

Sociabilidades, comensalidades e agenciamentos : uma análise da afinidade amazônica nas relações entre indígenas e não-indígenas

SP.18: Um olhar socioantropológico sobre os modos de comer e viver na América Latina e no Caribe

Ponentes

Nombre	Pertenencia Institucional
Marcos Flávio Portela Veras	Universidade Evangélica de Goiás/UniEVANGÉLICA

SOCIABILIDADES, COMENSALIDADES E AGENCIAMENTOS: UMA ANÁLISE DA AFINIDADE AMAZÔNICA NAS RELAÇÕES ENTRE INDÍGENAS E NÃO INDÍGENAS

É bastante curioso que a temática da comensalidade seja um campo tão pouco explorado na antropologia, tendo em vista que as preferências alimentares e com quem escolhemos comer expressa tanto sobre as relações sociais que estabelecemos e a lógica por trás. Por meio de uma atividade tão básica para a existência humana pode se descortinar desejos, interesses, estratégias, alteridades que fazem pensar.

Nesse sentido, abordagens etnográficas que procurem apreender processos de sociabilidade por meio da comensalidade, podem ser caminhos úteis para entender lógicas culturais distintas e suas fronteiras. Alguns alimentos não somente podem ser grandes indicadores de pertencimento social e regional, como as singularidades em torno de seu consumo sinalizar formas de organização política e econômica visando a reprodução física e social de um grupo específico.

Tendo presenciado entre os anos de 2004 e 2018, primeiramente como agente social religioso protestante e posteriormente como pesquisador, comportamentos em torno da alimentação que revelam relações de afinidade, suscitaram um interesse em refletir melhor tal fenômeno. Com uma localização que dista 80km da zona urbana do município de Manaus, na margem direita do Paraná Anavilhanas, o rio Cuieiras abriga cinco sedes comunitárias com formas de identificação indígena e não-indígena. Minha experiência mais intensa foi em Nova Esperança, que fica no médio curso do rio[1] e que se identifica como indígena do grupo Baré. Como demonstrei em Veras (2014), a proximidade de Manaus como centro urbano importante da região Norte do país, torna-se um espaço de intervenções sociais dos mais diversos agentes sociais onde alteridades são negociadas.

Diante do exposto, analiso aqui a lógica por trás da comensalidade dos membros desse grupo indígena na recepção de um grupo de turistas estrangeiros, pessoas desconhecidas. Levanto a questão da diferença, da negociação da alteridade, mesmo diante da possibilidade de manifestarem resistência a alimentos que podem lhe parecer exóticos e indigestos.

A ideia é aplicar a teoria da afinidade potencial dos estudos etnológicos ameríndios nesse contexto relacionando comensalidade, sociabilidade e afinidade. Considero este aporte oportuno para refletir as situações sociais acima

descritas na tentativa de elucidar estratégias políticas indígenas que muitas vezes estão para além das fronteiras nacionais.

COMENSALIDADE E ALTERIDADE

Ao longo de muitos anos acompanhei a dinâmica de recebimento dos turistas que chegavam cheio de curiosidade para conhecer uma aldeia. Houve um período que as visitas eram recorrentes e ocorriam no terceiro dia da semana. Logo ao amanhecer a movimentação começava, por se tratar do dia em que a comunidade recebia a visita de turistas de várias nacionalidades.

As mulheres ficavam encarregadas de preparar uma alimentação regional com chibé, beiju, cará cozido, mingau de mandioca, entre outras iguarias da região e servir numa mesa no centro da palhoça escolhida para a recepção. As crianças eram vestidas com adereços indígenas, colhiam urucum para pintar o rosto e se posicionavam na beira do rio para recepcionar as lanchas que chegavam com os turistas. Os homens por sua vez preparavam a banca de artesanatos produzidos por sua família naquela semana e que ficava localizada em local estratégico para ser apresentado e vendido aos turistas em uma das etapas da visita.

O primeiro contato com as crianças já expressa a representação indígena que a comunidade pretende veicular com suas marcas corporais, pequenos cocares e saias de palha para as meninas. Já na recepção se percebe um jogo de atores sociais, onde os comunitários identificando-se como indígenas tentam assumir o ser índio dentro do imaginário dos visitantes, o que envolve processos mais amplos de negociação desta identidade no âmbito estatal e local.

Dentre outros momentos que envolvia o protocolo da recepção dos turistas na palhoça, sempre encerrava com a apresentação das comidas indígenas e estas eram oferecidas aos convidados. As reações eram variadas, desde aqueles mais curiosos e dispostos a comer, até os que nem chegavam perto. Mas o fato de estarem dispostos a comer juntos com estranhos é um elemento que deve suscitar questionamentos, haja visto que algo tão íntimo e família seja reservado para pessoas do convívio.

Em Veras (2014) chamei a atenção da existência de dois grupos de convivência que se reúnem em torno da figura do líder comunitário e outro em torno da mãe de sua esposa. Estes dois grupos dificilmente comem juntos sem desconforto. Foi o que denominei de alteridades internas ao grupo. A luta pelo poder político no interior do grupo também cria seus afins e consanguíneos.

Em minha própria experiência com o grupo sempre percebi que havia uma expectativa de demonstrar afeto por meio do sentar-se no assoalho e comer juntos. Quando comia junto e demonstrava satisfação, isso me fazia um deles. O chibé que passei a apreciar era visto como uma forma de identificação muito grande com a cultura local, bem como o fato de jamais demonstrar indisposição de comer o que fosse oferecido.

SOCIABILIDADE E AFINIDADE

Seria oportuno mencionar o aporte de Viveiros de Castro (2011) que define a *teoria da afinidade* como uma teoria geral da socialidade amazônica baseada no conceito de parentesco. A ideia é de que a compreensão da sociabilidade amazônica está para além do parentesco, tendo, portanto, uma natureza de construção que se desvia um pouco de modelos universais e prescritivos. Segundo este autor: “A sociologia da Amazônia indígena não pode limitar-se a uma sociologia do parentesco (ou de sua simples sublimação sociológica), porque o parentesco é limitado e limitante ali” (p.105-6).

Nesse sentido, usa a noção de *dado e construído* de Roy Wagner em *A invenção da cultura*, onde este antropólogo levanta a questão de como o contraste de tais categorias são entendidas em diferentes tradições. Aplicando tal noção juntamente com a dicotomia central do parentesco ocidental formulada por Morgan, entre *consanguinidade e afinidade*, conclui que as construções indígenas e ocidentais são distintas a respeito da forma como é apreendido o contraste entre *dado e construído*.

Enquanto para os ocidentais a consanguinidade está no âmbito dado, ou seja, os familiares são marcados e a afinidade no do construído, aqueles que podem vir a se tornar familiares não são marcados; na construção

indígena se dá o inverso, atribui-se “(...) à afinidade a função do dado na matriz relacional cósmica, ao passo que a consanguinidade irá constituir a província do construído, daquilo que toca à intenção e ação humanas atualizar” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p.406).

Descrevendo o desenvolvimento da teoria da afinidade e a diferença que Viveiros de Castro identifica entre os sistemas asiáticos e os sistemas de parentesco amazônico, Silva (2004) menciona a relação simétrica das categorias *consanguinidade* e *afinidade* nos sistemas asiáticos que gera uma grade circular, sendo tais categorias atributos contraditórios; enquanto nos sistemas amazônicos esta relação é hierárquica. Segue afirmações bem elucidativas desta diferença:

Este fenômeno estaria associado ao fato desses sistemas gravitarem em torno de *oposições sócio-cosmológicas* que (...) organizam o espaço social com base nas categorias de *interioridade* e *exterioridade*, *proximidade* e *distância*, *identidade* e *diferença*. Nesse quadro, a *consangüinidade* engloba a *afinidade* no plano local e é por ela englobada no plano global. A casa, o espaço aldeão, a roça, a vida cotidiana a família, os co-residentes, a parentela e assim por diante (Overing, 1984) remetem diretamente ao universo da *consangüinidade*. Enquanto isso, as relações entre os grupos locais, a vida cerimonial, a floresta, os territórios distantes, a feitiçaria e a inimizade são marcados pelo signo da afinidade (SILVA, 2004, p.655).

A teoria da afinidade seria movida pelo princípio da *afinidade potencial*, fazendo uma distinção entre afinidade como uma espécie de *valor genérico* e a afinidade manifesta de forma particular, ou seja, a afinidade matrimonial efetiva como parte de um processo mais amplo e com uma dimensão virtual que seria a sua condição exterior. “Ela [afinidade potencial] é a dimensão de virtualidade de que o parentesco é o processo de atualização” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 412).

O sistema parentesco na Amazônia na teoria da afinidade seria movido por um valor presente no *socius* da região que lhe é exterior e que o torna distinto da matriz de parentesco de outras, como esclarece a seguir:

A afinidade potencial é o lugar onde o parentesco, como estrutura, conhece seus limites de totalização, ecoando apenas como linguagem – como tropo que só ganha sentido pleno porque se afasta da letra. O parentesco, e a aliança matrimonial que o cria, é estrutura estruturada, condicionada pela estrutura estruturante da exterioridade, que se exprime como afinidade potencial. (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p.157).

A afinidade potencial não se restringe a morfologia social, mas a noção que chama de *economia política de pessoas*. O autor chama a atenção para as relações sociais em diferentes níveis, tais como interaldeão e até interétnico, na compreensão dos mecanismos encontrados pelos indígenas amazônicos para fazer alianças estratégicas seja por meio de casamentos, parcerias comerciais, guerras, entre outros, e que a posição de aliados e inimigos estão constantemente mudando.

Sejam quais forem as situações e os personagens, todas essas relações evocam o mesmo fundo de valores e disposições (...) todas declinadas em um idioma de afinidade. Hospedes e amigos ao mesmo título que estrangeiros e inimigos; aliados e clientes políticos assim como parceiros comerciais ou companheiros rituais; animais de caça tanto quanto espíritos predadores – todas essas gentes estão banhadas em afinidade (...). O Outro, em suma, é primeiro de tudo um Afim. A afinidade potencial e seus harmônios cosmológicos continuam a dar o tom das relações genéricas com os grupos não-aliados, os brancos, os inimigos, os animais, os espíritos (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p.416-7).

Toda essa configuração da socialidade amazônica indígena que intitula afinidade potencial culmina na reprodução social. Em seu ensaio sobre as *cabeças Mundurucu*, Menget (2003) analisa o ritual das cabeças, estas obtidas em guerras com outros grupos, mas que no interior do grupo ocupava um papel social, era *consanguinizada* e tornada símbolo da reprodução social do grupo. Logo, o fim último deste processo é a reprodução social do grupo.

ALTERIDADE E AFINIDADE ENTRE INDÍGENAS E NÃO INDÍGENAS

A teoria da afinidade apresenta-se como pertinente para analisar o material etnográfico em questão neste texto. A situação configura-se de forma muito oportuna para extrair elementos para uma reflexão sobre a forma de organização e negociação dos indígenas da comunidade Nova Esperança com o *outro*, com o *afim*, com vistas a uma aliança com aqueles (turistas estrangeiros) que historicamente podem lembrar um passado sofrido de colonização, categorizado como inimigos, mas que potencialmente podem ser aliados por uma série de razões. Passo então a pontuar alguns desses elementos.

A comunidade está inserida num movimento que também reúne outras seis comunidades dentro e fora do Rio Cuieiras que busca um reconhecimento étnico e a demarcação das terras onde habitam. O etnônimo Baré utilizado para se identificar é também utilizado por uma grande quantidade de comunidades amazônicas[2], especialmente na região do médio e alto curso do Rio Negro. Segundo Moreira Neto (1988) era uma designação usada no período colonial para identificar índios que haviam aceitado pacificamente o jugo português, assumindo a *língua geral* como língua materna, sinônima da palavra *Manaós*. Logo, a comunidade representa uma longa história de contato e intervenções das mais diversas agências sociais, tais como madeireiros, seringueiros, ONGs, missionários, turistas e do próprio Estado.

Ao contrário da chave de leitura que predominou por muito tempo, de caráter culturalista, em que os índios estariam sujeitos a deixar de existir assimilando a cultura ocidental com base num progressivo processo de mudança cultural, as novas abordagens, onde o índio é visto como *protagonista* e o contato como algo estratégico, contribuem para se perceber que os índios não deixaram de ser índios, mas se apropriaram de novos mecanismos de reprodução social. Sendo assim, as identidades étnicas antes vistas como fixas e imutáveis, passam a ser vistas como “construção histórica de caráter plural, dinâmico e flexível” (ALMEIDA, 2010. p.24). Para John Monteiro (2001) é necessário refletir as novas unidades sociopolíticas que surgiram do processo de conquista, os grupos que foram se reorganizando, reinventando, fundindo com outros grupos, que antes de pensar em *etnocídio* como extermínio de etnias, perceber como as populações se reinventaram em face da nova realidade, de uma compreensão nativa dos processos pelos quais vivenciavam.

A afinidade pode-se dizer, já dava o tom das relações sociais no período colonial, se levarmos em consideração o contato como estratégia de reprodução social. A comunidade Nova Esperança, por sua vez, não só faz parte desta história, mas seguindo a hipótese de Viveiros de Castro (2011) que estaria banhada de afinidade e que o *outro*, mesmo trazendo em si a imagem de dominação é potencialmente um afim e, portanto, um aliado na sua reprodução social.

O indigenismo é visto como estratégia política e algumas questões são importantes de serem mencionadas sobre esta mobilização política do indigenismo. Conklin & Graham (1995) mencionam que o indigenismo tem tido uma repercussão internacional, que muitos países de primeiro mundo estão atentos e apoiando a luta dos indígenas da Amazônia especialmente devido às notícias de destruição de sua biodiversidade. Este contexto levou a alianças políticas internacionais de indígenas com ativistas dos direitos humanos e até representantes políticos de outros países interessados na conservação da Amazônia. E nessa relação mencionam a noção de *middle ground*, desenvolvida pelo historiador Richard White que se constitui num processo de negociação mútua que envolve novos sistemas de significado e troca entre índios e não-índios de forma que ambos possam atingir seus interesses. O *middle ground* seria um espaço político de negociação, troca e ação política conjunta. Portanto, os índios surgem como atores chaves de uma rede social com a participação de organizações internacionais cuja ideologia está pautada na conservação da Amazônia, tendo seus habitantes tradicionais, práticas conservacionistas, sendo necessário manter a terra em suas mãos.

A relação dos indígenas com turistas nesse sentido é uma estratégia política, pois representa um apoio a uma das lutas mais importantes do indigenismo que é o direito a terra. E não somente isso. São os turistas estrangeiros que se sensibilizam com a situação em vivem, seja na necessidade da construção de uma escola ou de um posto de saúde que seria papel do Estado viabilizar.

A alteridade dos turistas estrangeiros e que são *afinizados* por serem potencialmente aqueles que podem atender suas necessidades comprando artesanatos e ajudando na renda das famílias da comunidade ou até fazendo pequenas e grandes doações financeiras em seu benefício. A menção que o cacique faz pela construção da escola é um exemplo disso e mais recentemente a construção de um posto de saúde, todos com doações de turistas

estrangeiros que visitaram a comunidade.

Com estudos pioneiros na área das relações de contato entre índios e não-índios no Brasil pesquisando o caso dos Tikuna do Alto Rio Solimões, no estado do Amazonas, Cardoso de Oliveira (1964) formula a noção de *fricção interétnica*, situação em que os indígenas estariam num contexto de interdependência social, econômica e política com atores sociais da sociedade regional, ou seja, *dialeticamente* unidos, embora com interesses distintos. Comentando essa teoria, Oliveira (1988, p.45) que também pesquisou os Tikuna, afirma que “a própria escolha do termo fricção já indicaria a preocupação do autor em salientar como componentes estruturais do contato o *conflito e a interação continuada*”. É notável que os estudos de *contato* sempre estivessem apontando para a lógica da afinidade que envolve a questão do *outro* como fundamental para entender as relações sociais, de como envolve processos sociais *banhados* dos binarismos da afinidade potencial.

Nota-se que o ato de convidar os estrangeiros a *comer juntos* é muito valorizado nesta comunidade. A mesa posta no centro da palhoça é um convite a ser ‘*de casa*’, onde os *afins* são *consanguinidades*, cabendo aqui fazer referência a *comensalidade* de Fausto (2002) quando este analisa a questão da alimentação “como dispositivo da produção de corpos aparentados (...) comer *como* e *com* alguém (comensalidade)” (p. 8). Em outras palavras, para se referir ao convite para comer juntos e em seguida fazer parte de uma rede de trocas e alianças. Contudo, a posição de ‘*de casa*’ logo após a visita pode mudar para a de estranhos e ‘inimigos’ por não atenderem às expectativas dos indígenas de comprarem artesanatos e fazerem doações. Esse processo contínuo de mudança da posição que se ocupa é um elemento constitutivo da afinidade potencial, princípio geral da teoria da afinidade onde o tema da guerra e predação estão sempre latentes.

Nesse sentido é pertinente mencionar os estudos de Bonilla (2005) entre os Paumari em que o tema da predação é aplicado na relação comercial com os regatões que estabelecem relações de patrão/empregado no médio rio Purus, sul do Amazonas. Para esta autora os Paumari fazem uma leitura de si mesmos como fregueses e empregados e que, portanto, dependem dos patrões de quem estão sempre em dívida gerando um cenário muito singular de afinidade potencial, patrões estes tratados como *o bom patrão e o inimigo voraz*. No rio Cuieiras os turistas são uma atualização da relação que os índios tinham com os madeireiros, que eram os patrões e foram

tradicionalmente seus patrões no rio Negro, mas que com as políticas de proibição da extração de madeira já não tem o mesmo poder. Ouvi do cacique certa vez que os patrões onde eles moravam matavam os índios/empregados que pagassem suas dívidas totalmente e suspendiam seus corpos sobre as árvores para os outros observassem. Esta relação de interdependência vai se transformando de acordo com cenário, mas está sempre presente na construção de uma sociologia amazônica.

Notas de la ponencia:

[1] Em Veras (2019) demonstro que na verdade seria um grande igarapé, a partir da própria designação nativa, pois nos períodos de estiagem a navegação fica limitada a embarcações menores.

[2] A utilização do termo *comunidade amazônica* seria para designar agrupamentos sociais ao longo dos rios e igarapés amazônicos organizados em vilas e sítios e que vivem basicamente da agricultura, caça e turismo, evitando inserir termos essencializadores para identificá-los. O termo comunidade ganhou conotação política e de dinâmica de mobilização especialmente após 1988 (ALMEIDA, 2006), embora segundo Lasmar (2005) o termo passou a ser utilizado com a intervenção dos missionários salesianos no Rio Negro a partir do final da década de 60 em virtude da intenção de organizar os grupos sociais em *comunidades eclesiais de base*.

Bibliografía de la ponencia

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. Identidades, territórios e movimentos sociais na Pan-Amazônia. In: ALMEIDA, A. W. B. & MARIN, Rosa E. A (Orgs.). **Populações Tradicionais** – Questões da Terra na Pan-Amazônia. Belém: Associação das Universidades Amazônicas, 2006.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2010.

BONILLA, Oiara. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari. **Revista Mana** . Rio de Janeiro: UFRJ, 2005, 11 (1), pp. 41-66.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O índio e o mundo dos brancos**. São Paulo: Difusão Européia do livro, 1964.

CONKLIN, Beth; GRAHAM, Laura. The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics. **American Anthropologist**. 1995, n. 97, v. 4, pp. 695-710.

FAUSTO, Carlos. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. **Revista Mana**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002, 8 (2), pp. 7-44.

OLIVEIRA, João Pacheco. **O nosso governo: os ticunas e o regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero/Brasília: MCT/CNPq, 1988.

LASMAR, Cristiane. **De volta ao lado de leite** – Gênero e transformação no Alto Rio Negro. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

MENGET, Patrick. Notas sobre as cabeças Mundurucu. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. & VIVEIROS DE CASTRO, E. **Amazônia: história etnologia indígena**. São Paulo: NHII/USP & FAPESP, 1993.

MONTEIRO, John Manuel. Entre o Etnocídio e a Etnogênese – identidades Indígenas Coloniais. In: **Tupis, Tapuias e Historiadores** – Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Campinas: Tese de Livre Docência, 2001. pp. 52-78.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **Índios da Amazônia** – de minoria a maioria (1750-1850). Petrópolis: Vozes, 1988.

SILVA, Marcio. Parentesco e Organização Social na Amazônia: um rápido esboço. **Anuario de Estudios Americanos**, V.61, N. 2, 2004.

VERAS, Marcos Flávio Portela. **Alteridades, agências e intervenções sociais** – o caso de Nova Esperança. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

VERAS, Marcos Flávio Portela. **Entre a fixação e a mobilidade**: um estudo das percepções territoriais de agrupamentos indígenas e não indígenas e das intervenções estatistas no rio Cuieiras (Baixo Rio Negro). 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.