

Dossiê: Povos e Comunidades Tradicionais
(Carlos Guilherme Octaviano do Valle, Rodrigo de Azeredo Grünewald - Orgs.)

ORGANIZAÇÃO DOMÉSTICA, TRADIÇÃO DE CONHECIMENTO E JOGOS IDENTITÁRIOS: ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE OS POVOS DITOS TRADICIONAIS

Fabio Mura, Alexandra Barbosa da Silva

RESUMO

Partindo de uma reflexão sobre a noção de “povos tradicionais”, o presente trabalho intenta discutir como, a partir de contextos históricos e sociais específicos, organização doméstica e tradição de conhecimento se entrecruzam, em jogos identitários multiescalares. Para tal intento, procede-se a um cotejamento entre dois exemplos etnográficos – os Kaiowa de Mato Grosso do Sul e os Tabajara do litoral sul da Paraíba –, ressaltando-se o fato de que o grupo doméstico se revela uma unidade fundamental, ao se constituir como base para, por um lado, a construção de comunidades étnicas e comunidades políticas locais, enquanto que, por outro, para a produção e reprodução de quadros morais e cosmológicos, contribuindo em dar sentido às experiências diversificadas de seus integrantes. **Palavras-chave:** Organização doméstica, tradição de conhecimento, identidade, indígenas Kaiowa, indígenas Tabajara.

DOMESTIC ORGANIZATION, TRADITION OF KNOWLEDGE AND GAMES OF IDENTITIES: SOME REFLECTIONS ON THE SO-CALLED TRADITIONAL PEOPLES

ABSTRACT

Starting from a reflection on the notion of “traditional peoples”, this paper attempts to discuss how, from specific historical and social contexts, domestic organization and tradition of knowledge intertwined in identity multiscale games. For this purpose, one proceeds to a mutual comparison between two ethnographic examples – the Kaiowa of Mato Grosso do Sul and the Tabajara of the south coast of Paraíba –, highlighting the fact that the domestic group is a fundamental unity because it is the essential basis for, one hand, the construction of ethnic communities and local political communities, while, on the other, for the production and reproduction of moral and cosmological frameworks, helping to give meaning to the diverse experiences of its members.

Key words: Domestic organization, tradition of knowledge, identity, Kaiowa indigenous people, Tabajara indigenous people.

Fabio Mura. Doutor em Antropologia Social (UFRJ), Professor Adjunto da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

Alexandra Barbosa da Silva. Doutora em Antropologia Social (UFRJ), Professora Adjunta da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

INTRODUÇÃO

Iniciemos este trabalho com uma reflexão sobre a categoria “povos tradicionais”, haja vista que os estudos, justamente das populações ou povos ditos tradicionais, foram fundantes na constituição da Antropologia; a busca de uma diversidade sociocultural a ser contraposta àquela que era familiar aos pesquisadores foi algo importante para dar uma identidade à disciplina. Num primeiro momento, numa ótica evolucionista, essa diversidade permitia recortar estágios na história da humanidade; mas, a seguir, já através de uma perspectiva relativista, favorecia a formulação de análises baseadas em contrastes e dicotomias. Assim, surgiriam divisões clássicas, como as entre “sociedades mecânicas e orgânicas”, proposta por Durkheim, “frias e quentes”, sugerida por Lévi-Strauss, “ágrafas e letradas”, avançada por Goody, “baseadas na prevenção e na previsão”, como preferido por Bourdieu. Há que se destacar que, embora busque polarizar características distintas de organizar o social e o cultural, cada uma destas dicotomias acaba também por definir e cristalizar totalidades a serem cotejadas. Desta forma, não teremos apenas formas “mecânicas”, “frias”, “ágrafas” ou “voltadas à prevenção”, de estabelecer relações, mas sociedades ou grupos inteiros fundamentados nestes princípios.

Apesar da geração de certo fascínio – através de uma estética do esquematismo e da exemplificação do real, presente nestas propostas, de uma clara raiz cartesiana –, há que se considerar que, ao longo do tempo, estas dicotomias entre totalidades demonstraram-se construções analíticas bastante frágeis. Barth, por exemplo, já no final dos anos sessenta do século passado colocava em evidência o fato

de que a definição de um grupo étnico ocorria através da formulação de uma fronteira, cuja manutenção deve-se ao contraste de um conjunto de poucos valores imperativos, estes não sendo universais, mas selecionados caso a caso, em cada contexto específico. Assim, a maior parte do material cultural poderia ser compartilhada por atores sociais que, do ponto de vista étnico, pertenceriam a grupos distintos. Através desta abordagem, o autor norueguês criticava a maioria das análises de seus predecessores, que tendiam a definir o grupo étnico como uma totalidade constituída pela sobreposição de uma cultura com uma língua, uma religião, etc., determinando uma coerência interna e, assim, distinguindo-se de outras análogas, com as quais estariam em contraste, não através da interação, mas pelo isolamento. A história, de fato, nos demonstra que a circulação de material cultural ocorre entre indivíduos que se consideram pertencentes a grupos diversos, isto não necessariamente afetando a definição de sua identidade social – aqui, não apenas aquela étnica.

São também importantes as críticas movidas por Schwartz a Durkheim, relativas à consideração feita por este último de que a vida entre os povos ditos primitivos seria dominada por certa simplicidade de relações sociais. Citando o caso dos habitantes da ilha de Manus, na Nova Guiné, Schwartz (1978) argumenta que, embora constituam uma população reduzida, organizada em aldeias baseadas no parentesco, seus integrantes apresentam uma divisão social do trabalho sumamente complexa. Não só as atividades seguem a divisão por sexo e idade, mas existem inúmeras diferenças individuais no desenvolvimento das mesmas, implicando uma distribuição da cultura bastante diversificada entre os membros do grupo, de modo que suas

relações sociais não podem ser reduzidas a uma lógica de solidariedade mecânica. Desta forma, tem-se que a contraposição entre “sociedades simples” e “complexas”, a partir unicamente de sua dimensão, também passaria por uma crise, acentuada por um debate recente, que chega a colocar em dúvida a própria noção de sociedade e de cultura como constituindo totalidades com fronteiras bem precisas (KUPER 1992; BARTH 1993, 2000).

Esta noção de totalidade nos permite analisar outra importante contraposição nos estudos antropológicos: aquela entre urbano e rural. É a partir de uma presumida totalidade sociocultural que, por exemplo, Redfield (1965) considera a “pequena comunidade” como sendo autônoma, constituindo a condição de vida da maioria dos povos indígenas das Américas antes da conquista europeia. Este evento colonizador teria, através da urbanização, transformado sociedades totais em sociedades parciais (*part societies*), uma espécie de ponto zero, a partir do qual não poderíamos mais falar de encontro entre duas sociedades distintas, mas de um *continuum* folk-urbano. Segundo o autor, ao perder parte significativa de suas instituições, a pequena comunidade passaria a depender daquelas impostas pela sociedade dominante, através do meio urbano.

Daqui, as abordagens baseadas na dicotomia campo-cidade passam da construção de totalidades como contraposição entre sociedades distintas, para aquelas fundadas na repartição de populações tidas como qualitativamente diversas, a partir do fato de serem marcadamente “rurais” ou “urbanas”. São, deste modo, legitimados rótulos como comunidades de “agricultores”, “pescadores”, “extrativistas”, “ribeirinhos”, etc., por um lado, *versus* os habitantes de cidades e metrópoles; mas,

fato ainda mais significativo, estas qualidades passam a ser sintetizadas numa dicotomia de ordem geral, a saber, aquela entre coletividades “tradicionais” e “modernas”.

Como se pode perceber, a construção de totalidades acaba por distribuir povos ou coletividades em polaridades, cujos opostos são sustentados por qualidades mutuamente excluídas. Há, aqui, uma forma de exotismo na análise, que produz inclusive certa *allocronia*, como diria Fabian (1983), fazendo com que os homens, supostamente “modernos”, sejam vistos como totalmente distintos daqueles ditos “tradicionais”, como se estes últimos vivessem num tempo diverso em relação aos primeiros, sendo-lhes subtraída a condição de contemporaneidade.

Como dizíamos, este tipo de proceder na análise social apresenta-se bastante frágil, principalmente frente a certas questões postas pelas situações empíricas. Assim, como compreender a construção de redes sociais, através das quais circulam indivíduos e grupos, perpassando diferentes espaços sociais, ou trajetórias de pessoas e famílias que, ao longo do tempo, passam por experiências diversificadas, tanto no meio rural quanto no urbano? Como qualificar a formação de bagagens culturais, frutos dessas múltiplas experiências? Quais seriam os quadros de referência moral e as visões de mundo disponíveis para esses sujeitos e grupos legitimarem e ordenarem essas múltiplas experiências? E ainda, quais seriam os constrangimentos sociais e de que forma estes operariam na canalização dessas experiências? Quais as instâncias e os instrumentos de produção e de reprodução de valores e de saberes que operariam no cotidiano, nesses quadros complexos?

Tais tipos de questões, assim postas, dificultam a construção de fáceis dicotomias total-

izadoras, demandando, pois, abordagens que conceituem sistemas abertos, focando lógicas de poder e relações assimétricas, contemplando vários níveis de escala, não apenas como análises paralelas, mas como processos interescares (ADAMS, 1970). Deste modo, pode-se melhor compreender como se geram e como variam as formas de organização social e, conseqüentemente, como se canaliza e organiza o material cultural que se encontra continuamente em fluxo.

Servindo-nos de material etnográfico referido a povos indígenas situados em contextos geográficos e históricos distintos – especificamente, aos Kaiowa de Mato Grosso do Sul e aos Tabajara do litoral sul da Paraíba –, no presente trabalho buscaremos seguir justamente este caminho metodológico. Para tal propósito, dividimos o artigo em três itens. O primeiro analisará a organização do grupo doméstico, colocando em destaque as atividades de seus integrantes e o modo de administrarem as experiências em virtude do contexto em que historicamente estão inseridos. Procurar-se-á mostrar a importância da família extensa na definição da unidade doméstica, salientando as formas de apropriação dos diversos ambientes explorados, incluindo os espaços urbanos, destacando as convergências existentes entre os dois grupos indígenas cotejados. O segundo item será já dedicado ao tipo de tradição de conhecimento à qual aferem esses dois grupos, descrevendo o papel de cosmologias e moralidades na vida cotidiana. Também neste caso serão examinadas convergências na comparação, mas destacar-se-ão importantes diferenças nas formulações cosmológicas em sua correlação com a identidade étnica. Finalmente, no terceiro item, analisaremos justamente as implicações fenomênicas da relação entre fronteiras

étnicas e tradição de conhecimento, salientando o jogo identitário entre distintos níveis de escala e revelando o papel particular da identidade doméstica como importante motor nas articulações sociais e culturais.

1. ORGANIZAÇÕES DOMÉSTICAS

Por “grupo doméstico” (ou “unidade doméstica”) geralmente se entende um conjunto de indivíduos residindo sob um único teto. Este tipo de definição nos parece bastante limitada, sendo mais profícuo o proposto por Wilk (1984, 1997), a partir de seus estudos sobre os Kekchi Maia do Belize. Assim, o grupo que vive numa residência é denominado pelo autor de “unidade habitacional” (*dwelling unit*), enquanto um aglomerado (*cluster*) de unidades habitacionais, sob uma única direção, formaria uma “*household cluster*”. Tais grupos, por sua vez, podem ser de dois tipos, isto é, rígido (*tight*) ou flexível (*loose*) (WILK 1984,p: 224-227). No primeiro caso, as atividades realizadas pelos integrantes da *household* estariam vinculadas mais que tudo a um trabalho coletivo, com todos os indivíduos (dependendo do sexo e da idade), realizando tarefas semelhantes, principalmente aquelas voltadas à produção de alimentos destinados ao autoconsumo. Nestes termos, um *household cluster tight* se apresentaria como um grupo corporado, bastante homogêneo e tendencialmente fechado em si. No segundo caso (*loose*), embora seus integrantes continuem cooperando entre si em algumas tarefas e estejam voltados a prover a unidade doméstica como um todo, podem também desenvolver atividades diferenciadas entre si (como envolver-se no comércio ou em trabalhos assalariados), fazendo com que

cada unidade habitacional possa estabelecer estratégias de ação específicas, com certa autonomia.

Há que se destacar que as formas *tighth* e *loose* não necessariamente separam grupos domésticos distintos, podendo ser modos de organização adotados por uma única família ao longo do tempo, em resposta às características dos diferentes contextos de inserção de seus integrantes.

Observa-se que esta classificação das unidades domésticas oferecida por Wilk centra-se sobretudo nos aspectos econômicos e, assim, a definição de *household* limita-se a salientar a produção e a distribuição de bens materiais como fatores determinantes. A nós, parece-nos oportuno ampliar as características que definiriam as unidades, abrangendo a organização de aspectos imateriais – como conhecimentos, valores, lógicas educacionais, emoções e afetos, mas, também, cargos e papéis sociais. Para tal propósito, além da produção e da distribuição, são também importantes a aquisição e a organização social de todos os elementos culturais e materiais à disposição do grupo. Importa constatar também que, quando ele é constituído por um agregado de unidades habitacionais, na maioria dos casos, o grupo doméstico é organizado a partir do que Evans-Pritchard (1982) denominava de “família indivisa”, formada por três gerações. É geralmente esta organização que permite, com maior eficiência, a reprodução do grupo doméstico, que se torna o eixo não apenas na determinação das atividades técnicas e econômicas praticadas pelos seus integrantes, mas também no estabelecimento de alianças políticas, principalmente através de relações de parentesco, que podem ser voltadas à formação de comunidades locais mais amplas.

A seguir, indicaremos como o enfoque

proposto por Wilk se demonstra extremamente profícuo para descrever a organização doméstica tanto entre os Kaiowa de Mato Grosso do Sul, como entre os Tabajara do litoral sul da Paraíba.

Observemos, de início, que fontes coloniais descrevem os Kaiowa vivendo em grandes malocas, situadas nas nascentes de córregos e rios e podendo chegar a abrigar mais de duzentas pessoas, em grupos de até quatro gerações. Estas grandes habitações, assim, constituíam-se em grupos locais, baseados no parentesco. Contudo, em seu interior, os indígenas não centralizavam suas atividades, existindo uma divisão espacial, através dos fogos domésticos, que demarcavam o domínio de cada família conjugal. Ao longo do século XIX, mas principalmente no seu final, estes indígenas se envolveram nas atividades de extração da erva mate, impulsionadas por não-indígenas, como mão de obra, em momentos pontuais (modalidade laboral denominada de *changa*). Naquele período, eles passaram a experimentar formas mais flexíveis de assentamento, com os grupos domésticos de pelo menos três gerações (*o te'yi*) construindo uma pluralidade de unidades residenciais, conjugando-se grandes malocas com outras de menor porte, destinadas a famílias conjugais. O trabalho nos ervais exigia também que periodicamente alguns membros se distanciassem para a *changa*, passando a usar abrigos temporários, constituídos por barraquinhas improvisadas, cobertas com galhos ou folhas de coqueiros.

O engajamento nos ervais levou, pois, os Kaiowa a flexibilizarem seus modos de residir e de definir a mobilidade territorial; contudo, não levou à diferenciação das atividades dos membros dos grupos domésticos, com todos os homens adultos desenvolvendo as mesmas tare-

fas, inclusive nos ervais, através de um revezamento das famílias conjugais. Este tipo de organização, que podemos definir como “unidade doméstica agregada rígida”, constituiu a forma mais comum de unidades domésticas até a década de 1970; a partir daí, os indígenas progressivamente passam a desenvolver atividades como a de professor e agente de saúde, mas também de agenciadores de trabalhadores para canaviais e o próprio trabalho em indústrias sucroalcooleiras. Também os recursos mudaram, não decorrendo apenas das matas (que se tornaram cada vez mais escassas) e da agricultura (pouco satisfatória, em decorrência da falta de espaço e das péssimas condições ecológicas atuais nas terras indígenas). Muitos alimentos procedem de cestas básicas governamentais ou de transações comerciais, sendo adquiridos nos centros urbanos, ou obtidos através de circuitos de escambo. Objetos e instrumentos de trabalho, por sua vez, na maioria dos casos devem ser adquiridos e não mais construídos. Deste modo, quando possuem as condições, as famílias extensas kaiowa preferem organizar-se como unidades domésticas flexíveis. Procuram fazer com que alguns de seus membros ocupem cargos assalariados nas aldeias, outros trabalhem em canaviais ou sejam administradores de mão de obra indígena. Mas buscam também entabular relações nas fazendas e nas cidades, muitas vezes estabelecendo residências nesses lugares, que se tornam bases para os outros membros do grupo doméstico ou mesmo para outros aliados -adquiridos sempre através de casamentos – (cf. BARBOSA DA SILVA 2009). Com este tipo de organização, as unidades domésticas kaiowa alcançam uma maior eficácia na exploração do território, podendo integrar objetos e alimentos de várias procedências e aumentando significativamente a bagagem mate-

rial e de conhecimentos em relação a seus antepassados.

Voltando agora o olhar para o litoral sul da Paraíba, podemos dizer que este território foi alvo de intensa atividade colonial ao longo dos séculos, isto implicando em significativas transformações na vida indígena. Ali, no início do século XVII, em duas sesmarias se formaram os aldeamentos indígenas da Jacoca e Aratagui, administrados por ordens religiosas, cuja população era prevalentemente constituída por índios rotulados de Tabajara (MURA et Al. 2010). Após o edito pombalino, em 1762, estes aldeamentos foram transformados em vilas (respectivamente de Conde e Alhandra), sendo as populações indígenas retiradas do domínio dos religiosos, proibindo-se o uso de línguas nativas e promovendo-se os casamentos entre índios e brancos ou negros. Já por efeito da Lei de Terras (1850), as antigas sesmarias foram divididas em propriedades privadas, extinguindo-se os aldeamentos e permitindo-se o estabelecimento de outros segmentos sociais; aos indígenas foi atribuído apenas um limitado número de pequenos lotes. Tal quadro, pois, veio a estabelecer lógicas assimétricas de relação, com a exploração da terra por parte já de latifundiários.

As atuais famílias que se reivindicam como “índios tabajara” há apenas seis anos são descendentes diretos dos últimos indígenas assentados nos lotes concedidos na antiga Jacoca, lotes estes que, ao longo do século XX, passaram progressivamente às mãos de pessoas de poder político e/ou econômico, que assim ampliaram seus latifúndios. Já na década de 1950, as famílias descendentes dos indígenas da Jacoca perderam o controle sobre esses últimos lotes, passando a viver como “moradores de condição” em diversos lugares da antiga sesmaria¹. Ocorre, porém, como relatam os Taba-

1. Os índios, de fato, se referem a esta condição como “pagar a dormida”, isto significando a aquisição do direito a um pequeno espaço para a moradia e o roçado nas terras do patrão; em troca deviam prestar-lhe serviço por um ou dois dias por semana.

jara mais idosos, que até mesmo quando ainda possuíam os lotes, as atividades de seus parentes não se limitavam a esses pequenos espaços. Os integrantes dos grupos domésticos, constituídos por três gerações, se distribuíam em amplos espaços, para desenvolver atividades de pesca, em diferentes situações (como barras de rios, mar e mangues), mas também para realizar caçadas e a prática de coleta. A perda dos lotes, contudo, representou muito para essas famílias, afetando a definição das alianças, bem como a própria manutenção da coesão das parentelas. De fato, esses eventos produziram uma espécie de diáspora, com ramos da parentela enveredando para destinos distintos, muitos grupos domésticos, após circularem por vários lugares na antiga Jacoca, assentando-se em periferias de cidades da região – mormente em João Pessoa. A minoria, contudo, conseguiu permanecer na terra, desenvolvendo atividades pesqueiras e agrícolas, paralelamente ao trabalho para os patrões, algo que lhes garantia a já referida morada de condição e pequenos espaços para fazer roças familiares. Com a luta pela terra desenvolvida nos anos de 1970 e a consequente criação de assentamentos rurais na região, parte dessas famílias obtiveram lotes, podendo assim se emancipar da dependência dos patrões, consolidando suas atividades e podendo inclusive comercializar tanto os produtos agrícolas, quanto o pescado.

Em decorrência desses processos históricos, o cenário hoje se apresenta bastante diversificado, com grupos domésticos inteiros residindo numa grande cidade como João Pessoa, mas também com outros, cujos integrantes se distribuem entre assentamentos, posses rurais e pequenos centros urbanos (como o de Conde e o distrito de Jacumã). Enganar-nos-íamos, contudo, se pensássemos que a residência em

João Pessoa tenha apagado o estilo de vida anterior das famílias indígenas aí residentes. Estas famílias, na verdade, apropriaram-se do meio urbano a partir de suas trajetórias experienciais anteriores, de longa duração, tentando recriar, onde as condições o permitiam, modelos de ocupação similares àqueles rurais. Assim, por exemplo, no bairro de Mandacaru, as unidades habitacionais dos grupos domésticos de três gerações situam-se próximas e, nos fundos dos quintais, à beira de um mangue, plantam árvores frutíferas, macaxeira e ervas medicinais e, até algumas décadas atrás, quando o riacho não estava totalmente poluído, dedicavam-se à cata de caranguejo e captura de camarão. Membros de outros grupos domésticos, na periferia sudeste da capital paraibana, até a década de 1970 realizavam expedições pesqueiras nos rios da antiga Jacoca, visitando os parentes que ainda ali residiam. A visita entre parentes, aliás, foi sempre uma prática muito comum, através da qual se realizavam trocas de bens (principalmente farinha de mandioca por peixe) entre os residentes de localidades mais interioranas da região e aqueles da faixa costeira. A vida em um contexto urbano acrescentou possibilidades de se empreender outros ofícios, com alguns membros ocupando cargos assalariados, ao lado de outros que ainda se dedicam à pesca e à agricultura.

Podemos assim constatar que, tanto entre os Kaiowa, quanto entre os Tabajara, a organização doméstica mais adequada é hoje a “agregada flexível”. É através desta que as famílias extensas podem melhor definir suas atividades, integrando práticas e técnicas econômicas diversificadas, bem como os conhecimentos a estas associados. Alguém poderia aqui afirmar que os processos históricos, nos quais, em ambos casos, estas famílias estiveram submeti-

das à dominação colonial implicaram uma dependência de seus integrantes às exigências de uma suposta “vida moderna”, a conhecimentos e técnicas procedentes da industrialização (irradiados principalmente do meio urbano), deturpando-se as características da vida anterior. Este ponto de vista associaria, uma vez mais, esses saberes, técnicas e objetos a totalidades construídas arbitrariamente – como sociedades, grupos étnicos ou mesmo a vida urbana. A esta visão, observamos que técnicas, saberes e *commodities* procedentes da industrialização não são prerrogativas de certo estilo de vida; diversamente, pode-se dizer que o que vem a ser relevante não é propriamente a produção de objetos, técnicas e saberes, mas as exigências de uso e a organização social dos mesmos². Com efeito, os membros de cada família indígena dão vida a uma ecologia doméstica que implica num conhecimento detalhado e adequado para interagir com o meio ambiente (que hoje inclui os núcleos urbanos). Assim, a avaliação técnica feita, por exemplo, por um pescador sobre como construir ou reparar uma rede não será definida a partir do fato de se a linha utilizada é de origem vegetal ou industrial, mas sobre suas propriedades físicas e a disponibilidade para ser adquirida através de coleta, escambo e/ou transação comercial. E isto é válido para qualquer objeto, incluindo os eletrônicos em geral, celulares, meios de locomoção, ferramentas, etc. O que vem, sim, a ser relevante de diferenciar são os critérios através dos quais se atribuem valor a estes elementos e como eles são selecionados e

integrados na bagagem material de indivíduos e grupos, juntamente com os saberes necessários para seus usos. O aspecto simbólico, assim, joga papel relevante num processo sociotécnico que vincula as atividades dos indivíduos a quadros morais e cosmológicos de referência, que são construídos a partir de tradições de conhecimento com características específicas. A seguir, nos ocuparemos justamente deste argumento.

2. TRADIÇÃO DE CONHECIMENTO

Autores como Barth (1987 e 1993, 2000a, 2000b e 2005), Hannerz (1992) e Schwartz (1978) têm se dedicado aos fenômenos culturais na sua dimensão empírica, buscando compreender como conhecimentos, valores e ideias são gerados, reproduzidos e distribuídos entre os indivíduos, e como estes se propagam, ou são, por outro lado, obstaculizados na difusão. Nesta perspectiva, é também importante compreender quais mecanismos e princípios permitem tanto a formação dos modelos culturais quanto suas transformações, e quais os papéis sociais e individuais que são relevantes para que estes modelos sejam implementados, defendidos ou criticados (e, conseqüentemente, transformados). Especificamente Barth (2005) chama a atenção para as diferenças existentes entre as propriedades, por um lado, da cultura e, por outro, da organização social. Utilizando a metáfora de uma correnteza, o autor descreve o fenômeno cul-

2. Para uma discussão sobre a primazia das técnicas de uso sobre as técnicas de produção de objetos, vide Mura 2011.

tural como um fluxo, cujo conteúdo tende a se difundir livremente entre todos os indivíduos que com ele entrassem em contato. A organização social, ao contrário, produz diferenças, impondo barreiras e fronteiras, canalizando este fluxo cultural e permitindo que modelos culturais específicos sejam gerados e contrastados com outros. Tal modelamento ocorre de modo contínuo, através das interações cotidianas entre indivíduos, sendo que, das suas interpretações dos atos e de suas interações, decorre a experiência individual, cujo “precipitado” (“no sentido químico da palavra”) constituiria o estoque cultural de cada sujeito (BARTH 1987, 1993 e 2000b). A rigor, argumenta o autor (2005), cada indivíduo possui uma cultura singular, sendo os modelos mais abrangentes, portanto, sínteses baseadas em compromissos intersubjetivos. De fato, os atos promovidos pelas pessoas e os eventos que deles decorrem são continuamente interpretados, chegando-se, através destes processos, não só à transmissão de conhecimentos e de esquemas culturais, mas também à sua contestação (BARTH 2000b). Por este motivo, as hierarquias de papéis, as relações de poder e as habilidades individuais podem significar muito para o sucesso de uma modelagem cultural, bem como para a sua manutenção, reprodução e propagação. Isto ocorre porque, embora todos tenham experiências e interpretem os eventos, nem todos terão o mesmo prestígio, habilidade e a atribuição de competência adequada para realizar sínteses conceituais e promover valores. Assim, pois, são poucos os que desempenham estes papéis centrais, isto dependendo muito das formas em que se constrói e se promove uma específica visão de mundo, uma cosmologia e o quadro moral que a ela está associado – e do qual, em certa medida, decorre sua legitimação.

Este tipo de processo social, voltado a modelar os fluxos culturais, dá vida a uma tradição de conhecimento.

Comparando material etnográfico do sudeste asiático com aquele melanésio, ainda Barth (2000a) contrasta duas formas de tradição de conhecimento: uma centrada na figura do guru e outra na do iniciador. A primeira seria caracterizada por uma transação de conhecimentos de cima para baixo, entre mestres e discípulos, com os saberes sendo verbalizados e eventualmente escritos, e os conteúdos ricos em massa e podendo ser divulgados com facilidade. O guru, contudo, continuamente periga ser superado por seus seguidores, devendo, pois, permanentemente atualizar esses conteúdos, para manter seu prestígio elevado e, assim, ser uma autoridade moral respeitada. Por outro lado, os iniciadores melanésios transacionam os conhecimentos para cima, com os deuses, e para baixo, com os neófitos, manifestando-se apenas por *performances*, baseadas em danças e uso de imagens e objetos com forte poder simbólico. Neste caso, a tradição seria pobre de conteúdos e massa de informações, mas rica em emoções transmitidas. Assim, o prestígio do xamã seria vinculado mais à eficácia de sua ação, enquanto *performeres*, do que pelo conteúdo informativo que seria explicitado nos rituais ou em outras práticas mágico-religiosas. Ao realizar este contraste, Barth, contudo, não polariza sociedades distintas, afirmando que, entre esses extremos, podemos encontrar formas intermediárias, que conjugam conteúdo e *performances*. A importância do contraste está principalmente na explicitação de modos distintos de articular o que ele define como “economia informacional” (Barth 2000a).

Conforme entendemos, a economia informacional é, do ponto de vista moral e sim-

bólico, algo administrado por indivíduos que encontram legitimação no momento em que conseguem dar sentido às práticas cotidianas das pessoas que aferem à tradição de conhecimento que a promove. Nestes termos, aspectos sociais, políticos e simbólicos não podem ser desatrelados daqueles técnicos e econômicos. Em suma, cosmologia e quadro moral devem ser definidos, interpretados e promovidos para fundamentar o estilo de vida das pessoas e a ecologia doméstica por estas desenvolvida – isto não em abstrato, mas acompanhando-se o processo histórico e adaptando-se ao contexto sócio-ecológico-territorial, no qual os atores sociais estão inseridos (MURA 2006).

Tornando agora aos Kaiowa e aos Tabajara, destacaremos primeiro as características de suas cosmologias e moralidades e, segundo, o seu papel entre estes grupos indígenas. O intento é, em seguida, traçar uma comparação entre os dois contextos, salientando convergências, mas também diferenças relevantes.

Entre os Kaiowa, a construção da cosmologia se dá com o cotejamento entre o espaço-tempo das origens (*Áry Ypy*) e aquele atual (*Áry Ypyrã*), tendo também em vista o previsto fim do mundo (*Ararapire*). O tempo das origens está dividido em três fases: a teogônica, protagonizada por Ñane Ramõi (nosso grande avô), que cria as divindades, a geogônica e antropogônica, protagonizada por Ñande Ru (nosso grande pai), e, finalmente, a que instaura a ordem atual, protagonizada por Pa’i Kuara (o sol) e seu irmão mais novo, Jasy (o lua), ambos filhos de Ñande Ru.

Como se vê, para os Kaiowa as divindades são seus próprios parentes e se apresentam como constituindo uma família extensa de três gerações. A referência a elas é feito de modo genérico como *Nānderykey kuera* (isto é, “nos-

sos irmãos mais velhos”). Com este proceder, os Kaiowa remarcam dois fatos. Por um lado, o de ter que se seguir e respeitar os aconselhamentos dos irmãos mais velhos, deles imitando as ações; por outro, a própria condição de imperfeição e de se estar permanentemente sujeito a cometer erros – assim como errava o *trickster Jasy*, provocando transformações no cosmo, cujas consequências negativas são percebidas no tempo atual. Nestes termos, moralmente os Kaiowa buscam a perfeição (*aguije*), tentando superar as negatividades do presente; para isto, deveriam imitar o comportamento dos deuses na atualidade – que é distinto daquele que os caracterizava no espaço-tempo das origens, quando podiam ser egoístas, vaidosos, agressivos, etc., algo hoje considerado como extremamente negativo. A própria formação do espaço-tempo atual reparte os seres justamente em duas categorias: aqueles que encontram sua morada além de Yvy Rendy (a sombra brilhosa da terra), nos diversos patamares celestiais, e aqueles que habitam entre a superfície da terra e essa sombra, lugares povoados por seres imperfeitos (e perigosos). Nesta repartição, porém, os Kaiowa encontram-se de ambos os lados, uma vez que a alma espiritual procede de um patamar celestial, mas encarna num corpo que nasce na superfície terrena. A alma é, pois, pura na sua origem, sendo a condição de vida na terra, o que atribui impurezas ao indivíduo (cf. MURA 2006). Neste entender, a morte do corpo seria o triunfo destas impurezas, negando ao sujeito a ascensão em vida, na condição de imortal (*kandire*), destino reservado a poucos eleitos, principalmente a grandes xamãs que viveram no passado.

Esta visão cosmológica coloca numa posição privilegiada os xamãs, indivíduos especializados que podem transitar por todos os es-

paços do universo, dialogando com divindades e mediando inclusive com espíritos perigosos. O cosmo, com efeito, se apresenta como uma grande arena, com as atividades que nele ocorrem, sendo sempre administradas a partir de estratégias políticas dos seres. No universo, não apenas os xamãs, mas também as pessoas comuns atuam buscando tirar vantagem nas relações cosmológicas, como, por exemplo, nas atividades venatórias, quando, através de práticas mágicas, o caçador busca persuadir o espírito-dono dos animais comestíveis para que lhe conceda uma presa. Mas, nas circunstâncias mais complexas, que exigem o trânsito entre dimensões do cosmo distintas, apenas quem possui dotes xamanísticos poderá atuar de modo adequado, em prol do grupo que lhe faz referência. Esta figura é quem possui as qualidades para agir e, assim, mudar o destino, inclusive dos homens na terra, convencendo as divindades a postergar o *Ararapire* (fim do mundo). A ele também se recorre para curar as pessoas e o próprio ambiente, buscando-se eliminar o máximo possível as impurezas devidas à condição de vida na terra.

O xamã, contudo, não é onipotente, havendo graus de eficácia em suas ações, devido não tanto ao domínio dos conhecimentos adquiridos, mas, principalmente, a suas *performances* frente a seu séquito. Seu prestígio mede-se, portanto, pelo resultado prático de suas ações. É justamente através destes prestígio e *performances* que ele será autorizado a atribuir sentido aos saberes, hierarquizando-os segundo uma escala de valores. Por outro lado, há que se constatar que os xamãs são figuras ambíguas, com seus poderes podendo ser utilizados em sentido positivo, mas, dependendo da interpretação do público, também para fins negativos. Com efeito, seus aliados destacarão

o primeiro aspecto, mas seus inimigos o considerarão como um feiticeiro, cujos poderes decorreriam de uma formação realizada com o auxílio de espíritos malignos.

O xamã necessita estar atualizado em relação às características do contexto no qual ele e seus aliados estão inseridos, porque é deste que poderá retirar elementos para fazer cotejamentos entre as condições de vida atuais, aquelas do espaço-tempo das origens e o comportamento ideal, inspirado na conduta dos deuses, adaptando suas narrativas – e, conseqüentemente, a cosmologia – às exigências do presente.

Em decorrência dos longos períodos de contato entre as famílias kaiowa e frentes coloniais, se foi estruturando neste processo uma ulterior divisão na arquitetura do universo, que reparte comportamentos, atitudes e objetos conforme as humanidades que o povoam. Deste modo, as divindades teriam, no espaço-tempo das origens, atribuído aos brancos, objetos metálicos, plásticos e vítreos, juntamente com as técnicas de produção e as modalidades de sua administração. Há que se observar, porém, que esta divisão não implica que estes objetos devam ser utilizados unicamente pelos brancos. Ela não busca impedir a passagem de objetos e de conhecimentos, mas, subsidiando um quadro moral muito mais amplo, pretende avaliar fracassos nas tentativas indígenas de imitar o modo de ser e de viver dos brancos (*o karai reko*), preservando e promovendo o próprio modo de ser e de viver (*o kaiowa reko*). Como observa o conceituado xamã Atanásio Teixeira, os índios podem criar algumas cabeças de gado, para obter carne e leite, mas fracassam quando tentam ampliar desmedidamente o número desses animais, uma vez que não seria da sua natureza serem grandes criadores de gado. Am-

parada nos postulados cosmológicos, esta consideração moral, por via indireta (que salienta os aspectos negativos de um agir desviante), estaria, de fato, valorizando positivamente a prática do *teko joja*, a lógica de reciprocidade que obriga os indivíduos a compartilharem com seus parentes e aliados as vantagens procedentes de suas experiências materiais. Nestes termos, criar muito gado implicaria ter que abater muitas cabeças para distribuir a carne entre seus parentes, tornando o empreendimento pouco rentável em termos econômicos, razão pela qual os indígenas, após tentarem, acabam por desistir da empresa (v. MURA 2006).

Consideremos agora o caso dos Tabajara. Ressaltamos que a pesquisa sobre estes indígenas é ainda incipiente, não havendo dados tão ricos quanto aqueles sobre os Kaiowa, principalmente no que tange a sistematizações cosmológicas e constructos morais. Ocorre também que, em decorrência do fato de a maioria dos expoentes tabajara mais idosos ter aderido ao pentecostalismo, existe certa resistência da parte significativa deles em falar sobre práticas mágicas e mundos encantados, aos quais, porém, em alguns momentos fazem referência. Além disso, a comunidade que hoje se considera indígena é constituída por um número relativamente pequeno de integrantes, se cotejado com a população mais ampla do litoral sul da Paraíba como um todo, cuja maioria é constituída por famílias com trajetórias experienciais semelhantes àquelas dos Tabajara, sendo originárias dos mesmos locais e sendo também alvo

privilegiado no estabelecimento de alianças matrimoniais, de circuitos de troca e de cooperação. Nestes termos, quando nos referimos a uma tradição de conhecimento à qual aferem os indígenas, podemos aí incluir parte significativa daqueles que, na região, se consideram “quilombolas”, “assentados”, “posseiros”, ou mesmo pequenos proprietários, cujo estilo de vida é fundamentado por uma visão de mundo específica³.

Não obstante as limitações procedentes dos fatores elencados, foi possível recolher dados significativos para começar a delinear as características da tradição de conhecimento em tela.

Em sendo as principais atividades desenvolvidas nessa região a agricultura, a pesca, mas também a coleta e, quando ainda é possível, a caça, existe uma constelação de seres vinculados aos espaços onde estas atividades são praticadas. Temos, portanto, o Pai do Mangue, dono dos manguezais e dos rios, a Mãe d’água, dona dos animais marinhos, a Comadre Fulozinha, dona do mato, o Zé Pelintra, dono dos caminhos e encruzilhadas, mas temos também almas penadas, que vagam principalmente à noite.

Os Tabajara descrevem características destes seres, bem como comportamentos adequados e inadequados a serem mantidos com relação a eles. Assim, durante uma pescaria, ao se encontrar o Pai do Mangue não se deve olhar para sua canoa, nem dirigir-lhe a palavra, nem ainda se surpreender com sua habilidade em pescar, uma vez que este pode se sentir ofen-

3. Os próprios índios falam que pessoas com grande sabedoria, e que possuem a “ciência”, isto é os conhecimentos e poderes mágicos para operar no mundo, encontram-se entre os quilombolas da localidade de Gurugi, próximo de onde existiria, inclusive, uma cidade encantada. No ponto atual da pesquisa, não nos encontramos ainda com estas pessoas, o que deve ocorrer no seguimento dos trabalhos.

dido e perceber inveja no pescador, punindo-o e assim comprometendo sua pescaria. Com a Mãe d'água, também se deve ter cuidado, para que ela não torne o mar perigoso e para que conceda o pescado. No caso da Comadre Fulozinha, esta se apresenta como uma menina que aprecia tabaco e doces, devendo, portanto, ser presenteada com tais coisas. Quem pretende entrar no mato à procura de madeira, caçar ou coletar mel e frutos silvestres, deve se preocupar de não olhar quando esses presentes serão pegos pelo espírito tutelar, sob pena de não conseguir autorização para suas atividades ou de ser punido. Burlar este ser é muito perigoso, com as pessoas podendo perder o sentido de orientação, ficarem enredadas nos cipós e mesmo morrer por sufocamento. Por seu turno, Zé Pelintra é tido como um espírito altamente perigoso e caprichoso, dado às bebidas alcoólicas; contudo, é também dotado de poderes de cura, poderes estes de que os indivíduos podem se beneficiar, uma vez que consigam seus favores, através do respeito, companheirismo e persuasão, pela oferta e compartilhamento de cachaça. Em relação já às almas penadas, estas procedem de seres humanos que em vida manifestaram comportamentos altamente negativos do ponto de vista moral, como alto nível de violência, mas também egoísmo e covardia. Estas almas são tenebrosas e devem ser evitadas.

Como fica evidente, os espíritos-guardiães podem ser benéficos ou maléficos para com os indivíduos, dependendo da estratégia de relacionamento adotada, mas também, e de modo marcante, da postura moral apresentada. Com relação às almas penadas, embora estas não sejam seres magicamente ativos, suas condições de existência atuais as posicionam como advertência para os vivos que com elas se deparem. Assim, o quadro moral geral

que vem a se criar associa a eficácia das práticas técnicas e econômicas a atitudes e comportamentos. Transgressões podem deixar o corpo das pessoas “aberto”, tornando-o vulnerável a ataques desses seres, a feitiçaria e a doenças, mas também ineficaz nas tarefas cotidianas. Por conseguinte, os corpos devem ser “fechados”, através da persecução de uma vida digna, ou, quando se infringirem as regras, através de momentos de purificação. Os Tabajara usam vários exemplos para explicitar esta diferença: se um homem for coletar mel e estiver de corpo aberto, isto é, se manteve relações sexuais há pouco tempo ou, pior, se esteve com prostitutas, ou ainda se cometeu adultério, as abelhas podem ferir e mesmo matá-lo. Ao contrário, se o corpo estiver “fechado”, o indivíduo, com a consciência limpa, nada sofrerá. A mesma lógica é válida nas pescarias, na agricultura e nas atividades venatórias, durante as quais, para se ter sucesso, devem ser respeitados determinados tempos, para permitir que, uma vez aberto o corpo, ele possa se fechar. Assim, após o indivíduo ter mantido relação sexual com a própria esposa, ele deve guardar abstinência por pelo menos três dias antes de empreender suas atividades práticas. Se a relação foi com prostitutas ou em caso de adultério, os dias de abstinência se elevam para mais de uma semana.

Os Tabajara, assim como os Kaiowa, atribuem extrema relevância às performances dos xamãs, sendo que estes, ao possuírem a “ciência” e tendo a adequada experiência, podem se especializar em diversas atividades de cura, seja dominando o uso de ervas medicinais, como também através de rezas. Desta forma, existem aqueles dedicados à cura de animais criados para uso alimentar ou para auxiliar nas atividades ligadas ao trabalho, e outros dedicados à cura de seres humanos. O uso de sím-

bolos e imagens em rituais de cura, bem como a própria aparição de seres geralmente invisíveis, caracterizam as experiências de ambos os grupos indígenas, conformando tradições de conhecimento similares àquela promovida pelos iniciadores melanésios, descrita por Barth (1987). Os resultados das performances, em termos de eficácia sobre o real, especialmente nas práticas de cura, tornam-se fundamentais para este tipo de cosmovisão. Desta forma, mesmo cultos pentecostais que se centram no combate ao demônio e na cura espiritual tornam-se concorrentes dos xamãs, mas interpretados pelos nativos como não ontologicamente contrários a estes⁴.

Com relação à construção de um horizonte mítico que sirva como ponto de referência temporal para determinar os acontecimentos cósmicos que instituem as regras atuais, os Tabajara pareceriam se diferenciar marcadamente dos Kaiowa. Os primeiros careceriam de uma arquitetura cosmológica centrada no tempo e espaço das origens, e isto poderia ser atribuído a um processo histórico de violências coloniais e da imposição de um cristianismo, que teria varrido construções cosmológicas indígenas. Este tipo de interpretação é apenas parcialmente compartilhável. Indubitavelmente, relações de poder e violências foram significativas para a dissolução de unidades organizativas, inclusive aquelas cosmológicas, mas suas transformações não necessariamente deveriam enveredar para a

afirmação massiva de uma cosmovisão ocidental europeia de matriz cristã. Com efeito, como explicar a rica população de espíritos-guardiães no litoral sul da Paraíba e sua íntima relação com o quadro moral de referência da maioria dos habitantes da região? Esta visão, centrada nos poderes mágicos e nas práticas xamanísticas, contrasta plenamente com a teologia cristã e não poderia, em nosso entender, ser considerada como uma simples variação da tradição de conhecimento imposta pela colonização, genericamente rotulada de “catolicismo popular”. Tampouco poderia ser considerada como uma forma de sincretismo, uma vez que a ideia de mistura implicaria na reificação de totalidades analiticamente definidas. Certamente, no correr dos séculos, os fluxos culturais levaram a circularem ideias e conceitos, imagens e símbolos procedentes da Europa e também da África, além, obviamente da própria América, mas o que resulta ser relevante é o modo como estes elementos são organizados pelos grupos para dar sentido à experiência e à existência dos indivíduos no universo, não em abstrato, mas a partir de um contexto específico de interação sociocósmica.

Visto deste outro ângulo, podemos observar que, em certos contextos configurados no Nordeste brasileiro, inclusive narrativas bíblicas, podem ser utilizadas como horizonte mítico. Mas, pelo fato destas dizerem respeito a uma grande parte da humanidade em geral,

4. A este respeito são significativas as considerações de João Boinho, um senhor tabajara, há muito adepto da igreja Assembleia de Deus, que considera os espíritos guardiães como sendo de natureza divina. Desde que se tornou “crente”, porém, não é que estes deixaram de existir ou que os considera como superstições; simplesmente afirma que não aparecem mais aos seus olhos, não sendo por mais assombrado por estes e sem correr mais os riscos pelos quais passava antes. Nestes termos, o pentecostalismo se apresentaria com qualidades mágicas eficazes na produção de uma espécie de escudo protetor – algo bastante análogo às práticas xamanísticas.

com acontecimentos e personagens referidos a lugares distantes (como o Oriente Médio), é de se esperar que a própria inclusão na cosmologia local atribua a estes fatos das origens um papel relativamente passivo na determinação do quadro moral específico. Neste caso, a diferença em relação aos Kaiowa – que, em sua cosmologia, definem o tempo e o espaço das origens de modo mais específico – é marcada através principalmente da dimensão do parentesco e das características da vida doméstica, recortando-se posturas morais de grupos específicos. E é justamente esta diferença que para nós se torna significativa. Os Kaiowa parecem relacionar de modo marcante tradição de conhecimento com duas dimensões identitárias: a doméstica e a étnica, permitindo que estas se articulem entre si e redundem na cosmologia e na construção de quadros morais exclusivos. Por outro lado, os Tabajara, bem como quilombolas e assentados do litoral sul da Paraíba, parecem estabelecer relação apenas entre tradição de conhecimento e vida doméstica. A razão desta diferença deve-se à configuração de contextos históricos distintos, mas também a peculiaridades fenomênicas dos jogos identitários, algo que consideramos relevante analisar e que será, pois, objeto específico do próximo item.

3. JOGOS IDENTITÁRIOS

Em conclusão na introdução programática de seu livro sobre os grupos étnicos e suas fronteiras, Barth (2000) traça uma comparação entre certos fenômenos naturais e aqueles socioculturais. Ali, o autor destaca o seguinte:

A análise evolutiva no sentido rigoroso que o termo assume no campo da bio-

logia tem um método baseado na construção de linhas filogenéticas. Esse método pressupõe a presença de unidades em que as fronteiras e os processos de sua manutenção podem ser descritos, tornando possível especificar a continuidade. Concretamente, as linhas filogenéticas são significativas porque fronteiras específicas impedem a troca de material genético; com isso, pode-se insistir que o isolado reprodutivo é a unidade, e que ele manteve sua identidade sem ser perturbado pelas mudanças nas características morfológicas da espécie (pág. 66).

Por outro lado, ressalta o autor, as fronteiras étnicas não circunscrevem isolados culturais, uma vez que não impedem a circulação da maior parte do material cultural, cuja característica é estar em fluxo contínuo. Assim, não é possível reconstruir linhas filogenéticas rigorosas para as culturas, uma vez que não lhes é possível especificar as fronteiras. Contudo, conclui Barth, “deve ser possível fazê-lo para os grupos étnicos e, nesse sentido, para os aspectos da cultura que têm aí a sua ancoragem organizacional” (idem, pág. 67).

Portanto, neste célebre trabalho, o autor via nas fronteiras étnicas um importante fator de continuidade de princípios de organização social da cultura, algo fortemente ligado à dimensão identitária. Neste sentido, podemos traçar a história de um grupo étnico, inclusive por séculos, com a consciência de não estarmos simultaneamente traçando a história de uma cultura, mas de apenas alguns traços culturais, voltados à definição dessas fronteiras.

Quinze anos depois deste estudo, em um artigo dedicado a analisar o pluralismo cultural, Barth (1984) chama a atenção para out-

ras formas douradoras de organizar a cultura, sendo identificadas nas tradições de conhecimento – assim por ele denominadas. Seria justamente o entrecruzar-se de várias tradições de conhecimento e sua transversalidade com relação à organização dos grupos étnicos que permitiria, em um contexto dado, a formação de um pluralismo cultural, articulado a nível local. O autor evidencia que as tradições de conhecimento geralmente transcendem a realidade local, canalizando fluxos culturais às vezes a nível planetário.

Estas considerações nos permitem apreender diferentes níveis de escala na organização e distribuição da cultura. Por um lado, os grupos étnicos tenderiam a ser mais vinculados a territórios específicos ou mais restritos, ao passo que as tradições de conhecimento poderiam abranger espaços mais amplos. Ambos níveis de escala permitem articulações sociais baseadas em critérios identitários. Assim, pessoas que pertencem a um mesmo grupo étnico podem se identificar em tradições de conhecimento diferentes. Isto implica que não necessariamente existirá uma correspondência entre os valores e conceitos que fundamentam as fronteiras étnicas e aqueles que sustentam essas distintas tradições. Contudo, há que se observar que quando, em trabalho posterior (1987), Barth busca aprofundar como opera uma tradição de conhecimento – escolhendo aquela que se difunde no vale do rio Ok, nas terras altas da Nova Guiné –, estas distinções se revelam pouco claras. O autor nos informa que esta tradição estaria dividida em subtradições, cujas denominações ele faz derivar dos grupos

étnicos ou comunidades locais⁵. As diferenças locais nos modos de, nos rituais, articular sangue, tubérculos e ossos, unidas também a diferentes concepções sobre a vida e as relações de parentesco, produzem variações na tradição como um todo, e ao mesmo tempo adaptam-na às exigências socioculturais do lugar.

O descrito por Barth para a Nova Guiné nos permite deduzir que, em certos contextos, podem existir importantes vínculos entre a organização do grupo étnico e uma peculiar tradição de conhecimento; em sendo também fenômenos sociais que podem perdurar por longos períodos, é de se supor a existência de certa compenetração, com o compartilhamento de conceitos e valores. As modalidades de construção da cosmologia e do quadro moral por parte dos Kaiowa, como vimos, mostram claramente este tipo de articulação. Mas o que ocorre quando as fronteiras étnicas são dissolvidas?

Efetivamente, nem sempre o étnico nos permite a reconstrução de linhas filogenéticas, como proposto por Barth. Ocorre que, em certos contextos, a descontinuidade étnica pode ser algo comum. Wolf (1982), por exemplo, coloca em evidência o quanto a expansão comercial europeia provocou modificações substantivas no quadro interétnico na América do Norte, com a extinção de inúmeros grupos étnicos e a formação de novas unidades políticas. Sendo assim, relações de poder e dominação colonial são também fatores relevantes na conformação dos grupos. Por seu turno, referindo-se à situação vivida pelos índios do Nordeste, Oliveira (2004) introduz a importante noção

5. Baktaman, Bolovip, Telefolmin, Tifalmin, etc.

de “processo de territorialização”, com a qual busca compreender justamente os efeitos que o poder colonial suscitou na vida dos indígenas. Territorializar populações implicaria atribuir-lhes espaços bem delimitados e regras específicas de relacionamento com as instituições e os segmentos sociais dominadores. Assim, o autor identifica dois processos de territorialização. Um primeiro teria sido desenvolvido a partir da conquista europeia até o século XIX, levando famílias indígenas, através das políticas coloniais, ao abandono das línguas nativas, à mestiçagem e a perder o controle sobre os espaços territoriais onde viviam – como foi descrito para o caso específico do litoral sul da Paraíba –, com a conseqüente dissolução das fronteiras étnicas destes indígenas. A este primeiro processo de territorialização seguiu-se um outro, iniciado nas primeiras décadas do século XX, a partir da atuação do Serviço de Proteção aos Índios. Aqui, como observa Lima (1995), o órgão estatal passou a instituir reservas para os indígenas, com o intuito de, por um lado, liberar terras para a colonização, e, por outro, tutelá-los, num projeto de assimilação e integração. Ainda segundo Oliveira (*idem*), as conseqüências da instituição de Terras Indígenas no Nordeste seriam muito significativas para as populações nelas territorializadas, impulsionando um processo de reorganização social que teria, entre outras implicações, a construção de novas fronteiras étnicas e a reelaboração da cultura e da relação com o passado. A análise do autor evidencia como se produziu a descontinuidade étnica na história dessas populações indígenas;

mas destas considerações surgem-nos algumas questões. O que ocorre com as famílias indígenas após a dissolução das unidades étnicas, por efeito do primeiro processo de territorialização? Os valores e conhecimentos veiculados por elas, bem como a visão de mundo e as modalidades de adquirir, produzir e organizar os saberes, também acabaram por se dissolver? E se isto ocorreu, os tempos deste abandono são os mesmos da dissolução, isto é, correm em paralelo? Em decorrência do segundo processo de territorialização, sobre quais bases as populações vêm a construir uma coletividade etnicamente diferenciada?

Os Tabajara representam um bom exemplo para tentar responder a estas questões. Com efeito, para estes indígenas, o segundo processo de territorialização – do qual fala Oliveira – iniciou-se há apenas seis anos, quando eles procuraram o Estado, reivindicando a própria condição de “índios”. O primeiro processo de territorialização, portanto, se estendeu por todo o século XX no litoral sul da Paraíba, de modo que, através de relatos das pessoas, podemos compreender seus efeitos sobre trajetórias familiares e sobre a organização das comunidades locais.

É possível perceber que na década de 1950, quando as últimas famílias indígenas viam a ser expulsas dos lotes que haviam, na segunda metade do século XIX, sido entregues aos “índios puros”⁶, elas não se organizavam territorialmente a partir de clivagens étnicas. Isto, contudo, não implicou numa dissolução de comunidades políticas locais, fundadas em

6. Esta categoria foi utilizada por Justa Araújo, o engenheiro que realizou os trabalhos de mapeamento e divisão das sesmarias da Jacoca e Aratagui, entregando parte dos lotes aos indígenas ali residentes (MURA et Al., 2010).

relações de parentesco e no compartilhamento de experiências, cosmovisão e quadro moral de referência, resultante da interação entre grupos domésticos viventes na mesma região. De fato, já desde pelo menos o século XIX, além de indígenas, existiam nesses espaços escravos e os chamados “homens livres”, de extrato econômico inferior (NASCIMENTO FILHO, 2006; CARVALHO, 2008).

A progressiva ocupação do território por parte do latifúndio representou uma grande violência para as famílias da região, que perderam a ocupação exclusiva de significativos espaços territoriais. Contudo, ao não ocupar toda a semana do trabalhador, a instauração do regime de trabalho, baseado no serviço de dois dias por semana para o patrão permitia a reprodução dos grupos domésticos a partir das atividades de pesca, agricultura, caça e coleta. Através desses dias livres, era também possível aos indivíduos manterem certa mobilidade territorial, com visitas entre parentes, realização de escambo e comércio, atualização de conhecimentos, etc.

Portanto, no correr de pelo menos um século e meio, se formou no litoral sul da Paraíba uma ampla rede de relações e interações sociais, boa parte centrada em alianças por parentesco, permitindo a formação de comunidades políticas locais, cujas identidades podiam ser construídas a partir desse patrimônio comum. Nestes termos, como já sinalizava We-

ber (1964), a dissolução das fronteiras étnicas não implica necessariamente a dissolução de uma comunidade política⁷. No caso específico aqui tratado, pode-se dizer também que a falta de fronteiras étnicas favoreceu a integração de grupos domésticos diversificados em suas trajetórias anteriores, contribuindo na formação de uma identidade regional. É justamente a partir desta identidade regional e da trajetória de algumas famílias e seus descendentes, no interior de uma bem mais ampla rede de parentesco, tecida no litoral sul da Paraíba, que hoje é construída a coletividade tabajara. Ela se constitui simultaneamente como comunidade étnica e comunidade política local, da mesma forma que, na mesma região, paralelamente, estão se formando comunidades quilombolas. Estas comunidades expressam, de fato, recortes de conjuntos de alianças políticas entre grupos domésticos específicos, colocando em evidência, nestes contextos, o papel central revestido pelas unidades domésticas na articulação da interação social e, conseqüentemente, na determinação de um jogo identitário interescolar.

Com efeito, focando a reprodução do grupo doméstico, podemos observar que ela está voltada principalmente à perpetuação de uma identidade familiar. As experiências e as trajetórias familiares podem ser, portanto, diversificadas de um grupo doméstico para outro, mas, em certos contextos, a tendência é se produzirem situações semelhantes, que favorecem

7. Há que se fazer aqui uma importante distinção nesta construção identitária. Sabemos que as dimensões simbólica e imagética são relevantes na construção de identidades coletivas. E quando as coletividades são de ampla escala, com os integrantes não interagindo vis-a-vis, as comunidades podem ser “imaginadas” – como indica Anderson (1991). Aqui, porém, estamos nos referindo a um nível de escala local, cujas especificidades são relevantes, como a dimensão do parentesco e as interações interpessoais como bases, na definição de alianças políticas, moralidades e práticas técnicas e econômicas. Por tal razão, para este segundo caso, preferimos falar de “comunidades políticas locais” (v. MURA 2006).

as alianças por parentesco e, assim, a constituição de comunidades políticas locais. Ocorre, contudo, que estas unidades maiores podem, em situações particulares, também serem dissolvidas. De fato, quando as relações de dominação chegam a impedir o controle exclusivo sobre os territórios e obrigam a uma diversificação significativa das experiências, podem produzir diásporas, com grupos domésticos se distanciando entre si, inclusive fisicamente – como ocorreu para muitas famílias tabajara, que se assentaram em João Pessoa. Mas até mesmo nestas situações extremas, as famílias seguem depositárias de memórias, conhecimentos e saber-fazer práticos, não sendo, a segunda metade do século XX, tempo suficiente para apagá-los. Este fato contribuiu para uma posterior inversão da diáspora familiar, permitindo a reconstituição da comunidade política local, desta vez enquanto comunidade etnicamente diferenciada.

Há que se observar, ademais, que as comunidades políticas locais podem se dissolver também em outras circunstâncias. A própria dinâmica das alianças entre grupos domésticos pode levar a cisões, comportando a formação de novas configurações comunitárias. Voltando o olhar para os Kaiowa, podemos verificar que este comportamento, antes de ser uma exceção, impulsiona de fato a dinâmica territorial entre estes indígenas. Tal dinâmica contribui também para a diversificação das próprias famílias extensas, que manifestam, uma com relação às outras, modos distintos de entender e de or-

ganizar preceitos morais e cosmológicos, bem como de empreender atividades práticas, o que tem claras consequências para o comportamento dos indivíduos e suas identidades. Segundo o antropólogo kaiowa Benites (2009), isto configura o *teko reta*, ou seja, os múltiplos modos de ser e de viver destes indígenas.

Poder-se-ia aqui levantar a hipótese de que este tipo de fenômeno esteja na base da própria construção de diferenciações étnicas que levaram, no passado, os próprios Kaiowa a se distinguirem dos Nandéva (outro grupo de fala guarani da região)⁸. Mas, em sendo assim, ele também poderia vir, no futuro, a produzir ulteriores fronteiras étnicas.

Finalizando este item, podemos voltar às preocupações de Barth sobre a construção de linhas filogenéticas na análise de fenômenos socioculturais. Pensamos que os grupos domésticos podem, em certas circunstâncias, se constituírem em objetos centrais de análise. As trajetórias familiares podem nos permitir reconstruir canalizações de fluxos culturais e a reprodução, em escalas mais reduzidas (às vezes por poucos grupos domésticos), de formas organizativas e de conjuntos de valores, até mesmo quando fronteiras étnicas venham a faltar. Permitem-nos também verificar a articulação de comunidades políticas locais e a reprodução, transformação e adaptação de quadros morais e de cosmologias. Por fim, nos permitem entender sobre quais bases se formam novas fronteiras étnicas, nos processos aqui considerados. Agindo assim, evitamos focar nossa atenção uni-

8. Nimuendaju (1987) se refere ao grupo como os “Apapokuva Guarani”, sendo ele uma comunidade constituída por famílias extensas procedentes da região do rio Iguatemi, no sul de Mato Grosso do Sul, a qual é ocupada por índios Nandéva. Com muita probabilidade, estas famílias constituíam uma cisão deste último grupo.

camente sobre a natureza dos grupos étnicos, o que nos levaria, em certos contextos, a apreender os processos sociais como constituindo uma história descontínua. Correríamos assim o risco de cristalizar o étnico em uma totalidade, ela mesma dando sentido pleno à vida das pessoas. Como cremos ter ficado claro, o exemplo dos Tabajara mostra, ao contrário, que para as famílias indígenas existe uma história contínua, marcada certamente por etapas que configuraram jogos identitários distintos, mas de modo algum este processo de reprodução doméstica pode ser entendido como sendo fragmentário ou pouco significativo na definição de escalas mais amplas de organização social e territorial.

CONCLUSÃO

Neste trabalho procuramos evidenciar que a organização dos povos ditos tradicionais não constituem realidades homogêneas a serem contrapostas a outras, entendidas como substancialmente diferentes. A partir de material relativo ao cone sul do Mato Grosso do Sul e ao litoral sul da Paraíba, caracterizados por distintos impactos coloniais ao longo dos últimos séculos, foi possível verificar convergências organizativas, mas também importantes diferenças entre os grupos indígenas que vivem nestes dois lugares. Contudo, estas convergências e diferenças não podem ser apreendidas a partir unicamente de um nível de organização social, circunscrevendo assim totalidades, elevadas a objeto de análise. Ao contrário, o material empírico nos leva a atentar para distintas formas e princípios de organização social e de organização social de fluxos culturais, que em determinados contextos históricos permitiram a

produção e a reprodução de fronteiras étnicas, mas, em outros, não. Se nos ativéssemos unicamente à dimensão étnica, em certos momentos históricos a comparação entre esses grupos tornar-se-ia impossível. Como vimos em ambos os casos, a identidade étnica representa apenas um aspecto, certamente importante na formação comunitária, mas não o único e, muito menos, a base da articulação social. Assim, colocamos em relevo que, nos contextos aqui cotejados, esta articulação ocorre a partir principalmente da vida doméstica (através especificamente do grupo doméstico como unidade sociológica), cujas características organizativas se reproduzem por longos tempos, até mesmo quando outros níveis de organização vieram a faltar.

Frente a este cenário, pensamos ser necessário refinar cada vez mais nossas abordagens analíticas, procurando assim evitar a possibilidade de suscitar formulações dicotômicas (como o par “tradicional” versus “moderno”, entre outros), que conduzem a esquematizações reducionistas e ao engessamento dos fenômenos sociais e culturais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, RICHARD. *Crucifixion by power: essays on Guatemalan National Social Structure, 1944-1966*. Austin: University of Texas Press, 1970.

ANDERSON, BENEDICT. *Imagined communities*. Reflections on the origin and spread of nationalism. London/New York: Verso, 1991.

BARBOSA DA SILVA, ALEXANDRA “Entre a aldeia, a fazenda e a cidade: ocupação e uso do território entre os Guarani de Mato Grosso do

Sul”. *Tellus*, Campo Grande – MS, ano 9, n. 16, jan./jun., pp. 81-104, 2009.

BARTH, FREDRIK. “Problems in Conceptualizing Cultural Pluralism, with Illustrations from Somar, Oman”. In: D. Maybury-Lewis (ed.), *The Prospects for Plural Societies*. Washington, D.C.: The American Ethnological Society, 1984.

_____. *Cosmologies in the Making. A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

_____. *Balinese Worlds*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

_____. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: Fredrik Barth (organização de Tomke Lask), *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

_____. “O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia”. In: Fredrik Barth (organização de Tomke Lask), *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000a.

_____. “Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades”. In: Fredrik Barth (organização de Tomke Lask), *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000b.

_____. “Etnicidade e o conceito de cultura”. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*, Niterói, n.

19, (2º. Sem.), 2005.

BENITES, TONICO. *A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. Dissertação de mestrado apresentado ao PPGAS-MN/UFRJ, 2009.

CARVALHO, JULIANO L. de. *Formação territorial da Mata paraibana. 1750-1808*. Dissertação de mestrado em Arquitetura e Urbanismo. UFBA, 2008.

EVANS-PRITCHARD, Edward. “Parentesco e a comunidade local entre os Nuer”. In: *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento*. A. Radcliffe-Brown e Daryll Forde (org.), Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2ª. ed., 1982.

FABIAN, JOHANNES. *Time and the Other. How Anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press, 1983.

HANNERZ, Ulf. *Cultural Complexity*. New York: Columbia University Press, 1992.

KUPER, ADAM. *Conceptualizing society*. London, New York: Routledge, 1992.

LIMA, ANTONIO CARLOS DE S. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

MURA, FABIO. “De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de Antropologia da técnica e da tecnologia”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 17, n. 36, jul/dez., pp. 95-125, 2011.

_____. À procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Tese de doutoramento apresentada ao PPGAS-MUSEU NACIONAL/UFRJ, 2006.

MURA, FABIO, PALITOT, ESTEVÃO M. e MARQUES, Amanda Christinne N. **Relatório de fundamentação antropológica para caracterizar a ocupação territorial dos Tabajara no litoral sul da Paraíba**. Funai, mimeo, 2010.

NASCIMENTO FILHO. CARMELO R. do. **A fronteira móvel: os homens livres pobres e a produção do espaço da mata sul da Paraíba. 1799-1881**. Dissertação de mestrado em Geografia. UFPB, 2006.

NIMUENDAJU, CURT. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani**, São Paulo: Hucitec/Edusp, 1987.

OLIVEIRA, JOÃO P. DE. “Uma etnologia dos ‘índios ‘misturados’: situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**, João P. de Oliveira (org.), 2^a. ed., Contra Capa Livraria / LACED, 2004.

REDFIELD, ROBERT. **The Little Community and Peasant Society and Culture**. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1965.

SCHWARTZ, THEODORE. “The size and shape of a culture”. In: F. Barth (ed.), **Scale and social organization**. Oslo, Bergen: Universitetsforlaget, 1978.

WEBER, MAX. “Las comunidades políticas”. In: **Economía y sociedad**. Buenos Aires/ México. Fondo de cultura económica, 1964.

WILK, RICHARD. “Households in process: agricultural change and domestic transformation among the Kekchi Maya of Belize”. In: R. McC. Netting; R. R. Wilk; E. J. Arnold (editors), **Households. Comparative and historical studies of the domestic group**. Berkeley: University of California Press, 1984.

_____. Household ecology. **Economic change and domestic life among the Kekchi Maya in Belize**. Northern Illinois University Press, 1997.

WOLF, Eric. **Europe and the people without history**. Los Angeles: University of California Press, 1982.