



artigos

História indígena, autoria e sexo: a obra inédita de Gabriel Gentil*

Indigenous history, authorship and sex: the unpublished work of Gabriel Gentil

Oscar Calavia Sáez**

Resumo: O artigo reflete sobre algumas consequências do recente aparecimento de uma historiografia de autoria indígena no Brasil. Muito em especial, sobre o contraste entre o modo em que a escrita foi assumida pelos índios e as reticências que os antropólogos – agora ativamente implicados na tarefa – mantinham anos atrás frente à fixação como verdade escrita e canônica de uma história oral que valia pela sua capacidade transformativa. A autoria coletiva ou autorizada pela hierarquia se impõe e, por isso, oferece um especial interesse a obra de Gabriel Gentil, intelectual e (neo) xamã tukano falecido em 2005 em Manaus. Notável por seu teor decididamente centrado na sexualidade e por ter sido, em alguns casos, escrita à margem de incentivos ou programas externos, essa obra oferece um contraste interessante com as correntes tradicionalistas que, nos últimos vinte anos, foram vetores importantes do movimento indígena no Brasil.

Palavras-chave: Etno-história; Rio Negro; Tukano.

Abstract: The article reflects on some consequences of the recent emergence of a historiography of indigenous authorship in Brazil. Especially, on the contrast between the way in which the writing was taken on by the indigenous people and the reluctances that the anthropologists – now actively implicated on the task – maintained years ago regarding the fixation as written truth and canonical of an oral story which was valid by its transformative capacities. The collective authorship, or authorized by hierarchy imposes itself, and therefore offers an especial interest to Gabriel Gentil's work, intellectual and (neo) shaman deceased in 2005 in Manaus. This work is remarkable by his content decidedly centred on sexuality, and for being mostly written with no incentives or external programmes. It offers an interesting contrast with the traditionalists trends that in the last twenty years were important vectors of the indigenous movement in Brazil.

Key words: Ethno-history; Negro River; Tukano.

* Este artigo é a versão em português da comunicação enviada ao Coloquio Antropologia e História Amazônicas em los Países Andinos, organizado em maio de 2011 por Jean Pierre Chaumeil, François Correa e Roberto Pineda, sob os auspícios da Universidade Nacional da Colombia e do IFEA. A versão original em espanhol encontra-se ainda em processo de edição.

** Doutor em antropologia pela Universidade de São Paulo, professor do departamento de antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina, pesquisador do CNPq e do EREA-CNRS. Realizou trabalho de campo entre os Yaminawa do Alto Rio Acre, no Brasil. Publicou *O nome e o tempo dos Yaminawa* e numerosos artigos sobre temas de etnologia amazônica em revistas de vários países. E-mail: occs@uol.com.br

Não é necessário traçar a genealogia do termo etno-história para saber que foi cunhado contra duas definições negativas: a dos povos sem escrita, a dos povos sem história. Os etno-historiadores – esta pelo menos era a sua hipótese forte – pretendiam mostrar que há modos de conceber a história fora da escrita e fora dos atributos que a escrita deu à história dos povos com escrita: linearidade, serialidade, acumulação, profundidade temporal etc. Não bastava expor que, com o único apoio da memória e da transmissão oral, é possível um registro do passado e uma consciência do tempo, mas também que essa outra história não é uma versão defectiva da história escrita, senão uma história definitivamente *outra*, com outras concepções do tempo e do evento. A falta de letras, é verdade, encerra alguns caminhos, mas mantém abertos muitos outros.

Historiadores no Rio Negro

Como é habitual nas ciências humanas, os etno-historiadores foram de certo modo abandonados por seu objeto. Antes que o estudo da história não escrita desse todos os frutos possíveis, os povos sem escrita começaram a escrever; sobretudo, começaram a escrever sua história. Até naquelas regiões que ilustravam melhor o paradigma das duas carências, como na Amazônia. O exemplo mais contundente encontra-se no Rio Negro, que recentemente (de 1996 a 2006) presenciou um notável florescimento historiográfico, com a aparição de oito livros escritos por autores indígenas, patrocinado pela Federação de Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e a ONG Instituto Socioambiental. Geraldo Andrello, um antropólogo brasileiro que tomou parte muito ativa nesse processo, fez dele o foco de sua tese de doutorado, mais tarde convertida em livro (Andrello, 2006).

Em seu livro, Andrello trata da constituição da cidade indígena de Iauareté e toma, dessa historiografia indígena, uma parte importante dos seus dados. Meu texto começa se referindo à sua análise.

O Rio Negro é o polo mais ativo da escrita indígena no Brasil. Não se pode negar a importância que teve para isso a educação formal salesiana, polêmica, porém acolhida com interesse pelos índios, nem tampouco a dedicação dos etnólogos à publicação de materiais rio-negrinos. Mas, como faz notar Andrello, à parte desses estímulos externos, há algo a mais no Rio Negro capaz de fecundar esses projetos. Já desde o início do século XX, etnógrafos, como Stradelli ou Brandão de Amorim, reconheciam sua dívida a um indígena, Maximiano Roberto, membro de uma das famílias tariano mais influentes na região. Foi ele quem entregou a Stradelli um manuscrito da lenda de Jurupari, praticamente pronto para publicação, o qual Stradelli tornou conhecido em italiano. Antes disso, João Barbosa Rodrigues tinha incluído uma narração dessa mesma lenda no seu *Poranduba Amazonense*, de 1890. A esse ciclo de

relatos referia-se Lévi-Strauss quando, em *Mitológicas*, falava de uma mitologia curta, elaborada por elites sacerdotais, que se contrapunha à mitologia “popular” mais frequente nas Terras Baixas. Essa tradição toda tem perseverado. Gerardo Reichel-Dolmatoff baseou seus trabalhos mais importantes numa estreita colaboração com um intelectual indígena, Antonio Guzmán. Pouco depois, Berta Ribeiro, em colaboração com Umúsin Parlõn e Tolamã Kenhíri (1980), publicava *Antes o mundo não existia*, de ampla difusão e escrito em boa medida como uma resposta aos livros do colombiano.

O projeto historiográfico FOIRN-ISA beneficiou-se dessa mesma emulação, pois seus volumes expõem a visão que cada um dos grupos participantes quer expor em oposição à de seus vizinhos. As histórias do Rio Negro sucedem-se num intercâmbio competitivo, disputando o prestígio e a autoridade outorgados à maior antiguidade na genealogia e à descrição detalhada das origens. A hierarquia é, no Rio Negro, mais um argumento do que uma estrutura (segundo Andrello, 2006, p. 345, usando conceitos de Sahlins). É mais do que provável que o caminho agora percorrido pela historiografia já estivesse traçado há muito tempo por tradições orais cultivadas que disputavam, com esse argumento, no universo ritual da região.

Numa conferência oferecida no Institute des Hautes Etudes de L'Amérique Latine (IHEAL), em Paris, Stephen Hugh-Jones (2009) assume e continua o argumento de Andrello. Sobretudo, sublinha o valor dos livros impressos como objetos. Impressos, tangíveis e com capas que recolhem grafismos e objetos sagrados tradicionais, os livros ocupam o lugar das artes e dos rituais indígenas que os Salesianos se esforçaram por suprimir e acabaram suprimindo. Escrever livros é para os Tukano como empunhar uma câmera de vídeo é para os Kayapó: um modo de lançar na arena política um objeto distintivo, um patrimônio único que os legitime como continuadores de uma tradição autóctone. Significativamente, acrescenta Hugh-Jones, cada um dos livros tem como autores uma dupla de pai e filho, enfatizando a transmissão legítima desse saber.

Memória coletiva

Como vimos, fora o interesse intrínseco das histórias recolhidas na coleção FOIRN-ISA, seu processo de elaboração é em si um motivo muito rico para a reflexão. Lembra-nos daquela fábula sobre a origem da escrita que se reconhece na experiência de Lévi-Strauss com os Ñambikuara: mais do que artefato de comunicação ou de acumulação de memória, a escrita realiza-se como atributo do poder político. O chefe ñambikuara o intui e, rapidamente, transforma uns garranchos que ainda nada significam num atributo da sua chefia. As análises de Andrello e Hugh-Jones apontam no mesmo sentido: elabora-se a história como um bem para a troca agonística entre elites que dis-

putam autoridade. Todo o processo se dá, porém, num mundo de hierarquias políticas muito mais fluídas que as que se encontram na origem de outras historiografias (os monarcas do Oriente Próximo e seus escribas; os senhores feudais e seus cronistas). Por isso, a escrita da história indígena amazônica requer uma negociação complexa, sobretudo quando conta com colaboradores externos, neste caso os agentes do Instituto Socioambiental, que, de um modo mais ou menos explícito, atuam de acordo com normas democráticas e exigem que o relato histórico seja representativo de toda uma comunidade.

Até poucos anos atrás, era muito frequente que se denunciasses os perigos de fixar por escrito o que então se designava como *mitos* indígenas. A obra mitológica levistraussiana, entre outras inspirações, tinha enfatizado o valor da oralidade e o caráter transformativo dos mitos. A rigor não há mitos, mas variantes de mitos e, nessa variação, não em qualquer forma canônica fixa, residem seu interesse e seu vigor. Pô-los por escrito significava sacrificar essa vitalidade, consagrar versões legítimas e com isso eliminar algumas das características mais interessantes dessa outra história, da qual falavam os etno-historiadores. É notável que, quando por fim esses receios são descartados perante a vontade indígena de escrever sobre a tradição, o modo escolhido para fazê-lo é, precisamente, o mais capaz de fixar essa tradição como cânone.

Um bom exemplo, em outro canto da Amazônia, é o *Shenipabu Miyui*, um volume de narrções kaxinawá (Lindenberg; Mana; OPIA, 2000). O livro foi objeto de várias edições e elaborado mediante um longo processo de destilação que incluía a coleta de versões orais, de informantes autorizados, a comparação de versões dos Kaxinawá peruanos (tidos como mais “tradicionalistas” que os brasileiros) e a discussão coletiva dos detalhes até chegar à forma definitiva. O resultado é paradoxal. Os compêndios de mitos anteriores, como por exemplo aquele escrito por Capistrano de Abreu, costumavam ser valorizados como “tradição dos Kaxinawá”, porém, na verdade, recolhiam as versões de narradores individuais. O novo processo tem transformado em realidade política o que era um equívoco epistemológico. Haverá, doravante, um “acervo dos Kaxinawá”, um plural político porque fruto de um processo que o instituiu como tal. Algo semelhante acontece no caso do Rio Negro, embora lá não tenha sido necessário desenhar todo o método de legitimação das narrções. Bastou trazer ao mundo da edição uma hierarquia e uma legitimidade que já existia no mundo da tradição oral. Resta lugar para a variação nessa mitologia posta por escrito e finalmente reconhecida como história?

Pronomes autorais

Permita-me uma digressão relevante para o nosso debate. Nos Estados Unidos as histórias de vida têm sido um recurso essencial da pesquisa etno-

gráfica e a autobiografia indígena virou, desde muito cedo, um gênero central da literatura escrita por índios. Uma bibliografia comentada de David Brumble recolhia, em 1981, uns 800 títulos desse tipo – citando títulos publicados, sem contar o acervo que pode ter ficado depositado nos arquivos dos etnógrafos. No Brasil, por motivos sobre os quais tratei anos atrás (Calavia Sáez, 2006), ocorre exatamente o contrário. Depois de procurar com cuidado nos repertórios bibliográficos clássicos, cheguei a encontrar apenas uma autobiografia de um índio wapixana, publicada na Itália, nos anos 1970.

Não é difícil supor que o individualismo anglo-saxão esteja por trás da primeira situação. Recolhidas ou escritas a pedido de missionários, jornalistas ou, mais tarde, etnólogos, as autobiografias indígenas norte-americanas pretendiam localizar um sujeito individual indígena. Expostos em primeira pessoa, esses relatos outorgavam à matéria etnográfica a autenticidade que o ocidente apenas encontra, no seu mais alto grau, no testemunho de um indivíduo. Mas identificar esse viés individualista na literatura do norte não permite supor que seu exato oposto, no Brasil, testemunhe simplesmente um respeito maior pela realidade etnográfica ou pelo regime pronominal do discurso indígena. O “nós” que se impõe nos discursos do sul não oferece mais garantias que o “eu” das autobiografias. Antes, creio, fala de uma noção de “coletividade primitiva” muito enraizada no papel reservado aos índios no imaginário nacional – que faz toda voz indígena ser ouvida, em último termo, como uma voz comunitária. Inclusive quando, muito recentemente, os relatos de vida começam timidamente a aparecer no panorama brasileiro, seus protagonistas costumam se situar no relato como porta-vozes do seu grupo e dificilmente falam “por si”. Isso não se deve a uma intromissão menor de modelos ocidentais. As noções de coletivo ou de comunidade são tão alheias ao mundo indígena quanto a de indivíduo. Seria interessante revisar vários cadernos de campo para apreciar como e em que medida os discursos, que no campo são enunciados com um “eu” na cabeça, transformam-se, nas mãos do etnógrafo, em enunciados regidos por um “nós” ou por um “eles”.

Essa regra do “nós” tem se tornado mais suave à medida que a política indigenista e indianista das últimas décadas enfatiza a apresentação de líderes indígenas na cena global, transformando suas personalidades num instrumento político importante. Podemos lembrar, na nem tão distante América Central, o exemplo clássico de Rigoberta Menchú, cuja liderança enraíza-se com força na enorme difusão de sua autobiografia. No Brasil, essa tendência continua incipiente, embora existam projetos para promover a escrita autobiográfica e tenham surgido da mão de antropólogos ou jornalistas franceses, relatos de líderes já muito conhecidos, como Davi Yanomami (Kopenawa, 2000) ou Raoni (Raoni; Dutilleux, 2010).

Nesse contexto, os textos de Gabriel Gentil adquirem um significado crucial para nossa discussão.

Gentil e sua autobiografia

Gabriel Gentil nasceu em 1954 e, segundo ele mesmo conta, foi criado por seu pai, um viúvo de *status* não muito alto na hierarquia tukano. O viúvo enfrentou grandes dificuldades para conseguir uma nova esposa, e Gabriel foi crescendo em muitos lugares diferentes: entre parentes, entre os “escravos” *maku*, com sua madrasta. Aos nove anos, foi enviado ao Colégio Salesiano de São Gabriel. Curiosamente, as necrológicas que lhe foram dedicadas, quando da sua morte, em 2006, negavam explicitamente esse ponto ao afirmar que Gabriel, não tendo nunca saído do meio indígena, contava com um saber tradicional raro na sua geração.

Gabriel contemplou de perto as mudanças daquele velho estilo missionário que levaram às novas tendências da teologia da libertação e outras teologias de esquerda, as quais deram aos salesianos um papel no surgimento do movimento indígena.

Para Gabriel Gentil, os salesianos foram ainda mais importantes que para outros intelectuais indígenas. Ele trabalhou longo tempo como auxiliar etnográfico de Casimiro Bekhsta, recolhendo testemunhos dos anciãos tukano ou transcrevendo as fitas que Bekhsta tinha gravado. Diferença importante, porque dela dependem, em parte, as dúvidas sobre a legitimidade de Gabriel Gentil como sábio tradicional ou, em particular, como *kumu*. As pesquisas de Bekhsta dependeram de Gentil ou as de Gentil dependeram de Bekhsta? De fato, Gabriel morou em Manaus durante quase toda sua vida adulta, exercitando-se como uma espécie de neoxamã e *expert* em cultura indígena, virando “o índio”, por excelência, da Universidade do Amazonas. Foi um interlocutor bem conceituado dos intelectuais brancos, embora, é interessante notar, menos dos antropólogos do que de investigadores da área de saúde. Poucos anos antes de sua morte, ele foi admitido como pesquisador honorário da Fiocruz, a fundação mais prestigiosa do Brasil nessa área de estudos.

Aos quarenta e dois anos, Gentil escreveu uma autobiografia relativamente longa¹ falando de sua infância e seus anos de estudante no colégio salesiano. Autor de dois livros publicados (Gentil, 2000; 2005) e de vários artigos sobre a mitologia tukano, ele realizou várias tentativas de publicar também o relato da sua vida. Totalmente em vão; a vida de Gabriel Gentil não foi publicada e não é provável que o seja por muito tempo. O principal motivo ou, pelo menos, o mais peculiar, identifica-se com facilidade no texto.

¹ O texto tem 181 páginas, em fonte Times New Roman 12 e parágrafos com espaço simples.

Assuntos delicados

A vida de Gabriel Gentil é um relato complexo feito num estilo vivo e muito pessoal, que trata de uma infinidade de assuntos. Mas, principalmente, trata de sexo. Dizer que o faz em cada página, cada parágrafo e cada linha seria exagerar apenas um pouco. Provavelmente o sexo ocupa a metade do texto, do princípio ao fim. Em poucas folhas sente-se falta desse tema. Até leitores habituados à literatura erótica podem ficar perplexos diante dessa constância que emula a de qualquer escritor da especialidade. O sexo protagoniza capítulos, mistura-se ou se justapõe a qualquer outra preocupação, é uma espécie de fluxo cotidiano sobre o qual flutuam os outros temas.

Não é necessariamente pornografia. Isto seria, para o gosto ocidental, em virtude da variedade de experiências narradas (hetero ou homossexuais; entre crianças ou de crianças com adultos; dentro ou fora da própria etnia; dentro ou fora da própria espécie) e, sobretudo, em virtude do modo casual, fácil e imediato com que acontece. Mas Gabriel Gentil não tem estratégias de escritor pornográfico. Não recorre a essa típica mistura de eufemismos, metáforas e brutalidade explícita. Usa um vocabulário vernáculo muito concreto que inclui os nomes dos órgãos sexuais e os modos ou graus de sua ação (*ñõase, ñõapese, nurise, dumëase, watepese, sipe-ñõase, bëhese...*). Combina-os com termos diretos de um português idiossincrásico bastante curto. Não é um texto apático, já que os desejos e os afetos são exprimidos vivamente. Mas não há nele uma intriga narrativa que busque a excitação do leitor. O relato de Gabriel é diáfano, explícito e, ao seu modo, inocente. No entanto, seu potencial para o escândalo é bem vasto, de modo que o desinteresse de possíveis editores – sempre ONG's inscritas em um cenário político muito sensível – não precisa de muita explicação.

Mas, embora não precise explicação, talvez a mereça. Com mais espaço poderíamos falar aqui do lugar que a sexualidade tem na etnologia indígena e que, em geral, é desproporcionalmente menor do que ocupa na conversa cotidiana na aldeia. Falo de mim mesmo e de uns quantos colegas que me comentaram a respeito, espontaneamente ou em resposta às minhas perguntas. Certo, todos recordamos de alguns nomes, como Reichel-Dolmatoff (1973), Lizot (1976), Gregor (1985), Bidou (2001), etnógrafos que repararam na prática sexual indígena ou fizeram da sexualidade o eixo da sua análise. Mas podemos observar que isso acontece ou acontecia num estilo de etnografia que é improvável de se encontrar na atualidade, na medida em que os agentes políticos indígenas estão cada vez mais presentes no panorama nacional e têm uma imagem pública a zelar. O sexo indígena deixa de ser um traço de um modo de vida distante para se tornar um assunto privado que só transcende ao público em forma de escândalo.

A sexualidade ocupará sem dúvida um lugar na autobiografia de qualquer autor europeu. Nem sempre estará em seu núcleo, mas se faltar totalmente suspeitaremos que nos oferece muito pouca sinceridade. Pelo contrário, o sexo não parece estar no índice obrigatório de uma autobiografia indígena, a qual não perdoaríamos se deixasse de relatar algo sobre os velhos tempos na floresta, sobre as mudanças radicais sofridas pelo seu povo após o contato e sobre a diferença indígena.

O caso de Gabriel Gentil é notável. Num panorama onde os escritos autobiográficos brilham pela ausência ou começam a ser produzidos em função de projetos políticos, ou de mercado, ele escreveu sua biografia sem que ninguém lhe incentivasse, pagasse, ajudasse na edição ou sequer se interessasse em divulgá-la. Diferente de outros relatos desse tipo que permanecem inéditos, em parte, pelas expectativas pouco realistas de lucro que nutrem seus autores, Gentil ofereceu repetidamente cópias a possíveis editores e distribuiu certo número delas para seus amigos brancos. Foi assim que chegou às minhas mãos, através de uma aluna de doutorado em antropologia: Jakeline de Sousa tinha colaborado com ele em sua dissertação de mestrado (na área de enfermagem) (Souza, 2003b). A carta endereçada a ela e assinada pelo autor, que acompanha a minha cópia, é um protesto contra o desinteresse nos assuntos da cultura indígena e uma expressão muito viva da vontade de que se divulgue esse relato. Acontece, como já falamos, que essa obra singular trata, mais do que tudo, de sexo.

Especifiquemos. Falando de sexo, Gentil fala de muitas outras coisas. Fala sobre o modo como os índios processam a evangelização, por exemplo. Os personagens sagrados estão todos agrupados em casais, e as crianças brincam de sagrada família usando uma pedra como menino Jesus; missionários e freiras são vistos por seus alunos indígenas como maridos e esposas. Fala das relações pai-filho, dos sermões e castigos que seu pai lhe impôs por suas aventuras, até que Gabriel o surpreende um dia fazendo amor com sua nova esposa na rede. Desde então, diz Gentil, “meu pai me deixou viver”. Fala da avareza dos brancos, sobretudo dos salesianos, que no colégio monopolizavam as mulheres forçando os índios à castidade. Fala do domínio dos brancos, como é o caso dos comerciantes que compram os favores das índias. Ou da repressão da sexualidade na aldeia, quando os missionários pressionavam os índios para que castigassem suas filhas por praticar o *ñoase*. Ou da ambígua resistência dos Tukano, que em parte acatam essa pressão e em parte resistem a ela, porque “nosso povo sempre fez *ñoase*”. Fala das relações entre humanos e animais, que são vistos como uma parte igualmente ativa no sexo com humanos. Ou sobre seus próprios dilemas culturais, quando Gentil se rende à pressão católica e se propõe a ser casto para ser capaz de aprender.

Mas, quando fala de sexo, Gentil fala do sexo em si. “*Ñoase* é nossa vida”, grita um personagem. Gentil poderia fazer desse grito seu próprio lema. Ele

não se apresenta como um caçador indígena ou como um líder indígena, o que não pretende ser, nem como um xamã – o que, sim, pretendeu ser. Não enfatiza, por exemplo, algo tão comum nesse tipo de relato, como um processo de aprendizado e iniciação. Antes o elude, ou o valoriza pouco. Apresenta-se, acima de tudo, como um ser sexual.

Vejamos mais de perto as opções que desse modo descarta. As memórias de Gentil não são um relato exótico. Não são, como é tão comum nas autobiografias indígenas, uma espécie de relato etnográfico onde a vida do protagonista serve como um simples fio condutor. Suas memórias focam eventos individuais e não nos oferecem informação sistemática sobre o modo de vida tukano, nem discursos relacionados à diferença cultural. Fala bastante, sim, de rituais – veja-se bem, de antigos rituais perdidos – sublinhando a agência feminina que observava neles e o conteúdo sexual de muitos.

Em geral, Gentil não se expressa na linguagem corrente dos políticos indígenas. Diz pouca coisa ou nada sobre colonialismo, dominação, genocídio. O movimento indígena, os direitos indígenas, as reivindicações ou conflitos de terras não fazem parte de seu relato. De fato, suas descrições podem ser politicamente muito incorretas, como quando fala da prostituição indígena como uma atividade razoavelmente voluntária das mulheres.

No entanto o resumo de sua imagem pública que apareceu, por exemplo, nas suas necrológicas, falava de Gentil como um dos principais líderes dos índios amazônicos. E ele, como explicou em certa ocasião à Jakeline de Sousa (Sousa, 2003A), preferia o título genérico de pajé ao vernáculo *kumu*, “porque *kumu* é um simples curador, enquanto pajé é uma liderança cujas opiniões são relevantes para seu povo”. Isto é, Gentil sentia-se relevante para seu povo e convenceu muitos aliados brancos dessa relevância.

Liderança é um termo que precisa ser tratado com cuidado, pois, desde que seu uso tornou-se generalizado (na época do indigenismo multiculturalista), não designa um chefe *stricto sensu*, senão uma categoria muito mais ampla de pessoas com voz relevante nos assuntos indígenas. Uma voz para ser ouvida mais vezes fora do que dentro. Em alguns contextos, cada índio capaz de falar ao mundo em nome dos índios pode ser “liderança”. Para dizer a verdade, Gentil não era uma liderança convencional em qualquer sentido, nem por sua prática nem pelo discurso. Parecia ter uma visão muito crítica da política indígena atual, como expõe em um de seus textos publicados:

Comunidades indígenas democráticas, fazendo eleições, mais eleições, eleições, eleições, eles só se preocupam com eleições. Assim é o mundo agora. Não estamos criando os novos pajés, as parteiras indígenas já não existem. (Gentil 2007, p. 251)

Em suma, Gentil clamava, na sua carta prólogo, pela difusão e conservação da tradição indígena, porém sua militância assumia um tom muito pe-

culiar. Nem objetificação da cultura, nem política: sexo – embora o sexo nunca esteja ausente desses dois domínios. Com certeza, não no mundo tukano.

O modelo tukano e seus matizes

Conhecemos bem na descrição que Gerardo Reichel-Dolmatoff fez, por conta dos Desana (Reichel-Dolmatoff, 1973), de uma sociedade obcecada com sexo e altamente repressiva, que projetava sobre os vizinhos e subalternos Maku suas próprias fantasias. É certo que um etnólogo chegado à Colômbia desde a longínqua Áustria para encontrar uma cultura tão afim do paradigma freudiano poderia incentivar muitas suspeitas. Mas diante desse pecado psicanalítico, quem poderia, de fato, jogar a primeira pedra? O complexo mítico-ritual de Jurupari, ou das flautas sagradas, é uma tentação quase irresistível. As flautas sagradas não são simples instrumentos, são verdadeiras pessoas sagradas, usadas em cerimônias muito importantes, e cuja vista está absolutamente proibida a mulheres e meninos não iniciados. Muitos mitos na região do Rio Negro e em inúmeras variantes tukano e aruaque contam que, a despeito disso, essas mesmas flautas eram originalmente um atributo feminino que mudou de signo quando os homens as tomaram à força, substituindo a dominação feminina pelo poder masculino. Essas flautas de gênero mutante, ao mesmo tempo fálicas e uterinas, dão a pauta para mitos “em garrafa de Klein”, usando uma comparação de Lévi-Strauss, em que o corpo masculino oscila a uma condição de gravidez, como numa história que contam Panlön e Kenhíri (1980) na qual um pai muito ciumento esconde os seus filhos no intestino reto. O masculino engloba o feminino, como o grupo de irmãos da maloca tradicional engloba as mulheres forasteiras. Para Patrice Bidou (1979), detecta-se nessa ideologia o sonho de uma sociedade baseada na reprodução homossexual, onde os patri-sibs perpetuam-se desde sua origem nos fragmentos da grande sucuri, evitando toda referência à aliança com estranhos e as perturbações que a reprodução sexual traz. A etnologia dos últimos anos (Hugh-Jones, 2009; Lasmar, 2005) tem empreendido uma revisão desse modelo, fazendo mais visível a agência das mulheres e pondo em questão sua interpretação em termos de dominação masculina. Andrello não fala de homossexualidade, mas de androginia, as peripécias das flautas sagradas outorgam menstruação e poder gerador a homens e mulheres, cujos pênis e vaginas reduzem-se a um denominador comum topológico de tubos (Andrello, 2006, p. 367-369). Certos objetos sagrados, como bancos, cigarros ou casas, têm um poder de engendrar de que o sexo carece. O encontro sexual aparece como um ato infértil e indolente. Iepa e Trovão, o casal primordial, têm vários filhos antes que Iepa coloque um pênis no seu esposo (Andrello, 2006, p. 365).

Gabriel Gentil, como já disse, publicou ainda em vida vários livros sobre a cultura do Alto Rio Negro, fundamentalmente compilações de mitos e descrições de rituais. Em muitos sentidos, essa obra considerável pode ser posta ao lado da empresa historiográfica da qual tratávamos no início deste texto. Coincide com ela pelo seu tema, pelo seu objetivo explícito de preservar e enaltecer tradições, pelo uso de ilustrações que recolhem uma cultura material e grafismos distintivos. Contudo difere dela por um estilo interpretativo *new age* que, com frequência, salta aos olhos. Embora possa ter ganhado o interesse de profissionais médicos simpáticos à causa indígena, seu estilo pôs em alerta os antropólogos.

Há, porém, uma divergência muito mais fundamental. Os livros publicados pela FOIRN-ISA são compostos por duplas de autores pai-filho, como faz notar Hugh-Jones (2009), os quais tratam do saber de um coletivo concreto que estão em condições de representar. Gabriel Gentil, pelo contrário, escreve a título pessoal, erigindo-se em representante da cultura tradicional do Rio Negro e abrangendo-a de um modo enciclopédico. Ele trata das origens, de mitos e rituais de todos os povos da região alcançados por seu saber. E, um detalhe cuja significação fica em evidência na sua autobiografia, não o faz em colaboração com seu pai, a quem ele mesmo desqualifica como fonte de saber. A escrita de Gentil é a de um homem que se libertou da tutela paterna através de uma longa e difícil disputa. Minha primeira leitura da autobiografia de Gabriel Gentil foi uma leitura perplexa. Seu caráter único criava um interesse que depois parecia se diluir na sucessão de façanhas eróticas. Que relação poderia haver entre aquele depoimento tão pessoal e o inventário da cultura indígena que ele mesmo tinha empreendido em suas outras obras? Ainda mais, que nexos encontrar entre as manifestações tradicionalistas do autor e o conteúdo, muito alheio a preocupações tradicionais, da maior parte de suas páginas? Uma leitura posterior de sua obra publicada modificou minha percepção, e pretendo sugerir que há, de fato, uma relação orgânica entre o editado e o inédito.

A última e a mais acessível das obras de Gabriel Gentil é um longo artigo sobre a casa tradicional tukano e seus valores, publicado nos Cadernos de Saúde Pública, da Fiocruz, pouco depois de sua morte (Gentil, 2007). É o mesmo artigo, antes citado, no qual Gentil expõe suas censuras contra o atual mundo indígena democrático. Nele o autor deixa clara qual sua alternativa a esta nova ordem. Nos tempos antigos, diz Gentil, a vida dos Tukano era uma vida sagrada na qual o poder estava concentrado nas mãos dos sacerdotes. O principal evento dessa vida era o ritual destinado a fazer xamãs. Gentil sublinha um ponto, não menos de dez vezes em quarenta páginas, ele se refere a “rituais sexuais executados em público”. Ele nunca deixa de notar esse detalhe nos rituais para criar os novos pajés. A cópula – heterossexual, embora

não exclusivamente humana, já que os deuses entram no jogo – é a origem do poder. Numa das suas narrações, Gentil ilustra com luxo de detalhe o que quer dizer. Nela relata como o ancestral Doétiro obtém os bens culturais do Deus Pedra Quartzo Branco oferecendo-lhe suas filhas. O que podia parecer, à primeira vista, uma transação, vira um clímax descrito com riquezas de exclamações por Gentil, em que as moças e o Deus trocam declarações de desejo intenso e gemidos de prazer:

Quando o Tukano Doétiro chegou na casa do Céu Ëmësewii, fez o ritual para abrir a porta. Ficou em pé na frente da porta, abaixou a cabeça, com a lança ritual fez os gestos de círculos. E disse estas palavras cerimoniais: “Oh!..Deus de Pedra Quartzo Branco. Estou aqui em pé, eu vim aqui para te pedir ajuda. No meu Mundo na Terra, nós povo Tukano estamos passando fome. Preciso fogo, comida, cerimônias sabedorias, semente de ipadú, mandioca e todo tipo de bens e valores. Em troca eu trouxe minhas duas filhas virgens bonitas, para você engravidar elas, fazer filhos com elas. Aqui estão elas!..

Deus Pedra, respondeu: “Hummmmmmmmm, há, há, há, aaaaaaa!..”. Pegou nas moças e disse sorrindo: “Vocês são minhas agora. Fiquem à vontade, estamos na minha Casa do Céu. Onde é Casa de gostos, os gostos e gozos é que são origens de vidas. Aqui é centro de poder. Eu sou Deus de Pedra Quartzo Branco. Mantenham os olhos de vocês fechados, vamos nos gozar fazer amor, eu vou assoprar estando de longe. Vocês têm belas coxas, têm seus belos corpos”.

As moças sorrindo responderam: “Ah!!!... nosso Deus de Pedra Quartzo Branco, você nos deixa loucas, estamos sentindo gostos”. Dizendo assim deitaram no chão, abrindo as coxas. E disseram todas juntas ao mesmo tempo: “Vem em cima de nós. Nos assopra, nos goza, queremos mais”.

Depois ficaram em pé, Deus de Pedra alisava os seios, acariciava, tocou nos órgãos genitais. As moças eram virgens, foram arrebatadas através de posições sagradas assopradas de longe. Riam de sentir as cócegas dos gostos.

Depois de sexos sagrados o Deus Pedra deu em troca os bens culturais, os objetos de valores para o Tukano Doétiro. Se alguém risse dele o Deus Pedra matava no mesmo dia ou obrigava se suicidar. (Gentil, 2007, p. 225-226).

É fácil ver a semelhança desse texto com as descrições sexuais da autobiografia inédita, tanto pelo seu estilo como por algumas de suas premissas, especialmente a acentuada agência sexual feminina. A casa de Deus não é um centro de troca, senão um centro de poder onde os prazeres e os gozos são as origens da vida. Muito longe daquelas narrações, antes citadas, onde a diferença sexual só alcançava seu valor no momento tardio da criação.

Mais adiante, Gentil (2007, p. 247) oferece uma curiosa variante da história de Jurupari. Em tempos remotos, o poder estava nas mãos de mulheres xamãs que tinham deixado os homens numa condição feminina, executando

tarefas femininas e, inclusive, forçando-os com violência a ter os filhos. Essas mulheres xamãs foram destronadas pelo Sol, que as matou todas porque estavam *transformando os homens em homossexuais*. Há alguns traços interessantes nessa versão. Primeiro, as flautas sagradas desaparecem (são citadas com muita pouca ênfase em outras narrações de Gentil). Segundo, a revolução de gênero é ordenada por um personagem, o Sol, alheio a homens e mulheres, e seu objetivo principal é estabelecer o binômio sexual que estava sendo apagado. Gabriel Gentil estava repensando o conjunto da cosmologia tukano, construindo uma nova era que reordenava os velhos tempos, porém, em torno de um núcleo sexual dual, em lugar daquele núcleo masculino ou, pelo menos, andrógino das descrições clássicas.

Alternativas e variações

Gabriel Gentil não tinha muito que esperar dessa ordem tradicional tukano. Nada mais longe do modelo ideal da maloca patrilinear que suas lembranças de um pai solitário correndo o mundo à procura de esposa. Apresentando-se como especialista das tradições tukano, não conhecia, porém, os cantos do ritual das flautas. Seu pai, como ele mesmo diz, só acendia os cigarros dos xamãs durante as cerimônias, e ele mesmo, sem uma herança legítima, não teria espaço na historiografia representativa que surgiu no tempo que ele redigia seus escritos em Manaus. Na página 133 da sua autobiografia, pode-se ler o seguinte:

Mudanças entre 1968 e 1972

Ocorreram três mudanças em Pari-Cachoeira, na tribo Tukano.

- Primeiro, a chegada dos brancos da COMARA, que fodiam como queriam na frente dos padres.
- Segundo, o chefe tradicional, Manuel Machado, foi deposto, e se criou a Comunidade Indígena Democrática, elegeram um líder provisório. Os Padres Salesianos tiraram as suas vestes e deram a volta no altar da igreja.
- Terceiro, Benedito Machado, de 19 anos, da tribo Tukano, gritou liberdade, ano moderno, dizendo em 1971: “É um ano moderno. De agora em diante, nós Tukano podemos casar com gente Tukano, com as mulheres Tukano! Era o princípio de um NOVO TEMPO”.

Trata-se de um anúncio ambíguo dos novos tempos. O reformismo da Igreja Católica, o início de um movimento indígena (que Gabriel, como sabemos, não aprecia), a chegada de uma companhia cujos empregados promovem a prostituição das índias e a suposta vitória final dos missionários contra a norma exogâmica tukano pareceriam, em conjunto, uma péssima notícia para um ativista das tradições indígenas.

Considerando o conjunto das memórias de Gentil, no entanto, poderíamos pensar que sua exclamação não é somente irônica e que ele endossava, pelo menos em parte, esses novos tempos.

Se fossemos atender suas aspirações, Gabriel Gentil poderia ser comparado aos messias do Rio Negro que, nos últimos dois séculos, lideraram movimentos de resistências contra os domínios dos brancos, mas que também trouxeram mudanças profundas para as estruturas nativas (Wright; Hill, 1992). Se um profeta como Venâncio Kamiko o fez inspirando-se livremente no cristianismo, Gabriel Gentil sonhou fazê-lo baseado numa mistura de nativismo indígena e ideias *new age* sobre a sabedoria, o poder e a sexualidade. Ele era muito consciente do potencial disruptivo da sexualidade, tanto no mundo tukano quanto no mundo cristão. Portanto a qualidade chocante de seu relato serve para Gentil confrontar-se com ambas as tradições. Isso em nome de uma tradição que ele considera mais antiga e autêntica, essa em que os xamãs eram consagrados mediante o sexo em público. Seu relato autobiográfico não conta como foi iniciado segundo as regras em vigor, mas o apresenta mergulhado nesse impulso sexual que, segundo ele, era a medula de uma ordem indígena primitiva e mais vigorosa. Não é necessário explicar que os rumos atuais da política indígena são bem diferentes. E Gentil, porta-voz da tradição perante os estranhos, não conseguiu se tornar um profeta entre os seus.

Mas sua obra não é por isso menos interessante. Os estudos sobre história indígena no Brasil têm demonstrado que os índios já têm essa história e essa memória que lhes eram negadas até há pouco mais de trinta anos. Agora concentram-se em analisar as mudanças que atravessam as sociedades indígenas como transformações que os índios pensam em benefício de uma cosmologia que permanece aí no fundo, desafiando o ingresso do dinheiro na comunidade ou o deslocamento dos índios à cidade ou a conversão ao cristianismo (Wright, 1999; 2004; Gordon, 2006). Pacificando o branco, em suma (Bruce; Ramos, 2002). Esta é, de modo implícito ou explícito, a cosmologia de uma comunidade que a define por consenso ou através de conhecedores autorizados, e que, cada vez mais, a colocam no papel.

Mas essa história indígena, que nesse processo ganha visibilidade e legitimidade, perde ao mesmo tempo aquela labilidade transformativa da qual dispunha quando se confiava exclusivamente na memória e no relato oral. A obra do excêntrico Gabriel Gentil é digna de interesse, não apenas por ser um caso raro de expressão autobiográfica, senão porque está escrita contra alguns dos fundamentos mais explícitos da ordem tukano, com uma desenvoltura que só um legítimo tukano seria capaz. Em outras palavras, expõe uma variante dessa mesma ordem, improvisando sobre temas antigos, assimilando aspirações forâneas e transportando a heterogeneidade da velha mitologia ao mundo pela expressão impressa. Remetendo, numa versão muito livre, a

uma conhecida formulação de Viveiros de Castro (2002), talvez seja nesse tipo de infidelidade à própria cultura onde melhor se identifique a permanência da alma indígena.

Referências

ANDRELLO, Geraldo. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

BRUCE, Albert; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco*. Cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Editora da UNESP, 2002.

BIDOU, Patrice. *Le mythe de tapir chamane*. Essai d'anthropologie psychanalytique. Paris: Odile Jacob, 2001.

_____. A propos de l'inceste et de la mort: un mythe des Indiens Tatuyo du Nord-Ouest de l'Amazonie. In: IZARD, Michel; SMITH, Pierre (Eds). *La fonction symbolique*. Paris: Gallimard, 1979, p. 107-138.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. Autobiografia e sujeito histórico indígena. *Novos Estudos* 76 CEBRAP, p. 179-195, 2006.

BRUMBLE, David. *Annotated bibliography of american indian and eskimo autobiographies*. Nebraska: University of Nebraska Press, 1981.

GENTIL, Gabriel de Santos. *Mito Tukano, quatro tempos de antigüidades: histórias proibidas do começo do mundo e dos primeiros seres*. Frauenfeld: Verlag Im Waldgut, 2000. 216 p. v. 1.

_____. *Pueblo Tukano - cultura, historia y valores*. Manaus: EDUA, 2005.

_____. Bahsariwii - A Casa de Danças. *História, Ciência, Saúde - Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 14, suplemento, p. 213-255, dez. 2007.

GORDON, Cesar. *Economia selvagem: Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebengokre*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

GREGOR, Thomas. *Anxious pleasures*. The Sexual Lives of an Amazonian People. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

HUGH-JONES, S. Patrimonialisation: entre image et écrit; Paris: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine. In: CONFERENCIA PRESENTADA AL SEMINARIO DE ERSIPAL, 2009. Disponível em: <http://www.iheal.univ-paris3.fr/IMG/pdf/StephenHughJones2009Ersipal-1.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2010.

KOPENAWA, Davi. Sonhos das origens. In: RICARDO, Carlos A. (Ed.). *Povos indígenas do Brasil 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000, p. 19-23.

LASMAR, Cristiane. *De volta ao Lago de Leite*. Gênero e transformação no Alto Rio Negro. São Paulo: Editora UNESP-ISA/Rio de Janeiro: NuTI, 2005.

LIZOT, Jacques. *Le Cercle des Feux*. Paris: Le Seuil, 1976. (Collection Recherches Anthropologiques).

MONTE, Nietta Lidenberg; MANA, Joaquim de Paula (Organização de Professores Indígenas do Acre (OPIA)). *Shenipabu Miyui: História dos Antigos*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

PANLÛN Kumu, Umusin; KENHÍRI, Tolaman. *Antes o mundo não existia: a mitologia heroica dos índios Desana / Umusin Panlon Kumu, Tolaman Kenhiri*. Introdução de Berta G. Ribeiro. São Paulo: Livraria Cultura Ed, 1980.

RAONI; DUTILLEUX, Jean-Pierre. *Raoni: Les memoires d'un chef indien*. Paris: Editions du Rocher, 2010.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Desana: Le symbolisme universel des indiens Tukano du Vaupés*. Bibliothèque des Sciences Humaines. Paris: Gallimard, 1973.

SOUSA, Jakeline de. Da educação intercultural à transculturalidade na educação: investigando a possibilidade de aplicar à educação elementos próprios a outras sociedades e culturas. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO INTERCULTURAL, GÊNERO E MOVIMENTOS SOCIAIS - IDENTIDADE, DIFERENÇA E MEDIAÇÕES, 2., Florianópolis: UFSC, 2003a. (v. 1)

_____. Aprender com os saberes de diferentes culturas: um diálogo entre a maloca Tukano e a educação por Edgar Morin. Dissertação (Mestrado em Educação) – UFAM, Manaus, 2003b.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: _____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 181-264.

WRIGHT, Robin (Ed). *Transformando os deuses*. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, 1999. (v. 1)

_____. (Ed). *Transformando os deuses*. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, 2004. (v. 2)

WRIGHT, Robin; HILL, Jonathan. Venancio Kamiko: Wakuénai Shaman and Messiah. In: LANGDON, Jean (Ed.) *Portals of Power: shamanism in South America* Albuquerque: University of New Mexico, 1992, p. 257-287.

Recebido em 20 de maio de 2012

Aprovado para publicação em 25 de maio de 2012