

Enquanto o historiador das idéias esboça a filiação do pensamento formal, de um filósofo para outro, o historiador etnográfico estuda a maneira como as pessoas comuns entendiam o mundo. Tenta descobrir sua cosmologia, mostrar como organizavam a realidade em suas mentes e a expressavam em seu comportamento. Não tenta transformar em filósofo o homem comum, mas ver como a vida comum exigia uma estratégia.

Robert Darnton

O artigo que apresentamos traduz o nosso anseio ao depararmos com o campo de pesquisa. Podemos dizer que são indagações de caráter teórico-metodológico que começam a esboçar o horizonte que, a priori, pensamos penetrar ao desenvolver a pesquisa, então intitulada de: "Filhos do sol e o novo eldorado: a sociedade não-indígena no imaginário do povo Macuxi. Trata-se, portanto de especulações, conjecturas originárias de leituras dispersas e muita cogitação. Entretanto, acreditamos serem importantes como exercício das idéias quando tentamos entender e apreender a realidade social.

Ao refletirmos sobre os Macuxi enquanto objeto de pesquisa e sujeitos de sua própria história, observamos que eles aparecem na historiografia quase sempre atrelados a um projeto mais amplo, sua história é quase sempre a história de episódios envolvendo governos, militares, religiosos, questão de fronteiras, onde este grupo passa a ter um caráter secundário nos enredos.

Movidos pelo anseio acima citado e pelo desejo de produzir uma história que contemple os grupos populares, procuramos, no texto que segue, relacionar o grupo macuxi, índios do nordeste do Estado de Roraima, com a cultura popular e levantamos alguns motivos que consideramos fatores de exclusão dos grupos populares enquanto sujeitos de suas histórias. Observamos, ainda, que a luta pela existência não tem espaço definido de atuação, dá-se em todos os níveis das práticas e experiências vividas, onde atos triviais do cotidiano se tornam símbolos de resistência.

*Professor do Departamento de História da UFRR.

Duas concepções estão presentes em o todo trabalho: a primeira pensa os grupos populares enquanto sujeitos de suas histórias e a segunda compreende que qualquer que seja o grupo, dispõe de experiências específicas e, enquanto tais, enriquecedoras de nossa visão de mundo.

Observa Chartier que desde a década de 1980 a produção historiográfica vem perdendo suas certezas mais sagradas. Os paradigmas dominantes tomados do estruturalismo bem como o uso confiante na quantificação dão lugar a abordagens antropológicas, sociológicas, onde “o olhar se desviou das regras impostas para a sua aplicação inventivas, das condutas forçadas para as decisões permitidas pelos recursos de cada um: seu poder social, seu poder econômico, seu acesso a informação”.¹

Em outro trabalho, Chartier coloca como uma das novas tomadas de consciência do historiador a “de que as diferenciações sociais não podem ser pensadas apenas em termo de fortuna ou de dignidade mas que são produzidas pelos distanciamentos culturais”. Portanto, conforme este autor, as diferenciações sociais devem ser compreendidas também como partilha desigual das competências culturais, tais como ler e escrever; dos bens culturais, como o livro; e das práticas culturais, tais como atitudes face à vidas ou à morte.²

Neste contexto, surge a cultura popular como um objeto privilegiado dos historiadores das mentalidades e da história cultural. Entretanto, a categoria popular suscitou uma série de debates, especialmente, no que diz respeito a sua delimitação, haja vista que esta implica em oposições do tipo: erudito/popular, elite/povo, classe dominante/classe subalterna.

Ginzburg, depois de analisar algumas interpretações, chega à conclusão de que “é bem mais frutífera a hipótese formulada por Bakhtin de uma influência recíproca entre cultura das classes subalternas e a cultura dominante.”³

Posição compartilhada por Chartier que, ao analisar tal delimitação, traz à tona a oposição entre produção cultural e consumo cultural e considera este último também enquanto produção, pelo fato de constituir representações nunca idênticas às que o produtor, o autor ou o artista investiram na sua obra. “Ler, olhar ou escutar são, efetivamente, uma série de atitudes intelectuais que - longe de submeterem o consumidor à toda-poderosa mensagem ideológica e/ou estética que supostamente deve modelar – permitem, na verdade, a reapropriação, o desvio, a desconfiança ou a resistência”.⁴

Marilena Chauí caracteriza a cultura popular como: “um conjunto disperso de práticas, representações e formas de consciência que possuem lógica própria (o jogo interno do conformismo do inconformismo e da resistência) distinguindo-se da cultura dominante por essa lógica de práticas, representações e formas de consciência”.⁵ O popular surge, portanto, como resultante de uma luta pela existência ou sobrevivência, caracterizada pelas imposições, desafios, necessidades colocadas pelo dia-a-dia, pois a cultura popular “está presente, pelas próprias condições materiais de carência radical das condições mínimas de sobrevivência, ao gerar uma produção material e simbólica que

muitas vezes manifesta características muito distintas da cultura oficial”.⁶

Entretanto, observamos que as práticas específicas do homem popular, bem como o ambiente em que são construídas, e as condições em que se dão, ainda são pouco mostradas pelos textos de história. Neles os grupos populares perdem muito de suas identidades, pois surgem desfigurados, sem seus próprios sentimentos, fantasias e aspirações; são, pois, atores coadjuvantes na contribuição ou obstáculo à efetivação de práticas sociais mais abrangentes que fogem aos interesses restritos do grupo. Essas práticas são quase sempre idealizadas por agentes externos comumente identificados como colonizadores, governos, patrões, lideranças religiosas; enquanto os grupos populares são apresentados numa massa social heterogênea multiforme que abarca os mais diversos conceitos: trabalhadores, operário, camponeses, proletários, explorados, negros, índios, mulheres, desclassificados, classes subalternas, marginais, vadios, vagabundos.

Portanto, as práticas, atitudes, crenças e códigos de comportamentos que dão identidade aos grupos populares pouco têm sido reconhecidos enquanto projeto de vida digno de maior atenção. Ainda quando registrada, a história desses grupos possui o status de folclore, meras tradições populares, objeto de curiosidade sem maiores implicações na vida real, salvo em pequenos aspectos e oportunidades.

Entendemos que suas práticas só são dadas a leitura se forem levados em consideração os sujeitos no ambiente onde as ações se desenvolvem e as necessidades que as forjam, pois “se pode ler um ritual ou uma cidade, da mesma maneira como se pode ler um conto popular ou um texto filosófico”.⁷

Sendo assim, acreditamos que pensar o nosso objeto de estudo, ou seja, o povo macuxi na perspectiva de cultura popular requer algumas observações, para que possamos aproximar esse grupo dessa categoria. Pois, vista enquanto produto das classes subalternas, a cultura popular coloca em igualdade as minorias despossuídas e dominadas de todos os tipos: índios, negros, camponeses, favelados, desviantes e pobres em geral.

Dessa forma, os Macuxi estariam no mesmo nível de grupos sociais, tais como: operários, moradores de bairros periféricos, agentes dos movimentos sociais urbanos, camponeses, pequenos fazendeiros; extrativistas de produtos vegetais e minerais.

Portanto, coloca na mesma condição grupos de interesses opostos e conflitantes, a título de exemplo, temos em Roraima a problemática que envolve índios (inclusive os Macuxi), de um lado, e fazendeiros e garimpeiros do outro.

Observamos, também, que este povo tem características específicas, pois ao contrário da maioria dos grupos encerrados na categoria popular, apresenta traços culturais específicos, tais como origem étnica, linguística e social. Portanto, pensado em termo de raça e cultura, os Macuxi descendem de um mesmo tronco. A propósito, na atualidade, uma de suas lutas está relacionada com a constante ameaça de perda de identidade, pois trata do resgate da cultura, por sinal, já bastante comprometida pelo

intenso contato com o não-índio

Distingue-se ainda, pelo modo diferente de conceber e organizar o espaço em que habita, pois este não restringe-se à aldeia em si, mas envolve as áreas onde existem determinados tipos de ervas e plantas, os cemitérios, os locais sagrados onde ocorreu a história, com todos os mitos e heróis que originaram o mundo e a humanidade.

Nessas condições, acreditamos que os Macuxi podem oferecer uma análise que poucos grupos possibilitam, pois não se reconhecem enquanto sujeitos na construção e desenvolvimento da sociedade nacional. Eles ocupam, em seus discursos, uma posição de vítimas desse projeto que, por sua vez, pertence ao homem “civilizado”, ao homem “branco”, o que resumimos nas palavras de Waldir Tobias, representante do Conselho Indígena de Roraima: “o homem branco construiu estradas, casas, fazendas, trazendo assim o fim da liberdade dos nativos. Os grandes projetos do homem branco, como o garimpo e outros, abriam caminho para a doença, a miséria e a morte de nós. Olhando os antepassados da nossa história deparamos com a morte, discriminação e luta incansável para sobreviver. A isto o homem branco chama de desenvolvimento e progresso”.⁸

Portanto, fica patente na citação, a oposição entre o **nós índios** e o **ele homem civilizado**. Por um lado, o líder indígena afirma que “ele” construiu estradas, casas, fazendas, garimpos e chama isso de desenvolvimento e progresso, o que evidencia a imagem construída do homem “branco”; por outro lado, diz que os projetos do “civilizado” causaram morte, discriminação e o fim da liberdade de seu povo, o que demonstra a divergência de propostas entre os grupos. Finalmente, o líder declara que o testemunho de seus antepassados revela a existência dessas duas histórias.

Por conseguinte, ao contrário da maioria dos grupos sociais incluídos na categoria popular, os Macuxi não reivindicam participação e ascensão na estrutura sócio-cultural brasileira, requerem, isto sim, os benefícios que ela possa lhes proporcionar, porém, certos de que seu projeto sócio-cultural é diferenciado. Assim, querem estradas, eletricidade, escolas, mas também querem autonomia.

Desta forma, pensar as idéias e comportamentos dos grupos populares como atitudes de pouca expressão no contexto da realidade social é anular toda uma sabedoria, toda uma rede de elementos simbólicos construídos por eles como oposição e/ou alternativa aos projetos que lhes são dirigidos pelas elites sociais. Portanto, dar significado a estes comportamentos não é uma atitude de bondade ou de curiosidade por parte do pesquisador, mas a busca de uma melhor compreensão e apreensão do tecido sócio-cultural, pois colocá-los na condição de alienados, de tábuas rasas, é roubar aos homens e mulheres populares a condição de sujeitos de suas histórias, de agentes na construção do social. Ao retirar-lhes tal condição, abrimos um espaço que constantemente tem sido ocupado pelas elites que detêm maior poder e prestígio, restando àqueles a eterna condição de dominados.

Em artigo sobre a história das mentalidades, Philippe Ariès estabelece a diferença entre duas mentalidades: de um lado, o homem das Luzes com sua crença no progresso

industrial, na superioridade cultural, reconhecendo apenas uma civilização e barbárie; do outro lado, o homem de hoje não mais convencido da superioridade da modernidade, nem da superioridade da cultura, mas vendo culturas diferentes e igualmente interessantes.⁹ Nesse momento as ciências humanas aceitam alinhar as culturas passadas e presentes numa classificação que torna-se sistemática em vez de hierárquica e toma como meta a apreensão total do homem enquanto ser e indivíduo.

Voltando-se para a nossa realidade, dizia a professora Lux Vidal em palestra no seminário “**Roraima em Questão: Desenvolvimento e a problemática Indígena**”, em setembro de 93, que o “Brasil até pouco tempo tinha apenas uma cultura e uma língua”, e acrescentava, “hoje sabemos que é um país pluricultural”. Isso veio nos despertar do pensamento evolucionista que até pouco tempo alimentava a idéia de um caráter de transição da cultura indígena, segundo a qual era questão de tempo a transformação do índio em cidadão brasileiro inteiramente integrado em uma cultura nacional única. Condição que se impunha pela incapacidade dos índios de se reproduzirem, bem como de reproduzirem sua cultura.

Mesmo não levando em conta os primeiros projetos de ocupação da região do rio Branco pelos portugueses, que datam da segunda metade do século XVIII, e, tomando como base apenas a ocupação efetiva do território macuxi pela sociedade brasileira não-indígena nas últimas décadas do século XIX,¹⁰ é passado mais de um século e percebemos que os Macuxi não foram totalmente desagregados e nem integrados completamente à sociedade nacional. Outrossim, permanecem com traços significativos de sua cultura que os torna um grupo diferenciado, com identidade própria e, hoje, capaz de se auto-organizar em associações na defesa dos interesses indígenas em Roraima.

Portanto, acreditamos que, no decorrer desse período, os Macuxi produziram uma resistência, ainda que “surda”, mas que tornou possível sua emersão mais intensa na defesa dos povos indígenas nas últimas décadas, quando suas reivindicações se fazem ouvidas no cenário nacional e internacional.

No entanto, entendemos que essa posição de resistência não é um fenômeno isolado, privilégio apenas dos Macuxi, mas que se insere num contexto mais amplo, característico desta segunda metade do século XX, mais especificamente, a partir dos anos setenta.

A propósito, vemos Eunice Durham creditar o sucesso recente da antropologia social à emersão das minorias desprivilegiadas como novos atores políticos que organizam movimentos e exigem uma participação na vida nacional da qual estiveram secularmente excluídos.¹¹ Nesse mesmo sentido, seguem as afirmações de Edgar de Decca: “a realidade cede e se revela. Ecos das vozes dos operários, estudantes, donas-de-casa, professores e muitos outros invadem na cena do social e nos oferecem a dimensão da diversidade da efetivação da própria história. São na própria enunciação, demandas de poder, repercussões de lutas de uma sociedade que se institui e se revela ao mesmo tempo na sua divisão”.¹²

Como observa Alfredo Bosi, a admissão do caráter plural da cultura brasileira é um passo decisivo para que possamos compreendê-la.¹³ Entretanto, na prática historiográfica, apesar de muito mencionados, poucos grupos sociais surgem na história enquanto sujeitos dos seus atos.

Creemos que tal fenômeno não é exclusivo do Brasil, nossa prática historiográfica não se encontra distante da realidade mundial. Em artigo do início dos anos 90, Jim Sharpe, trabalhando “A história vista de baixo”, queixa-se que a história ensinada na Grã-Bretanha “ainda considera a experiência da massa do povo no passado como inacessível ou sem importância; não a considera um problema histórico; ou, no máximo, considera as pessoas comuns como “um dos problemas com que o governo tinha de lidar”.¹⁴

Entendemos que o próprio recurso básico necessário à produção do conhecimento histórico, do seu registro, no caso a escrita, por ser uma prática bem mais identificada com as elites, com a cultura erudita, já é em si mesma um dos principais mecanismos de exclusão. Neste sentido, ganha força a observação de Chartier quando diz que as diferenciações sociais devem ser pensadas também como partilha desigual das competências culturais, por exemplo, o ler e escrever; de bens culturais, por exemplo, o livro.¹⁵

Não trata-se apenas dos atos de ler e escrever em si, mas até mesmo de como se praticam esses atos. Não é sem motivo que as lideranças indígenas de Roraima lutam por uma escola diferenciada, capaz de dar conta de sua realidade e de ser útil a suas necessidades. É interessante observar que na prática essas lideranças são bastante conscientes do caráter político da educação, como se pode inferir das palavras um tuxau macuxi: “com o civilizado no meio, só temos dor de cabeça: antes de tudo a língua. A língua do civilizado é coisa emprestada, não é coisa nossa. Também a escola só ensina o português”. Em outro trecho, ele percebe a importância do espaço que a escola na transformação da realidade social: “eu ensinei um pouco de língua macuxi na escola e os meninos aprendem muito, alguns já falam bem. Temos de continuar assim e fazer mais para isso”.¹⁶

Na atualidade, a prática pedagógica é um desafio para grupos como esse, pois estão a lutar por uma escola comprometida com suas práticas específicas, o que torna necessário um conhecimento bilingüe e professores comprometidos com sua cultura. Tais exigências conduzem a obstáculos a serem superados.

Em seminário recentemente organizado pelos professores das escolas indígenas de Roraima, realizado de 5 a 7 de novembro de 98, traçou-se um quadro das condições atuais das escolas indígenas do Estado, em que colocou-se, ao lado de problemas comuns a quase totalidade das escolas brasileiras como a evasão escolar, problemas específicos enfrentados por aquelas escolas, como a dificuldade de produção de material didático comprometido com a cultura indígena; a necessidade de um maior empenho por parte das lideranças comunitárias, a inobservância, por parte dos professores do compromisso com sua comunidade, pois alguns deles, após se qualificarem, pedem transferência para a cidade, obrigando as escolas a contar com professores não-índio e, portanto, sem

compromisso com as carências básicas deste povo.

Como sabemos, o mundo não-índio é uma constante ameaça a sociedade indígena. Por um lado, criando necessidades que se tornam indispensáveis a sobrevivência e desenvolvimento desta, tais como: formar professores, técnicos agrícolas, enfermeiros e outros profissionais necessário a vida das comunidades. Por outro lado, exercendo o poder de atração sobre este tipo de sociedade. Neste caso, a ameaça pode ser simbolizada pela cidade, que tende a atrair jovens indígenas qualificados, impedindo que eles ofereçam sua contribuição à comunidade de origem, pois quando concluem os estudos, muitos não querem retornar a aldeia atraídos por propostas mais tentadoras na cidade.

No seminário citado, algumas sugestões foram pensadas visando a solucionar este problema. Dentre elas, propôs-se que fossem mantidos os estudantes em contatos periódicos com suas aldeias, de maneira que pudessem aplicar os conhecimentos adquiridos na escola, o que, acreditamos, fortaleceria os laços de parentesco e afinidade com seu povo. Outra proposta seria que as comunidades financiassem os estudos dos jovens que se deslocam para se aperfeiçoar, enviando-lhes alimentos, por exemplo, o que deixaria de ser uma obrigação particular do estudante e de sua família, para tornar-se coletiva, o que, supomos, levaria o aluno a comprometer-se moralmente com às comunidades.

Retomando o problema da escrita enquanto obstáculo à história dos grupos populares, se por um lado, a ausência da prática da escrita é símbolo de exclusão, característica cristalina do paradigma tradicional, que privilegia os registros oficiais e exclui da história todos os povos que não se utilizavam da prática, vinculando o próprio surgimento dos povos históricos à invenção da escrita e relegando o período anterior ao o status de “pré-história”, por outro ela dificulta a inserção desses grupos na história, pois como é sabido, ao se organizarem mais especificamente em função de tradições orais, muitos deles oferecem dificuldade para o registro de suas histórias por falta de evidências e, mais uma vez, a escrita surge como obstáculo na produção historiográfica deixando estes povos a margem das narrativas.

Nas últimas décadas, novas propostas historiográficas vêm procurando elasticar o conceito de história com o objetivo de fazê-lo chegar aos últimos homens e mulheres das aldeias, levando historiadores a se preocuparem com as pessoas comuns e com suas experiências de mudanças sociais. Entretanto, acreditamos que não seria demasiado cogitarmos que a própria formação do intelectual o distancia das práticas dos populares, uma vez que as instruções necessárias a ela se dão no espaço da cultura erudita, acadêmica, herdeira das influências culturais das Luzes, fundamentada na certeza da superioridade da modernidade e de sua cultura; convencida de um modelo universal; confiante na religião do progresso com crença plena no seu caráter benéfico absoluto; portanto, reconhecendo uma cultura e barbáries e admitindo “desigualdades tecnológicas, econômicas, “atrasos” devidos à falta de conhecimentos, decadências, **mas não diferenças em nível da percepção e da sensibilidade**”.¹⁷

Apesar de vivermos na atualidade a desconstrução do projeto de modernidade,

entendemos que seus paradigmas permanecem marcantes não só nas idéias de organização sócio-político-cultural de todo mundo considerado civilizado, proclamado, especialmente, pelos meios de comunicação de massa, mas também no próprio meio acadêmico. Por sinal, muitos cursos universitários não só são frutos do mundo moderno, mas também vivem em função de práticas exclusivamente modernas e, portanto, compreendendo e fazendo compreender estes princípios enquanto os melhores.

Compreendemos que a permanência desses paradigmas não é apenas uma questão de opção, um ato inteiramente consciente por parte do intelectual, mas sim um problema de formação, uma vez que os valores partilhados no meio sócio-cultural que vivenciamos, funcionam como base de origem de nossas reflexões e apreensão do mundo social, o que com freqüência nos torna prisioneiros do mundo que nos produz.¹⁸

Tomando o mundo que partilhamos em seu conjunto enquanto fonte fornecedora de significados com os quais operamos e sendo o mundo contemporâneo civilizado uma construção do projeto de modernidade, logo é dele que se originam os modelos de vida e de comportamentos ideais ao homem moderno, pois é a partir de sua lógica de compreensão; de seus valores; de suas instituições, entre as quais está a própria história é que o mundo nos últimos séculos tem sido dado a leitura.

Entendemos que é sobre esta base que permanece sendo produzido parte considerável do conhecimento científico atual. Pois é legitimando, negando ou reformando o pensamento moderno que o intelectual trabalha, por conseguinte, fecha-se a outras propostas, outras alternativas, e concepções de mundo, recurso muitas vezes indispensável a quem analisa grupos populares.

Apesar de se tratar de uma crítica a um outro tipo de literatura, ou especialmente à literatura do século XVI, achamos oportuno citar, até porque o que está em jogo é também a leitura e compreensão da cultura popular, a análise de Bakhtin acerca das obras de Rabelais. Ao valorizar o caráter popular e, portanto, “não-oficial” dessas obras, diz Bakhtin que é “impossível chegar a ele seguindo qualquer dos caminhos batidos que a criação artística e o pensamento ideológico da Europa burguesa adotaram nos quatro séculos que o separam de nós”. Em seguida, afirma que “a única maneira de decifrar esses enigmas é empreender um estudo em profundidade das suas fontes populares”, acrescentando que isto exige a reformulação radical de todas as concepções artísticas e ideológicas, portanto, capacidade de desfazer-se de muitas exigências do gosto literário profundamente arraigado.¹⁸

Marielena Chaui mostra a importância do discurso competente em nossa sociedade, conhecimento que submete a maioria às representações do especialista, tendo como suporte a crença na competência. A interiorização do discurso significa: ser social, educado, culto, informado, atualizado, pois enquanto conhecimento é legitimado pelo ponto de hierarquia organizacional de onde é proferido. Conforme a autora, podemos avaliar a posição ocupada pelo discurso acadêmico nessa hierarquia, como se pode perceber no seguinte trecho: “Pode-se compreender o prestígio da ciência e por que serve como critério da diferença entre a cultura dominante e a dominada: a primeira se oferece

como saber de si e do real, a segunda, como não saber”.19

Se existe entre as instituições modernas, uma que mais tem servido de obstáculo a produção de uma história capaz de desnudar o homem popular, entendemos que sejam Estado Nacional. Referindo-se à transição do poder teológico-político medieval para o Estado Moderno, diz Marilena Chauí: “não houve laicização da política, mas apenas um deslocamento do lugar ocupado pela imagem de Deus como poder uno e transcendente: Deus baixou do céu à terra, abandonou conventos e púlpitos e foi alojar-se numa imagem nova, isto é, no Estado”. Ela acrescenta, ainda, que não refere-se ao direito divino dos reis, mas “à representação moderna do Estado como poder uno, separado, homogêneo e dotado de força para unificar, pelo menos de direito, uma sociedade cuja natureza própria é a divisão das classes”.20

Referindo-se a exclusão dos povos não europeus da história, Henri Moniot aponta entre outros motivos o fato de que “os filósofos colocavam fora da história as sociedades privadas de Estado, (...) ou todas aquelas que repetitivas ou somente agitadas no caos, não trabalhavam numa construção desejada, consciente, progressiva”.21

Observando o Estado moderno enquanto espaço de convergência, seleção, legitimação e gerenciamento das propostas que buscam organizar e orientar o conjunto da sociedade e, ao mesmo tempo, atentando que tal mecanismo exclui, como afirma Moniot, os grupos sociais que não trabalham numa construção desejada, consciente, progressiva, ou seja, dentro da lógica racional moderna, acreditamos que o viés voluntarista dos discursos acadêmicos, apontados por De Decca, que sobrelevam, com frequência, determinados grupos da sociedade ou o Estado como agentes exclusivos para a realização e transformação histórica,22 ainda continua silenciando vozes.

A história dos grupos sociais, inclusive das elites, são dadas a leitura, quase sempre através de estruturas sociais que servem de suporte para a classificação e organização dos grupos em sociedade, portanto, suas histórias são analisadas tendo como perspectiva um objetivo comum, quase sempre orientado pela proposta do Estado nacional, entretanto, o projeto que orienta o conjunto social não surge do nada, não aparece por força divina, mas são fruto de interesses que são engendrados no mundo dos homens e, como tal, do que convém a alguém, ou a algum grupo.

Seguindo este raciocínio, entendemos que a narrativa histórica, ao contemplar, especialmente uma determinada estrutura: modelo de sociedade ou de Estado, ela, por sua vez, considera mais especificamente o projeto de um ou de poucos grupos em detrimento do interesse do restante que compõe o todo.

Se por um lado, os grupos populares participam do enredo, quase sempre, como colaboradores, agentes passivos, obstáculos, lado problemático, digno de piedade e de tutela, por outro lado a elite apesar de ter sua história também revelada na mesma base, seu caso não é tão problemático, visto que tal história contempla quase exclusivamente seus anseios, suas aspirações, ou seja, fala de seu mundo, é sua linguagem.

Vejamos como exemplo, um ótimo trabalho de Laura de Mello, onde esta

pesquisadora, fazendo uma nova leitura de documentos oficiais, analisa a sociedade das Minas Gerais do século XVIII e garimpa um grupo a mais naquela estrutura: “os desclassificados do ouro”.²³

Trata-se de um trabalho bastante oportuno para uma melhor compreensão da sociedade mineira daquele período, visto que os desclassificados desempenham tarefas específicas e vitais ao desenvolvimento dessa sociedade. Entretanto, os desclassificados, nos chegam sem identidade, sua classificação se dá apenas pela desclassificação na ordem social a que estão vinculados. É um grupo sem fisionomia, sem seus verdadeiros sentimentos, fantasias e aspirações, portanto, sem vontade própria, apenas sofrendo ações que surgem de interesses externos mais identificados com as elites internas da colônia, com a administração e o Estado portugueses.

Laura de Mello faz uma indagação muito conveniente a sua análise, “como definir um elemento que pertence e não pertence à sociedade, que é parte e negação do sistema, enfim, que vive a cavaleiro de dois mundos, na encruzilhada de vários caminhos”.²⁴ Entretanto, dentro da abordagem que procuramos ressaltar, podemos dizer que o elemento em questão é cavaleiro de outro mundo, de outro contexto e de outra narrativa que são capazes de reconhecê-lo enquanto sujeito de sua história, de suas construções, onde cria, goza e sofre os resultados de suas ações.

Convém salientar, que não é nossa pretensão negar o projeto de modernidade, suas instituições, suas elites, os estados nacionais. Sabemos que sua importância não se faz apenas para o Ocidente, mas para a história mundial, visto que as experiências da modernidade tem atingido direta ou indiretamente, com mais ou menos intensidade, todos os povos e, portanto, não é só praticamente impossível como indesejável, na atualidade, trabalharmos a história de um grupo, por mais primitivo que seja, sem o relacionarmos, de alguma forma, com o mundo moderno.

A problemática que levantamos não reside em negar esse projeto, mas em evitar que sua complexidade e seu brilho continuem apagando em grande escala as práticas e representações dos grupos populares e, com elas, suas capacidades inventivas, suas experiências, que tanto no conformismo quanto na resistência e por mais simples que sejam suas organizações sociais, podem oferecer ao mundo da racionalidade.

Entendemos que, para isto, é necessário algumas vezes, abandonarmos a lógica dos conceitos com os quais operamos para procurarmos compreender a idéia própria do conformismo e da resistência que um determinado grupo sob determinada circunstância, oferece ao seu meio e, com isto, evitar que a historiografia permaneça excluindo da história grupos que sempre estiveram fora dela.

Quando colocamos que os Macuxi têm características próprias, por um lado, é por terem uma origem étnica, lingüística e social comum. Por outro lado, é pelo modo diferente de conceber e organizar o espaço, por exemplo, sua concepção de terra não tem lugar para o conceito de propriedade utilizado pelo homem moderno, espaço físico e cultura se confundem. Não é sem motivo que, na atualidade, sua principal reivindicação é

a demarcação de sua terra, símbolo central de resistência, na luta pela sua sobrevivência enquanto grupo diferenciado.

Essas características específicas do grupo conduzem, muitas vezes, a formas de dominação e resistências especiais. De um lado, como mecanismo de dominação, a sociedade não-indígena classifica os Macuxi de caboclos; dizem que falam gíria; os associam ao atraso, ao não-civilizado, obstáculo ao progresso e desenvolvimento de Roraima e do país como um todo. Por outro lado, verificamos uma resistência por parte dos Macuxi, como podemos observar no discurso de um tuxaua macuxi: “não sei como é que vamos acabar. O civilizado diz que a nossa vida não presta e isto nos dói, eles têm tudo e não querem que nós sejamos índios. Eu quero ser índio para sempre e estou cheio de orgulho de ser filho dos meus pais e não tem civilizado que possa me obrigar a não caçar, ou pescar, a não comer damorida, ou fazer o que eles pedem”²⁵

Na citação, podemos observar que por mais importantes e atraentes que possam parecer as experiências da vida moderna, não são suficientes para fazer com que toda pessoa que entre em contato com elas abandone voluntariamente suas experiências próprias. Diante disso, torna-se infundada a idéia que o mundo moderno sempre tentou propagar de si mesmo e que deu origem à imagem do “fardo do homem branco”, sujeito que tem como missão levar a civilização aos que, por desconhecem-na, vivem na selvageria.

Observamos, também, que a resistência não tem um espaço determinado de atuação, dá-se em todos os níveis das práticas e experiências, podendo ser simbolizada em todas as dimensões das atividades humanas. Atos vitais a sobrevivência se transformam em mecanismo de resistência, como caçar e pescar, ou seja, a busca de alimento, ação que a vida impõe a todos animais a cada dia. Ou, ainda, ato trivial do cotidiano se transforma em símbolo de resistência, pois comer damorida não é mais apenas um gesto alimentar, mas um ato de resistência às imposições do mundo civilizado.

Outras vezes, a resistência acontece, com os grupos indígenas se apropriando de práticas utilizadas pela sociedade não-índia. Neste caso, um mesmo mecanismo de dominação pode se transformar em mecanismo de resistência.

Como sabemos, o contato entre os dois povos criou necessidades de um intercâmbio comercial, visto que as aldeias passaram a necessitar de produtos que não dispunham de meios para produzir.. Tal experiência criou uma dependência, dada a incompatibilidade de preços, pois eram elevados o dos produtos não-indígenas e baixo o preço dos produzidos pelos índios, bem como o valor de sua prestação de serviço. “Não era raro que o índio comprasse fiado e, para pagar, trabalhasse na fazenda. Mas, assim não podia cultivar a sua roça, tendo novamente necessidade de comprar fiado e continuar trabalhando para o “patrão”. Desta maneira vinha a criar-se um regime de semi-escravidão, sem saída”²⁶

Em reação a esta situação, formou-se já no ano de 1970, uma cooperativa de compra e venda de produtos na maloca da Raposa. Apesar dos altos e baixos da

experiência, hoje são muitas as chamadas Cantinas Indígenas, comércios comunitários existentes em muitas malocas e, com isso “foi quebrada quase totalmente a dependência dos fazendeiros e as malocas tiveram possibilidade de empregar melhor o próprio dinheiro. Em alguns casos a situação até se inverteu: são os fazendeiros que querem comprar nas malocas, já que os preços são quase iguais aos da cidade”.²⁷ Portanto, a prática do comércio que em um dado momento é um mecanismo de dominação, num outro é de resistência.

Outro exemplo semelhante se dá com a criação de gado, prática utilizada como mecanismo de dominação com o intuito de ocupar as áreas indígenas, pois “terra sem gado não tem dono”, lema então utilizado pelos criadores, mas que se reverteu em favor dos índios, como atesta o trecho a seguir: “Mas, uma vez que as comunidades indígenas, perante a diminuição de caça e pesca, começaram também a criar, o lema começou a tornar-se uma faca de dois gumes. Assim, de um lado empurrados pela a necessidade e de outro pela consciência que, só seguindo o exemplo dos invasores a luta poderia ter esperanças de sucesso, os índios começaram a comprar gado e porcos”.²⁸

Portanto uma prática utilizada para a dominação, com o gado simbolizando terra ocupada, ou sem gado e, por conseguinte, sem dono e ocupável, é transformada em mecanismo de resistências. Onde, dominação e resistência podem ser definidas, a nosso ver, enquanto diálogo, investimento, disputa, ou ainda, o debater-se de propostas, praticas e interesses no efetivar-se da vida em sociedade.

Neste ultimo caso, o diálogo continuou com uma resposta que os fazendeiros ofereceram aos indígenas pela inversão de sua prática, pois “com a construção dos primeiros cercados dos índios, a reação tornou-se violenta: mandaram queimar os barracos, destruir currais e cercados. As criações foram, várias vezes, espalhados e, nas malocas, tornou-se normal encontrar reprodutores de porcos ou de cavalos castrados pelos fazendeiros que querem, assim, impedir que os índios criem. É comum também, a prática de ferrar com a marca da fazenda as crias dos animais dos índios”.²⁹

A resistência acontece ainda com os povos indígenas criando mecanismos específicos e originais de acordo com a circunstância. Isso acontece através de pequenas práticas, como matar a vaca da fazenda que invade e destrói a plantação, ou cortar o arame de uma cerca que impede a passagem para o rio. Atitudes essas reprimidas com violência por parte dos fazendeiros, que levaram no passado, em alguns casos, os índios a abandonarem as terras.

Num passado mais recente, esses problemas eram resolvidos com o delegado indo à maloca e ameaçando todos os índios até encontrar os acusados, que eram presos por alguns dias ou forçados a pagar o prejuízo com prestação de serviços, esta situação, entretanto, foi transformada após uma nova resposta dos índios, como se pode observar na citação que segue: “Mas, uma vez que os índios começaram a negar, ou a responsabilizar toda a comunidade pelas matanças, não foi mais possível prender alguém. Ainda mais, as comunidades começaram a recusar-se a pagar o animal morto e passaram a pedir que o fazendeiro pagasse o estrago que o gado faz nas roças. Interessante notar a velocidade

com que estes tipos de notícias se espalham entre as malocas, produzindo reações positivas e dando força e coragem aos índios”.30

Portanto, como demonstram as ilustrações apresentadas, assimilando ou descobrindo práticas para resistir à ocupação de suas terras e, com isto, também à desintegração de sua sociedade, ou ainda, alterando seus comportamentos por conta de exigências que a relação produz, como hoje são forçados a estimular a qualificação de pessoal, formar professores, técnicos agrícolas, enfermeiros e outros profissionais, ou lutar pela predominância de escolas bilingües necessárias ao desenvolvimento de seus projetos e aspirações, o certo é que os Macuxi sofrendo ou resistindo são sujeitos e têm sua própria história.

Fazendo uma introdução a antropologia social, diz Roberto da Matta que “estudamos os chamados “índios” não porque e exclusivamente eles estão desaparecendo, ou só para denunciarmos as injustiças que sofrem, mas para realmente **aprender** com eles as lições que não sabemos e que, por causa disso, ficam implícitas na nossa sociedade”.31

Segundo este autor, a autêntica antropologia social só pode acontecer quando estivermos plenamente convencidos da nossa ignorância. Entendemos que tal condição também é necessária à autêntica história dos grupos populares e, a nosso ver, é nisto que se encerra este artigo, ou seja, alertar ou reforçar a necessidade deste modo de agir enquanto prática fundamental a todos que analisam a história de grupos populares. Seguindo ainda a trilha do autor, dizemos que o nosso estudo e atenção para com estes grupos deve se fundar na troca igualitária de experiências humanas, o que torna necessária a negação da superioridade cultural do homem das Luzes, para que possamos realmente aprender e nos civilizar com eles.32

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CHARTIER, Roger. *A história hoje: dúvidas, desafios propostos*, in Estudos Histórias, Rio de Janeiro, vol.7, n. 13, 1994, p. 102.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro, DIFEL, 1990, p. 46.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p. 24. Ginzburg refere-se a Mikhail Bakhtin autor de *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília. Trabalho em que Bakhtin encontra na cultura cômica popular a importância de um mundo infinito de formas e manifestação do riso e sua oposição à cultura oficial, ao tom sério, religioso e feudal da época.

CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Rio de Janeiro,

- DIFEL, 1990, p. 59
- CHAUI, Marilena. *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 25.
- MONTENEGRO, Antonio Torres. *História oral e memórias: a cultura popular revisitada*. São Paulo, Contexto, 1992, p. 13.
- DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos, e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 1986, apresentação p. XVI.
- CIR. *Raposa Serra do Sol: os índios no futuro de Roraima*. Boa Vista, Conselho Indígena de Roraima, 1993, p.5.
- ARIÈS, Philippe. *A história das mentalidades*, in LE GOFF, Jacques (org.) *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 172.
- SANTILLI, Paulo. *Os Mascuxi: história e política no século XX*. Dissertação apresentada ao Departamento de Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas-SP: Unicamp, 1989, p.4.
- DURHAM, Eunice R. *A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas*, in CARDOSO, Ruth.(org.) *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, p.18.
- DEDECCA, Edgar. 1930: *O silêncio dos vencidos*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p.31.
- HOSI, Alfredo.(org.). *Cultura Brasileira: temas e situações*. São Paulo: Ática, 1987, p.7.
- SHARPE, Jim. *A história vista de baixo*, in BURKE, P. (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992, p.41. Referindo-se as experiências das pessoas comuns enquanto um problema com que o governo tinha que lidar, Sharpe apoia-se em Edward Thompson. *History from below*.
- CHARTER, Roger. Op. cit., 1988, p.46.
- CIDR. *Índio: e brancos em Roraima*. Boa Vista: Diocese de Roraima, 1990, pp.61-62.
- ARIÈS, Philippe. Op. cit., p.172. Grifo nosso. Afirma Ariès que “essas crenças se debilitaram”. O que não deixa de ser verdade, entretanto, entendemos que os paradigmas clássicos permanecem bastante vivos em nossas práticas acadêmicas.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1993, pp.2-3.
- CHAUI, Marilena de Sousa. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. 7 ed. São Paulo: Cortez, 1997, p.51. No primeiro capítulo: o discurso competente, a autora trabalha como se dá a burocratização e organização deste discurso.

Idem, p.6.

MONIOT, Henri. A história dos povos sem história, in LE GOFF, Jacques. História: novos problemas. 3 ed. Rio de Janeiro: F. Alves, 1988, p.100.

DE DECCA. Edgar. Op. cit., p.32.

MELLO E SOUZA, Laura de. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986, p.24.

Idem, p.11.

Terêncio, Tuxaua, macuxi, maloca do Cumaná, in CIDR. Op. cit., p.51.

CIDR. Op. cit., p.44.

Idem, p.46.

Idem, p.46.

Idem, p.47.

Idem, p.42.

DAMATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987, p.12.

Idem, p.13.