

OS BORORO E A IGREJA CATÓLICA – PARADOXOS DA IDENTIDADE VISTOS EM UM CALEIDOSCÓPIO

Ana Lúcia Marques Camargo Ferraz

Novaes, Sylvia Caiuby. *Jogo de Espelhos – Imagens da representação de si através dos outros*. Edusp, São Paulo, 1993, 272 pp.

Nesse *Jogo de Espelhos* a autora parte do debate acerca da identidade étnica e de sua pesquisa etnográfica entre os bororo, que se iniciou em 1970, para chegar a uma imagem caleidoscópica através da qual pensa as relações de contato entre bororos e missionários salesianos. Reflete sobre discursos e representações de ambos os grupos enquanto estratégias que norteiam sua ação na condição de sujeitos políticos.

Neste livro, que é também sua tese de doutorado, Sylvia Caiuby Novaes polemiza com os termos em que está colocada a discussão sobre a *identidade étnica* e critica Roberto Cardoso de Oliveira por fixar numa oposição estática a relação entre os grupos étnicos e a sociedade nacional no conceito de *fricção interétnica*. Para a autora a identidade existe no nível do discurso e surge como um recurso para a criação de um nós coletivo, elaboração essencial porque é a partir dele que se pode reivindicar um espaço social e político de atuação. A afirmação da diferença visa a constituição dos grupos enquanto sujeitos políticos.

Através da metáfora do caleidoscópio ela constrói as imagens que índios bororo e

missionários salesianos elaboram de si frente aos vários outros grupos com os quais se contrapõem: a sociedade nacional, a Igreja católica e os xavante. Frente à sociedade nacional, antes de ser bororo, os bororo são *índios*. No contato com este *outro*, eles se apropriam da categoria *índio* e de aspectos formais do discurso do branco. Por outro lado, perante a Igreja, eles se mostram como bons cristãos capazes de assimilar os valores introduzidos com a catequese. Frente aos xavante, eles frizam o poder de seus rituais; não deixaram de ser bororo. O tema em questão é a produção de discursos que constroem a identidade bororo frente às suas alteridades.

O índio bororo apropria-se da imagem do branco para mostrar que pode ser igual, o *simulacro* é a sua possibilidade de existência. A autora incorpora de Jean Baudrillard¹ este conceito, visando entender a geração de uma representação que é real, mas que não tem origem na realidade. Essa noção é utili-

1. Baudrillard, Jean. "La précession des simulacres". In *Traverses*, n. 10. Paris, Minuit, 1978.

zada para entender a imagem que um indivíduo tem de si e de como ele se representa socialmente; trata-se de um jogo de signos em que o que se manipula é o discurso a ser feito frente ao outro.

É no campo da cultura que a sociedade bororo articula sua resistência. Partindo desse pressuposto, ela pensa a noção de *grupo étnico* como um tipo organizacional que se afirma pela diferença, nesses termos é que se pode pensar numa *identidade contrastiva*.

Ciência interpretativa, como em Geertz (1978), o mérito da antropologia é ser capaz de uma *descrição densa* que evidencie como o contato foi produzido, percebido e interpretado. Sylvia Caiuby Novaes articula um diálogo entre antropologia, semiótica e lingüística, psicologia e psicanálise para estudar como essas disciplinas trabalham o tema da representação de si. Importa aqui entender as categorias de pensamento, as representações mentais que fazem com que os indivíduos percebam o mundo e os outros. A partir da psicologia, pensa a noção de *self*, desenvolvendo argumentos para entender a formação da auto-imagem na percepção da diferença. As disciplinas em questão dialogam, desde a sua formação, através dos conceitos de *cultura* e de *representação coletiva* (Durkheim). Da psicanálise, as noções de *ambivalência*, *conflito* e *inconsciente* (Freud), e, da lingüística, *signo*, *símbolo*, *significante* e *significado* (Saussure, Peirce e Sapir).

Retomando a questão do *contato inter-étnico*, a autora vai captar as imagens que o grupo faz de si e dos outros segmentos sociais com os quais convive. A *identidade* é então fabricada através da manipulação de signos e códigos impostos, assimilados estrategicamente para reivindicar o direito à alteridade. "Somos diferentes – vejam nossa cultura, mas podemos ser iguais – incorporar o trabalho, a Bíblia, Deus, a produtividade", nos dizem os bororo. Se a realidade indígena é vista como evanescente, é preciso recriá-la e desfazer a imagem do índio incapaz de do-

minar os códigos do mundo moderno; o *simulacro* é estratégico no quadro das mudanças contemporâneas. Manipular o real é a possibilidade de rompimento com a sujeição a que são historicamente submetidos.

Refletindo sobre a mudança a antropologia "idealizou" a sociedade bororo; essa etnologia cria "selvagens póstumos, simulacros referenciais" (Baudrillard, op.cit.). A mudança é vista por alguns autores como a alteração de expressões harmônicas, a cultura original seria substituída pela cultura ocidental. Baldus², pensando a aculturação, em 1937, tem uma concepção estanque de cultura. Ele estuda a "nova geração de cristão civilizados", criada pelos salesianos em seus internatos e se pergunta em quanto tempo a mudança se completaria. O padre jesuíta Saake (1953)³ também produz literatura acerca dos bororo, seu discurso é saudosista; reflete sobre as possibilidades da introdução do trabalho entre os índios. A missionária Huestis (1963)⁴ fala em descaracterização cultural em um tom catastrofista. A partir desse conjunto heterogêneo de autores, Caiuby Novaes vai mostrar como se dão esses 90 anos de convivência entre salesianos e bororos e as mudanças nas representações que eles fazem de si, entendendo o seu significado.

Renate Brigitte Viertler (1982)⁵, da perspectiva da ecologia cultural, focaliza as práticas culturais como formas de racionalização que visam resolver problemas práticos.

2. Baldus, Herbert. *Ensaio de etnologia brasileira*. São Paulo, Cia. Editora Nacional-INL/MEC, 1979.

3. Saake, P. Guilherme. "A aculturação dos Bororos do Rio São Lourenço". *Revista de Antropologia*, vol.1, n. 1, junho de 1953.

4. Huestis, Ester. "Bororo Spiritism as Revitalization". *Practical Anthropology X* (4), Tarrytown, 1963, pp. 187-189.

5. Viertler, Renate. *Aroe J'Aro – Implicações adaptativas das crenças e práticas funerárias dos bororo do Brasil central*. Tese de livre-docência, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1982 (mimeo).

Assim, por exemplo, as práticas funerárias bororo são lidas como uma exigência adaptativa às condições geradas pelo contato, no que concerne à obtenção de alimento. Para Caiuby Novaes, mesmo que verdadeira, essa tese empobrece a importância do ritual. Viertler não compreende a atitude dos jovens bororo de recusa às tradições, não pensa a mudança ou a dinâmica do contato.

Um outro autor com quem Caiuby Novaes polemiza é Crocker (1969 e 1985)⁶ que vê no funeral bororo o canto de morte de uma sociedade em extermínio. Contudo, diferentemente, a autora vê no funeral bororo a recriação da vida em sociedade, o ritual durante o qual o trabalho (introduzido pelo contato) é suspenso.

O paradoxo com que se defrontam as sociedades indígenas é que a necessidade de mudança é a única possibilidade de continuar sendo o mesmo (de modo diverso). O outro a ser imitado não será um modelo eterno. Mesmo as sociedades que não desejam a mudança, não deixam de criar o novo. Através de uma dialética fina a autora nos mostra como é que ocorrem essas mudanças. Caiuby Novaes faz uma antropologia capaz de decifrar o intrincado jogo em que o que se disputa é a sobrevivência de bororos e salesianos enquanto tais. Bororos com suas terras, seu funeral e sua cultura; salesianos com suas missões e sua Igreja única e verdadeira, que reconhece em cada um de seus outros específicos a imagem e semelhança de seu único Deus.

Aos que se perguntam sobre “neutralidade” científica a autora responde com a sua trajetória e diz que o trabalho de campo exige uma cumplicidade com o sujeito estudado. Em 1979, funda o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), entidade civil de apoio à luta dos índios pela sua autodeterminação. Com esse espírito é que ela constrói esse esclarecedor jogo de imagens e auto-imagens que compõem o seu caleidoscópio.

A auto-imagem que o bororo constrói é a do “índio de fala mansa”, que pede e não exige. Imagem construída em contraposição à dos xavante (índios que sabem “falar duro”); ela é interceptada por outra imagem que supõem ser a esperada pelos brancos: calma, educação, humildade. E, neste momento, Caiuby Novaes diz que não se pode restringir as relações interétnicas a uma relação de *identidades contrastivas*, como quer Roberto Cardoso de Oliveira, em que um grupo se afirma pela negação do outro. A relação interétnica é marcada por imagens que se interinfluenciam. Não se trata de bororos X missionários, há os xavante, há a Funai.

Frente aos missionários ou a qualquer “branco de longe”- antropólogos, jornalistas – a auto-imagem simulada pelos bororo, que é discurso para o outro, é a de “pobres coitados”: “Não tem quem zela por nós”, “precisamos de ajuda”, dizem. Depois de anos de catequese, valores cristãos saem das bocas bororo: caridade, pudor, o trabalho como virtude, vergonha, amor...

Sylvia Caiuby Novaes conclui que os bororo se vêem como dependentes – têm que buscar proteção legal e oficial. Essa concepção de segurança é gerada no interior das relações de contato, desde o século XVIII, quando os bororo se colocam sob a proteção dos brancos em troca de alimentos e alianças estratégicas. A dependência como auto-imagem é resultado das condições históricas e do fato deles incorporarem dessa forma o que se queria deles: a sujeição. Sujeição ao trabalho, que paradoxalmente foi a responsável pela

6. Crocker, Jon. “Reciprocity and hierarchy among the eastern bororo”. In *Man* 4, n.1. London, 1969. e *Vital Souls – Bororo cosmology, natural symbolism and shamanism*. Tucson-Arizona, University of Arizona Press, 1985.

chegada da escassez, à agricultura de subsistência que introduz a fome, que não existia com a caça e a coleta. As roças são necessárias também para forjar a sua imagem de “trabalhadores” frente aos regionais. No entanto, como percebe a autora, o trabalho deve se conciliar com as atividades rituais tradicionais, essenciais para a sobrevivência étnica do grupo. É nessas atividades que se manifesta a autonomia bororo, a transgressão se manifesta no funeral, na queima do dinheiro, na suspensão das atividades produtivas.

Trabalhando com imagens⁷, a autora nos traz *A Condição Humana* (Magritte, 1933), tela que abre o capítulo *Missões salesianas em Mato Grosso – A prática movida por imagens*, retrata um simulacro de paisagem e ilustra o ítem que trata da atuação missionária sob o aspecto da incorporação de valores e atitudes resultantes do contato. A partir de sua etnografia Caiuby Novaes nos diz que a Igreja também simula.

Numa antropologia do contato, a autora parte da *Enciclopédia Bororo*, de Albisetti e Venturelli, de *Os salesianos no Brasil – ensaio e crônica dos primeiros 20 anos de Dom Bosco no Brasil*, do *Bollettino Salesiano*, publicado em Turim desde 1870 e no Brasil a partir de 1902, além do diário dos 20 anos do padre Giovanni Balzola entre os Bororo, intitulado *Fragli indi del Brasile*. Caiuby Novaes acompanha as transformações nas imagens dos bororo e nas auto-imagens dos missionários salesianos, em meio século de catequese.

No primeiro período em que a autora reflete sobre o discurso missionário (de 1890 a 1945), a imagem do outro construída pelos salesianos é a de selvagens infantilizados

que deveriam assimilar valores, padrões de sociabilidade e crenças que substituiriam os seus antigos costumes. No século XIX, o afã de civilização e progresso vigente na Europa marcava a imagem da alteridade com selvageria e primitivismo.

Com o contato mantém-se a disposição de evangelizar, difundir a moral e a família cristãs, o gosto pelo trabalho e a noção de cidadania. No entanto, a imagem do outro (o índio bororo) vai se transformando. Os missionários passam a estudar a língua bororo. Através do conhecimento pode ser possível o reconhecer-se no outro. O segundo momento do discurso missionário estudado por Caiuby Novaes é o pós 1970.

Na década de 70 surgem conflitos de terras, resultantes das políticas de colonização e ocupação do território nacional. Ocorrem grandes migrações, jazidas de minerais são localizadas em reservas indígenas, a Funai tem uma política de integração dos índios à nação. Na aldeia do Meruri, o padre Rodolfo Lunkenbein e o bororo Simão são assassinados. Assim é que, articulando todas as imagens construídas, a autora prepara o momento em que o caleidoscópio gira...

Caiuby Novaes analisa as mudanças no discurso missionário desde o Concílio Vaticano II, em que a Igreja redefine o “Povo de Deus”. Na II Conferência geral do episcopado latino-americano a Igreja identifica este Povo como o ‘povo oprimido’. E, em 1972, o Encontro Ecumênico de Assunção redefine a missão da Igreja no mundo: condição sine qua non para a missão é o diálogo e a participação do índio. Caiuby Novaes cita as experiências do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) na luta contra a ditadura e por direitos humanos, fundamentais para que a Igreja continuasse sendo um dos pilares da sociedade brasileira. As alas progressistas da Igreja passam a falar em transformação social. Espera-se de índios, posseiros, operári-

7. MUITÍSSIMO BEM ILUSTRADO, o livro traz Picasso, *Cabeza*, 1956; Miró, *Essais de Jakowski*, 1935; Magritte, *L'Usage de la Parole*, 1928-29 e *La Condition Humaine*, 1933, dentre outros, além de uma série de fotografias da vida bororo.

os ou favelados que eles sejam “protagonistas de sua própria história”. As concepções de família, moral cristã, trabalho e cidadania continuam orientando a atuação missionária, mas agora já não se trata da erradicação de valores e credences, mas da promoção humana através da evangelização. Se antes a autora via coerência na atuação missionária, agora vê contradições.

A autora nos diz que o novo discurso da Igreja é uma estratégia de sobrevivência. O novo plano pastoral implica na “integração do índio numa igreja particular”, na Igreja índia. De qualquer maneira a Igreja mantém-se como portadora de uma Verdade universal. Ela dá legitimidade às sociedades indígenas demonstrando que nelas Deus também se faz presente. Caiuby Novaes diz que essa metodologia de catequese remete a Gregório I que, em 601, orientava os religiosos a incorporar o máximo de elementos pagãos na vida cristã.

Agora os missionários devem “resguardar a cultura tradicional” que, como tudo o que vem de Deus, é imune ao tempo e à história. Hoje as missas são celebradas em bororo e os rituais são incentivados. A missão dos salesianos é colocarem-se a serviço daqueles que, “oprimidos, ocuparão o verdadeiro reino de Deus”.

Nesse jogo de imagens, falas e atitudes são reelaboradas e reinterpretadas. E, se apropriando de Viveiros de Castro: “há um movimento de fusão mítica em que o sujeito transmigra para o objeto e o encarna”, o outro como realidade distinta do eu passa a ser fundamental. A Igreja é índia, o bororo é cristão. A Igreja para ser universal constrói o mito da unidade entre índios e missionários.

Através da noção de pessoa (Mauss, 1968)⁸ a literatura antropológica sobre os

bororos mostra que, nessa sociedade dividida em metades exogâmicas, é através do outro que o indivíduo existe socialmente e pode, ritualmente, tornar-se visível para a sociedade. Um homem é o responsável pela reprodução da vida de um outro de um clã oposto ao seu.

É esta necessidade de transcendência do eu que aproxima versão mítica e Verdade sagrada. Assim se constroem dois espelhos paralelos: índios e missionários só conseguem ver suas próprias imagens (e suas próprias verdades) que, refletidas, são a sua possibilidade de vida. Bororos e sua necessidade do outro, salesianos e sua Igreja particular, juntos, sobrevivem.

O caleidoscópio gira quando a autora procede a uma etnografia da celebração dos 10 anos da morte do Padre Rodolfo Lunkenbein, realizada durante a assembléia do Cimi, em julho de 1986, na aldeia do Meruri. Os bororos realizaram um funeral com os ossos do padre assassinado, retirados do cemitério da missão onde estava enterrado. O funeral contou com todos os seus momentos rituais; Caiuby Novaes narra brevemente a iniciação, a presença dos aije, a ornamentação dos ossos, as escarificações e o choro ritual.

Retrato de uma aldeia indígena em fim de século: missionários lotam a Casa dos Homens para assistir ao funeral, psicanalistas-turistas franceses impressionam-se com a miséria, bororos chamados de barae (civilizados) por seus iguais são introduzidos ao Aije. Depois do funeral realiza-se uma missa (em bororo) na qual o padre fala no “amor, carinho, piedade e devoção” com que os bororo realizaram suas celebrações. As imagens mobilizadas por ele são o martírio, a mãe e o sangue – de Cristo, do padre, e do bororo assassinados.

A autora analisa que os símbolos rituais são multivocais, mas seus referentes tendem a polarizar entre fenômenos fisiológicos/símbolos vitais (o sangue) e valores nor-

8. Mauss, Marcel. “Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de ‘moi’”. In *Sociologie et Anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

mativos de fatos morais/significados emocionais (reciprocidade, generosidade). Distinque entre sistemas de significado e sistemas simbólicos (D'Andrade, 1987).⁹ O significado não é inerente à mensagem emitida mas o sistema precisa da mensagem para existir. Por serem multivocais, os símbolos devem ser analisados do ponto de vista de quem os emite e de quem os recebe. As cerimônias têm dois significados que funcionam concomitantemente e os discursos produzidos são metáforas.

O funeral, a missa e o enterro são pensados como cerimônias (Dayan e Katz, 1985)¹⁰ em que performers e respondents têm papéis sociais específicos e interagem. Na primeira fase da cerimônia – a ornamentação dos ossos – os bororos são os mestres, aos missionários cabe interagir a partir de modelos estipulados pela cultura bororo. Na segunda fase – a missa – padres e bispos são os oficiantes. Ambos os grupos são *performers*, o que marca uma igualdade; a afirmação dessa igualdade é que estabelece a aliança entre eles. Caiuby Novaes entende a participação dos bororo nas cerimônias realizadas a partir da sua necessidade de garantir espaço na sociedade nacional.

A autora pensa o evento como um drama social. Cita Turner (1974)¹¹ e mostra que a história repete os grandes mitos da cultura gerados nos momentos de crise social, de mudança. No drama social, os atores agem/falam de modo representativo. O sangue do padre e o sangue bororo constroem uma imagem no martírio; através da metáfora do san-

gue a autoridade da Igreja se reforça, em segundo lugar se reforça a identificação, união e necessidade de aliança entre índios e missionários. Assim a Igreja, através de salesianos e bororos, reafirma a sua Verdade. Para os bororo a assimilação de novos padrões traz vantagens, mas a sua manutenção enquanto grupo diferenciado é a sua possibilidade de sobrevivência.

O contato é problematizado como um conjunto de relações entre atores sociais vinculados a diferentes grupos étnicos. Lembrar os 10 anos do assassinato do padre Rodolfo e do bororo Simão e realizar simultaneamente a assembléia do Cimi significou para os salesianos fazer circular entre os membros da Igreja uma nova imagem mais progressista dessa congregação. Os missionários puderam demonstrar que a morte do padre está relacionada à contemporânea luta pela terra e ao engajamento da Igreja nas questões fundiárias do país. Tentativa salesiana de se aproximar da Teologia da Libertação. Por isso é que se faz necessária a união com os pobres que são, nesse caso, os bororos; identificação que deve ser tornada visível para o conjunto da Igreja.

Depois do enterro do padre, bororos reuniram-se com os cineastas que gravaram a cerimônia e com a antropóloga, exigindo pagamento pelo filme e pelas fotografias tiradas. Exigiam tudo o que a Funai lhes negou. No vídeo, a imagem assume uma outra função. A difusão da cerimônia permite uma continuidade espacial daquele drama; se salesianos e bororos já não controlam o texto, então essa difusão já não os interessa. A possibilidade de reprodução ao infinito abstrai as intenções do original. Aos atores, o simulacro só interessa enquanto estratégia para a afirmação de suas próprias verdades.

Através da esfera da cultura ambos os grupos manifestam-se politicamente. Foi o discurso dos agentes e o seu significado que permitiram a reconstituição de suas práticas sociais. A análise dos discursos permitiu perceber como as representações orientaram a

9. D'Andrade, Roy. "Cultural Meaning Systems". In Shweder et alli (eds.). *Culture theory, Essays on mind, self and emotion*. Cambridge University Press, 1984.

10. Dayan, Daniel & Katz, Elihu. "Eletronic Ceremonies – Television performs a royal weeding". In Blonsky, M. (ed.). *On signs*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1985 (pp 16-32).

11. Turner, Victor. *Dramas, fields and metaphors – Symbolic action in Human Society*. Ithaca and London, Cornell University Press, 1974.

praxis dos grupos estudados. A autora nos diz que não há real sem discurso que lhe confira uma realidade específica e não há ação sobre o real sem representação dele. Com base na reflexão suscitada pela análise da prática dos missionários salesianos, Caiuby Novaes conclui citando Montes (1981:74)¹²: o

discurso populista hoje deve ser buscado “nos setores mais progressistas da Igreja”, de onde se enuncia “a voz que fala pelo povo”. O discurso da Igreja tem uma lógica contraditória – “abrindo espaço ao popular no mesmo momento em que procura cooptá-lo e portanto tolhê-lo a serviço da dominação de classe”.

12. Montes, Maria Lúcia. “O discurso populista ou Caminhos cruzados”. In Marques de Mello, José (coord.) *Populismo e Comunicação*. São Paulo, Cortez Editora, 1981 (pp.61-75).

