

## AS PRODUÇÕES MUDIÁTICAS KAYAPÓ: RELAÇÕES INTERCULTURAIS ENTRE O *EU* E O *OUTRO*

*Michelle Carlesso Mariano*

Aluna de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura  
Contemporânea - UFMT  
michellecarlessomariano@gmail.com.

### **RESUMO:**

A dinâmica intersubjetiva, a relação entre o *Eu* e o *Outro*, ocorre dentro de um espaço social, e pode ser de estranheza ou de familiaridade. Nas relações interculturais apresentadas neste trabalho, o *outro* procura mostrar-se tanto no espaço real como no virtual, utilizando ferramentas de mídia como a internet. Eu conheço o outro a partir de como ele se mostra. Esta pesquisa aborda as relações interculturais do povo indígena Kayapó, mostrando a reconversão de instrumentos midiáticos para a promoção de suas demandas próprias, fundamentadas na noção de *culturalismo* proposta por Marshall Sahlins, no conceito de *hibridismo*, *sincretismo* e *mestiçagem* e no texto de Zygmunt Bauman “A ética pós-moderna”, sobre o *eu* e o *outro* e seus arranjos espaciais.

**Palavras-chave:** Interculturalidade; Intersubjetividade; Kayapó.

### **ABSTRACT**

The dynamic intersubjective, the relationship between the *Self* and the *Other*, happen within a social space, and can be of strangeness and familiarity. This paper presents intercultural relationships that the *other* seeks to show up both in real space as in virtual, using for this media tools like the Internet. I know from the other as it shows itself. This research discusses the intercultural relations of the Kayapó indigenous people, showing the conversion of media tools for promoting their own demands, based on the notion of the *culturalism* proposed by Marshall Sahlins, the concept of *hybridity*, *syncretism* and

*mestizaje* and the text of the Zygmunt Bauman "Postmodern ethics" about the *self* and the *other* and their spatial arrangements.

**Keywords:** Interculturalism, Intersubjectivity; Kayapó.

## INTRODUÇÃO

As relações intersubjetivas acontecem no espaço físico e social, entre o *eu* e o *outro*. Estas relações podem ser de familiaridade, quando o *outro* está próximo de mim, eu o conheço, acumulo conhecimento a seu respeito, suas atitudes são normais para mim, não há estranheza neste relacionamento. Porém, quando o *outro* está fora do meu espaço social, ele se apresenta a mim como um estranho, eu o desconheço como humano, desconheço seus valores, suas idéias, enfim, há uma distancia que nos separa.

Nas relações interculturais, o *outro* procura mostrar-se a partir de seu ponto de vista, sua visão êmica, sua cultura. No caso dos índios Kayapó, a utilização de instrumentos midiáticos tornou-se uma importante ferramenta aliada na divulgação de suas demandas pessoais, na promoção de sua cultura, suas festas e, principalmente, nas questões políticas em prol do coletivo, da comunidade indígena em geral. Situações vivenciadas no contexto real de tempo e espaço são posteriormente compartilhadas em um ambiente virtual, proporcionando um segundo momento de vivência das experiências, que agora podem ser experimentadas tanto pelos indígenas como pelos não-indígenas.

Eu conheço o outro a partir do que ele mostra a mim e de como ele se mostra. Os kayapó se mostram a nós através de suas próprias produções. Por um lado, os *benadjores* (grandes chefes) apropriam-se de um discurso ecológico nacional e o reconvertem para suas demandas políticas, como a luta pela demarcação de Terras Indígenas. Isso, que vem ocorrendo a anos, pode ser visto claramente no Rio +20<sup>1</sup>, onde líderes Kayapó discursaram ao lado de grandes pensadores, falando sobre questões indígenas ligadas a preservação ambiental e luta pela posse de terras.

Por outro lado, os jovens apropriam-se de ferramentas tipicamente contemporâneas, a internet, por exemplo, para divulgar os próprios vídeos, as próprias

---

1 Workshop Internacional "A Terra está Inquieta". Programação para 18 de junho de 2012: O despertar de uma consciência mundial. Debatedor: Othon H. Leonardos. Marina Silva, Edgar Morin, Irina Bokova, Raoni Metuktire, Leonardo Boff.

idéias, como no movimento *Mebengokrê Nyre*, criado e divulgado por jovens Kayapó e o “Projeto de Registro de Narrativas Mebêngôkre, Panará e Tapajúna”, criado pela *Associação Ipre-re de defesa do povo Mebengokrê*. Assim, os conhecemos a partir de seu próprio ponto de vista, como eles se vêem e como querem ser vistos, nos espaços também escolhidos por eles, como o espaço virtual.

## 1. O EU E O OUTRO KAYAPÓ

Kayapó é uma designação cabocla dada pelos seringueiros aos indígenas brasileiros que usavam um peculiar ornamento de madeira, o botoque, no lábio inferior, o que lhes rendeu o apelido de 'beijos-de-pau' ou 'botocudos'. Também chamados de *txucarramãe* de origem Juruna que significa 'homem-sem-arco', por usarem para a caça uma borduna, semelhante a um tacape, de madeira dura e resistente. Hoje em dia, esta ‘arma’ tornou-se um símbolo tradicional. Pertencentes ao tronco lingüístico Macro-Jê, subgrupo Jê Setentrional, distribuem-se em vasto território do Brasil, principalmente na região amazônica. Autodenominam-se *Mebêngôkre*, *homem do fundo do rio*, em referência aos seus mitos de origem, segundo eles próprios. Os *Gorotire* (habitam sul do Pará) foram “pacificados” em 1948 e os Kayapó do Xingu (*Mekragnotire*)<sup>2</sup>, entre 1952 e 1958.

Para Viveiros de Castro, no que ele chamou de perspectivismo, os indígenas consideram que todos os seres são portadores de humanidade, de subjetividade, de cultura. Portanto, entre os humanos indígenas e animais, há uma condição comum: a própria humanidade. Se todos os corpos, animais e humanos, são portadores de humanidade, a grande questão dos indígenas frente ao estrangeiro era saber que tipo de humanidade aqueles corpos portavam, se semelhante a deles ou não. “Trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos”. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Assim, a corporeidade com fundamento cosmológico é a maneira de explicar a distinção entre o *eu* e o *outro* sob o ponto de vista indígena. “É possível, por exemplo, entender melhor por que as categorias de identidade [...] exprimem-se tão frequentemente por meio de ‘idiomas’ corporais, em particular pela alimentação e pela decoração corporal.” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

---

2 As produções midiáticas que serão apresentadas neste trabalho foram realizadas pelos Kayapó Mekragnotire Metyktire.

Para o Kayapó, a aldeia é o centro do seu universo, pois é o local onde toda a sua corporeidade é performada nos ritos, hábitos, conhecimentos. A todos os que não pertencem à aldeia chamam de *Kuben*. Sua atitude etnocêntrica consiste em considerar o seu modo de vida, sua língua, superior a dos outros. Partilham uma atitude profundamente desconfiada em relação aos não membros da aldeia, às vezes metafisicamente, associando-os a seres míticos maléficos, antropomórficos. Para o etnólogo Anton Lukesch (1976, p.16), esse fato tem relação com as experiências amargas sofridas pelos Kayapó ao longo de sua história, contato com outros grupos indígenas e não indígenas.

O antropólogo Terence Turner, que estudou os Kayapó por mais de trinta anos, entende cultura como “o meio pelo qual um povo define e produz a si mesmo enquanto entidade social em relação à sua situação histórica em transformação” (Turner 1987:6). Para ele, houve no final da década de 80 uma mudança nas tribos da região Amazônica, um fenômeno considerado global, o que Sahlins chamou de “culturalismo”, no sentido de preservar sua identidade social, cultural e étnica, revertendo inclusive um quadro de retrocesso demográfico. O culturalismo consiste na apropriação do termo linguístico cultura, resignificando-o semanticamente de acordo com a própria concepção, consciente e crítica, dos grupos humanos. Para Turner, tal fato deveu-se a uma habilidade dos indígenas em adquirir e dominar aspectos da cultura nacional, como a língua, tecnologias, saberes, sem perder sua tradição<sup>3</sup>. “Os Kayapó, conseguiram afirmar um impressionante grau de solidariedade política e social e continuidade cultural em face dos desafios excepcionalmente rigorosos, originários de poderosos elementos da sociedade nacional.” (TURNER, 1991, p.69).

Assim o kayapó entendia sua cultura “incluindo as técnicas de subsistência, a dieta alimentar, as cerimônias, as instituições sociais, o acervo de saberes e costumes — como necessária à sua ‘vida’, ‘força’ e ‘felicidade’” (SAHLINS, 1997, p.125).

[...] ouvir líderes kayapó, bem como homens e mulheres comuns, dizendo ter como motivação fundamental de sua luta política a manutenção de seu modo de vida cultural e a defesa deste contra pressões de assimilação e de destruição por parte da sociedade nacional. Muitos, inclusive indivíduos

---

3 Marcel Mauss considera a própria palavra tradição perigosa, pois remete a algo inerte, resistente ao esforço, desgosto por novos hábitos, o que não é real. Toda tradição está sujeita a mudanças, e estas ocorrem por simples tomada de consciência do próprio grupo ou indivíduo. Mesmo as tradições mais resistentes se modificam de certa forma, pelo simples fato de saber da existência do outro. Isso não significa o seu desaparecimento, mas a sua existência histórica, dinâmica, real. “Há verdadeiramente tradição, continuidade; o grande ato é a entrega das ciências, dos saberes e dos poderes dos mestres aos alunos.” (MAUSS, 1999, p. 199).

monolíngües, haviam começado a usar a palavra portuguesa ‘cultura’ para se referir ao seu modo de subsistência material, ao ambiente natural ao qual está essencialmente ligado, bem como às suas instituições sociais e ao seu sistema cerimonial tradicional. O termo nativo para o conjunto de saberes e costumes, kukràdjà [que significa algo que se leva muito tempo para contar], era agora também comumente empregado da mesma forma, isto é, para se referir às práticas e saberes tradicionais como algo que exigia um esforço consciente por parte da comunidade para sua preservação e reprodução. (TURNER, apud SAHLINS, 1997, p.125).

Portanto, para Sahlins, a autoconsciência étnica, o entendimento instrumental do significado de sua cultura e a capacidade de responderem pela sua própria história foram fatores essenciais para colocarem este povo em destaque diante das forças amalgamadoras da sociedade nacional, sob a bandeira de proteção de sua cultura. “Os Kayapó não recusam a história: eles se propõem a responder por ela; pretendem orquestrá-la segundo a lógica de seus próprios esquemas. [...] A continuidade das culturas indígenas consiste nos modos específicos pelos quais elas se transformam” (SAHLINS, 1997, p. 126).

Desta maneira, o kayapó responde a um apelo pela modernização, assimilando a tecnologia e a incorporando ao seu modo de vida, trazendo benefícios e melhorias, como educação, saúde, infra-estrutura, sem com isso se tornarem “ocidentalizados”<sup>4</sup>.

## **2. AS PRODUÇÕES MIDIÁTICAS KAYAPÓ**

A cultura contemporânea é uma cultura comunicacional por excelência. Nunca foi tão fácil ter contato com o outro, mostrar-se, transpor barreiras geográficas e temporais. Há uma inter-relação de espaços físicos e espaços virtuais, novas maneiras de conhecimento, onde a própria noção de tempo perde sentido quando um fato pode ser visto e revisto, vivenciado a qualquer hora do dia. Neste sentido, a comunicação como prática social é o que vincula os indivíduos.

Os movimentos afirmativos identitários, como os protagonizados pelos Kayapó, provocam uma mobilização produtiva no sentido de situar-se no tempo e espaço como indivíduos que, por estarem imersos na contemporaneidade, vivenciam

---

4 Para Samunel Huntington, em “O choque civilizatório”, a idéia de uma civilização universal nada mais é do que um produto da civilização ocidental. Justificativa para a expansão e domínio político-econômico do ocidente sobre o não-ocidente, o universalismo, uma imposição da cultura ocidental sobre as outras formas de cultura. A falácia está aí, pois acontece justamente o contrário, quanto mais globalizado o mundo, maior a exacerbação da autoconsciência étnica, societária, a volta ao que é “sagrado”.

uma de suas principais características: estar no mundo, de maneira difusa, entre uma memória tradicional que ainda não se esvaiu e um devir que ainda não se instalou, um virtual que ainda não se atualizou.

O uso de equipamentos de mídia pelos indígenas não é um fenômeno inédito, pois desde meados da década de 80 eles voltam seu olhar, através das lentes dos equipamentos, para um mundo que lhes é apresentado, procurando assim o conhecer melhor. No momento atual, o fenômeno ganha outra dimensão: agora eles se mostram a nós, de modo a se fazer conhecer também.

Para exemplificar as produções midiáticas Kayapó, serão descritas duas iniciativas. A primeira surgiu com o objetivo de registrar no formato audiovisual as narrativas históricas e mitos dos povos Mebêngôkre, Panará e Tapajúna. A segunda nasceu na comunidade jovem Kayapó, usuária do Facebook, que passou a produzir seus próprios vídeos e a divulgar na rede.

No primeiro caso, a idéia de registrar em vídeo as narrativas históricas e mitos desses povos partiu das próprias lideranças indígenas, da comunidade e dos professores indígenas, como está relatado no próprio projeto:

Em agosto/setembro de 2007, as comunidades receberam os produtos finais do Projeto “Atlas das Terras Indígenas Mebêngôkre, Panará e Tapajúna” (livros Atlas impressos, calendários de 2008 e cartazes com o mapa dos seus territórios). O referido Projeto foi desenvolvido pelos professores indígenas e suas comunidades, formando os professores como pesquisadores, através do Programa de Formação de Professores Mebêngôkre, Panará e Tapajúna e contou com o patrocínio do programa Petrobras Cultural/Lei Rouanet, edição 2004 (PRONAC nº 055461). Na entrega dos produtos finais do Atlas as comunidades declararam que queriam continuar com as pesquisas e registros e que iriam se reunir para decidir quais seriam os temas e as formas de registro dos conhecimentos em risco de desaparecimento. Em novembro de 2007, na reunião final da 12ª etapa intensiva do Programa de Formação, os professores e lideranças expressaram sua decisão de trabalhar com o registro das histórias e dos mitos de cada um dos 3 povos, através de pesquisas realizadas pelos professores indígenas com os especialistas de suas aldeias. (ASSOCIAÇÃO IPREN-RE, Projeto de registro de narrativas Mebêngôkre, Panará e Tapajúna, 2008).

Assim, o projeto foi aprovado, licitado e realizado<sup>5</sup>. Seu principal objetivo foi o registro e revitalização de conhecimentos de cada comunidade, em risco de desaparecimento. Segundo seus realizadores “alguns especialistas não concordavam em

---

5 O projeto foi aprovado e publicado no Diário Oficial, por se tratar de verba da União. Disponível em: <<http://www.jusbrasil.com.br/diarios/5262857/dou-secao-3-28-05-2010-pg-91>>

repassar seus conhecimentos fora dos moldes tradicionais de transmissão”, ou seja, oralmente. Por outro lado “as crianças e jovens não demonstravam interesse em aprender com seus avós ou tios, demonstrando mais interesse pelos conhecimentos da sociedade nacional” (ASSOCIAÇÃO IPREN-RE, Projeto de registro de narrativas Mebêngôkre, Panará e Tapajúna, 2008).

Como resultados da execução do projeto foram observados a valorização da cultura e aumento da auto-estima dos povos envolvidos, pois há narrativas referentes às cerimônias, músicas e atividades que não são mais realizadas nas comunidades. O projeto contou com oficinas de edição, treinando jovens indígenas nas técnicas de registro, edição, produção e publicação de audiovisual.

Outra iniciativa de destaque é o *Movimento Mebengkrê Nyre*, formado por jovens em 2011, motivados afirmativamente a promover sua cultura. Em resposta a um e-mail pessoal, a idealizadora do movimento Mayalú Waurá Txucarramãe, filha do cacique Megaron Txucarramãe e neta do cacique Raoni, expondo sua opinião a respeito de suas motivações.

O grupo de jovem foi uma idéia que eu tive, logo após a exoneração do meu pai [Megaron] e quando o meu avô Raoni foi para aldeia e lá começou a ficar frustrado, com tanto desrespeito que a FUNAI vinha nos tratando. Na cidade tudo estava fora do eixo, os jovens cada vez mais consumindo bebida alcoólica, os adolescentes todas as madrugadas embriagados. Quando meu pai e meu avô estavam na cidade dificilmente isso ocorria. Eu estava quase desistindo de tudo, sinceramente pela primeira vez eu estava com muito medo de como seria o nosso futuro com aquela situação toda. Foi então que comecei a pensar em fazer algo para ajudar e de orgulhar meu pai e meu avô. Refleti que o povo do meu avô, por quem ele tanto lutou não podia acabar assim e conversei muito com meus irmãos kena, Atamai, Bepkoti e meu primo Roiti, filho do Bedjai. A partir daí, fomos repassando a idéia adiante. Pedi permissão e apoio a meu avô Raoni e meu pai e eles me deram o total apoio. Foi então que fizemos a primeira reunião para escolhermos o nome do grupo e qual seria o objetivo do nosso grupo. O Movimento é formado pela maioria jovem de 15 a 25 anos, jovens que assim como eu não sabia o que seria daquele dia em diante, estávamos nos sentindo sozinhos, foi isso que nos uniu, foi assim que surgiu *Movimento Mebengokrê Nyre*. Tem como membros Kayapó, Juruna e Tapayuna, mas pretendemos incluir todas as outras etnias dessa região para fortalecer e dar continuidade a luta dos nossos pais e avôs. O MMN começou a agir em Janeiro, em fevereiro ajudamos muito na comunicação com Kapotnhinore [terra indígena que está sendo reivindicada pelos Kayapó]. A iniciativa de acamparmos na FUNAI para tirarmos o Sebastião *punure* [substituto de Megaron na chefia da FUNAI em Colíder, MT, e desaprovado pelos índios] foi nosso com todo apoio das mulheres ao meu pedido e assim as mulheres vem nos dando força para seguir a luta. Agora por último tivemos a idéia de levar 40 guerreiros para apoiar o nosso avô e meu pai na Rio+20. Com todo apoio e nome que o Instituto Raoni tem e com seus apoiadores financeiros, conseguimos levar os guerreiros com uns dos nossos membros, sendo Yakarewa Juruna, Patxon Metuktire, Roiti Metuktire, Kena Waurá Txucarramãe, Uitsumá Kopre W. Txucarramãe, Ngruako Metutkire, e eu para a Rio+20. Hoje temos 25

participantes ativos e pretendemos com certeza aumentar mais membros. E então para nós essas foram as nossas primeiras conquistas, tivemos muita coragem e ousadia para concretizar essas idéias, estávamos muito cansados de tudo que não pensamos nas conseqüência, só em agir e trazer de volta a força e a garra do meu avô e meu pai, e estamos satisfeitos com isso e pretendemos não para mais. Bom assim é a estória do nosso *Movimento Mebengokrê Nyre*. (TXUCARRAMÃE, Movimento Mebengokrê Nyre, 2012)

Assim, os jovens do movimento se mobilizam afirmativamente pelas suas demandas em dois momentos distintos: no momento em que os fatos ocorrem, situados no tempo-espaço e, posteriormente, transferindo estes momentos para a internet, publicando vídeos de suas atuações. Na página eletrônica que leva o nome do movimento, podemos observar fotos que remetem à tradição indígena, ornamentos típicos, pinturas corporais tradicionais. Também encontramos vídeos de cunho mais político, como a invasão na coordenadoria regional da FUNAI em Colíder, Mato Grosso, exigindo que um líder indígena retornasse ao cargo de coordenador após ser exonerado por questões políticas.

Os jovens do *Movimento Mebêngôkre Nyre* se fizeram presentes na **Rio + 20**, Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável, e postaram na internet suas opiniões, fotos e vídeos. Este comentário foi retirado da página do Facebook do movimento e expressa a opinião se seus membros que estavam atentos ao que se debatia na ocasião:

Nós do MMN estávamos nessa palestra que Dr. Pontes deu, foi muito importante!!! VEJAM O QUE A TV NÃO MOSTROU DA RIO+20, NEM TUDO FOI BAGUNÇA, COMO OS OUTROS ANDAM DIZENDO, HOVE MUITO DEBATE IMPORTANTISSIMO... (Disponível em: <<http://pt-br.facebook.com/MebengokreNyre?sk=wall&filter=1>>)

### **3. CONCEITOS RELACIONADOS À INTERCULTURALIDADE: HIBRIDAÇÃO, MESTIÇAGEM E SINCRETISMO**

O termo híbrido, para a biologia, refere-se a cruzamentos cujo resultado é um ser estéril. Mas esta noção adverte Canclini, não deve ser transportada para as ciências sociais. Assim, o conceito de hibridação para Canclini (2011, p. XIX) é definido como “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e



práticas”. O autor enfatiza que estas práticas discretas já são resultados de processos de hibridação e não poderiam ser consideradas puras.

Como a hibridação funde estruturas ou práticas sociais discretas para gerar novas estruturas e novas práticas? Às vezes, isso ocorre de modo não planejado ou é resultado imprevisto de processos migratórios, turísticos e de intercâmbio econômico ou comunicacional. Mas frequentemente a hibridação surge da criatividade individual e coletiva. Não só nas artes, mas também na vida cotidiana e no desenvolvimento tecnológico. (GARCÍA CANCLINI, 2011, p. XXII).

O autor relaciona ao termo hibridação várias ‘misturas’ que ocorrem na sociedade, sejam elas étnicas, lingüísticas, artísticas, arquitetônicas, culturais, enfim, o conceito unifica sob uma mesma “operação epistemológica que situe sua fecundidade explicativa e seus limites no interior de discursos culturais” (CANCLINI, 2011. P. XXI). Assim, uma prática que pertence à outra cultura é reconvertida para ser reinserida em novas práticas, novas estruturas híbridas.

Canclini (2011, p. XXII) cita como exemplo de reconversão de patrimônio ou discurso uma prática indígena, muito usada pelos Kayapó, onde “os movimentos indígenas que reinserem suas demandas na política transnacional ou em um discurso ecológico e aprendem a comunicá-las por rádio, televisão e internet”. Os líderes Kayapó utilizam-se desta reconversão usando os meios midiáticos nacionais e internacionais para se fazerem conhecer e as suas necessidades, principalmente a questão ligada às terras indígenas, como também seus direitos como indivíduos e comunidades. Aprenderam a se fazer ouvir, aprenderam a como utilizar o discurso do não índio e a divulgá-lo pelos mesmos meios.

O termo hibridação geralmente é limitado a descrever as misturas entre elementos de culturas distintas. Esta é a real dificuldade do conceito, pois como afirma o autor, os estudos deveriam focar-se nos processos de hibridação e não nos produtos finais, já acabados, amalgamados. Toda a dinâmica está no processo. Canclini (2011, p. XXIV) fala o seguinte sobre isso:

Uma dificuldade para cumprir esses propósitos é que os estudos sobre hibridação costumam limitar-se a *descrever* misturas interculturais. Mal começamos a avançar, como parte da reconstrução sociocultural do conceito, para dar-lhe poder *explicativo*: estudar os processos de hibridação situando-os em relações estruturais de causalidade. E dar-lhes capacidade *hermenêutica*: torná-lo útil para interpretar as relações de sentido que se reconstruem nas misturas.

Serge Gruzinski afirma em seu livro *O pensamento mestiço* que nós, seres humanos, temos uma tendência a buscar o tradicionalmente puro, o intocável, o exótico nas culturas que não fazem parte da nossa, principalmente nas culturas indígenas. No entanto, adverte que isto é um “engodo”, pois o fato é que, mesmo antes do contato com o europeu, as culturas indígenas interagiam entre elas, incorporando práticas alheias as suas, trocando e misturando conhecimento. Então, “aceitar em sua globalidade a realidade mesclada que temos diante dos olhos é um primeiro passo” (GRUZINSKI, 2001 p. 26).

Desde o princípio da colonização européia, os povos americanos se viram rodeados de artefatos que não faziam parte de seu modo de vida, mas que se tornaram indispensáveis. No entanto, a história negligenciou estas misturas, preferido narras sob o enfoque dualista: conquistador e conquistado, deixando de olhar justamente para a fronteira entre os dois, onde aconteceram e acontecem as misturas, como aponta o autor:

Portanto, não é o silêncio dos arquivos que explica, até a data recente, as lacunas ou as falhas da pesquisa, mas uma tendência a esquecer a história de certas regiões do globo, ou a lhe conferir apenas uma parcela desprezível no destino dessas regiões. [...] Recusamo-nos a ver as mestiçagens que se desenvolveram – ou quando estas se tornaram dominantes e, portanto irrecusáveis – apressamo-nos em assimilá-las a ‘contaminações’ ou ‘interferências’. (GRUZINSKI, 2001, p. 35).

Mestiçagem é segundo Gruzinski a mistura de seres humanos e (ou) de seus imaginários, sem se saber exatamente o que esta mistura engloba e quais são suas dinâmicas. “Misturar, mesclar, amalgamar, cruzar, interpenetrar, superpor, justapor, interpor, imbricar, colar, fundir, etc., são muitas as palavras que se aplicam à mestiçagem e afogam sob uma profusão de vocábulos a imprecisão das descrições e a indefinição do pensamento. (GRUZINSKI, 2001, p. 42). Este termo carrega, semanticamente, a noção da passagem do homogêneo ao heterogêneo, do puro ao misturado e é por si só complicado de se explicar.

A mestiçagem ocorre nas fronteiras, os espaços de troca por excelência, os espaços de mediação: “Nos espaços *in between* criados pela colonização aparecem e se desenvolvem novos modos de pensamento cuja vitalidade reside na aptidão para transformar e criticar o que as duas heranças, ocidental e ameríndia, têm de pretensamente autênticas” (GRUZINSKI, 2001, p. 48).

Assim, o autor leva o olhar sobre a mestiçagem não para o centro das comunidades, mas para a periferia, para a região de fronteira, mostrando que esta região é porosa e permeável, cuja flexibilidade se nota pela sua capacidade de deslocar-se e se deixar deslocar. Estes deslocamentos seguem uma dinâmica condicionada por fatores inerentes aos grupos em contato, não precisando haver uma lógica. Com isso não há como prever o seu desenrolar, qual a mobilidade e em que direção ela tende. Ela pode alargar-se ou contrair-se, uma comunidade pode ser completamente tomada pela sua fronteira, sendo totalmente misturada, resultando em outra coisa, diferente das duas que a originaram.

Sincretismo é um conceito que também diz respeito às misturas culturais. Para Lupo (1996, p.11) sincretismo é “uma categoria elaborada indutivamente, sobre a experiência, e não a partir de apriorismos lógicos [**tradução nossa**]”. Para ele, o termo carrega semanticamente o inconveniente de ser relacionado às impróprias conciliações, do ponto de vista doutrinal teológico, de posições incompatíveis.

A despeito dos problemas semânticos, sincretismo é um fenômeno que trata das transformações dos elementos culturais. Sobre essas transformações, Lupo afirma que:

A palavra [sincretismo] deve se referir às transformações que sofrem os elementos culturais na transição de um grupo humano para outro grupo humano. A universalidade dos fenômenos de manipulação, fusão, ressemantização e reformulação de traços culturais se manifesta simplesmente examinando os resultados possíveis de contato cultural. Existem basicamente três alternativas: 1) que os portadores de uma cultura rejeitem todos os elementos ou elementos complexos do exterior, 2) que os aceitem de maneira total 3) que os acolham, pelo menos em parte, alterando e redefinindo a sua forma, o uso, significado, e funções (cf. Lanternari, 1974: 19-20). Das três possibilidades, a terceira é de longe a mais frequente, pois uma vez conhecida um elemento novo fica difícil apagá-lo da memória, ou se ele é aceito e inserido no contexto cultural, que não sofra qualquer alteração [**tradução nossa**]. (LUPO, 1996, p. 15).

No entanto, para Lupo, o sincretismo não é a versão final, amalgamada, mas justamente a ambiguidade perceptível, onde as práticas em contato coabitam de maneira incômoda. Quando os elementos de culturas diferentes fundem-se dando origem a algo em que não se diferencia as suas origens deixou de ser sincrético. Assim “a utilização do conceito de sincretismo só faz sentido se aplicado à fase (ou situações) em que a síntese ainda não atingiu uma consistência completa e reconhecida por todos os

membros da sociedade [tradução nossa]” (LUPO, 1996, p. 17). A prova que o sincretismo se realizou é o amálgama final.

Portanto, o sincretismo refere-se a situações de fusão intercultural onde elementos de tradições distintas ainda não alcançaram a plena comunhão das formas e novos significados híbridos, pois para serem sincréticos, os elementos de ambas as culturas em choque têm que ser necessariamente ambíguos.

O que um conceito engloba e o que deixa de fora? Os conceitos mencionados, em comum, tratam de fusões interculturais cada qual em suas particularidades. Híbridação e mestiçagem possuem em comum o questionamento da noção de identidade, pois em se tratando de misturas não é possível estabelecer um ponto único de referência identitária, o conceito então não cabe mais, preferindo-se (para Canclini) processos afirmativos identitários, construídos em contextos de interação intercultural:

O estudo sobre narrativas identitárias com enfoque teórico que levam em conta os processos de híbridação (Hannerz; Hall) mostram que não é possível falar das identidades como se se tratasse apenas de um conjunto de traços fixos, nem afirmá-los como essência de uma etnia ou de uma nação. A história dos movimentos identitários revela uma série de operações de seleção de elementos de diferentes épocas articulados pelos grupos hegemônicos em um relato que lhe dá coerência, dramaticidade e eloquência. (CANCLINI, 2011, p. XXIII).

Gruzinski também questiona as identidades ao falar em mestiçagem. Para ele, o conceito de identidade, que atribui características mais ou menos invariáveis a indivíduos sob a base de uma cultura sólida e homogênea não se aplica mais justamente por não existirem, nos casos de misturas interculturais, estes modelos de cultura. Com isso se perde o conhecimento real em face de um conhecimento idealizado. “[...] ao valorizarmos categorias artificiais, negligenciamos os grupos múltiplos, móveis ou estratificados ao que se ligavam os protagonistas dessa história” (GRUZINSKI, 2001, p. 52), referindo-se à história da colonização europeia nas Américas. De maneira semelhante, Gruzinski também questiona o termo cultura, como categoria, pois considera que os estudiosos tendem a imprimir um caráter ordenado, recortado e formatado à cultura, perdendo-se também conhecimento com a delimitação de uma margem.

Ao relacioná-los com o contexto de interação intercultural pelo qual o povo Kayapó vive na atualidade surgem algumas ponderações. O kayapó do Xingu passou a ter contato com a cultura nacional a partir de 1953, o que não significa que não tivessem

conhecimento dela ou contato com outras culturas indígenas, pelo contrário, estudos afirmam que havia um trânsito constante entre etnias, sejam de confronto ou trocas materiais. No momento atual, são bombardeados pela toda sorte de novidades vindas de outras culturas, onde é notório que exista uma situação de processo de fusão.

Em relação ao conceito de hibridação, o que se pode perceber é a noção de reconversão de elementos e discursos alheios pelos indígenas para suas próprias demandas, suas necessidades e vontades. O discurso ecológico é um bom exemplo. Primeiramente dominar a língua para poder falar de igual para igual, usar os mesmos instrumentos de divulgação e estratégias de *marketing* pessoal. No entanto, ao que parece só o Kayapó hibrida, só sua cultura precisa adaptar-se a cultura nacional, só ele reconverte um patrimônio.

No caso do conceito de mestiçagem, pode haver uma analogia entre o que ocorreu entre os indígenas da América Central e os espanhóis e o que está ocorrendo entre o grupo indígena brasileiro Kayapó e a cultura nacional?

No caso mexicano, Gruzinski cita o trabalho de Gonzalo Aguirre Beltrán, que colocou em relação mestiçagem e a aculturação, mostrando que nestes casos a mestiçagem foi e é resultado da luta entre a cultura européia colonial e a cultura indígena. Ele afirma que “os elementos opostos das culturas em contato tentem a se excluir mutuamente, eles se enfrentam e se opõem uns aos outros; mas, ao mesmo tempo, tendem a se interpretar, a se conjugar e a se identificar” (AGUIRRE BELTRÁN, apud GRUZINSKI, 2001, p. 45). Assim, no caso descrito surgiu uma cultura nova, diferente das culturas originais que a formaram pela conjugação de contrários, a cultura mexicana.

A situação mexicana mencionada resultou em uma nova cultura diferente de ambas as originais. No caso Kayapó, só a sua cultura está sendo modificada, são duas culturas em contato, mas apenas uma sofre as modificações, precisa reelaborar-se e reconfigurar-se para assimilar o outro em suas práticas. Não creio que seja uma “luta” como no caso mexicano entre duas culturas, mas sim uma necessidade de sobrevivência frente a onda de aculturação, de assimilação, de deculturação, uma questão muito séria que passa longe dos gostos por novidades tecnológicas que, claro, fazem parte do cenário da comunidade indígena.

Como o contato pode ser considerado recente, mais de 50 anos, os processos ainda estão em curso, alguns elementos já estão amalgamados e outros em processo. A ambiguidade tende a ser superada a cada nova prática que é assimilada e reconvertida

para seus usos, ou seja, a situação de mistura intercultural ainda está em processo, não há como prever o seu futuro, está no meio termo entre um passado tradicional e um futuro incerto. Está, portanto, na contemporaneidade.

#### **4. O EU E O OUTRO NA CONTEMPORANEIDADE: RELAÇÕES INTERCULTURAIS**

O que regula o comportamento humano? Muitos dirão que são as regras estabelecidas pela sociedade, a moral, o ato de decidir entre determinados valores, bem ou mal, certo ou errado, justo ou injusto. Mas o que fundamenta o *Eu* moral? Este, por muito tempo, foi considerado sem fundamentação, pois repousava sobre os seus impulsos morais, cuja subjetividade não era considerada confiável o suficiente para fundamentar qualquer coisa estável. “Os eus não podem ser deixados entregues a seus próprios recursos, pois não têm nenhum recurso a que possam ser concebivelmente deixados” (BAUMAN, 1997, p.76). A desconfiança em relação ao impulso moral, considerado na ordem do “tudo pode acontecer” fez com que pensadores se unissem na tarefa de rejeitar qualquer impulso que possa estar animando o eu moral. Este considerado contrário à razão por agir por sua conta, naturalmente. Então, como alternativa, tais impulsos foram polarizados por agências modeladoras de controle.

Ontologicamente, o *eu* e o *outro* são separados, podendo existir individualmente ou na forma de *um com o outro*. A ontologia é desprovida de moral, o *estar com* ontológico só pode chegar à Lei coercitiva e heterônoma, reducionista por natureza, colocando a todos os *eus* no conjunto de ‘todos os humanos’, incitando o individualismo, o não-social. Portanto, o que é construído no *estar com* não é moralidade no modelo ontológico, pois, resistindo a síntese e dissipando-se na síntese a moral é antes da ontologia. O relacionamento entre os homens não é sintetizável, pois o verdadeiro estar junto não acontece na síntese, mas no face a face. “Eu tomo a responsabilidade pelo Outro. [...] Sou eu que tomo a responsabilidade, e eu posso tomar essa responsabilidade ou eu posso rejeitá-la.” (BAUMAN, 1997, p.88) É a minha responsabilidade que constitui simultaneamente o ‘Eu Moral’ e o ‘Outro Face’ e essa responsabilidade é incondicional, ou seja, não depende das qualidades do *Outro*.

Não há nada antes do *ser* para a ontologia, mas para a ética a moralidade vem antes do *ser*, como isto é possível? Bauman afirma o seguinte:

eticamente, a moralidade é antes do ser. Mas ontologicamente não há nada antes do ser, como ontologicamente também o 'antes do ser' é outro ser. A moralidade é antes do ser somente em seu próprio sentido moral de 'antes'; isto é, no sentido de ser 'melhor'. Mas no sentido ontológico, o sentido que predomina sempre que os dois sentidos competem no campo do ser, o campo em que todos estamos, o ser é antes da moralidade; o eu moral não pode ser senão um eu moral. Ontologicamente, a moralidade só pode vir depois do ser, isto é, ou como determinado resultado do ser, ou como uma regra obrigada a admitir prioridade do ser por querer justificar-se a si mesma em termos de ser. (BAUMAN, 1997, p.89)

Assim, para Bauman, é na relação com o *outro* que o *eu* se realiza, na busca incessante, nos relacionamentos, nas pulsões, no estar junto. O *impulso moral* não ocorre na socialização racionalizante, linear, histórica, que dominou as instituições do saber e moldou o comportamento social por muitos séculos, mas justamente no seu inverso, na *socialidade* contemporânea, marcada pelo momento presente, plano, movendo-se sem mudar de lugar, sem direção, recomeçando sempre, permanecendo em sua totalidade. Não pode ser compreendida em fragmentos, mas somente na totalidade. A *socialidade* não tem objetivos, ela simplesmente é o que é desinteressadamente, um fenômeno estético marcada pelos desejos, sentimentos, pela sensação.

Mas quem são os *Outros*? Para Bauman, eles são o que conhecemos sobre eles. O contato com o *outro* representa uma relação de reciprocidade, pois é elementar, natural. O problema surge quando esta relação foge da naturalidade, o não-compreendido, o não-natural, o não-recíproco, o *outro* está distante, e é desta distância que posso vê-lo, observá-lo, estudá-lo. Conhecer é, portanto, administrar esta distância. As afirmações: “‘Sei melhor das coisas que estão perto’ e ‘perto estão as coisas que eu conheço mais’ constituem duas articulações permanentes do laço inextricável (na verdade, identidade) entre reflexão e distância, entre conhecimento e espaço social”. (BAUMAN, 1997, p.170)

As distâncias entre o *eu* e o *outro* são feitas pelo conhecimento que eu tenho sobre o outro, demarcadas por 'arranjos espaciais', pela distinção entre o que Bauman chamou de pólos de *intimidade* e *anonimato*. No pólo da intimidade a interação confere ao *eu* um grande conhecimento sobre o *outro*, conhecimento acumulado dia a dia, nas relações próximas, na intimidade partilhada. No pólo do anonimato o *outro* não é objeto de conhecimento, ele está fora do espaço social do *eu*. A distância entre a intimidade e o

anonimato transforma o *outro* em objeto estranho. O *outro* agora se divide entre o *próximo* e o *estranho*. O estranho é o que eu não conheço, não sei como agir diante de uma possível aproximação. E esta aproximação ocorre dentro do espaço social e físico, onde o primeiro é governado por regras de conduta, tipificando seus membros, atribuindo-lhes características que os identifique com humanos.

Para Bauman, o problema da sociedade moderna não é eliminar esse estranho, mas conviver com ele. O estranho é essencial para não sobrecarregar instituições sociais como o ‘estar - junto comunitário’. Por isso, segundo o autor, é preciso cultivar e preservar essa estranheza como algo fundamental para a dinâmica das relações sociais.

## CONCLUSÃO

As relações interculturais, nos exemplos Kayapó, ocorrem principalmente pela apropriação de um discurso, de uma tecnologia do outro, a cultura nacional no caso, para a produção de discursos afirmativos a partir do momento em que o indivíduo tornou-se autoconsciente, de maneira instrumental, de sua cultura. Esse fato foi um marco nas questões indígenas, pois eles, a partir disso, tinham pelo que lutar: a preservação de sua cultura entendida pelos seus próprios meios.

Em um primeiro momento, os indígenas se voltaram para a cultura não-indígena para saber mais a seu respeito, o estranho, o desconhecido, para principalmente saber agir diante de uma aproximação.

No momento atual a situação se inverte: o indígena se mostra a nós, através de seus vídeos, suas opiniões, suas idéias, tendo consciência que somos diferentes culturalmente e que podemos viver assim, respeitando estas diferenças, pois, acima de tudo, compartilhamos o mesmo mundo. “Respiramos todos um só ar, bebemos todos a mesma água, vivemos todos em uma só Terra. Nós devemos protegê-la.” (Raoni, cacique Kayapó, 2000).



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSOCIAÇÃO IPREN-RE. **Projeto de Registro de Narrativas Mebêngôkre, Panará e Tapajúna**. COLÍDER, 2008.

“A TERRA ESTÁ INQUIETA”. Workshop Internacional. Disponível em: <<http://www.unb.br/noticias/unbagencia/unbagencia.php?id=6726>>. Acesso em: 19 jun. 2012.

CARCÍA CANCLINI, Néstor. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. 4 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

\_\_\_\_\_. **Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Ética pós-moderna**. 2 ed. São Paulo: Paulos, 1997.

LUKESCH, Anton. **Mito e vida dos índios caiapós**. São Paulo: Pioneira, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1976.

LUPO, Alessandro. *Síntesis controvertidas: Consideraciones en torno a los limites del concepto de sincretismo*. Revista de Antropologia Social, nº 5, UCM, 1996, p. 11-27.

MAUSS, Marcel. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo, Perspectiva, 1999.

METUKTYRE, Raoni. **Palavras do chefe**. Disponível em: <<http://raoni.fr/palavras.php>>. Acesso em: 15 ago. 2012.

MOVIMENTO MEBENGOKRÊ NYRE. Disponível em: <<http://pt-br.facebook.com/MebengokreNyre?sk=wall&filter=1>>. Acesso em: 10 jun. 2012.> Acesso em: 25 jun. 2012.

SAHLINS, Marshall. **O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II)**. MANA 3(2): 103-150, 1997.

TURNER, Terence. **Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó**. Tradução: David Soares. Revista Cadernos de Campo, São Paulo, v.1, n. 1, 68-85, 1991.

Disponível em: <<http://www.sumarios.org/resumo/da-cosmologia-%C3%A0-hist%C3%B3ria-resist%C3%Aancia-adapta%C3%A7%C3%A3o-e-consci%C3%Aancia-social-entre-os-kayap%C3%B>

Acesso em: 04 mai. 2012.

\_\_\_\_\_. 1987. *“The Politics of Culture”*. In: B. Spooner (ed.), *Conservation and Survival*. Oxford: Oxford University Press.

TXUCARRAMÃE, Mayalú Waurá. *Re: Movimento Mebengokrê Nyre [mensagem pessoal]*. Mensagem recebida por michellecarlessomariano@gmail.com em 31 de julho de 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. Mana vol.2 no.2 Rio de Janeiro Oct. 1996. Disponível Em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci_arttext)>. Acesso em: 05 jun. 2012.