

**LASMAR, Cristiane. 2005. *De Volta ao Lago de Leite: Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP/ ISA; Rio de Janeiro: NUTI. 288 pp.**

*Maria Inês Smiljanic*  
*UFPR*

Uma parceria entre a editora da UNESP, o Instituto Socioambiental (ISA) e o Núcleo de Transformações Indígenas (NUTI) traz ao público mais amplo os resultados da pesquisa de doutoramento de Cristiane Lasmar, realizada na região do alto Rio Negro entre 1996 e 2000, período no qual a autora teve a oportunidade de conviver por sete meses com mulheres indígenas, moradoras da cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM), e de observar, por um mês, o cotidiano de uma família indígena em Taracúá e na comunidade de São Pedro em Iauareté.

Lasmar chegou ao alto Rio Negro a convite do ISA, para pesquisar o discurso de mulheres indígenas sobre a violência sexual praticada contra elas por militares brancos mas, ao descobrir que muitas das relações entre índias e brancos eram consensuais, propõe-se, a partir de sua experiência de campo e da bibliografia sobre os povos indígenas dessa região, a abordar um fenômeno mais amplo: as transformações operadas nestes grupos indígenas no caminho percorrido por eles em direção ao mundo dos brancos, privilegiando o ponto de vista feminino.

São Gabriel da Cachoeira é uma cidade com população majoritariamente indígena situada no estado do Amazonas numa região conhecida como Cabeça do Cachorro, próximo à fronteira do Brasil com a Colômbia. Diante da complexidade etnográfica desta região, onde vivem povos das famílias lingüísticas Tukano Oriental, Yanomami, Aruak e Maku, a autora realiza um recorte, centrando seu estudo nos grupos Tukano e nos Tariana da família Aruak. Sua argumentação desenvolve-se em quatro momentos distintos e complementares formados pela introdução, pela primeira e pela segunda parte do livro: respectivamente, “Lá se vive como irmão” e “Virando branca, mas não completamente”, e por suas considerações finais. Ao término de cada parte encontra-se um caderno de ilustrações e textos, intitulados “Cenas de um Casamento” e “Os *wa’îmasa*” (gente-peixe), de autoria de Feliciano Lana, artista da etnia Desana.

sociedade envolvente é abordada rapidamente pela autora na sua introdução: a chegada da Ordem Carmelita no final do século XVII, as epidemias que assolaram a região, os “descimentos”, o sistema de aviamento e o conseqüente endividamento dos povos indígenas ribeirinhos, o *boom* da borracha, os movimentos messiânicos da segunda metade do século XIX, as práticas civilizatórias adotadas pelos missionários salesianos que chegaram à região em 1914, o início da construção da BR 307 pelo Batalhão de Engenharia e Construção (BEC), a invasão garimpeira, a implantação do Projeto Calha Norte em meados dos anos 1980, e a criação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), que congrega associações de vários povos indígenas dessa região (:26-39). Esta breve digressão tem por objetivo introduzir o leitor na especificidade de sua abordagem, que está em grande parte inspirada nos trabalhos de Peter Gow e de Eduardo Viveiros de Castro. Assim, após concluir que estes fatos marcaram a vida da população indígena ali residente, a autora afirma que não é possível compreendermos o movimento destes povos em direção ao mundo dos brancos embasados apenas nestes eventos ou numa oposição entre “tradicional” e “moderno”, e propõe-se a provocar no leitor um deslocamento de olhar, privilegiando, em sua análise, os conceitos que informam a visão que estes próprios povos têm da sua situação de contato, as relações de gênero e suas reconfigurações no contexto do contato com a sociedade envolvente (:39-42).

Na primeira parte do seu livro, dividida em um prólogo, dois capítulos e um epílogo, retomando a distinção estabelecida por Viveiros de Castro entre socialidade e sociabilidade, Lasmar realiza uma leitura da bibliografia existente sobre os povos indígenas da região do Uaupés que é importante para compreendermos o encadeamento de sua argumentação e o sentido das transformações observadas por ela.

As comunidades da região do Uaupés apresentam a peculiaridade de serem formadas por grupos que praticam a exogamia lingüística e que são constituídos por *sibs* agnáticos e virilocais, ordenados hierarquicamente. De um modo geral, os grupos localizados a Leste são considerados superiores àqueles localizados a Oeste, pois teriam sido os primeiros a emergirem do interior da cobra-canoa ancestral, vinda do Lago do Leite, *Ópekō-Ditara*. A hierarquia entre os *sibs* também é expressa pelo uso de uma terminologia de parentesco que designa alguns grupos como irmãos mais novos e outros como irmãos mais velhos, havendo, muitas vezes, funções rituais associadas a cada um destes *sibs* (:55-58). É no contexto da vida em comunidade que o sistema de prestígio dos *sibs* e dos cargos comunitários, que requerem um conhecimento associado aos brancos, se entrecruzam. Embora a relação entre os *sibs* tenha por referência a posição conferida a eles pela mitologia, a possibilidade de utilizar os recursos oriundos do mundo dos brancos no incremento da capacidade produtiva de uma comunidade confere a ela um *status* diferenciado no conjunto das comunidades do Uaupés (:90-99).

O princípio da exogamia lingüística, aliado a uma ideologia de descendência agnática e a virilocalidade, contribuem para que as mulheres representem, no interior dos grupos locais, o perigo da alteridade, pois elas são o elemento fadado a abandonar seus consangüíneos para viver entre outros, afastando-se dos seus por meio da consubstanciação decorrente do casamento (:63). Desta forma, as relações conjugais são o protótipo de uma forma de sociabilidade na qual as diferenças entre o interior e o exterior são paulatinamente diluídas pela consangüinização decorrente da co-residência e da comensalidade. Este processo atinge não apenas os cônjuges,

mas todos os co-residentes, de tal maneira que pessoas criadas numa mesma comunidade, mesmo que sejam cônjuges preferenciais, passam a ser considerados consangüíneos e seu casamento incestuoso.

A identidade sexual e a relação entre os cônjuges é marcada pela divisão das atividades produtivas. Os homens são responsáveis pela caça e pesca, pela derrubada e preparo das roças e por alguns dos cultivos; as mulheres, pelo plantio da maior parte dos alimentos e pela confecção da comida cotidiana e ritual. Embora tenham ocorrido mudanças na divisão dessas atividades, Lasmar observa que isto não acarretou nenhuma alteração relevante nos papéis atribuídos a homens e mulheres (:120-122) e que as relações de gênero apresentam um alto rendimento simbólico entre os Tucano. Nos rituais das flautas, hoje raros, as mulheres são excluídas, o que marca a alteridade que elas representam. No *dabucuri*, termo que em língua geral denomina as festas intercomunitárias, as relações de gênero são, mais uma vez, postas em relevo, pois a comunidade anfitriã é responsável por oferecer o caxiri, que é produzido pelas mulheres, enquanto que a comunidade visitante deve prover os anfitriões de carne ou peixe, obtidos pelos homens. Como ocorre entre os cônjuges, a troca e o consumo de comida nos rituais vai aos poucos reduzindo o gradiente de diferença entre os grupos envolvidos. Assim, segundo Lasmar, o antagonismo sexual expressa de forma peculiar um regime sociológico e cosmológico no qual, seguindo a formulação de Viveiros de Castro, a afinidade é dada e a consangüinidade construída (:128-129).

Na segunda parte do livro, composta por um prólogo, três capítulos e um epílogo, a autora propõe-se a reconstituir o modo de ser das mulheres indígenas que vivem na cidade. Infelizmente, sua etnografia não contempla a forma como a hierarquia entre os *sibs*, entre as comunidades e entre as diferentes etnias está presente nas relações cotidianas dos povos indígenas em São Gabriel da Cachoeira, e que se reflete, por exemplo, no *status* diferenciado das associações indígenas no interior da FOIRN e no acesso diferenciado que alguns grupos têm aos recursos disponíveis na cidade. Mas a complexidade da situação etnográfica que ela se propõe a analisar justifica a parcialidade de tal empreendimento. E é justamente nesta parte do livro que melhor se desvela ao leitor o olhar e a sensibilidade da etnógrafa, que não posso reproduzir no curto espaço desta resenha.

Buscando compreender, a partir dos valores que pautam a vida em comunidade e da lógica que rege as relações de parentesco no Uaupés, o sentido das estratégias matrimoniais adotadas pelas mulheres indígenas que vivem na cidade, por meio de uma descrição extremamente rica, Lasmar transporta o leitor diretamente aos bairros de São Gabriel da Cachoeira, onde vamos encontrar uma distinção entre bairros de ocupação predominantemente indígena e bairros ocupados por brancos; entre bairros indígenas de ocupação antiga, como a Praia, e bairros indígenas de ocupação recente, como o Dabaru e o Areal. Como o tempo de residência na cidade é um elemento importante no acesso que esta população tem aos bens e serviços ali alocados, as jovens que residem nos bairros de ocupação mais recente mantêm, em contraposição às jovens que habitam os bairros mais antigos, hábitos associados ao modo de vida indígena, e são denominadas “meninas de sítio” pelas jovens indígenas nascidas na cidade. Desta forma, a Praia está para o Dabaru da mesma forma que a cidade está para a comunidade. As moças da cidade consideram as moças vindas das comunidades despreparadas para a vida urbana. Estas últimas são as principais vítimas da violência sexual na cidade e são criticadas por isso pois, sob a ótica indígena, as mulheres são agentes ativos nestes episódios.

A autora, mesmo admitindo que ocorreram mudanças significativas na cidade de São Gabriel da Cachoeira e que o tempo de residência na cidade pode estabelecer diferenças no modo de vida de mulheres de uma mesma geração, pondera que a experiência das jovens vindas do interior replica de certa forma a das avós e mães das jovens já estabelecidas na cidade. Assim, ela considera que, no caminho da comunidade para a cidade, espaço e tempo são elementos intercambiáveis, o que lhe permite abordar de forma sincrônica as transformações operadas no modo de vida destas mulheres. A partir da história de vida de mulheres de três gerações de uma mesma família, Lasmar expõe a trajetória percorrida pelas mulheres indígenas no caminho da comunidade para a cidade. Em sua descrição, a relação que estas mulheres estabelecem com a roça surge como um dos elementos relevantes na definição da identidade feminina.

As mulheres mais velhas, que passaram grande parte de suas vidas nas comunidades indígenas e que têm estilos de vida associados ao modo de ser indígena, possuem um maior vínculo com o trabalho na roça, atividade importante no seio da comunidade, freqüentando os sítios e roças que mantêm nas imediações da cidade. As mulheres que cresceram na cidade e que foram educadas nas escolas guardam lembranças da vida em comunidade e, embora não passem muito tempo na roça, não consideram este trabalho depreciativo, valorizando os produtos indígenas oriundos do trabalho feminino. Já as jovens que nasceram e cresceram na cidade, e freqüentaram a escola no lugar da roça, movimentam-se com desenvoltura no meio urbano e vêem os sítios como locais de recreação mas jamais como lugar de trabalho (:182-188). Elas acabam se situando num espaço ambíguo no qual, mesmo se definindo como indígenas, referem-se aos índios como outros, o que é compreensível uma vez que a identidade indígena é constituída tendo por referência tanto os mitos que determinam a diferença entre índios e brancos e o lugar dos *sibs* e das diferentes comunidades numa totalidade ordenada hierarquicamente; como tendo por referência as relações estabelecidas no cotidiano que definem as afecções de cada corpo (:192-197).

Estas jovens indígenas que vivem na cidade optam, preferencialmente, pelo casamento com brancos. E como os motivos apresentados por homens e mulheres, indígenas e brancos para justificarem esta opção são divergentes, a autora procura compreender as razões desta preferência analisando a situação social da mulher casada. No casamento indígena, homens e mulheres possuem deveres definidos e a complementaridade das atividades exercidas por cada um deles é um fator importante para a manutenção da relação, fato que desloca para segundo plano os problemas afetivos enfrentados pelo casal. Desde que os dois cumpram suas obrigações, a relação permanecerá estável. Nos casamentos entre mulheres indígenas e brancos, existe uma forte dependência da mulher em relação ao homem e a relação geralmente entra em declínio após algum tempo de casamento (: 207). Mas as mulheres que optam pelo casamento com os brancos servem de apoio tanto aos seus parentes residentes no interior, como para aqueles que se deslocam para a cidade e tornam-se veículos importantes de atributos que conferem prestígio aos seus parentes. Desta forma, elas tornam-se, como os homens, “esteio” para seus parentes, o que seria impossível se houvessem optado pelo casamento com indígenas num sistema que privilegia a virilocalidade e a agnação (:208 e 247).

Entretanto, um novo problema se coloca: na concepção de pessoa Tukano, a alma acompanha o nome que a criança recebe do pai ao nascer e que está ligado aos *sibs* patrilineares. O casamento entre mulheres índias e

homens brancos cria uma zona de incerteza em relação à identidade das crianças nascidas destas uniões, problema que é resolvido pela transmissão de nomes e de uma alma aos filhos destas mulheres pelo avô materno.

Resta ainda entendermos o que motiva os Tucano a realizarem este movimento. Lasmar observa que os brancos são associados pelos Tucano aos *wa'îmasa*, gente-peixe que teria permanecido no interior da cobra-canoa e a quem eles atribuem grande poder transformador, decorrente da força de sua fala, *uuró*, motivo pelo qual os brancos são considerados imunes ao ataques dos *wa'îmasa* e seus artefatos são revestidos de poderes tanto deletérios como regenerativos. O conhecimento dos brancos, ensinado nas escolas, de forma similar ao conhecimento xamânico, carrega essa mesma força de transformação, sendo o movimento dos Tucano em direção ao mundo dos brancos também motivado pela busca de atributos associados aos brancos que os indígenas consideram estar investidos de poder. As mulheres exercem, assim, um papel importante no processo de apropriação de atributos brancos revestidos de prestígio não apenas na cidade mas também no contexto da vida comunitária. Como a autora observa, este processo atinge não apenas as mulheres que optam pelo casamento com brancos, mas todos os seus parentes (: 247-248).

Em suas considerações finais, Lasmar apresenta uma série de observações relevantes sobre os efeitos desse movimento em direção ao mundo dos brancos na estrutura social dos povos indígenas da região do Uaupés e levanta questões que mereceriam ser retomadas por ela a partir de um trabalho de campo mais prolongado em São Gabriel da Cachoeira e nas comunidades indígenas. Seria interessante termos uma etnografia mais detalhada da nomenclatura das “crianças misturadas” no contexto citadino e das conseqüências estruturais do matrimônio hipergâmico entre mulheres Tucano e brancos. Se os nomes que as crianças Tucano recebem ao nascer pertencem aos *sibs* patrilineares e expressam tanto a hierarquia entre eles como aquela existente entre irmãos mais velhos e mais novos, como os nomes transmitidos a essas crianças as situam em relação aos demais *sibs* e no interior de suas próprias famílias? Quais as conseqüências na estrutura hierárquica dos *sibs* da região do Uaupés deste fluxo de atributos do mundo dos brancos para as comunidades indígenas, decorrente do matrimônio entre mulheres Tucano e brancos? Como as transformações observadas por ela afetam o modelo hierárquico a partir do qual se organizam as relações destes grupos Tucano com os demais grupos que habitam a região?

As questões levantadas por Lasmar levaram-me, por exemplo, a refletir sobre a possibilidade da existência de alguma relação entre o matrimônio hipergâmico na cidade e as alianças matrimônias entre povos de língua Tucano e Yanomami que, como os Maku, são considerados pelos povos ribeirinhos, povos da floresta, hierarquicamente inferiores.

Da mesma forma, seria importante que a autora retornasse ao seu ponto de partida, refletindo, a partir de sua etnografia, sobre como abordarmos a “violência sexual” no contexto do contato, sem recairmos nos estereótipos que cercam os papéis de “vítima” e “agressor”. Inquietou-me o fato de que o discurso que ela apresenta sobre os episódios que poderíamos considerar como “violência sexual” privilegia o olhar das “moças da praia” em detrimento do ponto de vista das “meninas do sítio” que seriam as principais envolvidas nesse tipo de situação.

Obviamente, estas são questões suscitadas justamente porque *De Volta ao Lago de Leite* é um livro instigante que nos leva a pensar sobre o sentido do movimento dos povos indígenas em direção ao mundo dos brancos e sobre as relações de gênero na situação de contato. Realizando uma leitura criativa da contribuição de diferentes autores à etnologia sul-americana, Lasmar faz sua opção teórica, retomando em seu trabalho questões que já foram objeto de polêmica, sem envolver-se em discussões improfícuas, lembrando-nos que na antropologia os conceitos são instrumentos de análise que devem estar sempre a serviço da etnografia. Seu livro é uma contribuição importante que abre caminho tanto para etnógrafos que tenham, como ela, a coragem de abordar esta temática, tão delicada, em outras regiões, como para aqueles que queiram estender este estudo aos demais povos que partilham com os Tucano o mesmo contexto citadino.