

1. Introdução;
  2. O coletivo;
  3. A comunidade suruí;
  4. Conclusões.
- 

---

# Comunitário ou coletivo: um caso tribal\*

---

Betty Mindlin

## 1. INTRODUÇÃO

Um tema central para compreender o mundo indígena e sua transformação é o conjunto das inter-relações que constituem a comunidade. Em torno de que se une a tribo? O que ocorre com esses laços quando os índios são inseridos no capitalismo?

A idéia de comunidade pressupõe uma discussão do que é igualdade. Para haver vida em comum, é preciso que todos tenham o mesmo acesso, no mínimo, a recursos econômicos — mas também a outros domínios do social. Talvez não haja, por exemplo, nenhuma verdadeira comunidade de homens e mulheres: os homens têm sempre mais direitos; e talvez a única comunidade igualitária seja o mítico reino das Icamíabas, as amazônicas. Comunidade e igualdade não são a mesma coisa, ou seja, nem sempre o comunal supõe o igualitário. Comunidade deveria conter sempre um sentido de igualdade. A palavra comunidade tem-se prestado, no entanto, a usos que podem encobrir situações desiguais. Isso porque a comunidade, ou a sua variação através do tempo, pode organizar-se em torno de valores outros que o econômico: religiosos, culturais, de localização, profissionais mesmo, nem sempre coincidentes com igualdade econômica. Exemplos de comunidades étnicas com grandes desigualdades poderiam ser dados — como grupos indígenas na América espanhola, já divididos em classes. Teria sentido, nesta situação, empregar a palavra comunidade?

No caso de uma tribo de floresta tropical, como os suruí de Rondônia, de que trata este artigo, as desigualdades internas são pequenas, talvez mais existentes entre homens e mulheres. São os homens que trocam as mulheres, e o poder destas é muito mais informal, subterrâneo, que institucional. De modo geral, todas as pessoas têm acesso aos mesmos bens, consomem aproximadamente o mesmo, vivem da mesma forma. O território é comum, subdividido, *grosso modo*, entre os três grupos que hoje compõem a tribo (gãmep, gãmir e makor). Basta ser suruí, ter nas veias o sangue comum, para usar a terra e participar de toda a vida social — mesmo que se trate de pessoas que venham de longe, depois de ausência prolongada. A pertinência à comunidade se estende mesmo a outras etnias — por exemplo, aos muitos cintas-largas residentes nas terras suruí, e a eles unidos por casamentos.

A vertiginosa transformação das condições de vida tribal, ao contato com o capitalismo, faz parecer crucial refletir sobre as bases originárias da comunidade, dando indícios ou jogando os dados para adivinhar seu caminho futuro. Como tantas outras tribos, os suruí ingressam no mercado; produzem mercadorias (café, borracha, objetos artesanais) para obter renda monetária; consomem bens. Sem deixar a organização econômica tradicional, já estão inseridos na circulação capitalista. A entrada do dinheiro deve fazer a vida mais individualista, mais voltada para o núcleo doméstico, centrada em quem ganhou dinheiro. Tendem também a diminuir a cooperação no amplo grupo de parentesco, reduzindo-o à família nuclear.

Que é dos laços comunitários originais, então? A base da comunidade não é apenas econômica. As trocas entre os membros da tribo, que vão criando uma teia intrincada e difícil de romper, provêm de origens diversas. Parentesco, nomeação, mitos — tudo é ocasião de entrelaçamentos, de transações de bens ou de mulheres, ligando todos os membros da tribo, através da produção e consumo material ou de crenças e valores comuns, ao mesmo tempo. Investigar a complexidade da organização tribal não é mero exercício. Como isso se mantém, como se dissolve, como muda e se transfigura? Se a organização econômica se altera, surgindo a produção comercial em lugar da troca de trabalho, e introduzidos o dinheiro e a mercadoria, quantas das outras teias superpostas podem permanecer?

É importante saber o quanto se preservam, nas novas condições, a cooperação econômica, as trocas de trabalho, a distribuição permanente de bens, o acesso equitativo aos recursos econômicos e à terra — mecanismos que resultam na relativa igualdade da sociedade tribal e na ação comunitária do grupo. Ao contato com o capitalismo, é possível que muito da cooperação se mantenha — mesmo que exista um grau menor de igualdade que na situação originária.

## 2. O COLETIVO

Uma primeira imagem de senso comum sobre o tribal é aproximar o que se chama de “comunismo primitivo” do comunismo avançado e imaginar que a igualdade econômica na tribo se dá por um uso coletivo de recursos. A aproximação aqui pretendida é com o projeto

utópico comunista, não com os regimes socialistas hoje existentes, que dele se distanciam. Porque o território é comum e a apropriação da terra e dos recursos naturais como um todo é coletiva, e porque existe uma ação coletiva da tribo enquanto grupo, esperamos encontrar aí todos os membros da tribo trabalhando em conjunto, unidos solidariamente. O que aqui se tenta demonstrar é que não há um comunismo primitivo propriamente dito. Mas há pistas de esferas na comunidade tribal a serem valorizadas, ao pensar-se a sociedade ideal.

Que tal imagem existe, o atestam os inúmeros projetos econômicos destinados a áreas indígenas, que recomendam roças coletivas, atividades comerciais coletivas, etc. Tais projetos fundamentam-se, mesmo que não explicitamente, nas necessidades do capitalismo: organizar a produção em cerca escala mínima, racionalizando transporte, comercialização, direção das tarefas, etc. A produção coletiva, assim imaginada como luta de sobrevivência da tribo, é na maior parte das vezes, ao contrário, uma violência à organização tribal. Confunde-se a ação comunitária da vida tribal com coletivismo, quando projetos de produção conjunta deveriam partir de uma compreensão interna à economia tribal, para evitar um efeito desintegrador.

A interpretação de que existe uma gestão coletiva de recursos na economia tribal parte de uma comparação implícita e imprópria com países socialistas e economias totalmente planificadas. As diferenças são óbvias, mas não deixa de ser útil lembrá-las. No socialismo, trata-se de uma economia complexa e industrial, com acumulação e grande percentagem de produto sendo investido, populações numerosas e às vezes grandes extensões geográficas, o Estado sendo necessário para planejar e combinar a produção dos diferentes setores.

Na sociedade tribal, a tecnologia é simples e a população pequena, sem grande armazenamento ou decisões centrais a serem tomadas, numa forma de produção mais difusa. A sociedade funciona com outro espaço para o doméstico e o individual, podendo até sugerir alternativas menos centralizadas de gestão econômica, a serem pensadas também numa economia e tecnologia mais complexas. Neste modelo outro de sociedade, é claro que a administração e distribuição de recursos seriam muito diferentes, mas poderiam ser guardados a democracia e o respeito ao individual e ao local que se observam numa sociedade tribal.

É nesse sentido que se tornou tão importante a discussão sobre autogestão, sobre a força a ser dada a comunidades locais na sociedade industrial. Há assim um interesse mais amplo em distinguir entre o coletivo e o comunitário na tribo, onde a coesão do grupo não se dá pela centralização econômica, mas por formas de troca interna, econômicas ou não, que constroem o tribal.

Essa distinção tem sido feita, de maneiras diversas, em discussões teóricas sobre o chamado "comunismo primitivo". É o caso do livro de Hindess,<sup>1</sup> por exemplo, que, usando as obras de Marx e Engels e o *Ancient society* de Morgan, fala na apropriação coletiva de recursos na sociedade tribal, associada a uma redistribuição de bens que pode ser simples ou complexa. A redistribuição é que seria baseada em traços específicos tribais, como o parentesco, tão característico das regras de cooperação econômica.

Se Hindess usa o termo "comunismo primitivo", isso se deve, talvez, à grande ênfase que dá ao aspecto coletivo (na apropriação de recursos), embora reconhecendo que a redistribuição do produto é radicalmente diferente da do comunismo avançado, e é baseada no parentesco. Não fica tão clara, em sua explicação, a grande margem de autonomia econômica das unidades domésticas, que se aglutinam através de cooperação econômica e não de produção coletiva.

### 3. A COMUNIDADE SURUÍ

Talvez nem todos os grupos tribais brasileiros se prestem tanto quanto os suruí à observação do espaço individual ou doméstico dentro do coletivo. Em alguns grupos, o fracionamento da tribo e a vida econômica com maior peso na unidade doméstica são a forma mais constante (talvez os nambiquaras e cintas-largas, por exemplo), noutros, como os camaiurás do Xingu, rituais complexos unem a tribo grande parte do tempo. A literatura etnológica brasileira nem sempre dá muita ênfase à organização econômica ou ilumina o contraste individual/coletivo. Mas já grupos tribais em todas as partes do mundo poderiam servir de exemplo ao problema. Os clássicos trobriandeses de Malinowski seriam um caso, ou os grupos africanos onde Marshall Sahlins descobre um modo doméstico de produção.

Os suruí de Rondônia são hoje um grupo de 330 pessoas, vivendo em duas aldeias próximas a Cacoal, na BR-364 (Cuiabá - Porto Velho). Suas terras, uma extensão de 220 mil hectares, parte em Mato Grosso e parte em Rondônia, são integrantes do Parque Indígena Aripuanã, onde vivem também os cintas-largas, e limitam-se com as dos zorós ou cabeças-secas, seus tradicionais inimigos. Contatados pela Funai em 1969, são hoje restos de uma tribo maior; perderam entre 1971 e 1974 mais de 300 pessoas, vítimas de sarampo, gripe e tuberculose.

Nas duas aldeias convivem hoje três grupos patrilineares (os gamir, os gamep e os makor) que quase certamente viviam antes em aldeias separadas, embora já entrelaçados por casamentos. Não está claro se esses grupos são clãs; não são exogâmicos. Havia muito mais que três grupos desse tipo antes do contato, e vários foram exterminados por guerras internas ou com outros índios. Hoje, na área suruí demarcada em 1976, os gamep e gamir têm uma divisão territorial tácita e nada rígida para a agricultura e caça; os makor são tão poucos que nem têm um território definido em separado.

A vida tribal segue ainda bastante os padrões tradicionais, apesar de grandes mudanças nas condições econômicas dos suruí, que já têm atividades produtivas voltadas para o mercado e consomem muitos produtos industrializados, necessitando de um rendimento monetário. As regras de casamento também são ainda obedecidas, embora haja grande imigração de índios cintas-largas na área (cerca de 10% da população total).

#### 3.1 O doméstico

O núcleo mais importante de cooperação no trabalho é, entre os suruí, o grupo de irmãos biológicos ou classificatórios, que habitam a mesma maloca e costumam ter roças contíguas, aparentando uma única roça contínua.

Grupos de irmãos é que se apropriam do território para a agricultura, apesar do casamento matrilocal e da residência, temporária ao menos, com o sogro. A regra de cooperação entre irmãos é mais forte que entre sogro e genros. Na verdade, as duas regras se confundem muitas vezes, pois o casamento preferencial suruí é entre um homem e a filha da irmã, de modo que a residência matrilocal, de sogro ou tio materno/genros, é compatível com o grupo de irmãos residindo junto.

Que o grupo de irmãos é mais forte como cooperação que o de sogro/genros o prova a apropriação de novos territórios. Em 1981, os suruí conseguiram retirar de suas terras 80 famílias de colonos invasores, que ocupavam lotes de 100 hectares cada uma, cultivando principalmente o café. Foram grupos de irmãos suruí que ocuparam os lotes vazios e passaram a colher o café. A combinação de irmãos pode mudar, ao sabor de brigas internas ou casamentos, mas é sempre o centro do trabalho agrícola, muito mais que a relação homem/genros (= a filhos da irmã).

A cooperação entre irmãos dá bastante autonomia à maloca. Na vida quotidiana, tudo se passa como se essa fosse independente na produção e consumo, sem precisar se relacionar com o resto da tribo e com as outras casas, que lhe são, porém, vizinhas. Cada três ou quatro dias, o grupo de irmãos da maloca vai em conjunto à roça, cada homem levando suas mulheres e filhos. A roça é do grupo de irmãos e a terra é tomada com a anuência dos chefes tribais e depois de conversas e acordos com os homens da tribo. Mesmo esse espaço territorial, porém, não é coletivo. A casa vai junto à roça mas, ao chegar, cada homem se dirige ao seu pedaço de terra, onde trabalha com as mulheres e filhos. Aí existem todos os produtos da roça e cada mulher faz a sua colheita e enche o seu cesto de provisões. É o seu cará, sua mandioca ou banana que serão consumidos na maloca, e não terá direito a pegar o de outra pessoa sem pedir ou ser presenteadada (o que sempre acontece). Ocasionalmente, uma família nuclear pode ajudar a outra na colheita ou plantio, no pedaço vizinho de roça, a apenas poucos metros; afinal são irmãos e irmãs colhendo a safra uns dos outros. Quando há escassez em sua fração da roça, um irmão pode colher na do outro.

O armazenamento da produção de uma maloca também não é coletivo. Não se guarda muito, não há grande coisa a estocar, mas cada maloca costuma construir na roça uma pequena maloca-paiol para guardar a colheita de milho ou cará. O produto pode ser guardado também em esconderijos na floresta, em jirais suspensos nas árvores, cobertos por folhas. Pode haver um jirai para toda a maloca, com montículos para cada família nuclear, ou vários jirais pequenos esparsos. Na maloca-paiol, cada família nuclear tem o seu montículo estocado, que em caso de necessidade é dividido com o resto da casa. Aliás, a roça de um homem pode fornecer alimentos tanto a outros membros da mesma casa como a irmãos ou cunhados de outras malocas, quando os outros não têm o suficiente. Mas se trata de uma gentileza necessária, a ser retribuída ao longo do tempo.

A maloca reproduz o mesmo feixe de indivíduos unidos que se vê plantando ou colhendo. Cada família nuclear tem seu canto na maloca; cada rede seu fogo para aquecer. A maloca em si é um mundo, e cada canto

pode se bastar. Pois as famílias nucleares cozinham para si, assando carás e milhos e mais raramente cozinhando a sopa de rotina, alimento diário, o *i*. Quem cozinha em separado não tem tanta obrigação de distribuir; trata-se de um consumo mais imediato. Ninguém deixa de oferecer, porém, e tanto mais quanto mais apreciados os quitutes.

Ao lado das cozinhas individuais, há uma cozinha coletiva próxima à porta, na frente da casa. Essa mesma tem atribuições muito preciosas. Pois, ao contrário de outros grupos indígenas, não há um manancial comum do qual todos possam prover-se. Cada mulher é dona de uma imensa panela, na qual cozinha, só ou com a ajuda de outras, a sopa que será oferecida a todos. O mais comum é todas as mulheres cozinharem ao mesmo tempo, distribuindo também a parentes das outras casas; às vezes a cozinha se limita a uma ou duas mulheres. Com a caça e a pesca o mecanismo é semelhante, mas então muito mais visitas são atraídas, na ansiedade de participar do festim.

O respeito ao individual, então, é enorme. A participação nos bens comuns passa por canais que lembram separadamente cada pessoa. Tudo o que se pega é de alguém — embora muitos tenham direitos assegurados de receber presentes desse “proprietário”, como afirmação dos laços de parentesco e demonstração de afeto. E a distribuição dos bens comuns não pode esquecer ninguém, passando, igualitária, por todos os parentes. Ninguém é marginalizado, e a propriedade individual é direito incontestável. Avançar no que é de alguém sem perguntar é desprezar a pessoa.

Um aspecto dessa atitude geral é que uma pessoa pode retirar-se bastante para o seu mundo próprio, sozinha ou cercada no máximo da família nuclear, sem ser incomodada. Pelo menos por certo espaço de tempo, o isolamento é respeitado, apesar da numerosa presença em volta.

### 3.2 O tecido público

A vida econômica centrada na roça dá a impressão de muita autonomia das unidades domésticas, e o mesmo ocorre na caça e na pesca. Pode-se passar dias vendo apenas parte dos membros da tribo.

A autarquia desaparece, no entanto, por vias variadas.

Uma delas é a junção das unidades domésticas em mutirões ou rituais de trabalho. Na derrubada, no plantio ou na colheita são convocados mutirões por um dono de roça, que retribui o trabalho recebido com vasta distribuição do alimento tradicional, a *makaloba*, seguindo-se cantos e danças. A cooperação econômica não se dá ao acaso: trata-se de linhagens que trabalham juntas, compreendidos os membros de várias casas. É uma linhagem que oferece ajuda a um membro de outra linhagem (com o qual poderia trocar mulheres). A família que é dona da roça e está recebendo o auxílio não costuma trabalhar. Passou dias preparando a *makaloba* e seu papel é ser anfitriã. Também não toma bebida: esta é destinada aos hóspedes. Trata-se de uma troca ritualizada de trabalho por alimento, troca que vai circulando na tribo, pois cada vez um grupo familiar (uma maloca) é beneficiado, e terá sempre ocasião de retribuir o que recebeu. Esses mutirões podem juntar quase que a tribo toda — e então,

sim, teríamos a impressão de trabalho coletivo, não fossem os anfitriões, que, sentados, observam o que lhes é devido, como que descansando do trabalho da roça dos dias passados (afinal, é este trabalho que resulta na demonstração de fartura e comida a ser feita logo mais, após a derrubada).

Há dias em que há um só mutirão. Outras vezes há mais de um mutirão no mesmo dia, e a tribo se divide entre duas roças.

Os mutirões e a oposição entre as linhagens enquadram-se numa divisão muito importante para entender a organização social dos suruí. É a divisão em metades, uma mais ligada à aldeia (os *iwai*, os “da comida”), que são os que promovem o mutirão, recebem o auxílio para as tarefas agrícolas e oferecem a bebida; e outra mais ligada ao mato (os do *metare*, clareira ou mato ralo, que fornecem trabalho e presenteiam com arcos, flechas, colares, tecidos e cestaria os parceiros do jogo). As metades alternam-se cada ano, os *iwai* passando a ser do *metare* no ano subsequente e vice-versa. A metade “do mato” instala-se durante a estação seca, cerca de seis meses, num local do mato, não longe da aldeia, onde os “da comida” não podem ir. Nesses meses os do *metare* preparam objetos que vão dar aos “da comida” em várias festas, em especial numa festa de derrubada e plantio, o Mapimaf, quando vários donos de roça convocam mutirões.

O Mapimaf é a ocasião festiva em que mais membros da tribo se reúnem para o trabalho. Nesse dia, os do *metare* dividem-se entre as roças que chamaram para a derrubada; cada homem vai trabalhar na roça de um cunhado. Para pertencer a uma metade, um homem deve ter um cunhado na outra. Há uma troca de trabalho e bens por alimentos (os do mato fazem a derrubada e dão presentes aos da comida, que preparam a festa) na qual está implícita uma troca de mulheres.

Neste grande ritual de derrubada, é metade da tribo que trabalha, enquanto os “da comida” sentam e olham. Aqui, o trabalho é coletivo, mas por partes e para a metade dos presentes. Um grupo grande, em cada roça, derruba num só dia o mesmo que o dono da roça, com sua família e algum auxílio de parentes, levou, talvez, um mês para fazer. A derrubada, em si, dura apenas algumas horas, mas o ritual como um todo leva vários dias, compreendendo cantos e danças ininterruptos e uma caçada ritual. Além disso, a festa em si leva meses para ser preparada: um ou dois meses para fazer os panelões de bebida a ser consumida num dia, mais os meses para fabricar os presentes dados pelos “do mato”.

A divisão em metades, em vez de fracionar, é um cimento comunitário. Está aí um sistema de regras pelo qual as unidades domésticas aglutinam-se e se percebem como tribo. Tal sistema é não apenas um ritual de trabalho e de trocas econômicas, mas tem um profundo sentido religioso.

Nas festas de cura e invocação de abundância, em que os espíritos são chamados e dançam incorporados ao pajé — as festas Ho-ei-etê — a divisão em metades é sempre importante. Durante dias a fio toda a população dança em rodas, tocando flautas de significado sagrado e carregando altas taquaras de até quatro metros de altura. Pajés lideram o canto na roda das flautas; homens sem filhos pequenos (pois crianças de colo correriam perigo,

se expostas aos espíritos) compõem a roda das taquaras. Mulheres dançam junto, num e noutro caso, e as rodas de dançarinos percorrem as casas da aldeia. As metades misturam-se na dança, mas não no ritual como um todo. É como se os do *metare*, os “do mato”, trouxessem os espíritos para a aldeia, através das flautas sagradas — e os levassem de volta à floresta, depois da festa.

Os Ho-ei-etê e outras festas semelhantes não têm função direta no trabalho, mas garantem a fartura, a ausência de doenças e a proteção dos espíritos (os espíritos Goraei, Goanei e outros). Centenas de seres sobrenaturais descem à aldeia e cada qual canta sua história, de todos conhecida. Nestes cantos os homens fazem contraponto, pedindo proteção e prometendo não mais lhes fazer mal algum, como ocorreu em passado remoto. Há o Pássaro Vermelho, que aparece cantando não saber por que todas as mulheres se apaixonam por ele, há a Cobra que mata tantos homens e deve ser apaziguada, há os inúmeros seres e monstros das águas, há o Grilo Mixacônia, pai dos filhos dos pajés, há a Lua, cujo nome não pode ser pronunciado por mulheres, e muitos outros.

Nestas festas, tanto nos mutirões e no Mapimaf como no Ho-ei-etê, seria impossível separar o que é o trabalho estritamente necessário para a reprodução e sobrevivência da população do que é lúdico, orgiástico, festivo, rito sagrado. A noite anterior à derrubada, por exemplo, passa-se inteira em danças e o banquete é parcialmente antecipado, quando visitantes do *metare* experimentam porções da bebida destinada à festa do dia seguinte. É impressionante que noites em claro, num clima semelhante ao de bebedeira, se misturem à tarefa de derrubar árvores seculares com machado. A festa é imprescindível à alimentação do grupo: como a derrubada seria feita sem ela, e num tal clima de prazer? Também os dias voltados para os espíritos são condição fundamental para produzir: ninguém se julgaria capaz de plantar e colher sem o auxílio sobrenatural. Tudo o que une a tribo no mito é indispensável para a produção doméstica e conjunta das malocas.

### 3.3 O parentesco

A função comunitária das unidades domésticas tem como elemento básico, nos suruí, o parentesco.

Mesmo na vida cotidiana isso é aparente. Cada irmão deve dar dias de trabalho aos outros em todas as tarefas agrícolas (derrubada, plantio, colheita). Quando estão na mesma casa, o trabalho conjunto já acontece naturalmente, mas quando têm roças e malocas separadas, também se devem essa troca. O mesmo ocorre com cunhados: sempre deve haver pelo menos um dia de ajuda ao pai da mulher ou tio materno.

Essa teia de cooperação, forma comunitária e não coletiva, estende-se ao longo da vida. Cunhados visitam-se para partilhar a caça: irmãs casadas fornecem panelões de *malokaba* aos irmãos ou cuidam deles se estão em reclusão. O parentesco é o elo fundamental.

A divisão *metare iwai* e o ritual de derrubada — bem como as festas sagradas — também têm o parentesco como peça-chave. Linhagens que se casam entre si pertencem a metades opostas; cada homem tem irmã e cunhado, ou tio materno, na metade oposta. As metades trocam mulheres; organizam-se de acordo com os laços de parentesco. Os mutirões, a lista

dos trabalhadores e dos anfitriões são organizados segundo as regras de residência e parentesco.

O parentesco aparece aqui, então, como fundamental para a teia comunitária, para contrabalançar a autarquia doméstica. Não só as unidades de produção (as malocas) têm que trocar mulheres para a reprodução e sobrevivência do grupo, mas cooperam entre si no trabalho cotidiano e em rituais em que toda a tribo comparece. Os princípios que regem tanto a cooperação econômica diária como a de rituais e a divisão em metades têm os laços de consaguinidade e afinidade como fundamentais.

### 3.4 Outras redes

O parentesco é sempre importante nas sociedades tribais; mas não é em todas as tribos indígenas que a rede comunitária se faz tanto do parentesco como os suruí. A divisão em metades, por exemplo, pode apoiar-se em critérios que não os genealógicos e ser assim mesmo muito importante para a cooperação no trabalho e para as roças conjuntas. Um dos critérios pode ser as classes de idade, como em alguns grupos jê, ou razões míticas.

Mesmo nos suruí, além de toda a cooperação econômica e entrelaçamento pelo parentesco, esses outros sistemas de união podem ser vistos.

A nomeação, por exemplo, é um aspecto. É verdade que, em alguns grupos indígenas (xicrim, caiapó, xavante), a nomeação parece mais forte como força comunitária ou de cooperação econômica. Implica um uso conjunto muito grande de recursos econômicos para festas rituais, promovidas, por exemplo, pela família dos nominados. Grande parte da tribo vai-se juntando na produção ou consumo oriundos da nomeação.

Nos suruí, a nomeação não aparece ligada a rituais de fartura, mas cria laços estreitos entre pessoas que seriam mais distantes pelo sistema de parentesco. Altera-se a terminologia de parentesco, com um outro sistema de relações superposto, com outras obrigações e direitos recíprocos. Há indícios de que a nomeação origina também certos direitos a receber mulheres em casamentos futuros.

Malocas e núcleos domésticos são, assim, aproximados e entrelaçados de maneiras inesperadas, que podem ou não envolver o uso de recursos econômicos.

O sistema mítico é um desses domínios que parecem dar o chão comum aos habitantes esparsos da tribo.

No Ho-ei-etê, por exemplo, eis todos os dançarinos voltados para o além, na afirmação de valores próprios do grupo e, simultaneamente, na busca de uma produção comum, já que evitam pelo rito a doença e a escassez. Ao ver a festa, seria difícil acreditar que pouco antes cada casa seguia sua vida econômica cotidiana independente das outras, tão imersas agora no culto comum.

Na festa, toda a história da tribo se desenrola, contadas em cantos as origens e os feitos passados, explicada a figura de cada ser sobrenatural que desce à aldeia. De uma geração a outra, o saber comum é transmitido, aquilo que distingue a gente (*païter*, autodenominação dos suruí, que quer dizer "nós muito") da não-gente. Os mitos não são meras historietas: misturam-se a todos os afazeres diários, explicam o mundo e orientam a vida.

Na música, o clima tribal e mítico, a tribo como totalidade, parecem condensar-se ainda mais que na vida econômica, como se aí estivessem todas as indagações espirituais do grupo. Quando começa um canto conjunto — mais raro entre os suruí, em que há em geral cantores individuais — cria-se um elo que leva todos a se comportarem como um só ator, dando a impressão de estarem sendo conduzidos a outras esferas. Alguns desses cantos coletivos são guerreiros e carregados de uma energia muito forte, impulsionando a uma ação comum.

Mesmo em cantos individuais, a totalidade transparece. Cada cantiga, como um ideograma, faz referência a toda a história mítica. Uma cantiga de mutirão, por exemplo, é cantada e inventada por um dos membros do lado "da comida" que está promovendo o mutirão. A cantiga é "propriedade" do autor, e não costuma ser cantada por outras pessoas. Nela, o autor diz: "Amigos, vamos derrubar uma roça grande, deixar a floresta tão lisa como o vasto caminho que leva ao Maram-ei Peter, o Caminho dos Mortos" (trata-se de uma estrada muito larga e subterrânea, por onde as almas passam depois da morte, enfrentando obstáculos assustadores). "Vamos deixar a roça livre de tudo, do excremento do Grande Lagarto" (um dos monstros do Caminho das Almas), "buscando lenha para a festa!" "Venham beber sem medo!" (e o chamado para que não tenham medo refere-se ao fato de que as almas vêm à festa, tanta é a bebida, inclusive o monstro Peixoté, cuja história costuma ser cantada por muitas pessoas diferentes e é um dos temas mais frequentes de cantigas de mutirão).

Mesmo sem explicitar o mito, as referências a ele lá estão, em alusões e metáforas que todos entendem. A história tribal é representada com muitas repetições e é admitida a habilidade do compositor, ao juntar velhas imagens tão conhecidas em novas combinações. A música é a forma mais simples de passar informações e tradições de um lado a outro da tribo, de uma aldeia a outra, de um amante à amada em mensagens cifradas. Sabem-se os autores de cantos individuais, mesmo à distância no tempo e no espaço. As cantigas de quem já morreu não podem ser cantadas, mas sua memória é preservada, pois são consideradas muito bonitas pelos descendentes, e são repetidas em tons baixos ou de maneira discreta.

Em todas as ocasiões produtivas ou de lazer lá está a presença musical, chamando como um ímã os membros da tribo, e dando a impressão, para quem penetra no seu significado, de constituir um dos núcleos centrais do tribal, um dos interesses fundamentais da sociedade, talvez comparável ao que se cria em torno da busca de alimentos.

## 4. CONCLUSÕES

Os comentários indicam que o tecido comunitário tribal pode ser visto como a superposição de muitos sistemas de natureza diversa, entrelaçando todos os membros da tribo, tanto através da cooperação econômica quanto de idéias, valores, trocas sociais complexas, como parentesco, nomeação, classes de idades, sistema mítico. Muito mais que de uma economia coletiva,

trata-se de um sistema de trocas e cooperação ritualizadas, apoiadas em diferentes jogos sociais.

Que transformações experimenta essa vida comunitária rica e complexa ao contato com o capitalismo? Uma tendência provável é a privatização da economia tribal, com a produção da família nuclear mais voltada para o mercado e para obter renda monetária. Assim mesmo, o futuro do grupo enquanto comunidade é uma incógnita. Muitas das teias que unem a tribo poderiam, teoricamente, manter-se por si. As regras de casamento, por exemplo, a rigor poderiam ser obedecidas por muito tempo; mas quando a produção mercantil passa a ser característica do grupo, será tão importante quanto a existência de um vasto grupo de parentesco e serão o dinheiro e a terra tão bem distribuídos quanto os bens, à medida que é incorporada a ideologia da acumulação capitalista? Os chefes serão tão iguais aos chefiados (e obrigados a distribuir bens) como antes, ou passarão a ter cada vez mais privilégios, imitando o padrão dos não-índios? Quanto às idéias religiosas e míticas, continuarão sendo consideradas importantes (também para o sucesso da produção) e reforçarão os valores tribais, como ocorre, por exemplo, entre os guaranis, onde a religião continua um elo de coesão através dos séculos? A resposta é imprevisível. Importante é lembrar a complexidade da rede tribal, cuja permanência talvez possa desafiar até mesmo profundas transformações econômicas e a incorporação de relações capitalistas. Importante também é investigar o quanto as transformações alteram a igualdade e a troca interna tão características da vida tribal. A persistência da comunidade exige um grau mínimo de igualdade.

Refletir sobre o que é a comunidade e os mecanismos que a compõem pode ajudar a evitar o simplismo de julgar que a produção coletiva para o mercado é capaz de mantê-la, ou que está fadada a desaparecer inevitavelmente ao entrar para a economia de mercado.

\* Trabalho apresentado ao Seminário A Permanência Histórica do Índio no Brasil, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, em 1º de junho de 1984.

1 Hindess, B. & Hirst, P. Q. *Modos de produção pré-capitalistas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.



# MUDE E AVISE



## ATENÇÃO ASSINANTE

*Mudou-se? Avise-nos.*

*Aproveite o cartão abaixo para comunicar sua mudança de endereço. Assim você evita o atraso no recebimento de sua revista.*

*Por gentileza, mencione o endereço antigo para facilitar nossos serviços.*

## REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO DE EMPRESAS

À FGV/Editora  
Divisão de Vendas  
Caixa Postal 9052  
20.000 - Rio de Janeiro - RJ

Nome \_\_\_\_\_

Endereço Antigo \_\_\_\_\_

CEP \_\_\_\_\_ Cidade \_\_\_\_\_ Estado \_\_\_\_\_

Novo Endereço \_\_\_\_\_

CEP \_\_\_\_\_ Cidade \_\_\_\_\_ Estado \_\_\_\_\_