integration*, na Alemanha, que publicam artigos populares e científicos sobre xamãs, estados de êxtase, terapias utilizando ‘técnicas

¹ Apesar de no primeiro momento ter encontrado apenas índios Craô, no decorrer da pesquisa tive contato com índios de diferentes etnias, como Kamayurá, Pataxó, Terena, Pankararu e Guajajara do Maranhão, como será relatado mais adiante.

xamânicas’, etc. Porém, afirma Langdon, que uma revisão dos artigos leva a pensar que o conceito de xamã é abrangente demais, ao incluir qualquer pessoa que experimenta um estado alterado de consciência num contexto ritual. Em Brasília, o jornal *Guia Místico* e o site na Internet de mesmo nome dedicam-se à exploração de temas relacionados ao turismo esotérico e cultural, xamanismo, etc (figuras 2 e 3). Além disso, é comum, andando pelos corredores da Universidade de Brasília, visualizarmos faixas e cartazes anunciando “Curso de Xamanismo”, “Iniciação Xamânica”, ‘Um Mergulho Profundo no Xamanismo”, etc.

Esta é a temperatura ideológica do universo em que esta pesquisa se insere, e interessa-nos investigar de que forma os índios têm sido abarcados dentro deste contexto, tanto em nível simbólico como em nível prático. O discurso neo-xamânico apreende a figura do índio como a salvação ou saída para o pesadelo de uma sociedade ocidental consumista e fútil. Entretanto, diferente da retórica ambientalista², que romantiza a figura do índio numa espécie de busca desesperada para a salvação planetária, o índio passa a ser idealizado dentro de um processo de salvação individual. O arquétipo, aqui, seria não mais o da infantilização dos índios, mas de seu “envelhecimento”, como espíritos ancestrais donos de grande conhecimento e sabedoria espiritual. Há, ainda, a idealização do índio em seu relacionamento com a natureza. Esta natureza entra como elemento fundamental dentro do chamado processo de cura, através do *re-ligare* (origem latina do termo religião) com a terra, o fogo, o ar, a água, as plantas, os animais. Todos esses elementos são fundamentais nos círculos neo-xamânicos. Um dos livros mais utilizados, *As Cartas do Caminho Sagrado* (Jamie Sams 1993), traz como subtítulo “A descoberta do ser através dos índios norte-americanos”. Segundo a autora, este é o momento de partilhar com o mundo ocidental a sabedoria das nações Seneca, Asteca, Choctaw, Lakota, Maia, Yaqui, Paiute, Cheyenne, Kiowa, Iroquesa, as quais “têm a observação da natureza como uma regra de vida que se cumpre com alegria e amor” (prefácio). É baseado nos ensinamentos descritos neste livro, que também traz um baralho à la Tarot com figuras de índios pintados, fogueiras, tendas, bolsas indígenas, etc, que o movimento neo-xamânico em Brasília retira diversos conceitos e noções aplicados à ‘cura espiritual’. O índio surge como redentor, em mais um estereótipo para engrossar as fileiras do discurso edênico.

Ruth Mukti – Um Estudo de Caso de Iniciação Xamânica num Contexto Urbano

Durante o trabalho de campo, para melhor compreendermos a problemática dentro da qual os índios estão sendo inseridos, participamos de um curso de ‘iniciação xamânica’ intitulado “Um Mergulho Profundo no Xamanismo com a xamã Ruth Mukti”. O curso, com duração de um final de semana, ocorreu na casa de Ruth, localizada em um condomínio do Lago Sul e chamada por ela de ‘Quiron – espaço sagrado’. O preço do curso era de duzentos reais. A idéia era fazer os indivíduos se conectarem com os quatro elementos: fogo, terra, água e ar. Incluía meditações orientais como o osho, ‘viagens xamânicas’ ao som de tambores, trabalhos com argila e passeios ecológicos. O público, 10 mulheres e dois homens, eram adultos jovens envolvidos em maior ou menor grau com o movimento esotérico. Estudantes universitários, dentistas, jornalistas, pessoas que aplicavam seu dinheiro em busca de um universo paralelo onde encontrariam o mundo xamânico, povoado de cavernas, fogueiras, animais, plantas e índios.

² Ver Alcida Ramos em *Indigenism*, 1998: 71.

No decorrer da semana que precedeu ao curso, que se iniciaria em uma sexta-feira, estivemos na casa de Ruth para uma entrevista sobre seu trabalho com o xamanismo. A casa é em um local afastado e bonito, com pedras, cristais e sinos do tempo na porta. Podia-se ouvir o barulho do vento que contrastava com o ruído baixinho do computador que fica na sala, do qual Ruth não tirava o olho por estar esperando um e-mail. A decoração é quase toda em madeira e lá moram ela, sua mãe e um gato branco, com o qual ela se comunicava constantemente. Ela nos disse ser psicóloga formada pela Universidade de Brasília, e trabalhar com técnicas xamânicas há alguns anos. O nome Mukti, que veio se juntar ao seu primeiro nome, Ruth, foi recebido por um mestre do Osho, durante uma viagem que ela fez à Índia, como veremos na entrevista que segue:

Ruth Mukti: *O Xamanismo é a utilização das forças e do poder da natureza para a cura. Pro xamanismo, a doença não é uma doença do corpo, é uma doença da alma. Você tem que fazer um trabalho pra alma através das viagens xamânicas. Então existem as práticas da pré, pré- história, de 30 mil anos atrás, uns colocam 17 mil anos atrás... então tudo vai depender do historiador que você tá lendo, era uma época que não existia nem a fala, a palavra não existia. Aí, o que ele fazia? Naquela época todos os xamãs tomavam uma droga, que dependendo do lugar pode ser ayahuasca, erva do diabo da turma do Castaneda e faziam uma viagem. Na viagem, ele ia com o animal de poder, com o animal de cura, ele tinha os animais auxiliares, ele tinha as forças da natureza, ele tinha uma ligação muito grande em se comunicar, falar com a natureza, aí o que ele fazia, ele fazia a cura no mundo espiritual. Porque ele tinha uma facilidade muito grande de viajar nas diferentes dimensões. Porque, como é isso? Vamos entender, por exemplo, existe um 'Ken Wilber', que é um físico americano, um cara acadêmico de carteirinha, um cara conhecido no mundo científico, né, e o Ken Wilber coloca que existem várias dimensões, no que ele chama de espectro da consciência. Então, nós temos várias dimensões. A facilidade que o xamã tem de viajar nessas diferentes dimensões... então, nesse mundo espiritual, como ele chama, o xamã vai pra aquele mundo espiritual, realiza a cura lá, porque é onde ele consegue se articular e se mexer com muito mais facilidade, realiza a cura lá e traz a cura, depois vai e assopra na pessoa. E aí ele tinha uma função depois de psicólogo, porque na hora que ele chega e conta pras pessoas... como é que ele conta, primeiro ele dramatizava, então ele faz um teatro. Então chegava por exemplo à noite, fazia uma fogueira, reunia toda a tribo, e aí ele ia contar como tinha sido a sua viagem. Então ele era um teatrólogo. Ele era um psicólogo, porque na hora que eu chego e conto que eu estou te curando, isso tem uma força dentro da psiquê da pessoa que funciona como uma terapia, alguém tá acreditando que eu posso ser melhor daquilo de como eu estou. Então psicologicamente tem uma força grande isso... e chegou e me curou, nem que isso tenha uma função placebo, como a gente diz, não importa, doesn't matter.*

Os índios são um tipo de povo que manteve as características dos povos mais arcaicos, mais antigos, mas o xamanismo não existe só entre os índios, o xamanismo começou mesmo na Sibéria. Aí eu

não vou saber explicar exatamente... meu pai diz que pelos mercadantes é que acaba se espalhando pelo mundo e que a Terra era unida pelo norte e que foram descendo. Meu pai é geólogo e ele acha muito viável que o xamanismo tenha sido difundido assim, das pessoas andando a pé e indo. Algumas pessoas assim, mais esotéricas, dizem que é uma consciência que apareceu naquela lei de... sabe aquela história que quando a centésima pessoa toma consciência muda o nível de consciência... bom, então uns dizem que é isso, que apareceu no planeta. E aí tem algumas coisas que são muito interessantes, que são muito parecidas, que é o poder do fogo, o poder da água, o poder do trovão, a cura na viagem xamânica, no estado alterado de consciência, nessa época no uso das drogas, isso na pré história que eu tô falando, antes da pré história inclusive. Então eles tinham função de curadores, de psicólogos, de sacerdotes, de médicos, de astrólogos também. Você viu 'Dança com Lobos'? Você viu como eles pedem pra ele 'não, conta de novo, não sei o que', só que quando eles contam eles vão dramatizando, daí ele vira o tigre, daí na doença dele, vamos supor, ele tinha que enfrentar o tigre, que era a doença e ir lá e catar umas florezinhas azuis que tavam no canto esquerdo de uma cachoeira x que ele via na tela mental dele. Então, na viagem dele, ele enfrenta o tigre, depois vai na cachoeira, pega a folha x, traz, bota tudo isso na bolsa xamânica dele e vem pra aqui. Quando ele desperta, que ele volta pra realidade, o que ele faz, ele tira da bolsa, sai e vai buscar as tais das florzinhas azuis. Busca mesmo. Às vezes ele até tem que lutar com o tigre e trazer o coração do tigre. Então a viagem acontece no mundo espiritual e depois ele busca essa cura no mundo real. Mas o que eu tava dizendo que toda doença era uma doença da alma, que precisava ser curada no mundo astral. Coisa mais ou menos parecida a gente vai ver reapresentada com o 'Dr. Runemang' e a medicina homeopática, que pega a energia das plantas, da pedra e das flores e transforma isso em remédios energéticos e aí você toma aquelas gotinhas e 'nó', e a pessoa melhora... não teve viagem xamânica? Não, não teve, mas foi um trabalho no campo energético, não foi no campo físico. No campo energético que você fez a alteração. Ninguém foi lá e raspou, passou remédio... Depois do 'Dr. Runibang' aparecem os florais de Bach, os florais do cerrado, os florais da Austrália, do Canadá... então hoje já existem florais no mundo inteiro, inclusive até do cerrado aqui de Brasília, e o princípio é o mesmo. E aí teve uma fase, uma época dos 17 mil anos atrás que era na Sibéria, nos aborígenes, os índios americanos e descendo chegando à América do Sul, Patagônia, África...tem o xamanismo africano também, aí o que fizeram? Com a evolução da consciência eles queriam trazer o conhecimento e essa mulher se tornou o primeiro xamã e deu a luz a esse primeiro xamã que trouxe o uso da palavra, a linguagem. [sobre o mito de origem do xamanismo de índios norte-americanos, que diz que o xamanismo foi trazido numa nave e o xamã copulou com uma mulher da Terra que deu à luz a um primeiro xamã que trouxe a palavra.]. Então é uma coisa assim muito antiga mesmo. Daí começou a fase do patriarcado, a tendência é desaparecer, aí na época da Inquisição liquidaram o

resto, bruxas e bruxos e qualquer pessoa ligada ao ramo, e aí acaba, some de vez. Aí o que acontece, chega um antropólogo metido à besta, Dr. Michael Harner, e vai fazer um trabalho com os nativos americanos, que eu não lembro mais que índios eram esses e lá ele entra em contato com o xamanismo. E ele se encanta e desenvolve um trabalho de xamanismo só com o toque do tambor, sem o uso dessas drogas alucinógenas que os xamãs da antiguidade usavam. Daí o Michael Harner cria um método de iniciação xamânica das viagens e tudo mais, desse arquétipo do curador e desenvolve a busca do animal de poder, do animal de cura.

Essas são as ferramentas. O animal de poder e o animal de cura é a mesma linguagem, se usa assim o mesmo instrumento, caverna, isso é geral mesmo. Aí o Michael Harner, em Easiling, no Instituto de Easiling abre um curso de formação, que aqui no Brasil a Carminha Levi foi lá e fez, de formação em xamanismo. Lá ela conheceu um xamã australiano, Roland Bartwai, e mais tarde uns 10, 15 anos depois, o Roland começou a vir pro Brasil, que nesses 10, 15 anos ele ficou desenvolvendo um trabalho, uma técnica de ativação das 12 fitas de DNA, um trabalho com DNA sutil tá, não é o físico. É um trabalho no nível espiritual, ou melhor dizendo, um trabalho no nível energético. O que acontece, aí vai se difundindo, vai se espalhando e surge um neo-xamanismo. É um renascimento que é agora. Agora eu digo assim, se a gente pegar o Michael Harner como papa, como o Freud na psicanálise, o pai do neo-xamanismo é o Michael Harner e outro antropólogo junto, o Castaneda. Mas o que acontece é o seguinte, o Castaneda não tem um intuito de formar os graduandos. O Castaneda passou pra um pequeno grupo de lá e agora depois que ele morreu é que estão aparecendo os exercícios dele. Mas se o cara passou uma vida não querendo passar os exercícios dele, eu não acredito nessa coisa que tá passando. (...) Então você tem os ensinamentos do Castaneda com Dom Juan, Dom Genaro que é um xamã que trabalha a parte dos sonhos lúcidos, e os sonhos dentro daquilo que eu tava te falando do Ken Wilber, o espectro da consciência, de ter essas várias dimensões e você ter acesso a essas dimensões diferentes, o sonho é uma outra dimensão. Pros junguianos, o mundo xamânico e o mundo dos sonhos estão no mesmo nível. Quando você faz a viagem xamânica, a sensação que você tem é que você tá a mercê de tudo o que tá acontecendo, e acho que é assim com a vida né, às vezes você vê as coisas acontecendo... e você lembra de tudo. Tanto é que quando você tá numa dificuldade, você vai desenvolvendo algumas técnicas pra você lidar. Se por acaso nenhuma dessas técnicas que te passam você lida e consegue sair, a orientação que a gente dá pra pessoa é volta, acorda, abre o olho e volta pra cá. Então são recursos que o facilitador tem que ter. Quando você chama a energia, você tem que ter o poder para chamar a energia e as pessoas se sensibilizarem, se tocarem pro que tá acontecendo. Não dá pra ser apenas um faz de conta, um teatro. Não é um teatro só, tem que ser um teatro muito bom, tem que convencer as pessoas e elas tem que sentir. Então por exemplo, é muito comum quando eu tô fazendo um trabalho, que eu chamo a energia, as

peças arrepiam e sentem como se tivessem tomado um banho de luz, um banho de energia. Cada um descreve de uma forma. Então isso é trabalhar com o poder. Agora se eu faço um trabalho desse e ninguém sente nada, as pessoas vão olhar uma pra cara da outra e dizer 'pô, o que essa louca tá fazendo aí?', não dá, não convence, não funciona.

(...) O trabalho com a natureza, sabe por que ele existe no mundo inteiro? Porque no mundo inteiro tem natureza. Nós somos natureza, tudo é natureza. Aqui, esse sofá é natureza. O meu computador é natural, não tem o que não é natural. Isso é uma crise existencial que a Rita Segato conseguiu fazer em mim, que a minha natureza é urbana, o que não deixa de ser natureza. A relação da gente é uma relação com o imaginário e o imaginário é simbólico. Então, o que acontece, nós estamos aqui e nós estamos imaginando que aqui existe um sofá e nós estamos sentadas neste sofá e nós duas acreditamos piamente que aqui tem um sofá onde nós estamos e nos relacionamos ainda com um gravador. Agora, o que acontece se aqui fosse um banquinho coberto com couro de boi, uma pele branca com uma mancha marrom aqui assim, deu pra ver? Então, nossa, a casa dela é super xamânica, tem um banco africano... Então não é, essa aqui é a minha natureza e faz parte da realidade em que vivo. Agora nesse mundo que eu vivo tem terra, tem fogo, tem ar, tem animais. E é muito engraçado pelo seguinte, quem tem convívio com tigre, com girafa, com elefante? Ninguém. E aí vão buscar os animais e na tela mental dela, o que aparece? Ah, o meu animal de poder é o elefante e o elefante é todo amigo, abaixa a tromba, o cara sobe, numa relação de intimidade que quem vê pensa nó, o cara bebeu... E é uma relação simbólica com certeza. E esse simbólico é usado aqui no trabalho que eu faço, focando tanto a cura como o processo de tomada de consciência, o trabalho de autoconhecimento. E aprender a usar o poder. E é engraçado quando termina o trabalho, você olha pras pessoas, final de semana, sexta-feira à noite, chega todo mundo assim [faz cara de cansada] e as pessoas que vêm, vêm pedir ajuda, vêm tentar melhorar e quando termina o trabalho, é incrível como elas estão mais fortes, mais donas de si, mais determinadas, saíram daquele pântano. E as pessoas saem energizadas, muito bem, fortes emocionalmente, fortes energeticamente, com uma energia forte. Agora eu tô trabalhando com a parte mais social do xamanismo, fazendo casamento, batizado, fizemos aqui uma oficina de pão, tô fazendo rituais como o ritual da prosperidade. Quando eu sei que vai ter a abertura de um portal celestial, não acompanho muito de perto, mas quando eu sei eu telefono pra umas pessoas, organizo alguma coisa, aí a gente vai e faz. No último eclipse tinha 40 pessoas aqui. Então são coisas assim. Sou judia e até a cabala entra no meio... não que eu seja uma conhecedora, não sou, mas assim, o trabalho dos reinos é baseado no candelabro judaico. Aí assim, tem os três mundos pra cá, tem o mundo humano e os três mundos angélicos, que eu me dei o direito de fazer um abatimento e aí pus um só. (...) Porque tinha que estudar muito, me aprimorar muito e realmente eu tenho procurado me colocar um pouco de limites. Então eu botei o mundo

mineral, vegetal, animal, humano e o angélico. São 5 mundos. E tudo bem, pra mim já é mais do que suficiente.

E a ida pra mim à Índia, um contato com um povo completamente diferente, isso influenciou muito meu trabalho. Fui em 98, fiquei 50 dias e acabei me tornando uma saniasi. E ele me deu o nome de 'Mukti' – Mukti é liberdade – Ruth Mukti, Ruth livre, que eu acho fantástico, porque todo mundo me cobra 'ah, mas você é psicóloga ou é xamã? Você é massagista, é xamã ou psicóloga?' E aí o osho falou 'oh, minha filha, seja livre, seja o que você quiser ser, seja como você quiser'. O primeiro discurso do osho que eu ouvi ele falava assim: 'I don't want you to change anything. I like you like you are.' E ninguém nunca falou isso pra mim. Eu tive que atravessar pro outro lado do mundo pra ouvir isso. Então assim, isso é que eu trago do oriente, não é o xamanismo. Porque o xamanismo, esse trabalho com terra, fogo, água e ar e os animais, isso existe em toda parte do mundo, no oriente e no ocidente. O trabalho com o mundo xamânico, ele tá numa outra dimensão e essa dimensão é do mundo onírico, um termo que junguianamente a gente usa, então é isso que eu trago do oriente, as meditações, o taoismo, as práticas do tai chi, as palavras do mestre 'Lu Pailing'. Quanto aos princípios da lei do xamã, o primeiro é você servir a paz, o segundo é você ter de ser uma pessoa extremamente correta, o mais honesta possível com os outros e com você mesma, o que nesse mundo que a gente vive é uma coisa extremamente difícil, e é interessante porque de novo o xamanismo está novamente espalhado pelo mundo todo.

Perguntamos sobre busca espiritual e mundo ocidental capitalista:

Oh, já diz a física, toda ação exerce uma reação de igual força e sentido oposto. Então, o que acontece, a destruição que se fez da natureza é enlouquecedora, não dá nem pra gente acreditar o que nós tivemos a capacidade de fazer e proporcionalmente a isso, hoje em dia, então, por exemplo, precisa ter um apagão pra gente poder ter noção do que é a água, não é a luz. As pessoas até estão demorando muito. Sexta-feira passou no Jornal Nacional sobre a riqueza da água. Então a gente já destruiu tanto a água, acabamos com nossos lençóis freáticos como se 'não, tudo bem, não tem problema nenhum'. E tem uma reação. Então, o que acontece, quando as pessoas buscam o mundo espiritual? Quando você tá desesperado, quando você tem um problema. Então, o que eu vejo, um paciente meu sofreu um acidente de carro, sobreviveu, e depois disso ele foi buscar uma explicação pra vida, e ele que era um cara ligado a nada absolutamente, tá ligado ao mundo espiritual. Quer dizer, ele precisou sofrer um acidente de carro pra se tornar mais espiritualizado, mais humano. Eu não acho que é equilíbrio, não, isso é desespero. Eu não acho que isso é evolução da espiritualidade porque não é um processo de consciência, é um processo de sobrevivência, de apego à vida. A verdade, você quer saber o que eu penso mesmo? Me entristece do jeito que é. É massificado. As pessoas

não tão nem aí, não sabem nem o que fazem. Fazem porque falaram, porque viram e acharam bonito.

Uma análise mais aprofundada deste discurso é algo que foge aos objetivos desta pesquisa. Para o meu propósito, interessa observar a participação de índios brasileiros dentro deste amplo processo de indianização da espiritualidade urbana e do turismo cultural e esotérico que encontra campo fértil na cidade de Brasília³. O aparente paradoxo de fazer parte de um movimento massificado e buscar uma diferenciação individual em uma sociedade de massas é assunto discutido por diversos autores em *Viagens à Natureza* (1999). Daniel Joseph Hogan aponta que o desejo contemporâneo de um ‘retorno à natureza’ – mesmo temporário – é partilhado por muitos. “O recarregamento das baterias que o contato com o mundo natural pode proporcionar alimenta um setor em expansão do turismo comercial” (: 9). Esse setor abarcaria o turismo ecológico, cultural e esotérico. O turismo ‘de pacotes’ e de grande escala começa a sair de cena para dar lugar a um turismo que prioriza a experiência individual, com um público curioso para ver *in loco* lugares e culturas exóticas. O exotismo passa a ser um produto cada vez mais valorizado no mercado do turismo. Gustavo Lins Ribeiro descreve esse turista contemporâneo como um indivíduo que tem a necessidade de se diferenciar dos outros da sociedade de massas e, através de ideologias ambientalistas, busca a reestruturação de sua própria identidade (1999: 28). De que forma brancos buscam um universo supostamente indígena para reestruturação de suas identidades, e como os índios pegam carona neste processo dentro de um espaço privado urbano específico é assunto que passaremos a analisar.

Instituto Aldeia – Neo-Xamanismo, Indigenismo e União do Vegetal

Uma Descrição Inicial

Recentemente incluído no Guia Turístico de Brasília entre os pontos turísticos da capital, o Instituto Aldeia é uma chácara localizada próximo à cidade satélite do Paranoá. O objetivo formal do Instituto é funcionar como “um centro de cultura avançado” onde os brancos possam ter acesso a índios de diversas etnias, aprendendo acerca da ‘cultura indígena’. Os índios, por sua vez, teriam aqui uma forma de inserção social na sociedade nacional e sustentabilidade econômica por meio do turismo cultural. Além disso, o Instituto se propõe a funcionar como um espaço de conscientização ambiental, através de cursos de reciclagem, permacultura, etc, e está inserido no movimento de neo-xamanismo, oferecendo trabalhos de ‘cura espiritual’ à brancos e índios através do uso da ayahuasca.

Ao chegar a estrada que leva ao Instituto, depara-se com uma grande placa onde está escrito ‘Instituto Aldeia – Rituais Indígenas – Aqui Somos Um Só’ em letras que chamam a atenção. As cores da placa combinam-se às cores da paisagem: azul, branco e verde, num jogo de tonalidades que busca se harmonizar com o céu, morros e plantas ao redor. Dizem os frequentadores dessa ‘aldeia’ que a partir desse ponto se sente estar

³ Deis Siqueira e Lourdes Bandeira, em artigo intitulado *O Misticismo no Planalto Central: Alto Paraíso, o Chakra Cardíaco Do Planeta*, observam que a Lista Telefônica de Brasília de 1996 destaca: Há muito tempo profecias e visões envolvem a cidade de Brasília. Inúmeras são as seitas e religiões que proliferam e são praticadas na cidade (...) Brasília, de acordo com videntes, está exposta a fortes energias cósmicas. (...) Coincidências cabalísticas, estruturais e históricas desta cidade com outras civilizações levam teóricos a estudar e formular conceitos que dão poderes a Brasília, promentendo-lhe o título de “capital da civilização aquariana”. (Siqueira e Bandeira 1998: 214)

entrando em um espaço sagrado. O caminho é uma longa descida, na qual se aprecia uma bela paisagem. Ao acabar o asfalto e virarmos à esquerda, passamos por uma venda onde moram alguns negros e onde há um campo no qual os índios jogam futebol em dias mais descontraídos. A estrada é de terra e um pouco antes de chegarmos à Aldeia passamos por um recém instalado abatedouro de gado com uma placa com os dizeres: “ABAP - Empreendimento Ambientalmente Viável”. Este abatedouro costuma ser citado em conversas de freqüentadores e moradores do Instituto, sempre como motivo de indignação, uma vez que o local está dentro de uma APA – Área de Preservação Ambiental, próximo a várias nascentes de água que abastecem a região e, ‘ainda por cima’, foi implantado durante a gestão do ex governador Cristóvam Buarque. A entrada da Aldeia é marcada por um portão vermelho, baixo e largo, que permanece aberto na maioria do tempo. Ao chegar a este portão, somos recepcionados por dois enormes espantalhos de palha, um em cada extremidade do portão. Continuando o caminho pela estrada de terra, vamos passando por diversas placas que sinalizam a aldeia e buscam conduzir o visitante a uma aura esotérica, ao mesmo tempo em que alertam para determinadas formas de conduta esperadas no local (vide anexo 1). A 23 km da Barragem do Paranoá, chega-se ao estacionamento da sede principal. A sede principal é uma casa toda enfeitada com pinturas e artesanatos indígenas, das etnias Craô e Kamayurá. No lado de dentro, encontramos uma biblioteca, um pequeno ambiente que funciona como espaço esotérico onde estão quadros do osho e um círculo desenhado no chão e, na parte superior, um quarto atualmente ocupado por Majuricá, um jovem indígena Kamayurá, filho adotivo da dona da chácara, a mulher branca de aproximadamente quarenta e poucos anos conhecida pelo nome indígena substituído aqui por Diacuí. Ao lado desta casa temos a secretaria, uma sala de tamanho médio com uma mesa, um telefone e muitos papéis. É para lá que as placas avisam que o visitante deve se conduzir, mas isso raramente ocorre na prática, uma vez que a maioria das pessoas que chegam passam pela lateral à esquerda e vão direto para a cozinha coletiva. A cozinha coletiva é o ambiente de maior sociabilidade do local. É lá que índios, visitantes, moradores, funcionários e até mesmo os animais – cachorros, gatos, papagaios e outros pássaros - costumam passar grande parte do tempo. É lá que as pessoas sentam para conversar, tomar café e ‘pitar um cigarrinho de palha’. É lá que as índias Ikako e Robekwoi cozinham e mostravam seus artesanatos aos visitantes. Enquanto isso, os índios do sexo masculino estariam sentados junto a Diacuí e aos visitantes, muitas vezes jovens, conversando e fumando. As crianças indígenas, nesse cenário, estariam entretidas com pião e outras brincadeiras, enquanto uma menorzinha, Kotô, arrancava uma flor e a oferecia a mim. Para completar o quadro, cachorros enormes dividiam tranqüilamente o ambiente com gatos e papagaios. Além desses animais, cantos de pássaros parecem vir de todos os lados.

Continuando a visita pelo local, saímos da cozinha coletiva em direção ao fundo da chácara. Vamos passando por diversos cactos que, segundo a dona da terra, servem para atrair os beija-flores, uma horta, uma construção de madeira desativada coberta de plantas, mas que exibe uma placa com os dizeres ‘escola kalunquinha’. Se virarmos à direita, caminhamos em direção a um terreno arrendado, de 15 hectares, que veio se somar aos outros 20 hectares pertencentes a Diacuí. Aqui, passamos pela ‘Oca da Alegria’, uma ducha ao ar livre, o bazar, a ‘Oca de Meditação’, a ‘Oca do Gavião’, a pousada e uma casa de tijolos, onde até recentemente morava uma família Craô. Se, ao contrário, ao passarmos pela ‘escola kalunquinha’, descermos em linha reta, passaremos por um depósito de lixo reciclável, uma outra ‘escolinha’, um olho d’água, a ‘Oca de Cura’, um riacho onde se pode tomar banho, a ‘fogueira do conselho’ e, andando pela

trilha passando por duas propriedades vizinhas, chegamos a uma grande cachoeira, freqüentemente visitada por índios e público da aldeia da terra.

Durante o período do trabalho de campo, uma família Kamayurá e uma família Craô residiram durante aproximadamente um ano no Instituto. A família Craô era chefiada por Antônio, um jovem de aproximadamente 22 anos, e a família Kamayurá era chefiada pelo Pajé Takará. Assim, grande parte dos dados para nossa análise foi retirada das relações entre essas famílias e a dona do espaço, entre essas famílias entre si e entre essas famílias e o público visitante.

Tabela 1 - Família Craô:	Família Kamayurá:
Antônio Phokrok	Takará
Hilda Robekwoi – esposa de Antônio	Ikako – esposa de Takará
Rompchekwoi – irmã de Hilda	Cinco filhos do casal
Três filhos do casal	

As duas famílias atuavam como pequenos grupos que representavam toda sua etnia e tinham por objetivo garantir o direito de utilização desse espaço em Brasília a todos os Craô e Kamayurá. Diziam que o projeto do Instituto Aldeia era para várias nações indígenas, mas que “a terra ali era só dos Craô e dos Kamayurá”, sendo proibido a outras etnias construírem ocas lá dentro. Era comum que indivíduos isolados das etnias Craô e Kamayurá viessem passar algum tempo ali, sendo recebidos por Antônio, Takará e Diacuí. O motivo poderia ser uma razão pessoal para se afastar por um tempo de sua própria aldeia real, a necessidade de vir a Brasília para resolver alguma questão política (mais comum entre os índios Craô), para tratamento médico, etc. Antônio Craô dizia ter vindo para completar os estudos de segundo grau e Takará argumentava que vinha porque “era bom ficar seis meses aqui, seis meses lá”. Os motivos pelos quais os índios se hospedam nesta chácara serão mais detalhadamente analisados posteriormente. No período final do trabalho de campo, o discurso que garantia a “posse” da Aldeia apenas para as etnias Craô e Kamayurá caiu por terra, tendo sido publicado em reportagem de jornal que “Diacuí está sempre rodeada por índios de todas as nações indígenas na Aldeia da Terra” (Correio de Brasília, 31 de janeiro de 2002, p. 3). Os motivos para essa mudança de discurso e a saída das famílias Craô e Kamayurá do espaço serão analisados mais adiante. Passaremos agora a descrever a dinâmica interna do espaço, partindo para a descrição específica de seus ambientes, que se constituem como micro espaços significativos dentro do espaço total, para depois relatarmos as atividades oficiais que ocorrem no Instituto.

Micro Espaços Representativos

Escola Kalunquinha :

Trata-se de uma construção de madeira abandonada, atualmente coberta por plantas. A placa que indica “escola kalunquinha” com uma seta é uma referência aos Kalungas, povo quilombola localizado nos municípios de Cavalcante, Monte Alegre e Teresina de Goiás. Em 1999, no início da pesquisa, havia dois funcionários kalungas trabalhando no Instituto. Eles moravam numa pequena casa de alvenaria que fica em frente à cozinha coletiva, e que hoje serve de pousada para índios quando estes vão passar algum tempo lá. No final do ano 2000, os dois kalungas deixaram o Instituto, insatisfeitos com o trabalho. Segundo Diacuí, eles disseram estar se sentindo

“escravizados”, o que seria reflexo do “trauma que os Kalunga têm em relação à escravidão”.

Sede Principal e Pousada:

Até pouco tempo atrás, a sede principal – casa, secretaria e cozinha coletiva - era onde morava Diacuí, o agente que representa a centralização do poder no espaço da pesquisa.⁴ Entretanto, recentemente, Diacuí optou por transferir-se para a pousada, em busca de “maior conforto e privacidade”. A pousada, além de contar com banheiros internos, varanda, etc, situa-se distante da sede principal, sendo o acesso de carro até lá feito por uma estrada diferente da que leva à sede do Instituto.

Bazar

Local onde são vendidos os artefatos indígenas. Durante as festas da lua cheia, que durante o tempo de pesquisa ocorreram periodicamente na Aldeia, o bazar é um local de trânsito constante, tanto de índios como de brancos, possuindo um som ambiente que nessas ocasiões toca músicas indígenas misturadas a músicas do tipo *new age*.

Ocas da Alegria, do Gavião e de Meditação

Construídas por índios kamayurá, são espaços que ora servem de pouso para os índios, ora para visitação pública. Com a partida de índios kamayurá da Aldeia da Terra de volta para o Xingu, a Oca da Alegria foi derrubada. Na entrevista com o kamayurá Takará, veremos que o nome desta oca é uma referência a uma oca existente na aldeia dos kamayurá no alto Xingu, com o mesmo nome. A Oca do Gavião e a Oca de Meditação permanecem, sendo esta última utilizada algumas vezes nas festas de lua cheia para meditações esotéricas com o público visitante.

Oca de Cura – O Início do Projeto

Em termos das atividades com o público a que o Instituto se propõe, a oca de cura é o espaço principal. Os outros locais, além de serem bem menos visitados, têm um uso variado no decorrer do tempo. Para entender ao funcionamento deste espaço no campo pesquisado, é importante falarmos sobre sua construção, intrinsecamente ligada ao início do projeto ‘Instituto Aldeia’.

Em uma de suas viagens ao Xingu, a dona da terra chegou ao território Kamayurá e encontrou-os pintados para a guerra. O motivo seria uma briga entre os Kamayurá e os índios Kaiapó. Um filho do cacique Raoni Kaiapó havia morrido em terra kamayurá, onde estaria fazendo um tratamento, e Raoni teria prometido vingança. Foi quando, segundo Diacuí, os índios teriam pedido sua ajuda para resolver o problema, e surgiu a idéia da construção do espaço que hoje é o Instituto :

O índio Kamayurá Takumãñ teria dito para Diacuí:

Você vai pensar, irmã, porque Mamaé, o espírito, falou pra mim que você vai pensar bem, que você vai escolher uma saída boa.

E Diacuí, no dia seguinte, teria ido até Takumãñ conversar sobre o projeto da Aldeia. Como ela já possuía o terreno em Brasília, Takumãñ teria lhe falado sobre a possibilidade de construir uma casa lá “para os Kamayurá”. Então Diacuí propôs que

⁴ Bourdieu, ao falar sobre personagens que marcam por si só uma posição, afirma que “há posições de um só lugar que comandam toda a estrutura (*O Poder Simbólico* 2001: 40) .

eles levassem todos os *guerreiros*⁵ da aldeia para virem construir a casa, “porque, sem guerreiro, como é que vai guerrear? Raoni não vai invadir a aldeia só com velhos, mulheres e crianças...”. Então vieram doze índios com ela para Brasília. Quando estavam aqui, outros índios foram chegando, trazendo madeira do Xingu para a construção da oca, neste espaço rural em Brasília, para os Kamayurá. Segundo relatam a dona da terra e dois índios Kamayurá entrevistados, aqueles dias são lembrados como dias de grande importância e emoção. Cinquenta índios Kamayurá, entre os quais quatro mulheres, passaram dias “entre rituais e cantorias” durante a construção da casa que recebeu o nome de ‘Oca de Cura’. Todos os três entrevistados sobre a construção da Oca de Cura relatam-na como o resultado do trabalho de importantes pajés Kamayurá. Segundo Diacuí, “ao entrar na Oca de Cura, você já está sendo curado”. E ainda, segundo ela, esse fato teria dado a eles, a “sensação de serem donos da terra”.

Esse espaço está envolvido em uma aura de sacralidade, sendo seu uso bastante restrito a rituais organizados, amplamente apropriados pelos brancos. É lá, nesse espaço repleto de uma ‘sensação de sagrado’ que remete aos índios, através do cheiro da terra, das fogueiras, e da visão de artefatos indígenas por toda a oca, que ocorrem os rituais em que brancos ingerem ayahuasca.⁶ Durante o dia, esse espaço fica preferencialmente vazio, tendo, quem entra lá, o aviso de placas como : “Favor não tocar nos objetos” e “Oca de Cura – Mavutsinin - Silêncio – Meditação”. Assim, a religiosidade indígena exposta no nome Mavutsinin, herói mítico Kamayurá, é mixada à religiosidade oriental, esotérica, como remetem as meditações com base na filosofia do Osho que aqui, constantemente, vêm misturadas à seita União do Vegetal.

A Oca de Cura tem, em seu interior, três fogueiras e uma quarta que se localiza do lado externo e que tem o nome de ‘fogueira do conselho’. Esta referência pode ser encontrada no livro *As Cartas do Caminho Sagrado*, base do movimento de neo-xamanismo em Brasília, que descreve a fogueira do conselho como “um antigo costume entre os Americanos Nativos, que a convocam quando se torna necessário tomar decisões que afetem toda a tribo ou nação” (Jamie Sams 2000: 215). Além do nome, a representação simbólica que se faz das quatro fogueiras da Oca de Cura é também baseada neste livro. Assim, segundo Diacuí, as fogueiras representam as quatro direções: Norte, Sul, Leste, Oeste. A fogueira do Oeste representa “as mulheres, a lua, o pôr do sol, a magia, os mistérios, as raízes”. A do Norte representa “os nossos ancestrais, a sabedoria, o conhecimento”. A do Leste representa “a força do sexo masculino, onde o sol nasce”, e a do Sul que, apesar de estar do lado de fora é considerada parte da Oca de Cura, representaria “as crianças, a festa, o arco-íris”. Essas referências são relatadas por Jamie Sams (: 105–127). Diacuí relata-as como representações que são “ensinamentos dos nossos ancestrais, dos maias, incas e dos índios norte-americanos”. Referências norte-americanas à parte, os rituais que ocorrem na Oca de Cura são constantemente coroados com a presença de índios brasileiros reais. Alheios a essas representações de Jamie Sams, eles mantêm suas próprias crenças silenciadas, enquanto assistem aos rituais reinventados pelos brancos, fazendo muitas vezes o papel de mais um entre tantos adornos indígenas dentro da Oca de Cura.

⁵ Alcida Ramos, em *Indigenism* (1998), analisa os diversos estereótipos construídos no imaginário nacional em relação aos índios, e expressos através de palavras particularmente formadoras de significados, como selvagem, criança e primitivo. Uma palavra não analisada pela autora, mas comumente utilizada para referir-se aos índios, é a palavra guerreiro, referindo-se a qualquer índio jovem do sexo masculino, independente de suas atribuições para a guerra ou violência.

⁶ Líquido acre-amargo feito a partir do cozimento das folhas da chacrona (*Psychotria viridis*) com pedaços de um cipó conhecido como mariri (*Banisteriopsis caapi*).

Além desses espaços, existe ainda uma outra ‘escola’, uma pequena oca onde crianças que visitam o Instituto em excursões escolares colocam seus cartazes com desenhos e escritos sobre a visita à Aldeia. Nesses cartazes, estão escritas frases como essa: “Hoje visitei a aldeia. Fui recebida pela índia Diacuí e pelo índio Pohkrok, aprendi que devemos respeitar os rios, os pássaros, os índios e toda a natureza”, numa associação clara entre Diacuí, índios e natureza como fazendo parte de um mesmo pacote imaginário.

Descrição das Atividades

Ainda com a finalidade de familiarizar o leitor com o espaço de pesquisa, para uma subsequente análise que insira este micro universo em uma macro visão, trataremos agora de descrever as principais atividades que ocorreram no Instituto entre o fim de 1999 e início de 2002.

Excursões Escolares

As visitas escolares, agendadas com alguma antecedência, aconteciam de quarta a sábado, quase sempre pela parte da manhã. As escolas públicas pagavam a visita através da doação de alimentos não perecíveis. As particulares pagavam em dinheiro, de acordo com o número de alunos. As excursões escolares tinham o objetivo de levar as crianças brancas para conhecer os índios e, assim, fazê-las ver a importância de “se respeitar os índios e a natureza”. Os índios, no processo de manipulação de sua própria indianidade, vestiam-se ‘a caráter’, com os rostos pintados e usando apenas um short, e conduziam as crianças para conhecer a ‘aldeia’. Antônio, um índio Craô bastante diplomático na arte de receber os brancos com simpatia e educação, sem sair do *script* que os brancos esperavam, apresentava-se com seu nome indígena – Pohkrok – e falava às crianças sobre seu povo – os Craô. Ensinava a elas algumas palavras na sua língua e falava-lhes sobre a importância de se respeitar os índios e a natureza. Takará, o índio Kamayurá que gostava mais de brincar, tocar flauta e fazer piadas do que conversar com os brancos, chegava com o rosto todo pintado e tentava ensinar as crianças a jogar com arco e flecha. Para fechar a visita, Diacuí pedia às crianças que, numa roda, fechassem os olhos e imaginassem um animal. O primeiro animal imaginado seria o animal de força dessa criança, que estaria sempre protegendo-a quando precisasse. Aqui, um empréstimo xamânico para o público infantil. Ao final, as crianças iam até a ‘escolinha’ desenhar cartazes sobre a visita na Aldeia.

Festas da lua cheia (lual)

Os ‘luals’, festas durante a lua cheia, ocorrem com frequência, mas não necessariamente a cada mês. Trataremos de descrever aqui o lual onde o maior número de visitantes e de índios compareceu, sendo assim o que mais nos chamou a atenção.

Chegamos cedo e encontramos a índia Kamayurá Ikako, esposa de Takará, sentada na frente da casa, junto à fogueira. Ela estava acompanhada de quatro crianças indígenas e preparava beiju para ser consumido com peixe no lual. Troquei algumas palavras com Ikako e Diacuí me chamou para subir até seu quarto enquanto se arrumava. Quando estávamos lá em cima, Getúlio, importante liderança Craô, chegou e foi entrando alegre e familiarmente. Getúlio é coordenador do Capej – Associação Indígena Craô. Estava em Brasília já há alguns dias para resolver questões políticas e aparecera na Aldeia para prestigiar a festa. Nesse período, estavam morando no Instituto

duas famílias: Takará, com sua esposa e filhos, representando os Kamayurá, e Antônio, com esposa, filhos e cunhada, representando os Craô. Durante esse período, tanto Diacuí quanto os índios sustentavam que o projeto do Instituto abarcava apenas duas etnias: Craô e Kamayurá, o que veio a se alterar no período final do trabalho de campo, por motivos que analisaremos mais tarde. Quando as pessoas chegavam ao lual, iam se localizando em frente a uma segunda fogueira, entre o bazar e a Oca do Gavião. Um grupo de brancos, formado por dois casais entre quarenta e cinquenta anos e seus respectivos filhos, foi conduzido por Diacuí para conhecer todo o terreno. Enquanto caminhavam, esta relatava curiosidades sobre seu relacionamento com os índios: *Os índios meio que me adotaram, entendeu, desde que eu conheci os índios que eu não dou um passo na minha vida sem um índio do lado ou atrás*. Este diálogo ocorria dentro da ‘Oca de Meditação’, onde mais tarde uma portuguesa conduziria uma meditação com o público. Enquanto Diacuí falava, as famílias sorriam com máquinas de fotografar em mãos e a índia Craô Robekwoi, esposa de Antônio, seus dois filhos e sua irmã olhavam mudas sentadas em um banco no canto da oca, como enfeites indígenas que davam legitimidade ao que Diacuí relatava. Sem trocarem uma só palavra com elas, os visitantes saíram e continuaram em direção à pousada, onde se encontravam diversos homens Craô. Todos sentaram na varanda da pousada, continuando sistematicamente a desprezar a presença real dos índios enquanto falavam sobre eles com Diacuí. Antônio Craô tratou então de puxar assunto com os brancos, dando uma aula de habilidades diplomáticas. Depois que eles foram embora, de volta à fogueira onde estavam os outros convidados, os índios Getúlio, Valmir, Walter e Antônio riam da situação e da desenvoltura de Antônio, que comentava ter aprendido a ser “como um camaleão” dependendo da situação em que se encontrava. Como eu já tinha certa intimidade com Antônio, não foi difícil interagir com os outros, que ficaram à vontade na minha presença. Enquanto o lual transcorria mais acima do terreno, com o público tocando violão junto à fogueira, conversando, fazendo compras e ouvindo o som ambiente do Bazar, eu e os índios assávamos um pedaço de carne na cozinha da pousada, enquanto Getúlio contava sobre os avanços e entraves de sua viagem que objetivava a assinatura de um contrato para os Craô junto ao BNDS – Banco Nacional de Desenvolvimento Social. A conversa foi interrompida quando Diacuí chegou e reclamou com Antônio por ele não estar na ‘portaria’ (um banco na estrada de terra que dá acesso ao estacionamento) para receber o dinheiro do ingresso...

Meditação Esotérica, Música Kamayurá, Craô e Sertaneja Pankararu:

Uma das partes mais significativas desta festa-espetáculo entre índios e brancos ocorreu um pouco mais tarde, quando todos já estavam enturmados e à vontade. As pessoas ouviam violão em volta da fogueira, quando Antônio entra no meio da roda, desculpando-se pela interrupção e pedindo a atenção de todos. Disse que era Antônio Craô, e que estava feliz por todos estarem ali na Aldeia. Disse que era índio e que havia começado a usar roupa há pouco tempo, mas que se estivesse na aldeia estaria pelado. Antônio tinha o cabelo cortado como os brancos, usava calça de moletom e camiseta por dentro da calça. Falou bastante sobre o Instituto Aldeia, que era quase como uma aldeia de verdade, onde se reuniam várias nações, como Craô, Kamayurá, Pankararu, Kaiabi⁷. Disse que naquele dia ia se dar a passagem do partido da chuva para o partido do sol lá nos Craô, discurso que foi salientado por Diacuí, dizendo que estávamos passando para a fase da alegria. Depois do discurso de Antônio, foi a vez de Getúlio falar. Falou sobre sua amizade com Diacuí, a quem conhecia desde a época em que ela morava em

⁷ Estas duas últimas etnias possuíam, cada uma, dois representantes no local.

apartamento. Reclamou sobre o abatedouro recém-instalado que poluía as águas da nascente. Após Getúlio, foi a vez do Kamayurá Takará se apresentar. Disse que já havia tido muito ‘blá-blá-blá’, então ele não ia falar nada, ia apenas cantar, dançar e tocar flauta. Iniciou sua apresentação cantando uma música Kamayurá, andando ao redor da fogueira, depois tocou sua flauta. Em seguida à apresentação de Takará, Antônio tocou uma pequena flauta Craô. Entre uma apresentação e outra, Diacuí relatava o que ia acontecer, comandando a ordem das apresentações. Nesse momento, disse que os Craô, quando ouviam essa flauta, aproveitavam para “olhar para dentro de si mesmos”, num momento de meditação. Então, pediu a todos que aproveitassem esse momento para um olhar interno de meditação. Antônio disse que essa flauta era tocada só por rapazes e que ele “não era mais rapaz, mas era ainda um pouco novo”, então iria tocá-la. A reação do público era de bastante apreciação e envolvimento com as apresentações dos índios. Alguns fechavam os olhos e estendiam as mãos em direção à fogueira. Depois de Antônio, foi a vez dos índios Pankararu. Os dois Pankararu presentes no local eram cantores de música sertaneja. Começaram com um breve canto indígena, como se quisessem mostrar a indianidade “escondida” atrás de dois morenos de cabelos curtos e cacheados que usavam blazer e cantavam música sertaneja. Após esse canto, cantaram duas músicas sertanejas, que disseram ter sido feitas em homenagem à Aldeia da Terra. As músicas falavam sobre a natureza e eram cantadas veemente por Diacuí. Com o fim dessa apresentação, Antônio propôs que Diacuí fizesse com todos uma meditação em pé. Todos se levantaram, deram-se as mãos e, conduzidos por Diacuí, fizeram uma meditação em busca do animal de poder de cada um. A meditação foi finalizada com as palavras ‘A Ho – Haomitakiasey’, que, segundo Diacuí, significa “salve o Deus que há em mim e há em você, por todas as relações”. Depois disso, Antônio disse que “agora queria ouvir a música dos brancos” e todos voltaram a tocar violão.

Esse lual durou até o dia seguinte, com direito a meditação sob o nascer do sol e banho de cachoeira.

Trabalho de Cura – Meditação e Reza

Os trabalhos de cura costumam acontecer às sextas-feiras, durante o fim do dia e início da noite. O público desse tipo de trabalho são em sua maioria esotéricos, muitos moradores ou frequentadores da cidade de Alto Paraíso – Go. Procuram o trabalho de cura do Instituto para “se purificarem”, por motivo de doença, depressão, dependência química. Há ainda os que vão por simples curiosidade, a fim de passar pela experiência esotérica de serem rezados por um “pajé de verdade”. Eles eram recebidos por Diacuí e Takará e conduzidos até a Oca de Cura. Segundo Diacuí, esse trabalho objetiva fazer a pessoa “se localizar no tempo e no espaço, e se reencontrar como ser espiritual e animal”. Assim ela explica a intenção das direções indicadas pela fogueira:

Essa conexão que a pessoa vem fazer aqui na Oca de Cura na verdade é isso, é só se conectarem com a sua bússola. Aqui tá o Norte, aqui tá o Leste, eu vou te botar no eixo aqui, daqui pra frente você dirige sua vida. Aqui a gente não cura nada. A gente só aciona em você o poder que você tem de se auto curar. Não tem nada aqui sendo feito que você não possa fazer. Se localizar, se posicionar, se entender como ser humano, como ser animal e espiritual que você é. Você é terra, você vira pó, você volta pra terra. Você é água, 90% do nosso organismo é água, sem água a gente morre. A gente é ar, porque a primeira e a última coisa que a gente faz na vida é respirar.

Então a natureza, não tá nada acontecendo ali e você aqui, separado dela. Você é a natureza (...) A fogueira é o fogo, é a queima, é a purificação necessária para determinada memória celular que a gente carrega. Quando a pessoa entra na Oca de Cura, ela traz toda uma gama de coisas impregnadas nela, às vezes até entidades que a acompanham. Então a fogueira tá ali, queimando tudo. O fogo. Se ele foi aceso de uma maneira sagrada, se ele está num espaço sagrado, se ele é um elemento sagrado, dos mais antigos, ele tá atuando, ele é vivo, ele tá trabalhando.

Esses discursos são acompanhados de baforadas de fumo e essências que são passadas no corpo das pessoas. A função do índio é dar legitimidade à sessão, enquanto realiza algumas ações práticas, como as baforadas no corpo do cliente. O preço cobrado varia entre trinta e quarenta reais e fica exclusivamente para os índios.

Sessões de Ayahuasca

No período final do trabalho de campo, a atividade principal do Instituto passou a ser a realização de sessões aos sábados à noite para ingestão da ayahuasca. As sessões eram conduzidas por mestres da União do Vegetal e podia ou não contar com a participação dos índios.

Segundo matéria publicada em jornal⁸, intitulada ‘Pajé loira cura índios e brancos’, o objetivo do Instituto seria a realização de “rituais de cura usando a ayahuasca no tratamento de alcoolismo e outros males que acometem índios e brancos”. Ainda segundo a mesma matéria, Diacuí teria sido consagrada Pajé pelos Kamayurá e “transformado sua chácara em abrigo para índios de todas as nações que constantemente aportam ali, em busca de tratamento ou dos conselhos de Diacuí, nome indígena que significa ‘mulher de Deus’”.

Em maio de 2001, em conversa com Diacuí no Instituto, ela disse estar indo ao Xingu para fazer sua ‘graduação’ em Xamanismo. O índio Kamayurá Takumã a teria consagrado Pajé. Entretanto, em outros momentos, esta condição é negada: “Eu, dentro do xamanismo, me considero uma estudiosa, nunca vou dizer que sou xamã.”.

Agora, passamos a descrever uma das sessões para ingestão de ayahuasca, ocorrida em março de 2002:

Chegamos ao cair da tarde e Diacuí não estava. Fomos recebidos por um índio Kamayurá de nome Piau e mais dois empregados que trabalhavam na terra e na cozinha. Piau estava passando um tempo na Aldeia com seu filho, de aproximadamente 7 anos e tinha a intenção de retornar ao Xingu e buscar o restante da família para passar um período morando no Instituto. Após conversar com Piau, descemos até a Oca de Cura. A Oca estava silenciosa e podia-se ouvir um som que misturava zumbido de mosquitos, pássaros cantando e gotas d’água caindo. O cheiro forte de terra de dentro da Oca remetia ao cheiro que senti quando passei algum tempo na aldeia dos Craô em Tocantins. Quando a noite caiu foram chegando os convidados à sessão. Primeiro, um homem de 28 anos chamado Antônio, que Diacuí apresentou como mestre da União do Vegetal. Depois, outros jovens, que contavam entre dez e quinze pessoas, todos estudantes universitários. Por último, quando todos já estavam acomodados ao redor de uma das fogueiras ouvindo o violão tocado por Antônio, chegaram Diacuí e dois

⁸ Correio de Brasília – O Jornal do Novo Milênio – 31 de janeiro de 2002

mestres da União do Vegetal, um senhor e uma mulher de trinta e poucos anos. Os três foram os responsáveis por conduzir a sessão. No início do ritual, Diacuí falou a todos sobre a necessidade de contribuição financeira (dez reais por pessoa) para que ela pudesse continuar realizando as sessões. Disse que o litro de ayahuasca saía a cinquenta reais, “sem contar o processo de preparação”. Fez críticas sobre o fato de autoridades estarem querendo classificar a ayahuasca como droga e terem jogado recentemente uma grande quantidade da planta no Rio Amazonas. Emendou para críticas à sociedade capitalista como um todo e concluiu sua fala esclarecendo as regras do ritual. Após o discurso de Diacuí, a mulher de trinta e poucos anos chamada ‘Mestra Luciana’, pediu que todos formassem uma fila para receber sua porção do líquido. Após a ingestão, todos, em silêncio, acomodaram-se num lugar de sua preferência, entre as fogueiras e as redes espalhadas dentro da Oca. No decorrer da sessão, de aproximadamente três horas, cânticos da União do Vegetal tocavam em uma fita cassete. Às vezes ouvíamos na gravação o discurso de algum mestre da União do Vegetal falando, entre outras coisas, sobre a importância de cuidarmos do sentimento. Outras vezes o som era desligado para Diacuí declamar uma poesia ou Luciana cantar uma música da União do Vegetal, sempre referindo-se a que o “mestre” guiasse os “ayahuaqueiros” em sua viagem em busca de luz espiritual. A sessão terminou com uma dança circular ao som de uma música indígena, da mesma forma como se concluiu o curso de xamanismo descrito no capítulo anterior. Após se despedirem da “borracheira”⁹, as pessoas ficaram conversando dentro da Oca e depois subiram à cozinha coletiva, onde seriam servidas de uma sopa de legumes. A atmosfera do público era de bastante tranquilidade. O índio Kamayurá Piau estava dormindo na pequena casa que fica em frente à cozinha coletiva e não apareceu em momento algum.

Descortinando as Aparências – Uma Análise Global Sobre o Significado do Instituto Aldeia Diante da Complexa Arena Interétnica entre Índios e Brancos no Brasil

Primeiro Ato : O Espaço Ideal

Após descrição do local e de suas atividades, passaremos então a tentar vislumbrar o que há por trás do cenário do espaço de pesquisa. Já vimos que, por parte dos brancos, o Instituto Aldeia só pode ser compreendido dentro do contexto de turismo cultural e esotérico e neo-xamanismo. Trata-se de um local extremamente belo, repleto de verde, rodeado por morros, cachoeira, plantas, cactos, diversos tipos de pássaros, todo enfeitado por quadros e artesanato indígenas. O público visitante parece estar preocupado simultaneamente com consciência ecológica e aprendizagem acerca de “outras culturas”. Os índios estariam, em princípio, protegidos por toda essa aura de um espaço que se diz sagrado, onde o público visitante estaria coberto por uma atitude de curiosidade e respeito pelos costumes e valores indígenas. No decorrer do trabalho de campo, o público, em sua grande maioria, eram pessoas envolvidas em maior ou menor grau com o movimento esotérico. Muitos moradores da cidade de Alto Paraíso e muitos estudantes universitários. Pudemos ter contato também com antropólogos da FUNAI, dentistas, advogados, famílias interessadas no exotismo do lugar e muitos estrangeiros que conheciam Diacuí e estavam de passagem pelo Brasil (trecho rodoviário Instituto Aldeia - Alto Paraíso). Segundo Deis Siqueira e Lourdes Bandeira, a proliferação de movimentos místicos e esotéricos, a partir dos anos de 1970, floresceu por todo o

⁹ forma como são chamadas as alterações psicoativas provocadas pela ingestão do ayahuasca entre os participantes da seita União do Vegetal.

mundo ocidental, tomando configurações específicas em Brasília. “Esse fenômeno caracteriza-se, na atualidade, pela quantidade e heterogeneidade de grupos, seitas e doutrinas derivadas das mais variadas vertentes – orientais e ocidentais. O número de adeptos declaradamente envolvidos é ainda desconhecido, mas estima-se que no Distrito Federal, cerca de 30% da população mantenham algum tipo de vínculo não declarado com alguma seita” (1998: 260). Ao falar sobre o misticismo da cidade de Alto Paraíso – GO, as autoras dividem as práticas místico-esotéricas em vertentes de raiz oriental, mágico-religiosas, histórico-ocultistas, místico-esotéricas, ecumênicas e divinas não-religiosas. As práticas encontradas no Instituto Aldeia apresentam uma mistura de tradições orientais, como o Osho, e práticas mágico-religiosas, como a seita União do Vegetal. As práticas vêm inseridas em uma roupagem repleta de elementos indígenas, presentes em todo o espaço físico, através de espantalhos, pedras pintadas pelo pajé Kamayurá Takará, ocas espalhadas pelo amplo espaço verde, quadros e pinturas indígenas nas paredes, sem falar na presença constantes de índios de diversas etnias. Assim, encontramos sintetizados dentro de um espaço físico, ao mesmo tempo ideal e real, elementos indígenas operando em função da consolidação de um projeto esotérico, religioso e turístico complexo. Este projeto tem seus caminhos delineados a partir de um ator central, representado pela dona da chácara, agente fortemente determinante e regulador de todas as atividades e situações correntes no espaço. Esse espaço tem por ideal, segundo a dona da terra:

...funcionar como um espaço de referência indígena, como um espaço educativo de modelo para o mundo inteiro. O que eu vejo vislumbrado aqui, tudo tem a ver com a relação direta com a educação, com a formação das pessoas, principalmente a nível ambiental, de ser um espaço de exemplo nesse sentido, de como a gente pode preservar os nossos recursos, de como a gente pode viver sem agredir absolutamente nada a vida em volta.

Aqui, percebe-se que o ambientalismo, ideologia fortemente presente na virada do século XXI, continua atuando lado a lado com uma das facetas do indigenismo¹⁰ no Brasil, que vê os índios como exemplos no processo de conservação ambiental. Assim, um “espaço de referência indígena” viria atuar no sentido da “formação das pessoas a nível ambiental”.

Continuando o discurso sobre os planos para que o espaço funcione de acordo com seu ideal, vemos os planos de Diacuí para a ampliação do potencial turístico:

Pro futuro, eu vejo aqui um grande galpão de multiuso, de oficinas, de aulas, de encontro entre as pessoas, de palestras, eu vejo um teatro de arena pra espetáculos, rituais e esses rituais fazendo o encontro de várias etnias, fazendo elas mais ligadas, e vejo essa troca, lugar pra exposições e um lugar onde as pessoas possam vir, possam conhecer, possam visitar e ter toda uma referência de vida, de renascimento, de transformação. E tudo ligado a uma consciência ecológica (...) Então, eu acredito que isso aqui vai ser um celeiro

¹⁰ Alcida Ramos entende o indigenismo como “o vasto domínio de imagens populares ou eruditas evocadas no imaginário nacional em relação às várias faces do índio (...) o que a mídia pública, romancistas criam, missionários revelam, ativistas dos direitos humanos defendem, antropólogos analisam e os índios negam ou confirmam sobre O Índio contribui para um edifício ideológico que tem a questão indígena como seu material de construção.” (1998: 6).

nesse sentido de troca, um espaço super aprazível que busca dentro dessa harmonização a cura pros nossos males em todos os sentidos.

Podemos encontrar nesse discurso uma lógica que associa quatro elementos: 1) o turismo cultural casa-se com a ideologia do ambientalismo, que associa a imagem indígena à pureza de caráter e preservação da natureza, e a imagem do índio é tomada de empréstimo por um movimento esotérico que pretende atuar no processo de cura para os males da vida moderna. 2) o espaço ideal do Instituto é um espaço que se pretende “multi-cultural”, onde brasileiros, estrangeiros e índios de diversas etnias possam ser atores de um cenário harmônico, sem conflitos, que sirva de exemplo à nossa civilização perdida no processo de resgate (ou implantação) de uma consciência espiritual mais elevada. 3) a “troca” entre índios de várias etnias e entre índios e brancos supõe uma convivência pacífica, sem hierarquias internas. 4) a referência indígena atuaria no processo de “salvação global”, como um ponto de luz dentro da escuridão em que se transformou a vida moderna, perdida num cotidiano fútil e devastador da natureza, além de servir como referência para a salvação individual, através de uma elevação espiritual que tem por base o xamanismo como elo perdido que pode religar o homem urbano à natureza.

Segundo Ato : A busca dos brancos – A utilização da imagem indígena para construção de uma identidade diferenciada

Segundo Gustavo Lins Ribeiro e Flávia Lessa

com a saturação das imagens pelos meios de comunicação de massa, que trazem uma circulação inusitada de ícones para consumo em grande escala, a experiência individual direta com o ambiente, a paisagem e os nativos – o *being there* dos antropólogos e turistas – passa a ser um valor dos mais apreciados para a afirmação do individualismo contemporâneo, já que, pretensamente, propicia um afastamento dos simulacros e das rotinas aos quais os indivíduos e suas redes sociais estão expostos no dia a dia. A ruptura do cotidiano, o descotidianizar, permite, em maior ou menor grau, sair da reprodução massiva, ossificada nas rotinas obrigatórias e previsíveis, tornando-se tanto um ângulo potencialmente revelador de aspectos desconhecidos da realidade quanto uma posição diferenciadora dos indivíduos (2001:35).

Assim, a busca por uma diferenciação individual em meio à sociedade de massas, presente no processo de ecoturismo, setor do turismo que apresenta os mais elevados índices de crescimento no contexto econômico mundial, movimentando cerca de 3,5 trilhões anualmente, está presente também no processo de turismo cultural. A cultura indígena transforma-se em artigo de luxo para um tipo específico de público que busca diferenciar-se da vida citadina moderna. Estar presente em uma festa lado a lado com índios de verdade, ouvi-los cantar e tocar flauta em frente a uma fogueira sob um céu estrelado, e retornar para casa com fotos do evento, discos e artesanato comprado dos índios, atua como elemento de distinção social. Os artefatos adquiridos servem como provas materiais de um privilégio simbólico de ter passado alguns momentos ao lado de “índios de verdade”. Os índios, apesar de permanecerem à margem social, são aqui considerados como “excluídos chiques” da sociedade. De acordo com Diacuí, a idéia do Instituto é “fazer com que as pessoas possam ter acesso aos índios sem ter que

ir até as aldeias”, visitar os índios em meio ao contexto urbano, porém com toda uma atmosfera rural. Nasce assim, um espaço construído para cumprir a um ideal pré-determinado, onde os índios seriam os atores principais, atuando sobre um *script* construído para satisfazer a necessidade dos brancos. Os índios, velhas alteridades históricas, transformam-se em novos atores políticos (Segato 1997) e manipulam sua própria indianidade no processo de turismo cultural. A simples presença, ainda que muda, de indivíduos indígenas, ou até mesmo apenas os adornos indígenas para um ritual de brancos dentro de uma oca é suficiente para satisfazer as expectativas do público. Como entende Célia Maria Serrano, ao falar sobre a característica de consumo visual do turismo (2001: 16), a reprodução descontextualizada de rituais ou de artefatos materiais artísticos ou utilitários é suficiente para o deleite dos visitantes.

Terceiro Ato : Uma olhada nos bastidores: A entrada dos índios em cena

Aqui falaremos sobre os motivos gerais e individuais pelos quais os índios se hospedam nesse espaço. É claro que as razões são múltiplas e variam de acordo com o contexto do grupo étnico a que o indivíduo pertence e também de acordo com a situação pessoal do indivíduo dentro de seu grupo. Para buscarmos uma compreensão do que representa este espaço urbano em Brasília para os índios, é importante falarmos sob um ponto de vista diacrônico, que não perca de vista o início do projeto. Como entende Pierre Bourdieu, “a análise da história do campo é, em si mesma, a única forma legítima de análise da essência.”(2001: 69).

O início do projeto se deu em uma situação particular oriunda de uma relação pessoal da dona da chácara com os índios Kamayurá. Como vimos anteriormente, ao discorrermos sobre a construção da Oca de Cura, os Kamayurá iniciaram o projeto devido a uma razão bastante prática: o afastamento dos homens da aldeia para evitar um confronto com índios Kayapó. Diante de uma situação de conflito, a viagem a Brasília para a construção de uma ‘casa para os Kamayurá’ no terreno de Diacuí veio a calhar. Aproximadamente 50 índios Kamayurá vieram para essa primeira temporada, trazendo inclusive madeira do Xingu para construção da Oca. Segundo Diacuí, isso teria dado aos Kamayurá “uma sensação de serem donos do espaço”, sentimento que atuaria em futuros conflitos entre a dona da terra, agente central de poder, e os índios.

Em conversa com Takará sobre o início do projeto e as razões pelas quais ele estava na Aldeia da Terra, ele disse:

Aí a gente terminou tudo aqui, a Oca de Cura, e depois foi embora. Aí o pessoal da FUNAI vem aqui, muita gente que trabalha no PQXIN, comemoração da casa, acharam muito bom aqui, e depois foi embora. Aí fiquei lá um ano, aí recebi radiograma, que a Denise tá me chamando. Aí eu venho pra ficar aqui com ela, trabalhando. Aí eu vem com a família. Aí depois de novo, volta pro Xingu. Aí depois eu voltei de novo pra cá. Aí eu passei dois anos aqui. Aí eu vou de novo, aí passei dois anos lá. Aí recebi radiograma da FUNAI também, aí eu venho de novo. Aí um cacique meu, Kotoc, falou ‘primo, tu tem que ir pra lá, Denise também tá chamando você com a família lá’. Tudo bem. Eu vou lá. ‘Daí é pra você ficar até julho, cê vem pegar festa aqui com nós’ (Kuarup). Aí eu vou sozinho pra lá, como meu filho tá estudando (em uma escola no Paranoá), aí não vai. Aí mulher vai ficar. E sabe porque também, que eu venho passar tempo aqui, porque meu pai faleceu há pouco tempo. Aí eu tenho que esquecer um pouco do meu pai, né. É aqui que eu vou esquecer tuuuuudo... aí eu vou

voltar pro Xingu. Todo ano eu tô fazendo isso, não é pra ficar muito também não. Volta e volta aqui pra trabalhar. Vou pra lá e volto pra cá. Eu tô fazendo isso assim. Porque aqui é muito bom também. Ela me trata bem.

O interesse dos índios pelas viagens a cidades distantes é algo recorrente entre as etnias indígenas. Com a inevitabilidade do contato, uma das características mais importantes para o cargo de liderança indígena passou a ser a habilidade e experiência em lidar com os brancos. Um espaço indígena de 35 hectares de terra em Brasília “para os índios Kamayurá” poderia ser de muita utilidade.

Ao ser perguntado porque era bom ficar no Instituto, Takará responde:

Porque eu trabalho pra ela e ela me paga pra mim também. Isso é bom pra mim. Eu tô ficando aqui por ordem do meu cacique Kamayurá de lá. Takumãn. Eu tô ficando aqui ordem dele. Ele tá mandando. Porque foi liberado isso aqui pra nós, a Aldeia pra nós.

Aqui é dos Kamayurá?

Kamayurá – Craô, dois tribos só.

Durante a maior parte do tempo da pesquisa de campo, o discurso dos índios Craô e Kamyurá e da dona da terra era de que o projeto abarcava apenas duas etnias: Craô e Kamayurá. Para as lideranças que ficavam na aldeia real, e acompanhavam o rumo do Projeto Aldeia à distância, era importante manter sempre um representante do grupo no Instituto, de modo a “garantir a posse da terra”. Neste caso, não eram importantes lideranças de cada etnia que vinham morar algum tempo em Brasília, mas sim indivíduos de menor prestígio que, por sua vez, buscavam através de sua experiência em Brasília, e das histórias de seu contato com os brancos, aumentar seu prestígio pessoal. Enquanto estavam hospedados aqui, aproveitavam para fazer coisas práticas, como vender artesanato e estudar. Também fica clara logo de início, através desse pequeno trecho da entrevista de Takará, a relação patrão/empregado entre a dona da terra e os índios, que recebiam um salário em troca do seu trabalho na terra e manutenção do espaço. Após a saída de Takará, o Instituto ficou alguns meses sem a presença Kamayurá, até a chegada de Piau, Kamayurá de aproximadamente trinta anos que veio acompanhado de seu filho de sete anos. Em conversa com Piau, ele nos disse que viera sozinho “para saber onde iria morar”, e depois retornaria trazendo a esposa. O motivo de sua vinda, segundo ele, seria por razões pessoais, porque lá no Xingu as coisas estavam difíceis, “faltava peixe, caça, não tinha nada pra fazer...”, a época da plantação começaria em setembro e aí sim, teria trabalho e ele retornaria. Disse ter se aproximado de Diacuí durante a última viagem desta ao Xingu, em que ele teria ‘acompanhado’ ela, realizando serviços como “pegar peixe, caçar alguma coisa”. Neste contexto, ela o teria convidado a vir a Brasília. Piau, então, contou-nos ter telefonado durante vários meses, até que Diacuí mandasse a passagem para que ele pudesse passar algum tempo em Brasília, “trabalhando para ela”. Além de uma relação hierárquica clara, podemos visualizar, por parte dos índios, a expectativa de um certo paternalismo privado, no qual se espera que a dona da terra mande a passagem e o dinheiro necessário às viagens. Assim, Piau reclamou por ter passado fome porque “Diacuí não mandou dinheiro” e revelou que Takumãn (que, segundo Diacuí, é o grande responsável pelo início do projeto) estaria querendo “fechar a Aldeia da Terra”. O motivo seria a recusa de Diacuí a fornecer um dinheiro que ele teria pedido emprestado. Na ocasião

dessa conversa, em março de 2002, Piau disse que Takumãn estava em Brasília, mas não iria até o Instituto em razão de sua desavença com Diacuí.

Segundo Diacuí, a entrada dos Craô no projeto teria sido benéfica no sentido de “quebrar um pouco o sentido de posse” que os Kamayurá tinham criado em relação ao Instituto: *“Os Kamayurá estavam tendo um sentido de posse, porque eles fizeram a casa, porque eles eram donos da terra, que eles eram meus donos (...), e aí isso ficou complicado pra mim. Com a vinda dos Craô, quando os Craô começaram a participar do projeto eu vi que ia quebrar um pouco esse sentido de posse.”*

Diacuí diz que os Kamayurá ficaram descontentes com a entrada dos Craô no projeto, mas que “quando eles viram, eles já estavam aqui dentro, não tinha como brigar mais”. Segundo ela, o contato com os índios Craô vinha da época em que ela morava em um apartamento na Asa Norte. Quando ela já estava morando na chácara, Milton Craô a teria visitado e falado: *Olha Diacuí, você sabe que aqui a gente pode viver junto, todos. Aqui a gente é um só.* Essa frase é encontrada hoje em diversas placas do Instituto, sendo mesmo a filosofia mestra que representa a base do espaço em sua concepção ideal. Dessa forma, o projeto passou a ser de exclusividade das etnias Craô e Kamayurá, situação que perduraria até o fim de 2001.

Antônio Craô – Imagem e Conflito

Antônio Craô foi morador do Instituto entre o fim de 1999 e fim de 2001. O objetivo de sua estada em Brasília, segundo ele, era terminar os estudos de segundo grau e aprender “sobre a cultura dos brancos”. Como já foi dito, Antônio era bastante diplomático na arte de lidar com os brancos, sem sair do *script* esperado. Assim, quando um grupo escolar vinha visitar o Instituto, Antônio apresentava-se de short, rosto pintado e com seu nome Craô – Phokrok. Levava as crianças para conhecer a “aldeia” e falava-lhes sobre a importância de se preservar a natureza. No lual, Antônio ocupava uma função dupla e ambígua: a ele cabia recepcionar os brancos e comandar as apresentações culturais que os índios faziam ao redor da fogueira. Aproveitava para brincar com o fato de estar “parecido com Cupên” (branco), mas que “se estivesse na aldeia estaria pelado”. Antônio era assim uma “estrela” durante essas festas-espetáculo entre índios e brancos. Por outro lado, exercia a função de empregado, cabendo a ele cobrar o dinheiro do ingresso (em uma cadeira que era colocada para essa função na metade da estrada de terra que levava ao estacionamento), cuidar do bazar (caso alguém quisesse comprar algum artesanato indígena) e, eventualmente, sair para comprar algum produto que estivesse acabando no decorrer da festa, como peixe ou vinho. Por diversas vezes, pudemos presenciar - em momentos em que Antônio era “flagrado” por Diacuí conversando descontraidamente com índios ou brancos - duras reclamações desta em relação a ele. Uma vez mesmo, ela nos disse em conversa particular que Antônio era “sonso” e “preguiçoso” e que estava “cansada de ter que fazer tudo sozinha”. A relação de conflito era disfarçada durante as apresentações na fogueira, em que Antônio era elogiado por Diacuí como sendo “um verdadeiro artista”.

Códigos pela Metade, Contradições de Discurso

Por ocasião de um lual ocorrido no início de 2001, pudemos observar algumas incoerências no discurso das apresentações e como códigos culturais eram transmitidos de forma incompleta e simplificada para a fruição do público visitante.

Antes de Antônio apresentar seu número de flauta, Diacuí falou ao público sobre a meditação entre os Craô, quando eles escutavam um som de flauta e aproveitavam

para “olhar para dentro, num momento de meditação”. Após tocar a flauta, Antônio propôs ao público que, em pé, se dessem as mãos, para que todos meditassem juntos. A meditação foi conduzida por Diacuí e falava sobre a busca do animal de poder de cada um (princípio do neo-xamanismo). A idéia incompleta e falsa passada aí era de que Antônio, como índio Craô que era, estava por trás desses ensinamentos. Ao conversar com Antônio sobre isto, ele nos disse:

Meditação para nós Craô é uma coisa assim, que a gente para, olha pra frente e pensamos, né, vê a imagem lá... nós, os índios Craô, a gente pensa como nuvem aí, a gente fica pensando assim, quando algum dia a gente morrer, aí nossa alma morre mais, aí vai morrendo até um dia a gente virar aquele desenho ali¹¹... por isso que a gente olha pro céu, cala um pouquinho... meditação é muito diferente daqui, só que fizeram já da dela aqui mesmo, como assim sendo disso dos índios, mas os índios sempre fazem isso separado, não com o grupo, medita sozinho no mato, fora de casa, sem povo vendo, faz escondido. Mas só que a gente queria amostrar mesmo, aí a gente fez com o grupo.

Aqui, podemos nos lembrar das palavras de Erving Goffman e sua metáfora da ação teatral, quando afirma que “todo homem, em qualquer situação social (...) tenta dirigir e dominar as impressões que possam ter dele, empregando certas técnicas para a sustentação de seu desempenho, tal qual um ator que representa um personagem diante do público”.(2002: 9) Importante ressaltar, entretanto, que esse público não atua de forma passiva:

Quando permitimos que o indivíduo projete uma definição da situação no momento em que aparece diante dos outros, devemos ver também que os outros, mesmo que seu papel pareça passivo, projetarão de maneira efetiva uma definição da situação, em virtude da resposta dada ao indivíduo e por quaisquer linhas de ação que inaugurem com relação a ele. (Goffman 2002: 18)

Assim, ao apresentar-se diante do público do qual, Antônio atuava de forma a satisfazer às expectativas silenciosamente impostas a ele pela platéia.

Uma das primeiras afirmações que Antônio fez para o público, era de que o Instituto Aldeia era “quase como uma aldeia de verdade, onde reuniam-se várias nações”.

Em relação a ser “quase como uma aldeia”, em conversa informal ocorrida em outra ocasião, ele nos disse que “ali era aldeia só no nome, porque o trabalho era o da cidade.” A crítica de Antônio se referia às ordens de Diacuí, em relação a horários e formas de comportamento:

O nome é aldeia, mas o trabalho é igual na cidade. Mudou só a visão né, mas o trabalho é a mesma coisa. Tudo tem que ter horário, antes de tal tem que ter horário, tudo isso, mas não é aldeia não... Aqui tem horário pra acordar, pra tomar café, pra almoçar, pra sair, pra tudo.

Sobre isso, podemos nos lembrar de uma ocasião em que Diacuí repreendeu Antônio por este ter passado “o dia inteiro no Paranoá, com diversas coisas pra fazer no Instituto.” Dessa forma, a relação entre Antônio Craô e a dona da terra que centraliza o

¹¹ Sobre a idéia de morte entre os índios Craôs, ver Manuela Carneiro da Cunha 1978.

poder nas mãos, tornou-se um conflito crescente que eclodiria com a saída de Antônio do Instituto antes do tempo previsto.

Continuando nossa abordagem sobre as contradições no discurso, em relação ao Instituto receber diversas nações indígenas - outro aspecto colocado por Antônio na ocasião do lual - pudemos observar uma relação conflituosa entre os índios de etnias diferentes dentro do espaço. Este conflito silencioso tinha como pano de fundo um desejo de exclusividade na participação do projeto, traduzido por Diacuí como “ciúme”. Assim, Takará e Antônio deixavam clara a exclusividade da participação de suas duas etnias no projeto. Ao explicar a presença de alguns representantes Kayabi e Pankararu no lual, Antônio nos disse:

Esses índios tão conhecendo também. A gente num tivemos contato com eles, só espalhamos o convite. Aí de repente eles pegaram o convite e vieram conhecer. E falaram até pra mim que é um bom espaço, que eles vão ajudar também. Não assim como a gente trabalha, porque eles já tem o trabalho na FUNAI já. (...) O Carlos Pankararu é amigo da Diacuí. Ele mora aqui em Brasília, nas pensões da FUNAI. Então, ele conheceu Diacuí pra eles também construir uma oca deles. Só que a gente falamos lá, a gente aceitamos mais tarde outras tribos botar oca aqui. Primeiro a gente vai fazer nossa, porque nós que começamos...

Em outra ocasião:

É só Kamayurá – Craô. Por enquanto, né, não sei se vai ter mais. Mas a gente não tá querendo botar mais não. Porque fica muito assim, bagunçado. Por isso que a gente falamos pros nossos parentes Pankararu ‘a gente fizemos contato, longe ainda, agora que a gente tá aqui conhecendo, deixa a gente fazer as coisas bem certo. A gente não proíbe vocês de entrarem aqui não, mas não construir as coisas que vocês querem. Vocês já tem mais contato com os brancos, nós não, a gente tá começando a entender...

Assim, o ato de construir uma oca no local serviria como uma espécie de ‘selo’ que garantiria a participação de outras etnias nos benefícios que a participação no projeto Aldeia poderia oferecer. Esses benefícios, segundo a lógica de Antônio, traduzir-se-iam em uma maior compreensão acerca do mundo dos brancos. Sobre as vantagens trazidas por esse intercâmbio no Instituto, Antônio realçava o fato de que ele iria estudar, terminar o segundo grau, enquanto sua esposa iria aprender português, aprender a cozinhar certos alimentos dos brancos, que vêm empacotados dos supermercados e que, segundo ele, os índios não têm o costume de preparar. Assim, ao voltar para a aldeia real, ele poderia trabalhar como professor da escola, enquanto sua esposa poderia trabalhar a seu lado, preparando o alimento para as crianças. Antônio deixava clara a sua preocupação em voltar pra aldeia e “levar pra lá o trabalho que aprendeu fora, na cidade”. Falava de outros índios que também estavam estudando na cidade para depois retornar e “reforçar mais o colégio lá”. Essa experiência de viagens a lugares distantes atua na conquista de prestígio e liderança entre os índios Craô. Soma-se aqui o fato de Antônio ter tido uma infância difícil, onde se via separado dos Craôs que viviam nas principais aldeias. Antônio nos contou ser filho de um pai branco com uma mulher Craô, e que sua mãe foi viver na roça, afastada dos outros:

...E também a gente, nós, eu e a Hilda [sua esposa], já passamos muita dificuldade porque meu pai morreu cedo, meu irmão foi embora pra cidade, arrumou emprego lá. E eu passei uma necessidade muito grande porque minha mãe morava na roça, não sei se é de vergonha (...) a irmã da minha mãe tinha um marido dela que fazia a roça, aí eu comia com eles lá. E enfim eu cresci, e a minha mãe falou 'vai pra escola', aí eu fui.

A experiência de afastamento de Antônio de sua região do Tocantins enquanto morava em Brasília funcionava, na verdade, como uma forma de aproximar-se mais dos outros Craô, que receberiam Antônio para que ele partilhasse com os outros a experiência de sua viagem. Uma vez mesmo Antônio chegou a comentar que faria uma viagem para reunir-se com os Craô da Aldeia Pedra Branca. Segundo ele, a reunião trataria de diversos assuntos, inclusive o Instituto Aldeia, porque “tinha alguns Craô que não estavam felizes com o trabalho de Diacuí, por acharem que “não está indo nada pra eles”. Assim, a queixa dos índios e a insatisfação com o projeto recaía sobre a questão da falta de reciprocidade, num jogo de trocas onde os índios saíam perdendo.

Quarto Ato : Craô e Kamayurá Retiram-se de Cena

Os conflitos silenciosos que ocorriam dentro do Instituto podiam ser observados através de certas falas, atitudes e comportamentos que revelavam uma insatisfação com as relações que estavam ocorrendo lá dentro. Essa insatisfação vinha tanto por parte da dona da terra, como da parte dos índios. Por trás de uma fachada harmônica, imprescindível para a manutenção de um empreendimento de turismo esotérico e cultural, encontrava-se um espaço objetivo que determinava compatibilidades e incompatibilidades.

Os atores desse cenário podem ser posicionados em três esferas, cujo poder de influência sobre o espaço pode ser medido por uma linha de atuação claramente hierarquizada. No topo da hierarquia, está a dona da terra que, de novo nas palavras de Bourdieu ao referir-se ao poder simbólico, representa uma “posição de um só lugar que comanda toda a estrutura”(2001: 40). Na segunda posição da hierarquia, temos o público visitante, que encontra ali um cenário capaz de satisfazer suas necessidades de diferenciação social e ruptura com o cotidiano. Em terceiro lugar, atuando como coadjuvantes em um jogo que lhes escapa, temos os índios, que buscam a utilização pragmática do espaço como um bem à sua disposição. O Instituto poderia ser comparado a um teatro, onde ocorre uma relação propriamente simbólica entre um significante e um significado – desconexo, forçado, estigmatizado. (Bourdieu 2001: 29).

Os índios, de maneira geral, entram no projeto devido a uma situação bastante generalizada entre as minorias étnicas de todo mundo: o crescimento vegetativo da população e o decréscimo ou estagnação da oferta de alimentos e outros produtos da sociedade nacional, convergindo em uma situação local que produz efeitos desgastantes. Em busca de alternativas para reverter este processo, os índios participam ativamente na construção e manipulação de sua própria indianidade e não hesitam em fazer na cidade aquilo que não fazem na aldeia., como, por exemplo, fazer-se passar por cantadores, pajés, etc.

O paradoxo entre significante e significado dentro do espaço de pesquisa pode ser comparado metaforicamente ao palco e aos bastidores de um teatro. No palco, a imagem indígena é associada à consciência ecológica e evolução espiritual. Nos bastidores, porém, encontramos o que talvez pudéssemos chamar de um tipo de “neo-

colonialismo”, no qual a fascinação pelo exotismo indígena não impede a utilização prática do trabalho destes. Assim, o dia-a-dia dos índios no Instituto é uma rotina de trabalho, cujas atividades variam entre trabalhar na terra, limpar o terreno, preparar alimentos e manter a limpeza e a ordem do local. Por diversas vezes pudemos presenciar, em dias comuns, uma atitude claramente patronal da dona da terra em relação aos índios. Algumas vezes, os índios encarregados de alguma tarefa repassavam-na a índios de outras etnias, numa demonstração de antagonismo também entre os próprios índios, singelamente traduzido pela dona da terra como ciúme. Tal interpretação aparentemente simplista, na verdade, denuncia o poder simbólico contido na relação da dona da terra com seus “hóspedes indígenas”.

Pierre Bourdieu define o poder simbólico como “um poder invisível que só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (2001: 7/8). A eficácia desse poder simbólico estaria em um discurso performativo capaz de gerar um consenso, que, por sua vez, gera a própria realidade. Assim, apesar de todo o peso que a “referência indígena” tem na estrutura do projeto, o agente central de poder, investido na figura da dona da terra, mantinha um discurso performático capaz de criar o consenso da centralização do poder de decisão em suas mãos. Aos índios, caberia conformar-se e agir de acordo com as regras ou retirar-se do local.¹² Desta forma, os índios Kamayurá se retiraram do local e retornaram ao Xingu, ao que a dona da terra respondeu argumentando “não ser obrigada a agüentar mau humor de índio”. Esse mau humor seria causado por diversos motivos, como, por exemplo, uma distribuição diferenciada de alimentos no local. Assim, ao abrir a geladeira particular de Diacuí e encontrar vários alimentos que não eram repartidos com os índios, estes ficariam de “mau humor”. Como aponta Bourdieu, “a luta por poder é exercida através de conflitos simbólicos da vida cotidiana (...) O espaço político de dominação define-se pela relação que se estabelece entre a distribuição de poderes e dos bens no espaço geográfico” (2001: 120). De todos os índios com quem tivemos contato, Antônio Craô foi o único de quem nos despedimos após sua saída do Instituto. Antes de retornar para sua aldeia no Tocantins, Antônio passou uns dias hospedado em uma das pensões da FUNAI, no centro de Brasília. Em conversa que tivemos nessa pensão, ele demonstrou um desapontamento em relação ao Instituto, sentindo falta de “um projeto sério”. Antônio usou o termo “vergonha” para explicar sua saída. O motivo seria a ausência de um salário fixo, para que ele não precisasse “pedir dinheiro todo dia para a dona da chácara”, para que pudesse ir para a escola. Assim, de acordo com seu relato, um dia, ao se aproximar do lugar onde estava Diacuí para pedir o dinheiro da passagem, Antônio a teria ouvido comentar com um índio Terena ali presente que “não agüentava mais Antônio pedindo dinheiro todo dia”. Esse fato teria sido o estopim para sua decisão de deixar o Instituto. Desta maneira, Craô e Kamayurá retiraram-se de cena e o Instituto tornou-se livre para hospedar outras etnias.

Tudo isto evidencia uma relação de dominação-subordinação dentro do espaço de pesquisa, por mais simbólica que ela seja. Como entende Rita Segato, “toda relação hierárquica é uma relação de poder. E toda relação de poder é uma usurpação de algo que é do outro”. Se, como argumenta Alcida Ramos, todas as facetas do indigenismo, mesmo aquelas aparentemente simpáticas, apontam no sentido de uma ideologia arrogante que supõe uma inferioridade dos povos indígenas, aqui não ocorre de forma diferente. Ao entrar no projeto, os índios se vêem em um jogo interétnico com regras pré-determinadas. Neste jogo, eles parecem oscilar entre dois tipos de estereótipos: um,

¹² Segundo Pierre Bourdieu, “quando os dominados nas relações de forças simbólicas entram na luta em estado isolado (...) não têm outra escolha a não ser a da aceitação resignada ou provocante, submissa ou revoltada da definição dominante”. (2001: 124)

toma-os como atrativos no processo de turismo cultural. O outro, concebe-os como trabalhadores indolentes e preguiçosos, acostumados a um tratamento paternalista. Tomando emprestado as palavras de Bourdieu, temos como resultado um cenário que determina uma “discordância entre o significante e o significado, entre o representante e o representado, entre a estrutura do teatro e a estrutura real do mundo representado”(2001: 176). A suposta busca por uma “universalidade” a que se propõe o Instituto (Diacuí constantemente falava no “sagrado que há de comum em todas as etnias”) fica dissolvida em um determinismo que substitui seu princípio. Como aponta Rita Segatto ao discorrer sobre o papel das minorias étnicas dentro do chamado processo de globalização, “ao entrar nessa identidade ‘universal’ imposta no espaço, acaba-se distanciando da experiência étnica local. Introduce-se uma artificialidade e uma superficialidade do étnico, ‘um multiculturalismo liberal’ que se transforma em puramente emblemático – etnicidade emblemática constituída por puros signos de uma suposta diferença de uma etnicidade puramente simbólica”(Segato 1997: 5). O espaço torna-se, assim, um mundo de personagens e cenário, onde tudo é imagem e imaginário. Essas imagens são transformadas em fetiches, numa espécie de hiper-realidade. A cultura, como instrumento de poder, é instrumentalizada e usurpada. “A relação aparente dissimula a relação de concorrência pelo simbólico”. (Bourdieu 2001, 176).

Último Ato: Novos Atores em Cena – A Entrada dos Índios Guajajara no Instituto

Terminada a exclusividade de hospedagem para índios Craô e Kamayurá, o Instituto abriu-se para novas etnias. Ao final do trabalho de campo, tivemos uma experiência de contato com índios Guajajara que passaram ali aproximadamente um mês. Nesse período, a atividade principal do Instituto passou a ser a realização de sessões aos sábados à noite para ingestão da ayahuaca, num processo que, segundo Diacuí, tinha por intenção unir “indigenismo, xamanismo e União do Vegetal”. Os índios Guajajara vieram a Brasília participar das comemorações do Dia do Índio. Durante uma semana, o grupo formado por um cacique, um pajé, dois cantores e suas respectivas mulheres e filhos apresentou danças e cânticos no shopping Pátio Brasil. Lá também forneciam ao público serviço de pajelança a quarenta reais por pessoa. Diferentemente do descrito anteriormente, os indivíduos Guajajara que se hospedaram no Instituto eram importantes lideranças em sua aldeia real. Ao chegarmos ao Instituto e encontrarmos o grupo pela primeira vez, fomos recebidos por um acompanhante dos índios, que disse trabalhar em uma organização não governamental chamada ‘Patrulha Aérea Internacional’ que, segundo ele, ‘prestava serviços a povos do mundo todo’. Ele logo veio nos oferecer peças de artesanato Guajajara e contar sobre a imensa dificuldade por que os índios passavam em sua terra local. Descreveu-nos uma situação precária em que a aldeia havia sido cortada por uma BR, jogando os índios numa tal situação de pobreza em que faltava todo tipo de recurso necessário para a manutenção de um padrão de vida minimamente digno, desde água e comida até roupas. Por isso, pediu a nossa ajuda para uma campanha de arrecadação de mantimentos para os Guajajara. A idéia da campanha, que já estava sendo realizada em diversas escolas públicas de Brasília, era levar os índios para apresentarem suas danças e cantos nas escolas e, em troca, os alunos levariam roupas, dinheiro, alimentos não-percíveis, sapatos, etc.

Por alguns dias, acompanhamos os índios nessas apresentações e pudemos observar a reação dos estudantes das cidades satélites aos índios, e dos índios aos estudantes, tanto “no palco” como “nos bastidores”.

Em relação aos estudantes, grande parte não acreditava que “eram índios de verdade”, supondo que fossem “artistas pintados de índios”, uma vez que os “índios de

verdade” não existiam mais. Parte da minoria que acreditava, um adulto jovem, morador da cidade satélite de São Sebastião, aproximou-se de mim durante a exposição dos índios e disse que “era muito triste a forma que o Brasil tratava os nossos índios, a ponto deles precisarem chegar a esse ponto de mendicância para sobreviver”.

Em relação à atitude dos índios, pudemos observar em três representantes de gerações diferentes três tipos de atitudes bem diferenciadas, que talvez no fundo expressassem um mesmo sentimento: a indignação perante a realidade que estava sendo por eles vivenciada.

Três Gerações, Três Atitudes

1 - Cacique Mariano

Durante as apresentações nas escolas públicas do Distrito Federal, e também nos diálogos que presenciamos no Instituto Aldeia da Terra, a atitude de cacique Mariano, cego e de aproximadamente 60 anos, era de uma revolta exacerbada. Sentado com sua bengala apoiada no chão, reclamava em tom de indignação das péssimas condições em que se encontravam os índios Guajajara, depois da construção da rodovia que veio cortar a Terra Indígena. Reclamava a ausência de atendimento da FUNAI e da FUNASA e do “excesso de índios mestiços na cidade sendo atendidos, enquanto os índios verdadeiros, ‘puros’, estavam no mato passando necessidade”. A imagem passada pelos Guajajara acerca de sua situação tomava dimensões tão críticas que logo no primeiro dia de contato eles nos pediam diversos tipos de contribuição, como compra de artesanato, auxílio na campanha de arrecadação de mantimentos e até mesmo um projeto escrito para que eles pudessem conseguir um automóvel para transporte dos índios na aldeia em Barra do Corda.

Em uma das apresentações nas escolas, ao responder a uma pergunta sobre “como os índios estavam sendo tratados desde o descobrimento”, Cacique Mariano exaltou-se a ponto de a diretora da escola abaixar o volume de seu microfone. Enquanto seu discurso reivindicava justiça, a reação dos estudantes era de desconforto e afastamento físico, aproximando-se do índio mais jovem e bem mais sorridente que expunha o artesanato.

2 - A Nova Geração : “O Brasil é Nosso”

No primeiro momento em que estivemos com os Guajajara, o índio mais jovem, de vinte e quatro anos, chamava a atenção por um jeito debochado. Usava uma camiseta colorida que trazia em letras grandes o escrito: “SAMBRASÍLIA – O BRASIL É NOSSO”, frase que ele gostava de repetir, em tom jocoso. Durante as apresentações nas escolas, ele mantinha uma atitude de constante brincadeira, sorrindo da cena ao redor e inventando para as crianças que o rodeavam (formando uma platéia afoita e curiosa) coisas que iam desde sua idade (dizia ter 19 anos) até algumas “tradições dos índios”. As crianças insistiam em perguntar se ele “era índio de verdade”, ao que ele nos olhava e sorria, numa expressão de cumplicidade.

3 - Pajé Azuru

A reação intermediária podia ser visualizada na figura do Pajé Azuru, de trinta e poucos anos. Enquanto o cacique Mariano mantinha uma atitude indignada e sisuda, expressando em alto e bom som sua revolta ante as condições de seu povo, e o índio

mais jovem mantinha um comportamento sarcástico, como se não levasse a sério a situação ao redor, Azuru tratava o público de maneira bastante séria, porém gentil. Pacientemente, tentava explicar ao público o motivo pelo qual eles não poderiam, naquele momento, fazer a “dança da chuva” (para que, através de uma demonstração de “magicalidade”, os índios provassem, enfim, que eram ‘índios de verdade’, no espírito de que santo tem que mostrar que faz milagre).

Durante toda a estada dos Guajajara no Instituto, Azuru manteve uma atitude moderada e sóbria, sendo, entre os Guajajara, aquele que mais se aproximou dos visitantes da Aldeia. Participava das conversas na cozinha coletiva e também acompanhava as sessões de ayahuaca, sem ingerir o vegetal (assim como todos os índios que presenciamos acompanhar essas sessões). Durante esses rituais, Azuru observava atentamente o estado físico e psicológico dos que haviam ingerido a bebida, ocupando-se em prestar algum serviço de pajelança caso fosse preciso.

Certa ocasião, ao voltarmos para o Instituto depois de uma apresentação em uma escola, tivemos a oportunidade de entrar na casa onde os Guajajara estavam hospedados. Todos eles, aproximadamente dez pessoas entre homens, mulheres e crianças ocupavam a pequena casa em frente à cozinha coletiva. Nessa ocasião, entramos na casa para ajudar os índios no transporte das sacolas com alimentos, roupas, etc, arrecadadas nas apresentações. O ambiente interno da casa estava lotado de sacolas de plástico espalhadas por todo o chão, entre as quais as mulheres e crianças estavam sentadas, dividindo o ambiente com uma quantidade incontável de moscas. Foi impossível deixar de perceber a ruptura entre a fachada do ambiente externo do Instituto, considerado por todos como “extremamente belo e espaçoso” e a situação de sujeira e aperto em que se encontravam os índios.

Desencontro de Expectativas

Certo dia, pudemos presenciar, em uma situação concreta, a questão do desencontro de expectativas entre índios e brancos no espaço de pesquisa. A esposa de Azuru estava doente, com uma grande ferida aberta no seio esquerdo, e Azuru nos pediu que os levassem ao hospital no Paranoá. Quando estávamos no carro, prontos para partir, Diacuí mandou nos chamar e disse que não havia necessidade de irmos ao hospital porque ela passaria uma pasta feita de uma planta natural – a babosa – na ferida da mulher. Azuru e a esposa acataram a decisão, porém, apesar da atitude de silêncio, era clara a expressão facial de preocupação no rosto de Azuru. Apesar de ser pajé na aldeia, Azuru procurava o “remédio dos brancos” para garantir a recuperação de sua esposa. Enquanto isso, Diacuí fazia questão de tratá-la com remédios naturais.

Por diversas vezes pudemos presenciar no Instituto os brancos tendo uma atitude de “ensinar os índios a serem ‘mais índios’”, como uma artista plástica que veio passar um tempo na Aldeia da Terra para “ensinar” as mulheres Craô a pintar esteiras, e um jovem universitário que se propôs a dar um curso de permacultura para os índios. Como critica Alcida Ramos, ao falar sobre a atitude de alguns missionários que lutam para defender o direito indígena à identidade étnica, a idéia da sociedade nacional perante os índios brasileiros é a de que “os índios precisam ser guiados, até mesmo para permanecerem índios”(1998: 79).

Algumas semanas depois, quando voltamos ao Instituto, os Guajajara haviam retornado ao Maranhão, mas Cacique Mariano, em uma conversa que tivemos ao telefone antes de sua partida, prometia voltar no fim do ano para realizar na Aldeia o ritual de iniciação das moças na vida adulta, e mostrar ao público do Instituto “toda a beleza dos rituais da cultura Guajajara”. Não sabemos se os Guajajara efetivamente

voltarão, mas Diacuí pretende reformar o Instituto Aldeia para transformá-lo em “Parque Indígena Aldeia”. Esse Parque sediará a “Casa do Estudante Indígena”, onde índios de várias etnias morarão por algum tempo enquanto estudam. A idéia de Diacuí, no entanto, é que venham apenas indivíduos isolados, e não mais grupos familiares. Esta idéia poderia ser uma tentativa de deixar claro que o espaço é apenas uma passagem temporária para índios de quaisquer etnias (não pertencendo, assim, a etnia nenhuma) e não representando nenhuma “extensão de TI”, onde famílias indígenas morariam. Este intercâmbio de jovens indígenas sozinhos para estudar, apesar de nossa pouca experiência de campo em sociedades indígenas, soa-nos mais como um hábito cultural de brancos, uma vez que os índios costumam casar-se e ter filhos ainda bem jovens, e como pudemos presenciar nos dois anos desta pesquisa, as famílias costumam estar juntas durante viagens longas. Além da “Casa do Estudante Indígena”, a idéia é que o “Parque” funcione como um projeto turístico amplo e um “centro de cultura avançado”, oferecendo diversas oficinas e cursos relacionados ao meio ambiente, apresentações de rituais indígenas, etc.

Epílogo

Jean Baudrillard, em seu livro *Simulations*, desenvolve uma teoria a respeito dos simulacros da vida moderna. A metáfora utilizada pelo autor para explicar sua noção de simulacro, citando a alegoria de Jorge Luis Borges, trata, inicialmente, da relação de um mapa e de um território. O território representa a realidade e precede o mapa. Entretanto, o que aconteceria se cartógrafos projetassem um mapa tão detalhado que efetivamente cobrisse todo o território? O território da metáfora utilizada por Baudrillard é um império que termina por ruir sobre o mapa, que passa a ser confundido com a própria realidade. Entretanto, segundo o autor, nos simulacros de hoje em dia não seria mais o território que precederia o mapa, e sim o mapa que precederia o território. A partir do mapa, do modelo, retalhos de realidade surgiriam aqui e ali, num processo de criação da realidade que não mais reivindica uma similitude entre o modelo e o real. Assim, ele diferencia o simulacro da representação. A representação parte do princípio que símbolo e realidade são equivalentes. Mesmo que essa equivalência seja utópica, trata-se de um axioma fundamental da representação. Já no simulacro, o princípio de equivalência é ele mesmo utópico. “A idade da simulação começa com a eliminação de todos os referenciais, ou pior, pela ressurreição artificial deles em um sistema de símbolos” (1983: 4). Isto criaria uma hiper-realidade que não é mais uma questão de imitação, mas sim a substituição do real por sinais do real, em uma operação que detém o processo real através de seu duplo-operacional (: 4). Os símbolos da realidade substituem a própria realidade. Como exemplo disto, Baudrillard cita as imagens religiosas como “uma manipulação mundana da consciência religiosa” que acaba por fazer desaparecer o significado puro de Deus, substituído pela fascinação por ícones. Esses ícones seriam como uma sentença de morte do próprio Deus, substituído e

reproduzido infinitamente por simulacros. Assim, um símbolo pode representar a morte de um significado e “se até Deus pode ser simulado, reduzido a sinais que atestam sua existência, então todo o sistema pode ser simulado e tudo não passa de um gigante simulacro, não irreal, mas um simulacro”(1983: 7-9). No espaço desta pesquisa, os índios são substituídos por símbolos e “referências indígenas”, em um processo onde o modelo vem em primeiro lugar e atropela os próprios índios reais, que se transformam em simulacros de índios. Neste processo de substituição de um significado por símbolos que atestam sua existência, encontramos, no espaço de pesquisa, alguns sinais diacríticos fundamentais na simulação da indianidade: Ocas, artesanato indígena, pedras e paredes com pinturas indígena, refeições em cozinha coletiva, utilização de remédios naturais, e sinais abstratos como xamanismo, natureza supostamente preservada e um ‘locus sagrado’ para evolução espiritual devem manter-se intocados, mesmo que para isso os índios reais devam retirar-se de cena. Processo semelhante é descrito por Alcida Ramos ao discorrer sobre a figura do índio ideal criado pelas organizações não-governamentais seculares de apoio à causa indígena. A autora descreve um processo no qual as necessidades reais dos índios reais vêm-se tensionadas diante de um modelo ideal de índio criado pelas ONG’s, preocupadas racionalmente em manejar os recursos necessários para a manutenção de seu escritório. Como ilustração desse processo, ela cita uma situação em que uma organização não-governamental de apoio à causa indígena, ao ser procurada por três Tukanos que procuravam ajuda, mostrou-se fechada e desconfiada em relação aos índios, que alguns anos atrás haviam feito um acordo com militares e com uma companhia de mineração, para que, em troca de prestação de serviços aos índios, eles pudessem atuar na área indígena. Assim, os três Tukanos eram vistos como “índios corrompidos” (em uma projeção ocidental que opõe honestidade/corrupção) e não correspondiam ao modelo ético-honesto-incorruptível de índio a que a ONG se propunha a ajudar. O trabalho da ONG estaria projetado com base em uma ilusão, um modelo ideal de índio que precede e substitui o índio real, e que Ramos caracteriza como “o índio hiperreal” (: 276). No espaço desta pesquisa, vemos toda uma projeção dos brancos em cima de um “modelo de vida indígena” hiperreal, onde a cultura indígena é idealizada como exemplo de sabedoria espiritual e harmonia com a natureza, povoada por espíritos ancestrais, repleta de arte e mistério. Ao discorrer sobre as fases sucessivas da imagem (: 11), Baudrillard afirma que ela: 1º) é a reflexão de uma realidade básica. 2º) mascara e perverte essa realidade. 3º) mascara a ausência de uma realidade básica. 4º) não traz nenhuma relação com nenhuma realidade, sendo puramente o simulacro dessa realidade. Ora, o público esotérico que frequenta o espaço de pesquisa busca fazer “das referências indígenas” uma espécie de espelho invertido, num processo que substitui os índios reais por símbolos. Ao “fazer as pessoas terem acesso aos índios sem precisar ir até às aldeias”, cria-se um espaço através de uma duplicação artificial. Baudrillard fala do processo que investe ciência e tecnologia para salvar a múmia de Ramsés II, não porque Ramsés II signifique alguma coisa, mas sim por uma necessidade ocidental de “restauração de ordens visuais (...) de um passado visível, de um mito de origem visível que nos permita reafirmar nossos objetivos, uma vez que não temos acreditado muito neles”(1983: 19). Assim, o Instituto poderia ser interpretado como um microcosmo social imaginário criado em última instância para satisfazer nossa necessidade visual de reencontrar nossas origens perdidas, através de nossos ancestrais indígenas e de uma natureza viva, pura e religiosamente atuante.

Quanto aos índios reais, interessante é observar que o espaço, a priori, coincidiria com um ideal Craô e Kamayurá de encontrar o branco distante, bom. Entretanto, uma vez que de distante se torna próximo, o branco passa a ser não mais tão bom assim, numa espécie de aporia que não se sustenta quando encontra

incompatibilidades reais. Dessa maneira, os índios reais chegam e saem do espaço, num desfile de tradições que patinam em um microcosmo híperreal que, à la *Disney-World*, representa uma transposição idealizada de uma realidade contraditória. O importante aqui parece ser, prioritariamente, a manutenção de um modelo visual, que possa servir de guia ou descanso para nossa civilização perdida.

Referências

- Albert, Bruce. 1995. O Ouro Canibal e a Queda do Céu : Uma Crítica Xamânica da Economia Política da Natureza. *Série Antropologia*, 174. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Baudrillard, Jean. 1983. *Simulations*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- Bourdieu, Pierre. 2001. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil.
- Brasil-MICT/MMA 1994. *Diretrizes para uma política nacional de ecoturismo*. Brasília: Embratur/Ibama.
- CGT Amazônia. 1997. *Manual Indígena de Ecoturismo*. Brasília: OEA/SUDAM/MMA – SCA.
- Cortez, Roberto. 1975. O Índio na Consciência Urbana. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi*, nº 59, pp. 1-18.
- Couto, F. 1989. *Santos e xamãs*. Dissertação de mestrado em Antropologia. Universidade de Brasília.
- Da Cunha, Manuela Carneiro. 1978. *Os Mortos e os Outros*. São Paulo: Hucitec.
- Diegues, A. C. 1994. *O Mito Moderno da Natureza Intocada*. São Paulo: Nupaub-USP.
- Eliade, M. 1964. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press/ Bollingen Foundation.
- Featherstone, Mike. 1995. *Cultura de Consumo e Pós-Modernismo*. São Paulo: Studio Nobel.
- Goffman, Erving. 2002. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis: Ed. Vozes – 10ª Edição.
- Gomes, Mércio. 1977. *Ethnic Survival of the Tenetehara Indians of Maranhão, Brazil*. Michigan: University Microfilms International.
- Guattari, F. 1985. Espaço e Poder: A criação de territórios na cidade. *Espaço e Debates*, ano V, nº 16.
- Harner, M. 1989. *O Caminho do Xamã: Um Guia de poder e Cura*. São Paulo: Cultrix.
- Henman, A . R. 1986. Uso del ayahuasca en un contexto autoritário. El caso de la União do Vegetal en Brasil. *América Indígena*, XLVI(1), pp. 219 – 245.

- Junqueira, Carmem. 1967. *Os Kamaiurá e o parque nacional do Xingu*. Rio Claro. Faculdade Filos. Ciências e Letras – Tese de Doutorado. Universidade de Campinas.
- Junqueira, Carmem. 1973. *Os índios de Ipavu : Um estudo sobre a vida do grupo Kamaiurá*. São Paulo: Ática.
- Langdon, E. Jean Matteson (org.). 1996. *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. UFSC – Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
- Laughlin, JR, C., J. McManus e Eugene G. d'Aquili (orgs.). 1990. *Brain, Symbol and Experience: Toward a Neurophenomenology of Human Consciousness*. Boston: Shambhala Publications.
- Leed, Eric J. 1991. *The Mind of the Traveler: From Gilgamesh to Global Tourism*. Nova Iorque: Basic Books.
- MacRae, E. 1992. *Guiado Pela Lua: Xamanismo e Uso Ritual da Ayahuasca no Culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense.
- McGrane, Bernard. 1989. *Beyond Anthropology: Society and the Other*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- Melatti, Julio Cezar. 1967. *Índios e Criadores: A Situação dos Krahô na Área Pastoril do Tocantins*. Rio de Janeiro: Monografias do I. C. S. 3.
- Melatti, Julio Cezar. 1972. *O Messianismo Krahô*. São Paulo: Editora Herder, Universidade de São Paulo.
- Melatti, Julio Cezar. 1974. Reflexões Sobre Algumas Narrativas Krahó. *Série Antropologia* 8. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Melatti, Julio Cezar. 1978. *Ritos de uma Tribo Timbira*. São Paulo: Ática.
- Melatti, Julio Cezar. 1973. O Sistema de Parentesco dos Índios Krahó. *Série Antropologia*, 3. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Ortiz, Renato. 1994. *Mundialização e Cultura*. São Paulo: Brasiliense.
- Ortiz, Renato. 1995. *A Viagem, o Popular e o Outro*. Camoinas: mimeo.
- Ramos, Alcida R. 1998. *O Orientalismo Brasileiro*. Aula Inaugural, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – Universidade Federal de Goiás.
- Ramos, Alcida R. 1998. *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Ramos, Alcida R. 2000. Projetos Indigenistas no Brasil Independente. *Etnográfica*, vol. IV (2), pp. 267 – 283.

- Ramos, Alcida R. 2000. The Commodification of the Indian. *Série Antropologia*, 281. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Ramos, Alcida R. 2001. Rediscovering Indigenous Brazil: Echoes From the Quincentennial. *Série Antropologia*. 296. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Ramos, Alcida R.; s.d.; Pulp Fictions of Indigenism. In *Race, Nature and the Politics of Difference*. (Donald Moore e Iake Kosek, orgs.). Charlottesville: Duke University Press. No Prelo.
- Rossel, Pierre (org.). 1988. *Turismo: La Producción de lo Exótico*. Copenhage: IWGIA.
- Sams, Jamie. 2000. *As Cartas do Caminho Sagrado: A Descoberta do ser através dos ensinamentos dos índios norte – americanos*. Rio de Janeiro : Editora Rocco, 6ª edição.
- Sahlins, Marshall. 1997. O “Pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica: Por Que A Cultura Não É Um “Objeto” Em Via De Extinção. *Mana* 3 (1): pp. 41 – 73; *Mana* 3 (2): pp. 103 – 150.
- Schaden, Egon. 1977. El indio brasileno: imagen y realidad . *América Indígena*. V. 37. Nº 1, pp. 65-87.
- Segato, Rita Laura. 1998. Alteridades históricas/identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global. *Série Antropologia*, 234. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Serrano, Célia M. T. e Bruhns, Heloisa T. (orgs.). 1997. *Viagens à Natureza: Turismo, Cultura e Ambiente*. Campinas: Papyrus.
- Siqueira, Deis e Lourdes Bandeira. 1998. O Misticismo no Planalto Central: Alto Paraíso, O “Chakra Cardíaco do Planeta”, pp. 259-294. Em *Tristes Cerrados*. Brasília : Paralelo 15.
- Smith, V. e W. Eadington. 1992. *Tourism Alternatives: Potencial and Problems in the Development of Tourism*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press.
- Smiljanic, Maria Inês. 1999. *O Corpo Cósmico: O Xamanismo entre os Yanomae do Alto Tootobi*. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília.
- Soares, L.E.; 1990. O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa. In: Landim, L.(org.). *Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião. Pp. 265 – 274.

- De Sousa, Hélder Ferreira. 2001. *Os Líderes Craôs no Limiar do Século XXI*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília.
- Souza Lima, Antônio Carlos de. 1991. Indigenism and Nationality in Brazil. In *Nation States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press. Pp. 236 – 258.

SÉRIE ANTROPOLOGIA
Últimos títulos publicados

319. MACHADO, Lia Zanotta. Atender Vítimas, Criminalizar Violências. Dilemas das Delegacias da Mulher. 2002.
320. CARVALHO, José Jorge de. Las Tradiciones Afroamericanas: De Bienes Comunitarios a Fetiches Transnacionales. 2002.
321. BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Movimientos Indios en America Latina: Los nuevos procesos de construcción nacionalitaria. 2002.
322. LITTLE, Paul E. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade. 2002.
323. JIMENO, Myriam. Crimen Pasional: Con el Corazón en Tinieblas. 2002.
324. RAMOS, Alcida Rita. Bridging Troubled Waters: Brazilian Anthropologists and their Subjects. 2002.
325. PEIRANO, Mariza G.S. The Sins and Virtues of Anthropology - A reaction to the problem of methodological nationalism. (Pecados e Virtudes da Antropologia - Uma reação ao problema do nacionalismo metodológico). 2003.
326. SEGATO, Rita Laura. Uma Agenda de Ações Afirmativas paras as Mulheres Indígenas no Brasil. 2003.
327. CARVALHO, José Jorge de. A Tradição Musical Iorubá no Brasil: Um Cristal que se Oculta e Revela. 2003.
328. DELGADO, Ana Luiza. Índios Esotéricos. por um novo turismo urbano. 2003.

A lista completa dos títulos publicados pela Série Antropologia pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia
Instituto de Ciências Sociais
Universidade de Brasília
70910-900 – Brasília, DF

Fone: (061) 348-2368
Fone/Fax: (061) 273-3264/307-3006
E-mail: dan@unb.br