

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
ANTROPOLOGIA SOCIAL**

Ari Ghiggi Junior

**Estudo Etnográfico sobre Alcoolização entre os Índios Kaingang da
Terra Indígena Xapecó: das Dimensões Construtivas à Perturbação**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Esther Jean Langdon,
Prof.^a. Dr.^a.

Coorientador: Flávio Braune Wiik,
Prof. Dr.

Florianópolis
2010

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária
da
Universidade Federal de Santa Catarina

G423e Ghiggi Junior, Ari

Estudo etnográfico sobre alcoolização entre os índios Kaingang da terra indígena Xapecó [dissertação] : das Dimensões construtivas à perturbação / Ari Ghiggi Junior ; orientadora, Esther Jean Langdon, co-orientador, Flávio Braune Wiik. - Florianópolis, SC : 2010.

131 p.: il., mapas

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Abuso de substâncias. 2. Índios Kaingang. 3. Etnologia. I. Langdon, Esther Jean. II. Wiik, Flavio Braune. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social. IV. Título.

CDU 391/397

Ari Ghiggi Junior

**ESTUDO ETNOGRÁFICO SOBRE ALCOOLIZAÇÃO ENTRE
OS ÍNDIOS KAINGANG DA TERRA INDÍGENA XAPECÓ: DAS
DIMENSÕES CONSTRUTIVAS À PERTURBAÇÃO**

Esta Dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia Social.

Florianópolis, 4 de Outubro de 2010.

Prof^a Dra. Miriam Grossi
Coordenadora do Curso

Banca Examinadora:

Prof^a. Dra. Esther Jean Langdon
Orientadora - Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Maximiliano Loiola Ponte de Souza
Membro - Centro de Pesquisas Leônidas e Maria Deane

Prof. Dr. Oscar Calavia Sáez
Membro - Universidade Federal de Santa Catarina

Para Tide – *In memoriam*

AGRADECIMENTOS

Como sempre este momento é cruel, pois não é tão simples lembrar-se de todos os nomes que contribuíram para a realização deste trabalho. A maior parte dos agradecimentos vai para aqueles, de alguma forma, tornaram minha trajetória possível.

Agradeço à minha família, Pai, Mãe, Tita, Tide, Eme, Ange, Ariene, pelos incentivos – mesmo as vezes não entendendo muito bem o sentido desta carreira.

Aos colegas de pós-graduação Philippe, Diego, Dani, Fernanda, Izomar, Kaio, Tatiana, Tatiane, Anelise, Isabella, Juliana, Larissa, Carlos e Marcela.

À Violeta e Carolina, pela companhia durante a pesquisa de campo para este trabalho.

Aos colegas e amigos da graduação e de churrasco, Eduardo, Alex, Gustavo, Fukuta, Elias, Camila.

Aos amigos dos “Alpes Suínos” radicados em Florianópolis, Fábio, Gui, Zolet, Celant, Pistolim, Tefo, Clodo e Pinhão, valeu a parceria!

Aos colegas do NESSI, Daniel, Raquel, Eliana, Maurício, Bárbara e Conceição, pelas discussões e possibilidades oferecidas.

Aos Kaingang da Terra Indígena Xapecó, especialmente Matilde, Paulo, Preta, Pauluã, Kókoj, Ina, Valdemar, Diva, João Pedro, Ducão, Lúcio, Lurdes, Chico, Getúlio, Machado, e outros tantos que não lembro ou não cabe a citação de seus nomes aqui.

Às colegas Jacqueline e Aline pelas experiências compartilhadas em trabalho de campo anterior.

Ao professor Alberto Groisman, pelos anos de trabalho conjunto e pelas oportunidades a mim ofertadas. Obrigado pela confiança!

Ao professor Flávio Wiik, pela amizade, pelos ensinamentos e pela aceitação em engrossar o caldo como coorientador.

À professora Esther Jean Langdon, pela paciência e pelas oportunidades concedidas a mim em todos estes anos de pesquisa na Terra Indígena Xapecó.

Em especial à minha companheira Tatyana, pelo incentivo, amizade, amor, carinho e tudo mais.

E finalmente, ao PPGAS/UFSC, CAPES e CNPq pelos apoios financeiros durante o Mestrado, sem os quais seria impossível a realização desta dissertação.

RESUMO

Este trabalho é uma tentativa em compreender a *alcoholização* entre os índios Kaingang da Terra Indígena Xaçecó através de uma perspectiva antropológica. Através deste conceito chave, torna-se evidente o esforço em deslocar a abordagem acadêmica acerca da utilização das bebidas alcoólicas do paradigma epidemiológico, que entende o fenômeno como doença biomédica, para outro mais etnográfico que contemple a heterogeneidade de dimensões socioculturais envolvidas. A problematização do conceito *alcoholismo* é evidente a partir da pesquisa de campo, a qual sugeriu o desdobramento da discussão sob duas frentes interconectadas. Uma demonstrando que estas substâncias mediam a construção de redes de relações sociais que se estendem para além dos limites da Terra Indígena na busca de acesso às bebidas, assim como a demarcação de espaços e modos específicos e legitimados de utilização destas substâncias. A outra apontando para os entendimentos elaborados pela população local dos problemas relacionados à utilização das bebidas alcoólicas, que dizem respeito fundamentalmente a formas impróprias de utilização implicadas na visibilidade pública dos alcoholizados e nas atitudes violentas dos mesmos. Neste sentido, formas de controle social são ambigualmente empregadas na regulação deste processo, ora incentivando a utilização das bebidas alcoólicas ora impedindo-a.

Palavras chave: Alcoholização, Índios Kaingang, Etnologia Indígena

ABSTRACT

This work is an attempt to understand *alcoholization* among the Kaingang communities of the Xaçecó Indian Reserve in Southern Brazil from an anthropological perspective. Through this key concept, the ethnographic paradigm that considers the heterogeneity of the socio-cultural dimensions in the use of alcoholic beverages substitutes that of epidemiology, which conceives of the phenomenon as primarily a biological disease. A critical perspective of the concept of *alcoholism* becomes evident through the field research, which develops the analysis along two interconnected directions. The first demonstrates that these substances mediate the construction of social networks. Guided by the search for alcoholic beverages, as well as by demarcation of specific and legitimated ways of utilizing these substances, these networks extend beyond Reserve boundaries. The second direction points to local population understandings of the problems related to the use of alcoholic beverages. These problems are concerned fundamentally with inappropriate ways of drinking related to the public visibility and violent behavior of inebriated Indians. As a consequence, forms of social control are used ambiguously in the regulation of this process, sometimes encouraging the use of alcoholic beverages and at other times repressing it.

Keywords: Alcoholization, Kaingang Indians, Ethnology, Social Networks, Social Control

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Localização das Terras Indígenas Kaingang	127
Região do Alto Irani	128
Localização das Aldeias na Terra Indígena Xaçecó	129

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AA – Alcoólicos Anônimos

AIKA – Associação Indígena Kairú

CID – Catálogo Internacional de Doenças

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional da Saúde

IBGE – Instituto Nacional de Geografia e Estatística

NA – Narcóticos Anônimos

OMS – Organização Mundial da Saúde

SIASI – Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

TCC – Trabalho de Conclusão de Curso

TI – Terra Indígena

TIX – Terra Indígena Xaçepó

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
CAPÍTULO 1 – PONTOS DE PARTIDA TEÓRICOS E METODOLÓGICOS	23
1.1 - Do Alcoolismo e dos Estudos Epidemiológicos	25
1.2 - Distinguindo as Abordagens Antropológicas.....	29
1.2.1 – Sobre Modos e Padrões de Beber	29
1.2.2 - Relações Interétnicas e Bebidas Alcoólicas	30
1.2.3 – Os Problemas Relacionados às Bebidas Alcoólicas	32
1.2.4 – Retomando o Eixo Pretendido: <i>Alcoolização</i>	35
1.3 - Trajetória Individual e Experiência de Campo	39
1.4 - Metodologia	41
CAPÍTULO 2 – SITUANDO.....	45
2.1 – Sobre a Etnia Kaingang.....	45
2.2 - Estabelecimento da Terra Indígena Xapecó.....	47
2.3 – Características Gerais da Terra Indígena Xapecó na Atualidade .	49
2.3.1 - Demografia e Geopolítica	49
2.3.2 - Subsistência.....	52
2.3.3 – Relações Políticas e Burocracia	54
2.3.4 - Religiosidade.....	55
2.3.5 - Educação.....	57
2.3.6 – Serviços de Saúde.....	58
CAPÍTULO 3 – OS CONTEXTOS DE CONSUMO DAS BEBIDAS ALCOÓLICAS.....	61
3.1 – A questão da Circulação de Pessoas e a Presença Indígena nas Cidades	62
3.2 – O Foco nas Bebidas Alcoólicas: Espaços de Oferta e Estratégias de Aquisição e Consumo para os Habitantes da Terra Indígena Xapecó.....	68
3.2.1 – Mercados e Bares das Redondezas.....	69
3.2.2 – As <i>Bodegas</i>	71
3.2.3 – Os Eventos Festivos no Interior da Terra Indígena Xapecó.....	73
3.2.3.1 – Os Jogos de Futebol	73
3.2.3.2 – Os <i>Bailes</i>	78
3.2.4 – Bebendo no Trabalho	82

CAPÍTULO 4 – SOBRE ESTATUTO DAS BEBIDAS ALCOÓLICAS E CONTROLE SOCIAL NA TERRA INDÍGENA XAPECÓ.....	85
4.1 – Do <i>Índio Puro</i> ao <i>Bêudo</i>	86
4.2 – Atuação das Lideranças Indígenas	93
4.3 - A Presença dos <i>Crentes</i>	97
4.4 – Atitudes Anônimas.....	105
4.5 – As Tentativas do “Pessoal da Saúde”	105
CONSIDERAÇÕES FINAIS	109
REFERÊNCIAS.....	113
APÊNDICE – CASOS INEXPLORADOS	123
ANEXO A – LOCALIZAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS KAINGANG	127
ANEXO B – MAPA DA REGIÃO DO ALTO IRANI.....	128
ANEXO C – LOCALIZAÇÃO DAS ALDEIAS NA TERRA INDÍGENA XAPECÓ	129

INTRODUÇÃO

Esta dissertação trata de um estudo antropológico em torno do uso de bebidas alcoólicas entre os indígenas Kanigang habitantes da Terra Indígena Xaçepó (TIX). Identificando o contexto de circulação e os entendimentos e práticas envolvidas na utilização destas substâncias, pretendo especular sobre os modos de sociabilidade (intra e interétnicas) vigentes na localidade em questão. Desta maneira, o objetivo geral gira em torno da elaboração de uma etnografia sobre alcoolização entre esta população, mais especificamente, a descrição dos contextos locais de consumo das bebidas alcoólicas constituídos em torno das estratégias envolvidas na sua efetivação e, também, na descrição dos modos locais de entendimento dos problemas associados à estas substâncias assim como as práticas empregadas em seu controle na localidade.

As mais diversas sociedades têm sido alvo de grande quantidade de trabalhos antropológicos a partir da temática da abordagem dos vínculos dos seres humanos com substâncias que podemos chamar de drogas ou psicoativos. Neste rol imenso de possibilidades, o recorte nas bebidas alcoólicas figura como problemática há tempos enfatizada, que se apresenta como um campo frutífero e constantemente renovado no tratamento e na criação de novas questões em seu entorno; dependendo do ângulo que se tente visualizar algum objeto, este campo revelará alguma faceta ainda não explorada. Assim, estudos sobre uso de bebidas alcoólicas sugerem uma infinidade de direções em seu horizonte, pois podem estar inseridos em abordagens especulativas por parte das agendas acadêmicas das mais diversas ciências, como também podem ser foco privilegiado da atuação de esferas de poder público. A aceitação da multiplicidade de processos envolvidos nestas possibilidades de compreensão remete ao fato de que o entendimento da natureza e dos desdobramentos relacionados aos usos de bebidas alcoólicas, onde quer que seja, não está ainda apontando para pontos de consenso efetivo.

Em geral, qualquer contexto que envolva presença e utilização de bebidas alcoólicas é altamente complexo e heterogêneo. A bebida alcoólica localiza-se na interseção de um sem número de aspectos da vida humana, o que seria impossível de cobrir neste estudo limitado. Algum ponto de partida é necessário, o que me faz elucidar os princípios que têm sido tomados como relevantes no cenário nacional. No Brasil, quando pensamos em populações indígenas, esta discussão está fortemente arraigada com a implementação de políticas públicas incentivadas após a Constituição brasileira de 1988, quando estas sociedades passam a ser foco intensivo por parte do Estado nacional –

fato entendido genericamente pelas próprias populações como um “direito adquirido” e por isto reivindicado. Figueiredo (2000) relembra que os indígenas no Brasil são vistos, a partir do olhar legislativo, como “relativamente incapazes” e que devem figurar sob a guarda do estado, o qual se responsabiliza pela sua salvaguarda contra processos amplos entendidos como de “aculturação forçada”. Como se percebe, a orientação tutelar para com estas populações demarca nas intervenções associadas às preocupações relacionadas às bebidas alcoólicas, por um lado, a tentativa de controle da circulação destas substâncias nas localidades indígenas e, por outro lado, a fomentação de programas de saúde e bem estar relacionados à esta temática.

Este trabalho é um esforço para colocar a discussão sob uma ótica mais refinada. A pesquisa de campo juntamente com a etnografia elaborada na Terra Indígena Xaçepó me permitiu olhar com mais especificidade o contexto em que as bebidas alcoólicas estão inseridas, as formas que são utilizadas e os sentidos atribuídos às mesmas e ao seu uso pela população local. Longe de verificar a incapacidade dos Kaingang para lidar com a presença destas substâncias, o que evocaria uma necessidade de alguma força política externa, este trabalho aponta para uma diversidade de possibilidades envolvendo as concepções e práticas locais empregadas pela população para lidar com a presença das bebidas alcoólicas no seu cotidiano.

A dissertação está organizada da seguinte maneira. No capítulo 1 situo alguns pontos de partida teóricos e metodológicos para a discussão aqui proposta onde são valorizados os entendimentos antropológicos sobre a questão. Também, complementarmente, exponho alguns aspectos da minha trajetória como pesquisador em antropologia e da experiência de campo específica para esta pesquisa.

No capítulo 2 elucido alguns aspectos genéricos sobre a etnia Kaingang segundo a literatura antropológica brasileira. Busco caracterizar alguns dos trabalhos desenvolvidos principalmente na localidade da TIX para situar a discussão. De fato, muitos destes itens contemplarão temáticas clássicas em etnologia, como organização social e familiar, cosmologia, rituais, aspectos relativos a xamanismo, religiosidade e saúde. À primeira vista, os Kaingang estariam culturalmente ligados à bebidas alcoólicas, fato comprovado pela *tradicional* ingestão do *Kiki* – uma substância fermentada produzida pelos próprios indígenas – no desenrolar do ritual de mesmo nome. A

apresentação destas abordagens da *tradição Kaingang*¹ demonstra minha intenção justificada na escolha de não trabalhar com o estudo de tal ritual que, segundo estudiosos, sintetizaria e representaria elementos cosmológicos e organizacionais desta sociedade. Este capítulo figura também como localizador do cenário, onde trarei alguns dados demográficos e composicionais para evidenciar uma caracterização política e geográfica da localidade no intuito de expor a sua situação com relação aos municípios que a rodeia.

O capítulo 3 apresentará de forma um pouco genérica, porém etnográfica, a situação do universo de consumo estabelecido para os habitantes da TIX principalmente no que se refere às bebidas alcoólicas. Aqui enfocarei, na abordagem de um *setting* mais amplo, as possibilidades de caminhos e descaminhos percorridos pelas substâncias alcoólicas e pelos indígenas que dela pretendem se servir. Da mesma forma, serão elencadas as formas de utilizações propriamente ditas das bebidas alcoólicas segundo a experiência de campo junto aos indígenas, representando modos entendidos como constitutivos de sociabilidade entre os Kaingang em questão.

O capítulo 4 enfatizará a emergência dos discursos moralizantes empreendidos localmente frente a presença das bebidas alcoólicas na TIX. Este capítulo tratará de ambiguidades constatadas no estatuto local destas substâncias. Aqui serão caracterizados os principais reflexos que se relacionam ao controle social através da interferência na circulação de tais substâncias e do entendimento dos fatores problemáticos ou indesejados aí envolvidos.

¹ O termo *tradição* foi exposto em alguns trabalhos antropológicos feitos na TIX, como em Oliveira (1996), Almeida (1998), Haverroth (1997), e refere-se, grosso modo, a toda aquele conjunto de representações e práticas ligados ao *tempo dos antigos*, como o ritual do Kiki, a cosmologia Kaingang, os especialistas locais em cura, como xamãs (Kuiãs), curandeiros e remedeiros. Quando se trata de temática religiosa, a tradição aparece em muitos trabalhos como ligada a uma vertente do catolicismo popular que se instaurou entre estes indígenas. Entretanto, na minha própria monografia de final de curso (GHIGGI JR, 2006) expus dados etnográficos que demonstram que algumas práticas anteriormente relacionadas como *tradicionalistas* também estavam sendo elaboradas por pessoas que comungavam das religiões evangélicas presentes na localidade, o que para muitos é uma contradição.

CAPÍTULO 1 – PONTOS DE PARTIDA TEÓRICOS E METODOLÓGICOS

O controle das bebidas alcoólicas tem amparo jurídico na evidência de crime previsto em lei² para o facilitador do acesso de indivíduos das populações indígenas às referidas substâncias. Neste sentido, a questão da proibição da venda destas bebidas em localidades indígenas, além da característica tutelar já apontada, articula-se com a discussão mais ampla hoje contemplada sobre a proibição de outras substâncias consideradas “drogas” na sociedade ocidental. Muita demagogia tem sido acionada na justificação para a legitimidade e funcionalidade desta atitude. A questão geralmente agrava-se a partir da verificação do desdobramento de outros problemas como repercussão das atitudes proibicionistas. No Brasil, as consequências do tráfico ilegal de drogas, em função da guerra declarada a partir da demonização de algumas substâncias durante o século XX, é hoje alvo de reflexão contundente (VARGAS, 2001 e 2005; KARAM, 2008; RODRIGUES, 2008). No caso das populações indígenas, a questão também recairia sobre estes aspectos quando entendemos a bebida alcoólica como substância ilícita, não fosse a constatação de que esta substância é uma das mais incentivadas para consumo entre a sociedade ocidental. Estes aspectos caracterizam circunstâncias particulares no que diz respeito à consolidação de “mercados ilegais” que se agravam com o já mencionado cerceamento da autonomia para escolha, aspecto fundamental em uma sociedade democrática.

Apesar disto, e da não efetiva operacionalidade da legislação, a área da saúde coletiva brasileira passa a ser o setor mais preocupado com esta questão, de forma mais ou menos genérica, na apresentação tanto de métodos quanto de técnicas para delimitação e abordagem do assunto. Um aspecto que tem se mostrado relevante neste sentido é a intensa mobilização da comunidade acadêmica antropológica, e outras relacionadas à saúde pública, na busca de modos mais abrangentes de compreensão do “fenômeno” do “abuso de álcool” e suas relações com o campo da saúde entre populações indígenas brasileiras para complemento àqueles formulados pelo campo estrito dos estudos em

² A lei federal nº 6.001, de março de 1973 dispõe sobre o estatuto do índio. No título IV, das Normas Penais, Capítulo II, Dos Crimes Contra os Índios, o artigo 58º enumera o que se constituem crimes contra os índios e a cultura indígena. O item III deste artigo, mais especificamente, prevê pena de seis meses a dois anos para quem “propiciar, por qualquer meio, a aquisição, o uso e a disseminação de bebidas alcoólicas, nos grupos tribais ou entre índios não integrados”.

epidemiologia³. A partir destas propostas, muito se tem buscado no auxílio a estas populações através de programas do próprio Governo Federal no investimento de esforços relativos à promoção de saúde em áreas indígenas centrados na tentativa de aproximação entre os saberes e práticas locais de cuidado empregados por cada população e as soluções ofertadas pelo que poderíamos chamar de conhecimento biomédico⁴ – ou medicina ocidental (LANGDON, 2004).

As políticas da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) refletem estas preocupações na sua atuação em populações indígenas brasileiras a partir de programas que elaboram, em termos ideológicos, um discurso acerca da consideração das diferenciações entre culturas, mas tentam uma conciliação dificultosa entre as características particulares de populações – como modelos locais de explicação de problemas, cosmovisão, noções de corpo e pessoa – com problemáticas caracterizadas pela situação epidemiológica deveras generalizante, verificada a partir de um ponto de vista exterior às realidades indígenas. O que se tem levantado exaustivamente, no âmbito das discussões em Antropologia Participativa, são as avaliações acerca destes programas chamados de *atenção diferenciada* no questionamento da possibilidade de efetiva abordagem de problemas a partir de preocupações elencadas segundo os próprios contextos indígenas – em contraponto aos intuítos, talvez maiores, de atender o cumprimento de parâmetros de políticas meramente justificadas como de “bem estar social” pelos aparelhos estatais. Em última instância, o que está em jogo nestes modelos de atenção é o constante questionamento da possibilidade de compatibilidade entre os saberes biomédicos e os saberes indígenas, entre os interesses da sociedade envolvente e os das sociedades indígenas, tanto na formulação e compreensão dos próprios processos contextualizados de saúde e doença, quanto nas práticas aplicadas na solução dos eventuais problemas relacionados, neste caso, ao uso de bebidas alcoólicas (LANGDON, 2001 e 2005).

³ Aqui também podem ser incluídas as críticas de Menéndez (1998) à abordagem epidemiológica como uma análise quantitativa baseada em medidas de dispersão acerca da abrangência de disseminação da ocorrência de determinado fator, principalmente de risco, em determinada população.

⁴ Neste sentido, não posso deixar de citar as experiências feitas entre os Kaingang da Terra Indígena Apucarantina/PR através do trabalho de Marlene de Oliveira (2004), o qual é vinculado a uma proposta essencialmente assistencialista que visa abertamente estabelecer uma intervenção política para redução do uso de álcool entre estes indígenas. Através da compreensão dos contextos locais de usos das bebidas, busca figuração como uma espécie de “ponte” entre os programas de prevenção à DST/AIDS e Alcoolismo, fomentados pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), e a realidade indígena.

1.1 - Do Alcoolismo e dos Estudos Epidemiológicos

Como já foi especulado, a FUNASA possui em sua agenda atual de discussão e intervenção a questão dos problemas relacionados à inserção das bebidas alcoólicas nas Terras Indígenas brasileiras. Suas diretrizes partem do ponto de vista que o problema existente, o qual é tomado como *alcoolismo*, está essencialmente vinculado à um viés relacionado à questão da “saúde mental”⁵. Quilles (2006) chama a atenção para a categorização da Organização Mundial da Saúde (OMS), onde o alcoolismo é entendido como:

“(...) estado psíquico, e também, geralmente físico, resultante da ingestão do álcool, caracterizado por reações de comportamento e outras que sempre incluem uma compulsão para ingerir álcool de modo contínuo ou periódico, a fim de experimentar seus efeitos psíquicos e por vezes evitar o desconforto de sua falta, a tolerância ao mesmo podendo ou não estar presente” (BERTOLOTE, 1990 apud QUILLES, 2006, p. 14).

Souza et al (2003) reconhecem as limitações do conceito de alcoolismo para estudos nas populações indígenas e não negam a contribuição das ciências sociais no entendimento destes contextos de utilização das substâncias alcoólicas, mas defendem a utilização de metodologia epidemiológica como provedora de ferramentas eficazes na obtenção das taxas de prevalência do alcoolismo, entre outros aspectos, nestas sociedades. As conclusões são claras na identificação de altos índices para as populações Kaingang da região do Rio Tibagi em situação de risco para desenvolver dependência química ao álcool. Nesta mesma direção, a população Kaingang da Terra Indígena Apucarantina no Paraná foi alvo de estudo por Kohatsu (2001) – coautora em Souza et al (2003) – na aplicação de metodologia epidemiológica para estimar a prevalência de alcoolismo entre os habitantes locais. É interessante notar que as conclusões apresentadas por esta pesquisadora (médica sanitária) indicam que as proporções ali verificadas, segundo dimensionamento por sexo, das pessoas que fizeram uso de bebidas

⁵ Maiores informações sobre o projeto Vigisus II e o Subcomponente II relacionado à saúde mental em povos indígenas na página <http://www.FUNASA.gov.br/internet/vigSubII_saudeMental.asp>.

alcoólicas nos 12 meses anteriores à pesquisa são bem maiores do que as proporções de consumo de bebidas em populações não indígenas – tendo uma prevalência notável entre as entrevistadas do sexo feminino. Entretanto, cabe notar que a autora também reconhece a dificuldade de delimitação da problemática assim como a aplicação destes métodos quantitativos para sua compreensão na localidade em questão. “Bebidas como o vinho ou a cerveja não são reconhecidas pelos índios como ‘bebidas de álcool’, cabendo somente à pinga esta classificação. Isto também é um dificultador, na abordagem do problema junto ao indivíduo e a comunidade” (KOHATSU, 2001, p. 97).

Ferreira (1998) nos mostra a existência de teorias que atribuem as taxas do alcoolismo entre indígenas a fatores genéticos destas populações. A vulnerabilidade ao consumo das bebidas alcoólicas estaria ligada a uma característica inata em não terem controle sobre seus impulsos quanto ao consumo de álcool. Esta autora revela que nas próprias representações dos Yurok norte-americanos existe uma aceitação, inculcada pelos imaginários dos profissionais de saúde não indígenas que os atendem frequentemente, de que “o seu sangue é ruim” na suscetibilidade tanto ao alcoolismo quanto à outras doenças, como o *diabetes mellitus*.

Problemas com este tipo de fundamentação são sumariamente elencados em vasta bibliografia. Em contraponto, Santos (1993), por exemplo, apresenta um estudo sobre os desdobramentos quanto à classificação dada ao uso e abuso das bebidas alcoólicas como doença, ocorrida na metade do século XIX no Brasil. Este autor aponta para a associação a um processo histórico de "doentificação" de um costume popular a partir da mudança dos padrões sociais, políticos e econômicos estabelecidos desde o fim do século XVIII. Para ele, o conhecimento biomédico, representado pelos profissionais da medicina, consolidou um fundamental alicerce para se construir uma nova ordem higienista que procurava justificar a coibição do uso de bebidas alcoólicas no país. A medicina funcionaria com um controle formal da vida social, onde os valores a serem alcançados seriam aqueles atribuídos a classe burguesa, uma vez que o alcoolismo passava a ser associado à desestruturação familiar e às condições precárias de surgimento de doenças entre as classes pobres.

Da mesma maneira, o conceito de *alcoolismo* é problematizado por Souza (2004) e Souza e Garnelo (2006), que nos mostram como este conceito foi, e tem sido, construído de forma histórica e cultural na sociedade ocidental. Estes autores avaliam as primeiras caracterizações do termo cunhado por pesquisadores biomédicos na identificação de

intoxicações provocadas pelo excesso de álcool no organismo humano, e desdobram os usos e empregos subsequentes e diversos já ao final do século XX.

Souza (2004) e Souza et al (2007) também buscam uma avaliação qualitativa do método CAGE⁶ – utilizado por profissionais da biomedicina no diagnóstico do paciente alcoólico – a partir de uma população indígena no Alto Rio Negro. Seu questionamento é importantíssimo para ajudar a entender que tipos de desdobramentos um método avaliativo externo e universalizante da noção de doença pode ter a partir de formas específicas e contextualizadas de entendimento de problemas de saúde. Este autor enfatiza muito na atenção para a desconstrução do termo *alcoholismo* como domínio fundamentalmente vinculado ao saber biomédico e à epidemiologia, e de seu entendimento ligado a uma busca de sobriedade e abstinência idealizada por setores da sociedade ocidental – que o caracteriza como uma disposição inata em alguns indivíduos, ou como questão de saúde mental em outros.

A pesquisa de Melo et al (2009) junto aos profissionais de saúde do sexo feminino que atendem uma população indígena Potiguara do estado da Paraíba demonstra algumas representações associadas ao uso de bebidas alcoólicas, as quais aparecem com certa ambiguidade nos discursos destes profissionais. Por um lado representam um distúrbio individual ou algo ruim, mas por outro, o uso da bebida alcoólica se apresenta com facilitador das relações interpessoais e até mesmo como uma motivação ligada à diversão e ao prazer. Estas autoras salientam que os discursos dos profissionais da saúde desta localidade associam o beber intensivo ou abusivo muito à uma noção de hábito construído individualmente como motivador da vinculação dos sujeitos com as bebidas alcoólicas.

Figueiredo (2000) também elabora uma pesquisa sobre a percepção dos funcionários de uma equipe de saúde da FUNASA que atendem populações indígenas do estado de Roraima segundo aspectos relacionados ao uso de bebidas alcoólicas nestas localidades. Apesar de não mostrar um consenso eminente sobre o que vem a ser o *alcoholismo* nem mesmo entre os profissionais, a autora afirma que existe uma disseminação deste termo a partir de um entendimento popularizado que

⁶ Souza (2004) aponta que o CAGE foi um questionário padronizado proposto por Ewing e Rouse, em 1970, tendo se difundido pelo mundo ocidental como instrumento de triagem mais utilizado diagnósticos de pacientes em situação de risco envolvendo abuso de bebidas alcoólicas. Em 1994, foi recomendado para pesquisas populacionais pelo Ministério de Saúde do Brasil.

indica que qualquer pessoa que faz qualquer tipo de utilização de bebidas alcoólicas pode ser apontado como alcoólatra. A questão do uso intensivo de bebidas alcoólicas, ou “heavy drinking” (FIGUEIREDO, 2000, p. 34), serve muito mais como um instrumento de confirmação e justificação da marginalidade e construção de estigmas sobre as populações indígenas referenciadas por ela. Neves (2004) corrobora com este entendimento, e aponta a categoria *alcoholismo* como vinculada a formas acusativas muito mais do que o diagnóstico de uma patologia.

Todos estes exemplos dão suporte para afirmar que no caso do uso de bebidas alcoólicas, além das ambiguidades claras constituídas na sociedade nacional envolvente entre os posicionamentos de incentivo, educação e abstinência relacionados ao ato de beber, as categorias cunhadas pelo modelo biomédico e epidemiológico que explicam e buscam solução para a vinculação dos sujeitos com esta prática social são limitantes, e muitas vezes reducionistas, na compreensão de um fenômeno tão complexo. Se a própria categoria *alcoholismo* busca explicar as experiências de sofrimento vinculadas ao uso de álcool na sociedade ocidental, e ela consegue dar conta muito parcialmente do assunto (SANTOS, 1993; NEVES, 2004; LANGDON, 2005), imaginemos isto em contextos de certa forma diferentes ao nosso. “Nossa ciência médica entende o *alcoholismo* como um fenômeno universal, no sentido de que a doença tem a mesma causa em todos os casos e que se manifesta igualmente em todos os contextos e em todas as culturas” (LANGDON, 2001, p. 84).

Neste sentido, a antropologia da saúde advoga sobre a necessidade de compreensão dos contextos simbólicos. Notadamente podemos verificar que a noção de *doença* como cunhada pelo viés biomédico não nos é viável aqui. Langdon (1994 e 2003) já nos mostra que os processos saúde doença estão marcados por aspectos do universo simbólico que implicam nas concepções de mundo e modelos para a ação. Assim, os “sistemas médicos” são entendidos como “sistemas culturais”, conforme definição de Geertz (1989). A doença, por sua vez, é entendida como uma construção sociocultural onde se apresenta como realidade simbólica exigindo atuação pelos sujeitos envolvidos para seu tratamento. O processo terapêutico é concebido, assim, como uma sequência de decisões fruto das negociações entre estes atores. Trata-se aqui de enfatizar uma concepção eminentemente antropológica sobre saúde e/ou doença que valoriza a configuração cultural em que os atores que a vivenciam estão inseridos, diferenciando-se da abordagem da biomedicina que leva em conta a centralidade de fatores fisiológicos dados a partir de atuações meramente quimioterápicas.

1.2 - Distinguindo as Abordagens Antropológicas

Diferentemente dos estudos epidemiológicos ou atuações biomédicas, a antropologia está preocupada com a complexidade do fenômeno do uso de bebidas alcoólicas, e não tenta reduzi-lo a explicações simplificadoras para combatê-lo. A compreensão dos contextos *sui generis* de consumo de bebidas alcoólicas são importantes, neste sentido, nas marcações de diferenças e singularidades de significados atribuídos e emergentes destas práticas entre populações específicas.

1.2.1 – Sobre Modos e Padrões de Beber

Representantes da escola antropológica americana são pontos de referência indispensáveis nesta temática. Mandelbaum (1965) faz uma resenha interessante da produção antropológica sobre utilização de bebidas alcoólicas até 1965 e identifica as principais preocupações dos pesquisadores com estas temáticas. Este autor aponta o desenvolvimento destes estudos para comparação entre padrões de beber entre diversas culturas pelo mundo. Estes trabalhos tem a característica fundamental na valorização da etnografia como método compreensivo entre estas diferentes formas de utilização das bebidas alcoólicas. Heath (1986) chama a atenção para os estudos “cross-cultural” como reveladores de uma constatação clássica: uma única espécie – *Homo sapiens* – e uma única substância – o álcool – produziram uma extensa diversidade de comportamentos associados pelas sociedades do mundo ao longo do tempo. Este autor reforça a ideia de que devemos olhar para uma intersecção entre expectativas, atitudes, e outros fatores sociais e culturais para extrapolar a noção de doença associada ao uso destas substâncias⁷.

Kunitz e Levy (1994) são autores importantes nesta discussão e enfatizam em seus estudos outra perspectiva de análise sobre a

⁷ Zimberg (1987) postula sobre um famoso modelo para compreensão dos usos *controlados* de substâncias entorpecentes. Este modelo aponta para a atenção a três dimensões que devem ser levadas em conta ao enfocarmos a situação do uso destas substâncias, ou o que o autor chamou de *drug, set e setting*. A primeira diz respeito a ação farmacológica da substância, incluindo a dosagem e a maneira pela qual ela é tomada. A segunda responde ao estado do indivíduo no momento do uso, incluindo sua estrutura de personalidade, condições psicológicas, físicas e expectativas. O terceiro, que considero mais importante para este estudo, diz respeito ao cenário ou o ambiente social. Este último diz respeito ao conjunto de fatores ligados ao contexto no qual a substância é tomada, o lugar, as companhias a percepção social e os significados culturais atribuídos ao uso.

utilização de bebidas alcoólicas, os estudos longitudinais. Eles mostram as dimensões da apropriação das bebidas alcoólicas entre os Navajo norte-americanos e tentam compreendê-la de um modo mais amplo acompanhando o que chamam “carreiras de beber” junto à indivíduos ao longo de suas trajetórias de vida em 25 anos. Ao nível dos modos de utilização e padrões de vinculação com as bebidas alcoólicas avaliados, os autores nos mostram que ao longo das trajetórias individuais muitos dos indígenas que faziam uso frequente destas substâncias em outras épocas, haviam deixado de beber por vontade própria ou por outros tantos motivos, fatores que questionaram os modelos de interpretação biomédica dos mal-estares relacionados ao uso das bebidas alcoólicas na época.

Neste mesmo sentido, Langdon (2001) aponta para a necessidade de entendermos o que se bebe, como se bebe, e quando se bebe entre as populações indígenas para a identificação e compreensão dos contextos particulares em que a bebida é mediadora. Estes contextos de consumo indicariam particularidades socioculturais, assim como seriam importantes na emergência dos sentidos dados às bebidas. Esta autora deixa claro que o estado de embriaguez não se manifesta igualmente em todos os grupos, sendo necessário considerar os valores culturais como fatores determinantes nas diferenças de estilos de beber e de agir quando se está bêbado.

1.2.2 - Relações Interétnicas e Bebidas Alcoólicas

O estudo de Kunitz e Levy (1994) também mostra a inserção da sociedade dos Navajo num contexto marcado por relações interétnicas nem sempre pacificamente estabelecidas. Estes autores também concluem que a população por eles estudada inserida em um contexto mais amplo de dominação e de contato acaba desenvolvendo modos de beber muito parecidos com a sociedade que os cerca. Langdon (2005) também enfoca como fundamental o entendimento de que antes do domínio das sociedades indígenas pela civilização de origem europeia, o uso das tradicionais bebidas fermentadas era marcado pelo controle e pelos limites socioculturais. Neste sentido, uma visão das ciências sociais sobre a problemática deve deslocar a temática do uso de bebidas alcoólicas do campo físico/individual para o campo coletivo/social, no qual estas práticas devem ser pensadas como um fenômeno construído através do tempo e da história do contato do índio com a sociedade envolvente.

Waddel (1985) apresenta um trabalho interessante de análise dos diários de uma companhia colonizadora no início do século XIX atuante no continente norte americano. Além de trazer relatos detalhados dos comportamentos dos Chippewa com relação às bebidas alcoólicas, contendo informações sobre medidas de quantidade, frequência, variabilidade das bebidas, duração e contextos de consumo, demonstra como estas substâncias eram também utilizadas nas negociações entre os colonizadores e estes indígenas.

Singer (1992) também nos mostra em seu texto que a questão do uso, ou abuso, de álcool em termos das dinâmicas culturais próprias de determinada população não pode ser separada de contextos históricos, políticos e econômicos que afetam estas realidades. Tanto a inserção das bebidas nestas populações, seus desdobramentos em termos de modificações de padrões e valores associados a modos de beber estarão, segundo o autor, mediadas pela expansão capitalística e a dominação efetivada pelas civilizações colonialistas. Dietler (2006) também dá ênfase nas transformações associadas aos períodos de colonização dos continentes Africano e Americano. A bebida, além de ser empregada como estratégia auxiliar na dominação das populações nativas, também figura como papel importante nas mudanças e alterações nas formas e modos culturais de beber. Principalmente, a inserção destas práticas num contexto econômico mundial, sintetizam mais uma vez as situações de dependência, de certa forma modificada pelas relações capitalísticas, a uma nova ordem estabelecida quanto ao poder da sociedade envolvente.

Como a questão das relações interétnicas perpassam quase todos os trabalhos abordados, uma vez que o acesso à tais substâncias se dá externamente às terras indígenas no Brasil, vale ressaltar o trabalho de João Luiz Pena (2005). Este autor trabalha com a ideia de que as bebidas alcoólicas, principalmente as de alto teor, foram introduzidas pelas civilizações colonizadoras europeias como ferramenta que objetivava a liberação de terras indígenas. Enfatizando o contexto complexo de inserção da população Maxacali perante a sociedade envolvente na atualidade, objeto de seu estudo, não descarta a possibilidade de elaboração de controles exercidos pela própria população indígena sobre a circulação das substâncias alcoólicas e dos desdobramentos a elas associados – na maioria das vezes situações de conflitos e violência.

Aqui também vale enfatizar o trabalho de Souza et al (2010) que aplicam etnograficamente, entre uma população multiétnica do Alto Rio Negro, um modelo teórico para decompor a realidade social em níveis para a compreensão das relações entre modos de vida e modos de beber

entre os jovens indígenas da localidade. Este contexto revelou para os autores que as situações e formas de beber são geralmente associadas a mecanismos de demarcação de pertencimento ou diferenças entre os grupos presentes. Também, as redes de interação em que estão inseridos os indígenas ali presentes permitem o acesso das bebidas alcoólicas industrializadas e a formação de espaços de consumo longe das famílias ou do grupo mais restrito. A situação de contato, exemplificada na introdução da escola, e o conseqüente abandono de alguns ritos demarcadores dos estágios da vida dos indígenas, contribuem para o questionamento das normas sociais legítimas que possam regular o consumo de bebidas alcoólicas na localidade.

1.2.3 – Os Problemas Relacionados às Bebidas Alcoólicas

A revisão de alguns trabalhos antropológicos sobre a temática do uso de bebidas alcoólicas nos mostra que existem preocupações internas às próprias populações indígenas relativas a este fenômeno e seus desdobramentos. O que é importante notar aqui é que estas preocupações passam longe daquelas que embasam o conhecimento biomédico na fomentação de intervenções quanto ao *alcoholismo*.

Laércio Fidelis Dias (2006) trata, em sua dissertação, o *processo de alcoolização* a partir de duas categorias para a compreensão do fenômeno sociocultural do uso de bebidas alcoólicas no Amapá. Seu entendimento, resultante da análise dos contextos socioculturais do consumo de bebidas alcoólicas entre os povos Indígenas do Uaçá, aponta que a embriaguez só é “reprovável” quando prejudica as relações sociais estabelecidas nestes grupos, ou seja, se após beber a pessoa se envolver em brigas, acidentes, se não tiver disposição para as atividades de roça, se esquecer ou deixar de lado a “cultura indígena”. Por outro lado existe um “bem beber” que promove e intensifica a sociabilidade entre as famílias e entre estas e o sobrenatural. Assim, temos que ingerir grande quantidade de bebida ou ficar “bêbado” não apresenta um grande problema segundo o autor.

Os dados levantados por Souza (2004) e Souza et al (2007) são muito interessantes, pois quando o autor tenta estimular os indígenas do Alto Rio Negro a discutirem sobre a questão do uso de álcool a partir do próprio questionário instituído pelo método CAGE⁸, as maiores queixas

⁸ Ainda conforme Souza (2004), o CAGE é composto basicamente por quatro perguntas: C (CUT-DOWN) “Alguma vez o Sr.(a) sentiu que deveria diminuir a quantidade de bebida ou parar de beber?”; A (ANNOYED) “As pessoas o aborrecem porque criticam (ou censuram) o

não se referem à problemas relacionados diretamente ao corpo humano como uma matriz estritamente ligada a funções bioquímicas, mas apontam principalmente para aspectos relacionados com eventos caracterizados localmente como violentos. Souza entende que o ato de beber em si não caracteriza-se como um problema nestas populações indígenas, mas, na maioria das vezes, são as consequências deste que trazem preocupações para as populações envolvidas.

Luiciane Ferreira (2004), apesar de ter como intuito a elaboração de um “fazer antropológico” que atue na redução do uso abusivo de bebidas alcoólicas entre populações Guarani do Rio Grande do Sul, procura enfatizar as queixas elencadas pelos próprios indígenas na construção do “bebedor problema” assim como das possíveis soluções para a questão. Este trabalho tem um ponto interessante quando a autora atua na coleta de informações na *conversa das fumaças*, uma reunião de lideranças indígenas debatendo sobre esta temática a partir de sua própria agenda de preocupações. Em outro trabalho, Ferreira (2002) aponta alguns fatores relevantes para entendermos a inserção das bebidas alcoólicas no próprio universo cosmológico Guarani a partir do contato interétnico estabelecido com a sociedade ocidental. Como no trabalho acima citado, esta autora vai enfatizar que o uso abusivo de bebidas alcoólicas possui efeitos desagregadores sobre a própria pessoa e a organização social Mbyá-Guarani. Além dos tradicionais eventos de violência associados aos desdobramentos do uso das bebidas alcoólicas, a questão da ausência das atuações das lideranças indígenas em algumas localidades é justificadora, pela população envolvida, como contribuinte para os abusos destas substâncias. Estes dois estudos mostram que a centralidade da *palavra* das lideranças indígenas Guarani, que aconselha e regula as condutas cotidianas, é um aspecto chave para entender os aspectos relacionados ao controle social nestas localidades.

Viertler (2002) aborda a situação de convivência interétnica dos Bororo de Meruri no Mato Grosso onde vai enfatizar a importância do contexto de inserção desta comunidade para a compreensão principalmente dos acessos às bebidas alcoólicas. Este trabalho, apesar de dirigir a conclusões psicologizantes, possui dados etnográficos

seu modo de beber?"; G (GUILTY) "O Sr. se sente culpado pela maneira como costuma beber?"; E (EYE-OPENER) "O Sr. costuma beber pela manhã para diminuir o nervosismo ou a ressaca?". Segundo Mansur et al (1985 apud SOUZA, 2004, p. 114), "a primeira e a terceira perguntas se referem à percepção subjetiva do sujeito que seu modo de beber está inadequado, a segunda à percepção negativa que terceiros fazem sobre o beber do entrevistado, a quarta aos indícios de dependência física. Assim, se duas ou mais respostas são afirmativas, o teste é considerado positivo".

interessantes que nos faz pensar a presença do pensamento e das atitudes dos “civilizados” a partir da ótica Bororo. Em todo caso, é notável que as conclusões deste trabalho, que dialoga bastante com o de Quiles (2000), especulam sobre a disponibilidade de dinheiro e da vontade da própria população Bororo no consumo intensivo das bebidas. Segundo a autora, estes indígenas consideram a intromissão ou as críticas feitas a este comportamento como ofensivas às liberdades individuais e se sentem invadidos no seu direito de exercer um gosto pessoal. Apesar de serem notados como interessantes e desejados em alguns casos, os contatos intensivos com a sociedade envolvente são apresentados neste artigo como marcados intensamente por eventos violentos. A violência interna também parece se apresentar como uma característica extremamente relevante entre esta população Bororo e, segundo esta autora, muito disto decorre da mediação elaborada pelo uso de bebidas alcoólicas.

Entre os Kaingang, um trabalho importante que toca a temática do uso de bebidas alcoólicas é o relatório/diagnóstico de Ricardo Cid Fernandes e Ledson Almeida (2001) sobre a questão do alcoolismo em diversas TIs do sul do Brasil. Estes autores apontam alguns fatores importantes como desdobramento da utilização intensa das bebidas alcoólicas. Os mais indicados no relatório são associados á brigas e desentendimentos em família, acidentes de carro e situações de violência. Também, há que se notar que aparecem menções pelos indígenas a problemas de saúde estritos relacionados à bebida, como câncer, cirrose, cegueira, perda de memória entre outros.

Outra contribuição expressiva entre os Kaingang é a tese de Ledson Almeida (2004), que, em seu capítulo final, aponta uma análise dos aspectos envolvidos na compreensão do ato de beber entre esta etnia. Segundo o autor, os Kaingang encontram uma forte justificativa para a utilização de bebidas alcoólicas no apelo aos aspectos “tradicionais” relacionados ao ritual do *Kiki*. Almeida (op. cit.) também mostra, a partir da Terra Indígena Xapecó, como os usuários locais de álcool retomam a questão da memória sobre o *Kiki*, e por assim dizer da construção de sua identidade indígena, para justificar seu relacionamento atual com o consumo intenso de “cachaça”. Não menos importante, outro ponto levantado por Almeida (1998) aponta para a presença religiosa na TIX, uma vez que as doutrinas pentecostais desenvolvem um papel político muito forte com relação ao consumo de bebidas alcoólicas, o qual é proibido entre os seguidores desta doutrina denominada “crente”. Disto temos diversos desdobramentos, e Almeida (1998 e 2004) mostra muito bem o intenso trânsito de sujeitos entre as

filiações religiosas locais, onde o uso de álcool figura como um dos principais motivadores tanto para a conversão quanto para o afastamento do *crente* com relação a filiação religiosa pentecostal.

Paul Spicer (1997) nos dá mais um elemento para inserir nesta discussão. Em seu artigo sobre os indígenas bebedores urbanos em Minneapolis descreve as trajetórias destes mediadas e motivadas pela utilização de bebidas alcoólicas. Este autor aponta uma ambiguidade presente na emergência das atitudes frente a apresentação de problemas decorrentes do uso destas substâncias. Para ele, a antropologia deve apresentar uma sofisticação metodológica e analítica para entender os modos de beber desta população mais dispersa e circulante. Constata que ao mesmo tempo em que há consciência por parte dos indígenas de problemas relacionados ao consumo intensivo de bebidas alcoólicas, e que estes muitas vezes são contraditórios e prejudiciais a muitos valores por eles considerados, isto não é decisivo para o abandono desta prática pelos usuários por ele entrevistados. O contraponto está no entendimento e associação do uso pesado das bebidas alcoólicas a uma importância dada por eles no estabelecimento de redes de relacionamentos entre outros indígenas que povoam esta cidade.

1.2.4 – Retomando o Eixo Pretendido: *Alcoolização*

Como venho me posicionando desde o início da dissertação, este trabalho valorizará a abordagem antropológica no sentido de tentar dar conta, ao menos em parte, da complexidade envolvida nos processos que circundam o consumo de bebidas alcoólicas. Isto não quer dizer que conseguirei extrapolar todas as possibilidades que possam estar presentes em campo, mas remeterei a um panorama mais amplo que os habitantes da TIX vivenciam no seu dia a dia na expansão do campo de possibilidades de abordagens para visualização da problemática do uso de tais substâncias.

Assim, sem perder de vista a problematização tanto dos métodos epidemiológicos e da categoria *alcoholismo* como um fenômeno pronto, bem demarcado, e com características universais, alguns antropólogos estudiosos do fenômeno de uso de bebidas alcoólicas, principalmente em países da América Latina, têm se apoiado em Menéndez (1998) e nas suas considerações para entender estes contextos a partir do que chama *processo de alcoolização*. Este autor busca, basicamente, questionar o estabelecimento de um saber hegemônico sobre este aspecto cultural cunhado aos moldes da biomedicina. Desta forma, o processo de alcoolização é concebido como:

“o conjunto de funções e consequências positivas e negativas que cumpre a ingesta de álcool para conjuntos sociais estratificados e não apenas, o estudo dos alcoólicos dependentes, nem os excessivos, nem os moderados, nem os abstêmios, mas sim o processo que inclui todos e que evita considerar o problema em termos de saúde e/ou enfermidade mental (MENÉNDEZ, 1982 apud SOUZA, 2004, p. 27).

E complementarmente:

“O processo de alcoolização inclui todos aqueles processos sociais considerados como decisivos na estruturação do alcoolismo como fenômeno patológico, normal e coletivo e, como consequência, remetemos a ele não só conceitos biomédicos assinalados, senão também os ‘riscos’ que afetam as condutas individuais (MENÉNDEZ, 1998, p. 76).

De qualquer maneira, este conceito merece algumas ressalvas segundo meu ponto de vista. Gosto desta ideia apresentada, pois pretende incluir uma gama de possibilidades, atores e experiências não trabalhadas pelo conceito de alcoolismo. Contudo, apesar de utilizá-lo como eixo norteador deste trabalho, gostaria de notar que as ideias de *funções e consequências* da ingesta de álcool apresentadas não parecem muito produtivas para o argumento aqui pretendido. Aqui, prefiro falar em *aspectos* positivos e negativos *relacionados* à presença das bebidas alcoólicas pelos Kaingang da TIX. Estes aspectos estão delimitados nas concepções dos próprios indígenas habitantes desta localidade que decidem o que é problemático e o que deve ser incentivado, tolerado ou mantido desta prática.

Assim, a partir disto que vou tratar como *alcoolização*, a ideia é incluir na abordagem antropológica os processos da dimensão sociocultural em torno da possibilidade de ingestão de bebidas alcoólicas, tanto os integrativos e construtivos quanto os disruptivos ou problemáticos elencados em determinado contexto. Ou seja, tendo em vista a discussão anteriormente apresentada, a antropologia irá propor uma visão holística do fenômeno do consumo da presença das bebiás alcoólicas na tentativa de superação das impossibilidades e limitações de análise criadas pelo modelo biomédico.

Associados a esta noção proponho mais alguns parâmetros orientadores. Em primeiro lugar, se retomarmos essa noção de alcoolização como eixo de análise, tomarei neste trabalho os aspectos positivos do uso de bebidas alcoólicas ligados ao sentido apresentado por Mary Douglas (1987). Esta autora discorre em favor de uma perspectiva distintiva acerca das bebidas em geral, ou seja, a noção de que o antropólogo deve se guiar pelas possibilidades *construtivas* envolvidas em torno do ato de beber. As práticas envolvidas em torno das substâncias, assim como a escolha das bebidas a serem utilizadas, podem ser vistas como elementos indexadores na construção das próprias visões de mundo e de ideais de determinado grupo. As mobilizações envolvidas em torno das bebidas alcoólicas, ou até mesmo outras bebidas, não somente têm a capacidade de expressarem cultura como são essenciais na constituição de formas de sociabilidade.

Por outro lado, se desdobrarmos a ideia de que a noção de *alcoolização* também poderá apontar complementarmente para aspectos negativos envolvidos no uso das bebidas alcoólicas, devemos expandir a noção de doença ou enfermidade como calcada no saber biomédico. Como tentei mostrar, os estudos antropológicos realizados entre populações indígenas demonstram a existência de formas particulares de eleição de problemas envolvidos no uso de bebidas alcoólicas, o que torna o *alcoolismo* pouco produtivo para produzir algum entendimento neste sentido. Neste sentido, gostaria de chamar a atenção para a noção de *perturbação físico-moral* cunhada por Duarte (1994) como possibilidade de rendimento maior na abordagem destas questões. Basicamente este autor propõe que escapemos da carga enfatizada sobre a categoria “doença” em nossa sociedade propondo um retorno ao que chama de categoria “tradicional”, formulada antes da construção dos modelos biomédicos de explicação de funcionamento dos organismos e suas patologias. O que é muito importante notar em sua abordagem é que esta noção de perturbação físico-moral aponta não só para um entendimento do corpo em contextos diferenciados do ocidental, onde a dimensão de moralidade vincula a noção de corpo a níveis mais amplos da construção de noções de pessoa e das emoções ligadas a códigos e regras eminentemente socioculturais.

A circunscrição destas normas seria um campo mais interessante para situar a questão dos problemas relacionados ao uso de bebidas alcoólicas, ampliando os contextos de sofrimento eminentemente individuais e remetendo à centralidade da noção de pessoa nas sociedades indígenas brasileiras, como exposto no texto de Seeger et al (1987). Esta noção remete a Mauss (2003) que, em suma, entende a

predominância da vida grupal sobre a individual em algumas sociedades não ocidentais por ele estudadas, ou seja, a pessoa é uma instância eminentemente relacional, constituída e mantida socialmente. Esta noção deve ser entendida, principalmente em sociedades indígenas, quando tomada no âmbito das relações sociais, seja no relacionamento com o âmbito do parentesco, dos laços de reciprocidade, da organização social, cosmologia, corpo e corporalidade, ou das redes de sociabilidade envolvidas.

Assim, entendendo que as populações indígenas não são ignorantes sobre suas experiências, mas possuem consciência de uma possível variedade de problemas que os afetam e que possam estar relacionados ao uso, ou simplesmente à presença, de bebidas alcoólicas, outro conceito importante é o de *autoatenção* cunhado por Menéndez (2003). Deslocando o olhar da noção de enfermidade em sentido biomédico, como tem sido aqui problematizado, este autor retoma a busca de recuperação dos significados e práticas que os conjuntos sociais atribuem a seus padecimentos, problemas e sentimentos. Autoatenção refere-se a:

“las representaciones y practicas que la población utiliza a nivel de sujeto y grupo social para diagnosticar, explicar, atender, controlar, aliviar, aguantar, curar, solucionar o prevenir los procesos que afectan su salud em términos reales o imaginários, sin la intervención central, directa e intencional de curadores profesionales, aun cuando estos pueden ser la referencia de la actividad de autoatención; de tal manera que la autoatención implica decidir la auto-prescripción y el uso de um tratamiento en forma autónoma o relativamente autónoma (Menéndez, 2003, p. 199)”.

Menéndez (2003) valoriza bastante a atuação do grupo como eixo de saneamento das situações indesejadas, o qual se torna o alvo do processo de autoatenção. Este processo possui dois níveis segundo o autor: um em sentido *estrito*, que diz respeito às atitudes intencionais calcadas nas decisões das pessoas no enfrentamento dos infortúnios; e outro em sentido *lato* (ou amplo), que diz respeito às atitudes que visam assegurar a reprodução biossocial do grupo social como um todo. Espero aqui que esta concepção ajude a compreender que as situações indesejadas relacionadas à utilização de bebidas alcoólicas pela

população local remetem à atitudes por parte do grupo, ou dos grupos localmente e ideologicamente instituídos, acerca dos problemas relacionados à utilização das bebidas alcoólicas.

1.3 - Trajetória Individual e Experiência de Campo

Para ilustrar o interesse na temática envolvida nesta pesquisa, e para situar o trabalho em questão, gostaria de descrever, mesmo que resumidamente, minha breve trajetória como pesquisador da área de antropologia.

As primeiras oportunidades de trabalhar com os Kaingang aconteceram durante o curso de graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal de Santa Catarina, mais especificamente nos anos de 2004 e 2005. Fui convidado pela professora Jean Langdon e pelo professor Flávio Wiik para participar do desenvolvimento de um projeto de pesquisa que fundamentalmente acompanhava as atividades desempenhadas por agentes indígenas de saúde⁹. Como este trabalho seria realizado na Terra Indígena Xapecó, demonstrei um interesse particular justificando através de minha proximidade para com esta etnia desde criança¹⁰. A partir desta pesquisa pude reavaliar minha visão sobre os Kaingang, onde tive a oportunidade de visitar a TIX durante quatro momentos distintos, cada um com duração de mais ou menos 15 dias. Esta experiência culminou com a elaboração de meu trabalho de conclusão de curso¹¹ ainda em 2006. Tendo encerrado a monografia e o referido projeto, me dediquei à concluir a formação complementar em licenciatura em Ciências Sociais. Durante este período, mais especificamente nos anos 2007 e 2008, tive o prazer de trabalhar extraclasse com o professor Alberto Groisman, do departamento de Antropologia da UFSC, em um projeto de pesquisa que trazia como foco principal a abordagem de concepções e experiências relacionadas ao campo da saúde narradas por usuários de drogas em localidades urbanas de Santa Catarina¹². A partir desta pesquisa pude investir em dois pontos de aprendizado: aumentar a minha experiência com

⁹ Projeto denominado *O Subsistema de Atenção à Saúde do Índio em Santa Catarina (Distrito Sanitário Especial Indígena Interior Sul): o papel do Agente Indígena de Saúde e a articulação entre as práticas de medicina tradicional e a biomedicina*.

¹⁰ Digo isto porque sou natural da cidade de Chapecó, na região oeste de Santa Catarina, onde se localizam outras Terras Indígenas Kaingang.

¹¹ Ghiggi Jr, 2006.

¹² Projeto intitulado *Saúde e uso de drogas: percepção dos serviços de saúde e da atuação dos agentes, auto-cuidado e itinerários terapêuticos no estado de Santa Catarina* (FAPESC/CNPq/MS-SES/UFSC – PPSUS 2006).

entrevistas; e trabalhar junto à organização burocrática e administrativa do projeto.

Durante o decorrer deste, já em 2008, ingressei no mestrado em Antropologia Social e comecei a participar de outro projeto de pesquisa coordenado pela professora Esther Jean Langdon. Como este seria realizado novamente com interlocutores da TIX, procurei desenvolver meu projeto de pesquisa para dissertação como parte integrante deste mais amplo¹³. Esta experiência de trabalho em grupo teve fundamental importância no desenvolvimento da dissertação, tanto pelas discussões que permitiram a elaboração de meu projeto de pesquisa particular, quanto pelo agradecimento com recursos financeiros e com os pareceres de comitês de ética necessários.

Para o desenvolvimento desta pesquisa, desloquei-me para a TIX no início do mês de setembro de 2009. Nos primeiros dias de estadia em campo estive acompanhado de outros pesquisadores integrantes da equipe relacionada ao projeto mais amplo: a pesquisadora e professora Eliana Diehl, o pesquisador e professor Maurício Soares Leite, minha colega de mestrado Sandra Carolina Portela Garcia¹⁴ e sua simpática filha Violeta. Maurício e Eliana retornaram à Florianópolis dois dias depois da chegada, mas, Sandra Carolina, Violeta e eu permanecemos, num primeiro momento, até o final do mês de setembro. Sandra Carolina e eu retornamos para a TIX ao início de outubro para dar continuidade às atividades, as quais correram muito bem até a metade deste mesmo mês, quando me ausentei por 12 dias para viagem à Florianópolis¹⁵. Retornei para a TIX e permaneci até o final do mês de novembro.

¹³ Projeto intitulado *Avaliação do modelo de atenção diferenciada aos povos indígenas: os casos Kaingang (Santa Catarina) e Munduruku (Amazonas)*. Este projeto foi contemplado pelo Edital MS/FUNASA - MS/SCTIE/Decit – OPAS 2007 (Processo n. 550_217111057), tendo recebido pareceres favoráveis do Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da UFSC (Processo 060/08, Certificado n. 046), da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa/CONEP (Parecer n. 546/2008, registro CONEP n. 14955) e da Fundação Nacional do Índio (Autorização para Ingresso em Terra Indígena n. 085/CGEP/2008).

¹⁴ Garcia desenvolveu neste mesmo período sua dissertação de mestrado em antropologia sobre as repercussões das doenças diabetes mellitus e hipertensão arterial na TIX, localização que interpretou como um contexto de intermedialidade (GARCIA, 2010).

¹⁵ No dia 16 de outubro, quando tive a necessidade particular de retornar para Florianópolis com urgência, e como possuía um automóvel para auxílio à pesquisa naquele momento, deixei logo cedo a TIX em direção ao litoral. Entretanto, especificamente na cidade de Bocaina do Sul, na região serrana, fui vítima da imprudência de um senhor que conduzia um automóvel na contramão da BR-282. Ao tentar ultrapassar irregularmente um caminhão em local de pouca visibilidade, o senhor perdeu o controle de seu veículo e colidiu de frente com o meu automóvel. Com sorte, sofri apenas alguns ferimentos leves. Este deslocamento me custou tempo importante da pesquisa – além de dinheiro –, pois minha ausência na TIX, que não era

Durante minha estadia, fiquei hospedado principalmente em dois locais na aldeia Sede da TIX. Um deles foi a residência de Matilde, uma senhora que tem acolhido há algum tempo os pesquisadores da UFSC que necessitam ficar nesta aldeia. Sandra Carolina e Violeta também se estabeleceram por lá. Num segundo momento, outro local de minha estadia foi a residência de Paulo e sua família. Neste local meus interesses de pesquisa foram largamente contemplados, pois Paulo era proprietário de um estabelecimento comercial na aldeia que, apesar de não vender bebidas alcoólicas, mostrava-se um ponto importante de encontro dos indígenas para a disputa de partidas de sinuca ou aquisição de doces e algum alimento que ali estava disponível. Apesar de não pagar aluguel propriamente dito pelos espaços cedidos, procurei contribuir com a compra e fornecimento de alguns alimentos para estas famílias, as quais arcavam com o preparo e distribuição dos mesmos.

1.4 - Metodologia

A metodologia se fez com base em técnicas qualitativas de pesquisa em antropologia. Para entender as estratégias de efetivação do consumo e dos aspectos relacionados com a sociabilidade do grupo em torno das bebidas alcoólicas, a atenção ao discurso eminentemente oral não se mostrou suficientemente reveladora. Este aspecto não foi descartado, mas, a participação e observação no e do contexto em questão mostraram-se fundamentais aqui, acompanhadas, é claro, do registro em diário de campo (EMERSON, FRETZ & SHAW, 1995; CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000).

Na TIX me ative inicialmente a rastrear quais espaços poderiam propiciar uma interação mais efetiva com o aspecto do consumo propriamente dito das substâncias alcoólicas. Isto me levou a participar de alguns eventos festivos que neste trabalho serão considerados. Aqui adianto que tive a oportunidade de acompanhar um *baile* e cinco jogos de *campeonatos* e *torneios* de futebol que ocorram dentro da TIX. Por outro lado, não só os eventos demarcados como festivos foram tomados como objeto na minha estadia na localidade. Procurei ficar atento para situações que apontassem para diversas associações cotidianas em torno das bebidas alcoólicas, os espaços de suas ocorrências e as estratégias

programada e tinha a intenção de ser breve, acabou perdurando-se por mais duas semanas. Coloco esta experiência como importante porque tendo experimentado anteriormente a convivência na TIX como proprietário de veículo automotor, quando voltei após o episódio eu vez estava a pé, fato que me fez refletir diferentemente ao encarar os espaços e a circulação das pessoas no local.

desenvolvidas pelos consumidores para sua efetivação. Aqui fui levado a estender minha presença a bares, mercados e outros estabelecimentos ligados ao comércio nas vizinhanças da TIX.

Neste sentido, a delimitação da pesquisa apenas na aldeia Sede, como havia elaborado no projeto de dissertação, não se demonstrou muito eficaz e, em muitas vezes, senti necessidade de extrapolar esta circunscrição para frequentar principalmente a aldeia Pinhalzinho e algumas outras localidades urbanas próximas, como Xanxerê, Ipuçu e Bom Jesus. Por este motivo entendo que este estudo se dá “a partir da aldeia Sede”, e acredito que esta maneira de proceder vai de encontro às propostas de George Marcus (1995) para uma pesquisa *multisituada* e seu método de pesquisa descrito como “follow the thing” (seguir a coisa), que neste caso teve como foco as bebidas alcoólicas.

Alguns discursos centrados em queixas acerca de desdobramentos de usos de bebidas alcoólicas apareceram espontaneamente nas falas dos indígenas. A partir destas pistas, procurei rastrear o que poderiam se configurar como “vozes” locais sobre o que eu havia inicialmente demarcado em meu projeto de pesquisa como “vieses problemáticos” do uso de bebidas alcoólicas. Entretanto, com o passar do tempo e a intensificação da minha experiência de campo, notei que esta caracterização em “problemático” e “positivo” seria uma forma castradora das possibilidades de dimensões reveladas pela presença das bebidas alcoólicas na localidade em questão, muito devido às contradições apresentadas através dos discursos e atitudes acerca da referida temática.

Este ponto remete para a preocupação em situar tais discursos produzidos. Por contextos de produção entendo fundamentalmente a marcação de posição de um grupo, ou o status ocupado por determinado ator, no que se poderia chamar de estrutura social da TIX, os quais podem ser exemplificados fundamentalmente a partir de aspectos políticos, religiosos e de organização parental. Neste sentido, creio que a intenção é buscar em tais discursos as especificidades que podem emergir, evitando encapsular as diversas formas de explicação formuladas localmente em uma forma circunscrita e ampliável à totalidade da etnia em questão. Assim, o que buscarei fundamentalmente é elaborar uma etnografia a partir de minha experiência de campo junto aos Kaingang da Terra Indígena Xaçepó sobre suas práticas e concepções envolvendo as bebidas alcoólicas. Deste modo, acreditando estar contribuindo para as discussões sobre a etnia em questão, o desafio passa a ser a adoção de uma postura crítica sobre os modos de desenvolvimento dos estudos etnológicos brasileiros. Seguindo a

posição de McCallum (1998), o olhar deste trabalho será um pouco deslocado dos temas clássicos elaborados tradicionalmente pela disciplina na tentativa de elucidar as formas de sociabilidade envolvidas nos processos cotidianos da TIX.

Da mesma forma, no projeto de pesquisa eu pressupunha que estes indígenas atuariam em estratégias de enfrentamento, tendo elegido os aspectos problemáticos relacionados ao uso de bebidas alcoólicas. De certo modo, este ponto acabou sendo contemplado com o acompanhamento de algumas situações desagradáveis e específicas observadas por mim ou narradas a partir de experiências individuais. Contudo, novamente aqui se mostraram muito mais contundentes questões políticas ligadas a atitudes de lideranças (políticas, religiosas, familiares) no intuito de estabelecimento de certo controle coletivo, ou a celebração de algum aspecto moral específico.

De qualquer forma, para a conformação destas etapas, além da observação das práticas cotidianas, algumas entrevistas no sentido de Briggs (1986) foram utilizadas. Para este autor a entrevista é tida como um evento metacomunicativo onde o pesquisador deve buscar atenção e problematização ao contexto de produção do discurso, ou da fala em questão, encarando também como constituinte da entrevista a sua própria presença perante o outro. Em outras palavras, é necessário antes de tudo aprender a perguntar e entender o que está sendo comunicado a partir do contexto que se está examinando. Aqui é difícil tomar a entrevista como apenas um evento ritualizado, sendo que é mais produtivo entendê-la a partir de aspectos comunicativos não tão disruptivos do fluxo da cotidianidade – como as mais diversas conversas que tive com os habitantes da TIX, por exemplo. Apesar de tentativas de registro em áudio das entrevistas, estas não foram permitidas por nenhum dos interlocutores que se dispunham a falar sobre o assunto – tanto os que poderiam ser caracterizados como usuários de bebidas alcoólicas ou não.

Neste sentido, é minha posição particular a atenção às narrativas ou depoimentos que podiam estar comunicando sobre a caracterização de atores ou situações constrangedoras envolvendo o uso de bebidas alcoólicas. A partir das discussões em Antropologia sobre as questões de caráter “ético” na produção de dados e a consideração do estatuto do discurso do interlocutor, parto inicialmente da ideia de Roberto Cardoso de Oliveira (2004) ao enfatizar que a pesquisa antropológica é eminentemente feita *com* seres humanos, e não *em* seres humanos – como poderiam sugerir os modelos de ciências mais “duras”. Neste sentido, a disciplina entende que a relação entre pesquisador e sujeitos

em campo é construída no dia-a-dia e fundamentalmente através da busca de certa empatia constantemente negociada entre as partes, onde a mediação pelo código de ética do Antropólogo¹⁶ aciona tanto a garantia de direitos relacionados ao pesquisador quanto à população envolvida. Entendo que uma pesquisa sobre o uso de bebidas alcoólicas pode tocar em aspectos delicados da vida social e política destes indígenas, portanto, creio que por se tratar de um assunto polêmico os indígenas atentaram para esta preocupação quanto a não autorização das gravações das entrevistas. Assim, buscarei elaborar a dissertação tomando cuidado para preservar informações que remetam a intimidade do grupo de acordo com os padrões culturais, assim como procurarei elaborar o trabalho de forma que os dados não prejudiquem os indivíduos contatados. Para tentar evitar tais problemáticas, optei aqui por uma posição que se abstém da identificação dos interlocutores, as vezes trocando seus verdadeiros nomes e outras vezes contextualizando impessoalmente seus discursos.

¹⁶ O código de ética do antropólogo segundo a Associação Brasileira de Antropologia encontra-se para consulta em <<http://www.abant.org.br/index.php?page=3.1>> (disponível em 20 de maio de 2009).

CAPÍTULO 2 – SITUANDO

2.1 – Sobre a Etnia Kaingang

Os índios Kaingang habitam as regiões sul e sudeste do Brasil, desde o Estado de São Paulo até o Rio Grande do Sul, e estão distribuídos em cerca de trinta e duas áreas indígenas – sete destas em Santa Catarina¹⁷. Fazem parte do tronco lingüístico Macro-Jê¹⁸, e junto com os Xokleng, que habitam outras áreas deste mesmo estado, formam o grupo dos Jê-Meridionais.

Os estudos realizados durante o século XX descrevem os Kaingang como um grupo primordialmente estabelecido a partir de uma organização social dualista, patrilinear e exogâmica, característica mais ou menos fundamental aos grupos indígenas pertencentes à família lingüística Jê. Isto significa dizer que existiriam dois grupos de linhagens de parentesco, transmitidas pelo pai aos descendentes, onde as alianças matrimoniais sempre se dão entre indivíduos pertencentes às metades opostas. Estas metades me foram explicadas pelos indígenas como tendo funções análogas aos nossos sobrenomes, visto que “não se pode casar com um parente e é o pai quem deixa o sobrenome”.

Kamé e *Kairú* são os nomes das linhagens, e cada uma destas está associada a elementos complementares presentes na cosmologia destes indígenas. *Kamé* é descrito como ligado ao quente, o cheio, o englobante, o sol. *Kairú* é ligado ao frio, o vazio, o englobado, a lua¹⁹. Toda esta simbologia é expressa durante o ritual Kaingang do *Kiki-koi*²⁰, onde funções cerimoniais importantes são designadas aos participantes segundo sua denominação. Este ritual tem sido descrito pela literatura antropológica como a prática que mais revela sobre os aspectos organizacionais desta etnia, o qual não presenciei pela ausência de sua execução na atualidade. O último ritual que se tem documentado data do ano de 1995²¹, evento que gerou a elaboração de um documento

¹⁷ Ver mapa ilustrativo no Anexo A deste trabalho, página 127, sobre a localização das Terras Indígenas Kaingang no Brasil

¹⁸ Juntamente com os Kaiapó, Timbira, Suyá, Kren-Akarore, Xavante, Xerente e Xakriabá. Os Bororo, independente de pertencerem a uma família lingüística distinta, estão também associados aos Jê (CUNHA apud ALMEIDA, 1998).

¹⁹ Sobre a cosmologia Kaingang ver Crépeau (1994) e sobre a organização social ver Veiga (1994).

²⁰ Para informações mais completas e uma análise do ritual ver Almeida (1998) e Crépeau (1994).

²¹ Ver Oliveira (1996).

audiovisual antropológico²² consideravelmente importante para a comunidade Kaingang e para a comunidade acadêmica. Alguns Kaingang mais velhos da TIX acham impossível uma nova realização do Kiki, visto que “da última vez os rezadores fizeram errado e acabaram morrendo”. A inexistência de rezadores vivos que possam organizar o ritual e, conseqüentemente, a não transmissão das próprias rezas, tradicionalmente passadas de pai para filho, são as chaves desta impossibilidade. Em certo sentido, isto também passa a ser atribuído por alguns indígenas mais velhos ao desinteresse dos jovens pela *tradição*.

O dito ritual possui como momento culminante a ingestão compartilhada de uma bebida também chamada de *Kiki* – um fermentado elaborado durante o decorrer de três dias rezando e processando uma mistura de milho, mel e sâmore em um grande coxo escavado em um troco de uma araucária²³. Avaliando mais cautelosamente, não se percebe um consenso nesta “receita” do *Kiki* nem entre os indígenas e nem entre os pesquisadores, pois no vídeo que acompanha o ritual em 1995 a bebida ritual foi preparada apenas com aguardente de cana, água e mel. Da mesma forma, existem outros relatos sobre a presença do pinhão (semente da araucária) no lugar do milho, ou a presença fundamental ou não da cachaça para seu feitiço.

Todos estes aspectos que remetem a um tempo mítico que até podem ser utilizados como identitários principalmente em questões que envolvem processos de representação com o estado, para estes indígenas são caracterizados na localidade pelo termo *tradição*. A *tradição* remeteria aos costumes do *índio do mato*, ao *tempo dos antigos*, e a todos os elementos associados a estes, como histórias, mitos, utilização de ervas, chás ou alimentos específicos. De certa forma, é reconhecido pela população indígena que “hoje não se vive de acordo com a tradição”, notando as mudanças nos próprios arranjos familiares, práticas de preparação e escolha de alimentos e, fundamentalmente, a impossibilidade de execução do *Kiki*.

A própria literatura antropológica tem se especializado neste assunto da *Tradição* Kaingang. Salvo alguns trabalhos como os de Almeida (1998), Garcia (2010), Oliveira (2009), Diehl (2001), grande parte da literatura escrita sobre os Kaingang refere-se a descrição destes

²² Esta realização do ritual do Kiki em 1995 foi possível a partir de uma demanda da população local em retomar este aspecto entendido como uma manifestação da sua “tradição”. Esta demanda foi ao encontro dos interesses de pesquisadores antropólogos da UFRGS e UFSC que atuaram para o registro das imagens do festejo na época, e teve como resultado o filme “Ritual do Kiki: Imagens Antropológicas”.

²³ *Araucária angustifolia*.

aspectos, onde geralmente buscam um encaixe difícil entre as transformações e características que compõem as diversas realidades Kaingang atualmente em um modelo inerte e dualista de existência. Assim, aspectos *sui generis* e atuais tendem a ser explicados de modos a exacerbar certo ar de ingenuidade por parte dos indígenas²⁴. Talvez, por estes motivos, o leitor desavisado possa ter pensado que eu trataria do ritual do *Kiki*.

Mas então o que deve ser abordado para caracterizar os Kaingang? De certa forma esta dissertação é um esforço para trazer algo novo para as discussões antropológicas sobre esta etnia, e não tomar como base o discurso que tem pautado as representações acerca dos povos indígenas nas políticas estatais multiculturalistas que, geralmente tendem a estimular a evocação de certos aspectos facilmente reconhecidos para simplificar a questão identitária na avaliação do pertencimento de tal ou qual indivíduo a certo grupo indígena. Invariavelmente, os próprios indígenas utilizam-se destes critérios, exacerbando-os, para obtenção de algum privilégio político ou de bem estar social que esteja a sua disposição. Neste sentido, para o trabalho proposto penso que não estar focando as temáticas mais clássicas caracterizadas até então como fundamentais para discutir a Cultura Kaingang não significa que estarei deixando de falar de cultura entre os Kaingang. Entendo que, se esta pesquisa foi elaborada em um contexto historicamente descrito como de ocupação Kaingang, junto a sujeitos que se identificam como Kaingang que agem e se organizam cotidianamente desta ou daquela maneira, então esta ou aquela maneira são grandes candidatas a representar os modos Kaingang de agir e se organizar cotidianamente. Acredito que o universo, seja ele representacional ou prático, que emerge em torno da presença das bebidas alcoólicas nesta localidade sintetiza muito do cotidiano destes indígenas e suas possibilidades de atuação pragmática.

2.2 - Estabelecimento da Terra Indígena Xaçepó

De acordo com Manfroi (2008), as terras que hoje formam a TIX foram requeridas pelo Cacique Vahnkrê como pagamento pelo trabalho de abertura de uma trilha para instalação de uma linha telegráfica executado entre 1890 e 1893. Apesar do documento de doação ter sido assinado no ano de 1902, pelo Presidente do Estado do Paraná, o Posto Indígena Xaçepó, como era chamado na época, somente foi efetivado

²⁴ Ver artigo de Veiga (2004) sobre religiosidade.

em 1941 pelo esforço do Dr. Selistre de Campos. O trabalho de Manfroi é exemplar neste sentido, pois mostra este juiz da comarca de Chapecó como defensor da causa dos Kaingang, tendo publicado diversos artigos nos jornais regionais na tentativa de esclarecer a situação dos indígenas para o restante da população. Com seu falecimento em 1957, em homenagem, o Posto Indígena (PI) passa a ser chamado Dr. Selistre de Campos, nome que se manteve por mais de uma década (MANFROI, 2008).

Almeida (1998) coloca que a expedição do título definitivo das terras acabou excluindo toda a área localizada no município de Abelardo Luz, SC, não levando em conta a vontade dos indígenas que ali habitavam. Assim, ocorre em meados da década de 1940 a transferência dos indígenas habitantes do Toldo Imbu²⁵, em Abelardo Luz, para o PI Xaçepó numa movimentação violenta e danosa segundo os relatos dos próprios indígenas. Muitas das famílias habitantes da TIX hoje são originárias desta localidade, ainda mantendo fortes vínculos familiares com os atuais habitantes. Nacke (1983) e Almeida (1998) ainda relatam que o território reservado, inicialmente com 50.000 hectares de área entre os rios Xaçepó e Xaçepozinho reduzidas a cerca de 15.000 hectares na década de 1960, foi constituído a partir do deslocamento pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) de indígenas de outras diversas localidades do Paraná.

Esta complexa e conturbada etapa de constituição deve ser mencionada também a partir do processo de derrubada e comercialização da mata de Araucária (*Araucaria angustifolia*) e Imbuia (*Ocotea porosa*) características da região. O SPI na figura do Chefe do Posto, que não era indígena, foi o responsável pelas grilagens das terras a “intrusos” e pela extração da madeira. Segundo D’Angelis (apud AALMEIDA, 1998), “o índio que se opunha, o índio que levantasse dúvidas sobre a oportunidade ou vantagem de se vender madeiras, era considerado ‘rebelde’ ou ‘vadio’, e transferido a outros pastos, quando não era preso e espancado por ordem do Chefe do Posto” (p. 14).

Grande parte destas terras foi ocupada por descendentes de italianos oriundos do Rio Grande do Sul, que migraram nesta época para a região oeste do estado. Almeida (1998) coloca que somente em 1978 foram tomadas providências para a retirada dos invasores, “ficando para trás um rasto de compadrio, aliança e casamento entre colonos e índios

²⁵ Para maiores informações sobre o Toldo Imbu, ver D’ANGELIS, V. R. & FOKÂE, V. F. **Série Documento: Toldo Imbú.** In: *Cadernos do Centro de organização da Memória Sócio-Cultural do Oeste de Santa Catarina – Ceom.* Chapecó, SC, 1994.

cujas marcas estão visíveis nas faces de quem permaneceu no local” (p. 15).

2.3 – Características Gerais da Terra Indígena Xaçepó na Atualidade

2.3.1 - Demografia e Geopolítica

A TIX possui atualmente uma área de 15.286 hectares e está localizada nos municípios de Ipuacu e Entre Rios, oeste do estado de Santa Catarina²⁶. Dados populacionais²⁷ apontam a majoritária presença da etnia Kaingang na TIX, mas também, demonstram o estabelecimento de um grupo relativamente grande de Guaranis e alguns poucos indígenas de outras etnias na localidade. Também, há que se notar, a ocorrência da presença de habitantes não indígenas no território demarcado. Segundo dados da FUNASA, até julho de 2009 a população total da TIX era de 4.878 pessoas, das quais 83 não eram indígenas. Dos indígenas, 4.682 eram Kaingang, 111 Guarani, 1 Xetá e 1 Kaiabi.

Também, temos que a população total do município de Entre Rios era de 3.104 habitantes em 2009, e que o território indígena localizado neste município abarcava um total de 1.086 indivíduos. Destes, 108 eram Guarani, 967 Kaingang e 11 não eram indígenas. Neste município as estatísticas da FUNASA ainda apontam a existência de 4 indivíduos Kaingang desaldeados²⁸. O município de Ipuacu, por sua vez, contava com uma população total de 6.881 habitantes em 2009, e o território indígena ali submetido comportava 3.792 indivíduos, dos quais 3.715 eram Kaingang, 72 não eram indígenas, 3 eram Guarani, 1 era Xetá e 1 era Kaiabi.

A configuração das aldeias que compõem a TIX sempre é alvo de informações contraditórias dependendo da fonte tomada para esta

²⁶ Ver mapa no Anexo B deste trabalho, página 128, sobre a localização dos municípios na microrregião do Alto Irani

²⁷ Para elaboração deste item foram consultadas duas fontes: o SIASI – FUNASA/MS (<<http://www.FUNASA.gov.br/internet/desai/sistemaSiasiDemografiaIndigena.asp>>) para os dados relativos às populações das aldeias e o IBGE (<<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1>>) para os dados relativos às populações dos municípios em questão. Os dados da FUNASA dizem respeito a data de julho de 2009, enquanto os dados do IBGE referem-se a estimativas populacionais calculadas para o ano de 2009.

²⁸ Nesta pesquisa no sítio eletrônico da FUNASA sobre indicadores demográficos da população indígena da TIX encontrei uma informação que não consegui processar: a presença de 1 indivíduo classificado como *não indígena e desaldeado* no município de Entre Rios.

caracterização. Conforme a FUNASA, temos que o município de Ipuacu abarcaria as aldeias Serro Doce, Serrano, Sede, Pinhalzinho, Olaria, Fazenda São José, Baixo Samburá e Água Branca. Já o município de Entre Rios teria competência sobre as aldeias Linha Limeira, Linha Manduri, Linha Matão, Paiol de Barro e João Veloso – configurando um total de 13 aldeias. Já o trabalho de Eliana Diehl (2001), por exemplo, aponta que o município de Ipuacu teria em seu território as aldeias Barro Preto, Serrano, Sede, Pinhalzinho, Olaria, Fazenda São José, Baixo Samburá e Água Branca, e o município de Entre Rios ficaria apenas com as aldeias Paiol de Barro e Guarani – num total de 10 aldeias. O trabalho de Almeida (1998) diz que o total de aldeamentos é 11.

Enfim, há sempre alguma discrepância entre as diversas caracterizações implementadas por órgãos burocráticos, pelos pesquisadores de diversas áreas e até mesmo pela população local na enumeração das aldeias que compõem a TIX. Contudo, aqui não tenho interesse em discutir extensivamente sobre esta caracterização, mas apenas apontar que, de qualquer forma, praticamente todos os modos de caracterizar a localidade consideram os dois focos principais desta pesquisa, a aldeia Sede e a aldeia Pinhalzinho, como pertencentes ao município de Ipuacu. O croqui²⁹ elaborado por Diehl (2001, p. 35), apresenta a localização das aldeias da TIX e também elabora esta distribuição territorial em relação às referências municipais mais próximas, como Ipuacu, Entre Rios e Bom Jesus.

Assim, a título ilustrativo, temos a aldeia Sede como possuidora de um total de 1499 habitantes, donde 1485 são Kaingang, 13 não são indígenas e 1 é Xetá. Minha pesquisa iniciou-se nesta localidade, a qual se distancia 24 Km do município de Xanxerê, 23 Km do município de Ipuacu, 13 Km do município de Entre Rios e menos de 10 Km do município de Bom Jesus – aos quais está ligada por estradas de terra não pavimentadas. Possui uma infraestrutura consideravelmente distinta das demais aldeias. É nela que se concentram algumas instituições burocráticas importantes como o posto da FUNAI, uma escola de ensino fundamental e básico, o ginásio de esportes em formato de tatu, a casa da cultura, uma escola de ensino infantil e uma unidade sanitária relativamente bem equipada. Outras instituições que chamam a atenção na aldeia Sede são as igrejas, das quais 10 são de denominações pentecostais e apenas uma é católica.

As habitações na sua maioria são de madeira, mas notei que o número de moradias extremamente precárias, como barracos de lona ou

²⁹ Ver croqui no Anexo C deste trabalho, página 129.

casas de madeira com cobertura de lona, diminuiu muito desde minha pesquisa para monografia de conclusão de curso em 2006. Inúmeras casas de alvenaria financiadas por alguns órgãos institucionais governamentais foram construídas e algumas apenas ganharam a anexação de banheiros de alvenaria. Isto não significa dizer que por serem casas construídas com tijolo e cimento a qualidade seja boa, fato que pude comprovar durante a passagem de um tornado na região oeste no mês de setembro de 2009. A aldeia Sede foi atingida relativamente de leve, mas no dia seguinte ao ocorrido era possível notar as casas localizadas em uma encosta perto da escola totalmente destelhadas. Os indígenas eram unânimes em dizer que aquelas casas eram financiadas pela “Caixa Econômica”. Políticos da região financiam abertamente moradias de alvenaria, ou melhorias nas já existentes, na conquista dos eleitores. Estas habitações frequentemente são alvo de reclamações sobre problemas estruturais.

Existem hoje, segundo o discurso de alguns Kaingang, cerca de 400 famílias habitando esta aldeia, as quais geralmente estabelecem-se em casas que comportam um núcleo familiar relativamente restrito. As casas geralmente são construídas perto de familiares, mas não acho possível falar com precisão sobre os critérios elencados para esta escolha. Por exemplo, numa das casas onde fui hóspede habitavam um casal e 2 filhos, onde a característica uxorilocal, extensamente descrita pela literatura Kaingang e até notada com certa frequência na aldeia Sede, ali não apresentava-se como uma regra.

A aldeia Pinhalzinho, por sua vez, comporta ao todo 1161 pessoas, das quais 1133 são Kaingang, 27 não são indígenas e 1 é Kaiabi. Fica localizada a mais ou menos 7 quilômetros do centro de Ipuçu, os quais estão ligados por um trecho da rodovia SC 480. Esta aldeia, por ser cortada por rodovia pavimentada com asfalto, apresenta um intenso trânsito de automóveis que circulam entre os municípios de Ipuçu e Bom Jesus. No geral, esta é uma característica que marca sua diferença da aldeia Sede, pois no restante sua configuração é muito próxima ao que foi descrito acima.

Embora não pertença à TIX, outra localidade que apareceu como ponto de referência durante a pesquisa foi a aldeia Toldo Imbu. Esta se encontra em processo de demarcação e está localizada no território municipal de Abelardo Luz, possuidor de uma população total estimada em 16899 habitantes em 2009. A referida aldeia, por sua vez, contava com uma população de 114 habitantes neste mesmo período, dentre os quais 112 eram Kaingang, 1 era Guarani e 1 não era indígena. Há uma vasta história de ocupação destas terras por indígenas Kaingang até

meados do século XX, antes de serem retirados a força para habitarem o território que hoje corresponde a TIX. Inúmeras famílias que constituem hoje os habitantes do Xaçecó possuem parentes nesta outra localidade, a qual fica distante mais ou menos 40 quilômetros da aldeia Sede e uns 20 Km de Ipuaçú. Até hoje o Toldo Imbu é foco de emergência das disputas acirradas entre os fazendeiros cerealistas de Abelardo Luz e a pequena população indígena que habita o território reocupado diversas vezes desde os anos 80. As discussões legais pela terra perduram até hoje, o que faz com que as casas estejam reduzidas a uma espécie de assentamento parecido com um loteamento popular. As casas são muito boas, mas estão posicionadas muito próximas umas das outras por não se ter maior espaço viável.

Além destes pontos de referência, outro que aparece com ênfase nas andanças dos indígenas pelas redondezas é a cidade de Xanxerê, a qual se localiza a 30 quilômetros da aldeia Sede, e tem uma população de 42.174 pessoas. Xanxerê é considerada o maior centro urbano da microrregião do Alto Irani, e já oferece uma gama relativamente grande de serviços e outras possibilidades para consumo, educação e trabalho, por exemplo. Chapecó é outra cidade referencial, e que até possui outras terras indígenas em seu território (Chimbugue, Kondá). Contudo, esta se localiza distante de Ipuaçú uns 60 Km, e normalmente é um lugar mais esporádico de visita dos indígenas do Xaçecó.

2.3.2 - Subsistência

Estes indígenas que moram na aldeia Sede ou Pinhalzinho têm acesso a água encanada, a qual é coletada e tratada na própria aldeia e chega à grande maioria das residências. A luz é fornecida pela companhia Iguazú Energia, para a qual repassada pela população local uma taxa básica mensal para cada ponto ligado à rede elétrica. O saneamento destas aldeias não é muito bom, e um problema grande diz respeito ao destino dos resíduos produzidos pela utilização dos banheiros anexados a algumas casas.

O trabalho de Philippe Oliveira (2009) trata de outro ponto importante, a questão do acesso a alimentação na TIX, e para isso traça um mapa situacional dos principais modos de subsistência da população local. Um aspecto importante no processo, e que pode ser facilmente notado por quem visita a TI, é a divisão do território interno entre os habitantes. Não se pode deixar de notar a considerável diferença de acesso à terra e, por consequência, certa estratificação social no acesso a suprimentos que não são considerados básicos para aquela população. A

distribuição desigual provoca um quadro que aponta para a existência de verdadeiros “latifundiários” indígenas, com acesso a grandes quantidades de terras e máquinas que auxiliam o plantio de soja, milho e trigo em caráter extensivo. Apesar de não existirem documentos públicos que burocratizem isto que poderíamos chamar de propriedade, parece haver um consenso entre os próprios indígenas sobre os limites de cada terreno. Neste contexto, o arrendamento de terras também é colocado como uma possibilidade, principalmente por aqueles que por um motivo ou por outro não tem acesso aos maquinários.

Bloemer e Nacke (2009) revelam a situação sócio econômica dos grupos Kaingang do oeste de Santa Catarina como precarizadas pela não atuação das políticas públicas que deveriam atuar para as reivindicações dos indígenas quanto a ações de bem estar. Principalmente as famílias que resistem ao modelo que chamam de “agricultura produtivista”, sentem-se forçadas na busca de outras soluções para subsistência, como a venda de força de trabalho nas localidades próximas. Os entraves políticos para demarcação e identificação de reservas, assim como as diversas burocratizações das relações a que são submetidos os Kaingang, fazem com que se crie diferenças cruciais entre os próprios habitantes no acesso às condições favoráveis à reprodução social das unidades familiares genericamente. A mediação das cooperativas indígenas para comercialização de grãos para os cerealistas regionais acirra as diferenças sociais internas, muitas vezes privilegiando algumas famílias com maior influência política interna.

A desigualdade social e de poder aquisitivo acirra-se na TIX. Os que não têm acesso a muita terra buscam outras opções. Uma grande parcela da população recebe alguns auxílios governamentais como bolsa escola e bolsa família, outros poucos alimentam-se com o que conseguem plantar em hortas e cultivos de pequena escala (BLOEMER e NACKE, 2009). Grande parte vive de auxílios externos, da FUNAI em forma de cesta básica também são sempre bem vindas, assim como outros programas relativos a saúde ou até mesmo lazer. O fato é que, os acessos a bens e serviços disponíveis fora da aldeia, e que dependem de custeio particular, estão na maioria das vezes, mas nem sempre, associados a coisas consideradas essenciais, como os alimentos (BLOEMER e NACKE, 2009). A tradicional produção e comercialização de artesanato, que é sempre lembrado como uma característica motivadora da presença Kaingang nas cidades, por exemplo, na TIX é quase inexistente. Ao menos entre as pessoas que convivi mais intensamente, não havia uma preocupação com este assunto, o qual era relegado a alguns indivíduos específicos. Até

procurei investigar sobre isto, mesmo no intuito de adquirir alguma produção artística local, mas não obtive grande sucesso³⁰.

A procura de empregos é uma das motivações que fazem os indígenas circularem por outros centros urbanos regionais. Muitos são os relatos sobre familiares que deixaram a TI para buscar melhores remunerações nestas localidades. Em alguns casos os indígenas optam por uma migração de seu núcleo familiar para cidades como Xanxerê ou Chapecó para trabalhar no fornecimento de mão de obra para empresas que necessitem de larga escala de produção, em especial os frigoríficos. Devido aos baixos salários oferecidos para as tarefas por eles desenvolvidas, estas pessoas acabam habitando áreas periféricas das cidades, onde algumas ofertas de infraestrutura e acesso a outros serviços tornam-se precários.

A questão do trabalho também se estabelece em outros níveis de circulação de pessoas. Por exemplo, aqueles que apenas cumprem sua jornada de trabalho fora da TI, retornando ao final do expediente. Durante minha estadia na TIX pude conversar com alguns funcionários de frigoríficos das cidades vizinhas que utilizavam meio de transporte da própria empresa para se deslocar de sua residência até o local de trabalho e vice versa. Nesta época existiam dois frigoríficos que disponibilizavam um ônibus cada para buscar os funcionários. Em dois momentos do dia estes ônibus passavam pela aldeia Sede, evento que muitas vezes servia como demarcador de tempo e horário por alguns.

Existem também empresas que contratam temporariamente indígenas para trabalhar em lavouras sazonais de maçã ou milho em diversas localidades do estado de Santa Catarina. Algumas pessoas ainda aventuram-se em viagens mais longas. Existem alguns relatos de indígenas que tentam, ou já tentaram, a sorte em cidades maiores como Florianópolis. Entretanto, cabe ressaltar que mesmo estes que habitam locais distantes, retornam regularmente de tempos em tempos para visitar os familiares na TIX ou recebem as visitas dos mesmos.

2.3.3 – Relações Políticas e Burocracia

A própria configuração política da TIX, tanto geográfica quanto burocrática relacionada a órgãos governamentais ou não, influencia na

³⁰ Existe um discurso corrente, ao menos na aldeia Sede, que ali não se produz muito artesanato. Neste sentido, muitos indígenas remetem à TI Kondá, situada no município de Chapecó, a especialização na produção de balaios, colares, brincos, pulseiras e chapéus comercializados nos centros urbanos próximos.

circulação dos indivíduos nos centros urbanos e localidades próximas. Primeiramente há que se notar que a TIX situa-se no interior de dois municípios do oeste de Santa Catarina, donde ocorre uma configuração inusitada. Das dez aldeias que compõe a TI, segundo o Diehl (2001), apenas 2 estão ligadas ao município de Entre Rios e as restantes ao município de Ipuçu. As aldeias onde permaneci mais exaustivamente (Sede e Pinhalzinho) pertencem ao município de Ipuçu. A aldeia Pinhalzinho localiza-se muito proximamente ao centro desta cidade, porém, a aldeia Sede tem como referência maior a cidade de Bom Jesus. Ambos distanciam-se dos respectivos centros urbanos por uns dez quilômetros.

Esta configuração populacional torna o universo da política uma esfera que merece um estudo mais dedicado que este na TIX e nos municípios em que ela está inserida. Em primeiro lugar, é importante lembrar que as populações indígena e não indígena em Ipuçu são quase equiparadas em quantidade absoluta. Esta configuração denota uma intensa participação de indígenas nos setores administrativos ligados à prefeitura desta cidade. Em toda eleição municipal existe uma quantidade razoável de Kaingangs concorrendo a cargos de vereador ou até de vice-prefeito. Entendo que, como as populações são muito equilibradas em número, existe certa tolerância por parte da população urbana e um intenso interesse dos candidatos na conquista de eleitores indígenas.

Outro ponto diz respeito aos aparelhos burocráticos representativos das etnias indígenas perante a sociedade envolvente, os quais localizam-se em centros urbanos até mais distantes como Chapecó (FUNAI e polo base da FUNASA) e Xanxerê (AIKA³¹). Em menor frequência que Xanxerê, Ipuçu ou Bom Jesus, a cidade de Chapecó pode ser visitada, o que ocorre geralmente a partir de alguma situação mais extrema.

2.3.4 - Religiosidade

A questão da religiosidade na TIX foi tema de meu Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais³². Entretanto, aqui o intuito é buscar situar o pensamento religioso inserido e reelaborado a partir das concepções socioculturais ou cosmológicas locais, ao mesmo tempo em

³¹ Associação Indígena Kairu.

³² Ghiggi Jr, 2006.

que aponta para uma forma motivadora de circulação e agregação de grupos.

Tendo em vista a entrada das igrejas cristãs nas terras indígenas brasileiras e, em decorrência, a reelaboração de elementos simbólicos e cosmológicos à luz destas novas visões, é evidente na TIX a diferenciação em dois grupos sociais segundo um recorte de filiação religiosa: os *crentes* e os *católicos*³³. Em termos de instituições religiosas, na aldeia Sede – assim como na aldeia Pinhalzinho – encontra-se apenas uma igreja *católica* em contraponto a um grande número de igrejas *crentes* de diversas denominações: Assembléia de Deus, Rei da Glória, Só o Senhor é Deus, Visão Missionária e O Brasil para Cristo. Nas duas aldeias todas estas congregações encontram-se em uma mesma rua, que em minha interpretação representam as “ruas principais” das aldeias.

Tanto as denominações pentecostais quanto às católicas promovem certa circulação de indígenas e outras pessoas tanto para dentro quanto para fora da TIX. No caso do catolicismo isto ocorre nas frequentes atuações da pastoral da saúde ou pela presença de freiras e padres que podem ministrar ou atuar em eventos do calendário religioso. Também devem ser lembradas as atuações de indígenas especialistas em cura que habitam a localidade. Haverroth (1997) e Oliveira (1996) já apresentaram etnograficamente algumas destas figuras. Muitas pessoas de fora da TI procuram *curandeiras* ou *remedeeiras* para resolução de algum problema ou desordem cotidiana, os quais, em muitos casos, também podem ser acionados para realizarem ações curativas em localidades exteriores à TIX. Durante a pesquisa estive em contato mais intenso com uma remedeeira que se deslocava regularmente para a cidade de Abelardo Luz e Xanxerê para fabricar chás na casa de amigos ou clientes.

As igrejas pentecostais constantemente promovem a aparição de algum artista evangélico, pastor ou presbítero de fora em algum culto ou outro evento nas aldeias. Também, é normal que, principalmente as lideranças religiosas pentecostais, circulem entre as aldeias ou mesmo entre as cidades vizinhas participando de outros acontecimentos evangélicos também. De qualquer forma, toda formação de um pastor evangélico é feita externamente à TI, juntamente com não indígenas, em cursos oferecidos pela denominação à qual pretende se efetivar. Estes cursos muitas vezes exigem a permanência do candidato a pastor no

³³ Sobre a religiosidade haverá uma discussão mais ampla no capítulo 4.

local de realização por um período não muito longo, após o qual está pronto para fundar ou se responsabilizar por uma congregação local.

2.3.5 - Educação

Existem escolas de todos os níveis educacionais na TIX. Para o ensino infantil existe o “prezinho” na aldeia Sede, assim como na aldeia Pinhalzinho. Há que se lembrar da escola de nível fundamental e médio existente nesta mesma aldeia. Esta instituição agrega estudantes de todas as outras aldeias, as quais são transportadas por um ônibus escolar mantido pela prefeitura de Ipuacu, o qual percorre todos os dias um itinerário relativamente longo que perpassa o interior da TIX nos três turnos. A aldeia Pinhalzinho também possui escola de nível fundamental.

Caso o indígena deseje avançar em seus estudos e fazer faculdade, existem algumas possibilidades oferecidas. Por exemplo, existe hoje o curso de Licenciatura Indígena oferecido na própria aldeia Sede por profissionais da Universidade Comunitária de Chapecó. Este curso tem congregado diversas pessoas de outras aldeias da TIX e até de outras aldeias indígenas, como o Toldo Imbu. Caso o indígena opte em fazer outro curso, pode tentá-lo em uma das universidades da região ou até mesmo fora dela. Existem indígenas já formados em cursos como História e Administração por universidades particulares locais, e outros cursando cursos como Enfermagem em universidades federais no Paraná. Outros cursos na área da saúde oferecidos na própria região oeste também são muito procurados, como os de técnico em enfermagem.

Se a universidade, ou escola que oferece o curso, fica na região ou em uma cidade próxima, como Xanxerê, alguns indígenas que têm condições de ter um automóvel preferem cumprir o horário de aula e retornar para morar na TI. Apesar disto, obtive alguns relatos de algumas garotas indígenas que preferiam habitar na cidade de Xanxerê para estudar, onde poderiam arranjar também algum emprego. Neste caso relatado, o emprego dizia respeito à trabalhos domésticos – lavar a roupa, a louça, limpar a casa e cuidar de crianças – na casa de algum conhecido que lhes cedesse um quarto.

Os custeios destes cursos em faculdades ou universidades particulares podem ser oriundos de diversas fontes, mas em sua maioria é bancado pelo próprio estudante e sua família. Em alguns casos acompanhados, os indígenas relataram que recebiam auxílio de órgãos

institucionais como a FUNAI ou a própria prefeitura do município de Ipuçu.

2.3.6 – Serviços de Saúde

Ao que diz respeito aos aspectos burocráticos dos programas oficiais de saúde, cabe resaltar que as administrações municipais são responsáveis pela manutenção do subsistema naquelas localidades. Existe a entrada diária de profissionais que trabalham nas unidades sanitárias das aldeias Sede e Pinhalzinho. Estas aldeias centralizam em suas unidades sanitárias, conhecidas como “posto”, a atuação de profissionais da Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena³⁴ principalmente por parte das consultas dentárias e médicas. Também existem outros programas de atenção a saúde que são centralizados nestes locais, como distribuição de leite em pó, aconselhamento para gestantes, reuniões para diabéticos e hipertensos, por exemplo. Os habitantes das diversas aldeias próximas devem dirigir-se a estas duas localidades quando necessitam de alguma avaliação mais específica sobre alguma situação de enfermidade.

As unidades sanitárias também contam com a presença de profissionais indígenas nos cargos de auxiliar de enfermagem, técnico em enfermagem e agentes indígenas de saúde. No caso dos dois primeiros, o atendimento se restringe à circunscrição do posto; já os agentes de saúde circulam pelas residências da população local para fazer distribuição de medicamentos, acompanhamento do tratamento de alguns pacientes e também para fazer circular informações sobre atendimentos na própria unidade de saúde.

Quando o atendimento oferecido nas aldeias não é suficiente para determinada situação, existe a possibilidade de o paciente ser levado para internação no hospital regional São Paulo em Xanxerê. Esta busca por tratamento na região é algo constante na população Kaingang, muitas vezes ocorre devido à capacidade operacional da unidade sanitária, seja para procedimentos ou pela não disposição de medicamentos específicos.

Na verdade, o campo que concerne à saúde é extremamente complexo, o qual pode envolver tanto a discussão sobre religiosidade quanto sobre política e burocracia ou até mesmo família e parentesco.

³⁴ A equipe multidisciplinar é composta por um dentista, um médico, duas enfermeiras, uma nutricionista, uma auxiliar de dentista, três técnicos em enfermagem, e dois auxiliares de enfermagem.

Entretanto, aqui apenas chamo a atenção para este aspecto como mais um dos motivadores para a extrapolação da população dos limites territoriais em questão. O trabalho de Diehl (2001) é essencial para entender essas dinâmicas socioculturais e políticas envolvidas nos contextos de tratamento de enfermidades na localidade em questão.

CAPÍTULO 3 – OS CONTEXTOS DE CONSUMO DAS BEBIDAS ALCOÓLICAS

A vida social mediada pelas relações da população local com as bebidas alcoólicas na Terra Indígena Xaçecó apontam para alguns discursos que não apresentam a presença destas substâncias como algo indesejado. As justificativas e sentidos atribuídos ao consumo de bebidas alcoólicas pelos indígenas Kaingang serão apresentadas neste capítulo, e servem de contraponto à argumentação unívoca concebida por moralidades alheias centradas na consideração de que beber álcool representa contravenção ou doença. Concomitantemente, argumentarei no sentido de elucidar outras finalidades e utilizações associadas a estas substâncias que não apenas um mero consumo inconsequente.

A pergunta sobre *onde* conseguir a bebida alcoólica por parte dos indígenas revela a existência de certos obstáculos a serem superados – *como* consegui-la? Num primeiro momento, é notável que a questão da “proibição” da venda destas substâncias aos indígenas que versa na lei federal nº 6.001, de março de 1973, surte algum efeito na TIX, qualificando de certa forma as dificuldades para se alcançar qualquer bebida alcoólica por lá³⁵. Partindo desta evidência podemos digressar, já de início, que, se os indígenas habitantes desta localidade servem-se destas substâncias, o “mercado” em que elas estão inseridas não pauta-se primordialmente pelos princípios liberais de circulação de mercadorias, mas, no entanto, se mantém funcional de algum modo. Assim, se partirmos da consideração que tal legislação é relativamente operante na TIX, a partir da experiência de campo nota-se que esta

³⁵ A TIX é alvo frequente de atuação de setores da justiça e das autoridades políticas locais externas segundo relatos do próprios indígenas. Um interlocutor me informou que na TIX a polícia federal é “a responsável por proibir e fiscalizar a venda de bebidas nas aldeias”. Conforme me foi apontado por ele, em terras indígenas como a Kondá (situada em Chapecó) ou o Toldo Imbu (situado em Abelardo Luz), as bebidas alcoólicas são comercializadas normalmente nas *bodegas* dentro da própria reserva. Não percebi nenhuma atuação da polícia neste sentido, embora não se vendesse abertamente bebidas no interior da TI cotidianamente, salvo em ocasiões festivas que serão abordadas adiante. De fato, enquanto eu estava na TIX presenciei a presença da polícia militar atuando e prendendo um indígena que havia sido reincidente em atos violentos contra a sua esposa. Alguns interlocutores chegaram a apontar a existência de certa implicância para com a TIX por parte das autoridades externas, onde casos de violência ou outras contravenções, que poderiam ser resolvidas internamente, descambam para prisões dos elementos infratores. Segundo um indígena que se mostrava indignado com a prisão de um familiar devido uma briga com a esposa, na Terra Indígena Kondá (localizada em Chapecó) a tal “justiça comum” não interfere nestes casos. Apesar de todas as reclamações e ambiguidades que possam existir, a presença da polícia tem o consentimento das Lideranças Indígenas nestes casos.

diretriz proibicionista contribui para a configuração de um contexto de consumo específico, atuando muito mais como complexificadora deste panorama singular do que na promoção da coibição efetiva do uso das bebidas alcoólicas. É relativamente fácil imaginar, e posteriormente constatar, que diferentes realidades entendem e agem diferentemente frente a esta situação. Procuo trazer à tona o argumento de que a intencionalidade de consumação das bebidas tem esta proibição como base para estímulo de formas de associação e estratégias de aquisição das substâncias. Do ponto de vista daqueles que desejam consumir, estas estratégias perpassam por um conhecimento construído a partir das suas próprias experiências acerca das possibilidades localmente apresentadas.

Além dos modos de obtenção de recursos, que pode remeter a aspectos relacionados a subsistência local, outro ponto fundamental é ter em mente que estas articulações perpassam por um contexto relativamente amplo de redes sociais intra e interétnicas. O consumo, não só de bebidas alcoólicas, entre os Kaingang é revelador de suas capacidades em estabelecer e se inserir em circuitos de relações amplos e duradouros, muito utilizados em seus intensos deslocamentos regionais no intuito de firmar acordos que possibilitarão uma facilidade no acesso à diversos bens.

3.1 – A questão da Circulação de Pessoas e a Presença Indígena nas Cidades

A meu ver, uma das características principais a respeito dos Kaingang da TIX é a intensa mobilização para circulação nas localidades regionais, fator que demonstra o amplo alcance da construção das redes sociais dos sujeitos que ali habitam, atingindo tanto outras aldeias, terras indígenas e espaços urbanos. Em certo sentido, a própria localização geopolítica da TIX elabora situações particulares à esta localidade, pois a proximidade dos centros dos municípios que a circunda é fundamental. Esta compreensão é importante para ajudar a entendermos em que contexto as bebidas alcoólicas se inserem nesta localidade específica. A circulação nas redondezas cria maiores possibilidades de acesso às substâncias pelos indivíduos e também a inextricável presença dos indígenas nos contextos urbanos.

Em um dia qualquer da minha estadia na TIX, assim como aconteceu em outros tantos, combinei com alguns indígenas para irmos à Xanxerê comprar mantimentos alimentícios para as famílias junto às quais eu residia. Neste dia fomos eu, uma senhora anfitriã e sua neta. O ônibus que nos levou passou pela aldeia Sede às 08h30min, e um pouco

antes, quando saí de casa, já encontrei na rua principal da aldeia várias pessoas esperando para irem ao mesmo destino. Umhas poucas levavam alguns balaios e outros materiais de artesanato para vender na cidade, as outras me pareciam não levar nada consigo além de bolsas ou carteiras com materiais de uso pessoal. Conversando com um casal de indígenas neste ponto descobri que estavam indo até a cidade para receber a aposentadoria, a qual deve ser retirada no Banco do Brasil. Outras mulheres que estavam iam fazer compras diversas nos mercados – que também era o nosso caso. Eu fui também para verificar e responder meus e-mails e retirar algum dinheiro no banco.

Quando o ônibus chegou ele estava quase lotado. Os indígenas que estavam me acompanhando explicaram que isso se devia por ser início de mês, pois havia o pagamento das aposentadorias, o que fazia com que mais pessoas fossem às compras. Entramos no ônibus e encontramos lugares ao fundo para nos acomodarmos. O cobrador funcionário da empresa de ônibus passou de banco em banco para recolher o valor referente às passagens, que na época custavam em torno de seis reais. Da aldeia Sede o ônibus seguiu para o município de Bom Jesus, onde chegou depois de uns 20 minutos. Mais pessoas entraram no veículo. Alguns precisaram ficar em pé por não haverem mais lugares nos assentos. No ônibus não estavam apenas indígenas, uma vez que ele partia da cidade de Entre Rios e era muito utilizado pela população dessa cidade para se deslocar até Xanxerê ou Bom Jesus. Em Bom Jesus alguns não indígenas embarcaram e, também, alguns outros indígenas e não indígenas desceram nesta parada. A viagem dá espaço para atualizar assuntos entre os passageiros no reencontro com algum conhecido.

Mais vinte minutos de viagem e o ônibus chegou à Xanxerê. Todos desceram e deslocaram-se em grupos pequenos, ou sozinhos, para locais diferentes conforme suas demandas. No nosso caso seguimos um itinerário que nos levou primeiramente à um bar do centro da cidade. Como não havíamos tomado café naquela manhã, fui convidado pelos indígenas para comer algo. Pedi uma xícara de café e fui aconselhado à comer um pastel frito que, segundo os indígenas, era muito bom.

Logo depois, por volta das 10 horas, me dirigi à “lan house” que ficava nas proximidades para cumprir minhas funções burocráticas. A senhora indígena e a sua neta que estavam na minha companhia deslocaram-se para a casa de uma amiga que se situava na periferia de Xanxerê para “fazer remédios”. Após terminadas minhas tarefas, fui até o banco retirar algum dinheiro para suprir minhas necessidades naquele momento e nos dias subsequentes na aldeia. Não demorei muito com isto, e logo retornei para os afazeres com eles.

Reencontrei as indígenas perto do meio dia e, do outro lado da rua do Banco do Brasil, nos dirigimos à um bazar que ofertava produtos variados como brinquedos, doces e utensílios domésticos. Esta loja era chamada de “um e noventa e nove” pelos indígenas, apesar dos preços de muitos produtos serem mais altos que este valor. Ao adentrarmos, uma das atendedoras veio ao nosso encontro para saber o que queríamos. A indígena respondeu que estava apenas dando uma olhada nos produtos, mas a funcionária insistiu em ficar nas proximidades. Percebi que a atendente tinha uma preocupação em vigiar as atitudes da criança e da senhora. Esta atitude não parecia incomodar muito a senhora, que estava mais preocupada com as peripécias da neta. Este local foi uma festa para a criança, que insistia para que comprasse alguns dos brinquedos: “Olha esse vó!! Olha esse!! Compra esse vó!!!”. A senhora acabou comprando alguns brinquedos para a menina e para as outras crianças que estavam em casa.

Saímos desta loja e, como já era perto das 12 horas, nos dirigimos à um restaurante que ficava distante uns dois quilômetros dali. Os indígenas me levaram até lá dizendo que a comida era boa e que era barato, onde almoçaríamos o quanto desejássemos por apenas seis reais. Chegando lá encontramos outros indígenas que estavam pela manhã no mesmo ônibus que nós. Almoçamos e, posteriormente ao me dirigir para pagar a conta, conversei com os proprietários do restaurante. Espontaneamente comentaram para mim sobre a presença dos indígenas no local, não reclamando, mas demonstrando intensa satisfação pela clientela.

Após o almoço nos dirigimos à uma loja de calçados também localizada no centro da cidade. Uma loja que oferecia uma variedade imensa, desde tênis e sapatos de marcas famosas e internacionalmente consagradas quanto outros mais simples e baratos de outras marcas por mim desconhecidas. Os indígenas se interessaram por aqueles mais baratos. Escolheram um calçado para a criança que estava com a gente e um para o neto da senhora, que tinha 2 anos de idade. A senhora escolheu para si uma sapatilha que iria usar conjuntamente com sua outra neta que ficara em casa, uma vez que utilizavam o mesmo número de calçados. Ofereci-me para pagar essas compras como sinal de agradecimento pela hospedagem em sua casa. Após isto, partimos para um mercado da cidade comprar outros mantimentos.

No mercado, a senhora indígena foi quem comandou as compras. O gênero alimentício foi privilegiado ali, e quase todos os produtos foram escolhidos segundo seu preço – somente comprava os itens mais baratos. Nesta lógica escolheu açúcar, farinha, feijão, arroz, farinha de

milho, óleo de soja e sal. Também, levou alguns pacotes de macarrão que estavam em promoção. A mortadela também foi algo considerado essencial. Alguns pedaços de carne de frango e outros de carne de porco foram selecionados. O único produto que teve a escolha enfatizada pela marca, e não pelo preço, foi o café “Mellita”. Neste local notei novamente a presença de outros indígenas que estavam conosco no ônibus pela manhã, os quais também compravam algumas coisas para levarem para a aldeia. Ao me dirigir para pagar a conta e solicitar uma nota fiscal junto à gerência do mercado, fui questionado pela gerência sobre o que eu fazia com os indígenas ali. Conversei um pouco sobre minha pesquisa e minhas intenções com eles, que demonstraram interesse e fizeram questão de enfatizar que os indígenas eram bons clientes do mercado, pois muita gente da TIX fazia compras ali.

Após, nos dirigimos à rodoviária para esperar a partida do mesmo ônibus que fazia o caminho inverso da trajetória da manhã e passava pela aldeia Sede. Um pouco antes da sua partida, um veículo do mercado entregou as nossas compras no local combinado assim como a de outros indígenas que lá se encontravam. Outras tantas mercadorias e produtos foram colocados nos bagageiros do ônibus, que pareciam também serem adquiridos pelos indígenas durante sua estadia na cidade: ventiladores, vassouras, caixas de alimentos, caixas de refrigerantes. Especulando um pouco mais fiquei sabendo que os proprietários dos estabelecimentos comerciais, chamados *bodegas*, localizadas dentro da TIX, em casos emergenciais buscavam seus suprimentos de ônibus em Xanxerê. Ao final do carregamento, houve tamanha quantidade de produtos trazidos pelos passageiros que os bagageiros inferiores do ônibus ficaram lotados e demonstraram-se pequenos. A maioria dos passageiros eram os mesmos que vieram pela manhã e que retornavam às suas casas; mais uma vez o ônibus retornava com lotação exagerada. O ônibus partiu de Xanxerê às 16h30min, parou em Bom Jesus para descarregar algumas pessoas e carregar outras, e chegou na aldeia Sede, onde descemos, por volta das 17h30min. De lá partiu para o seu ponto final em Entre Rios.

Durante outras vezes que tive que me deslocar à Xanxerê, conjuntamente à alguns indígenas, pude constatar que o itinerário acima descrito era quase que meticulosamente seguido. Como o acesso aos centros urbanos é relativamente facilitado, é diária a mobilização de indígenas que vão para as cidades vizinhas fazer compras. A maioria dos bens adquiridos são artigos de uso pessoal, como alimentação ou higiene, mas também podem comprar roupas ou outros utensílios para o dia a dia. Achei muito interessante o fato de haver um circuito de

estabelecimentos específicos preferidos pelos indígenas que acompanhei nas compras. Algumas lojas de usados são preferidas para a aquisição de móveis; as de “R\$ 1,99” são acessadas para comprar algum brinquedo para as crianças; supermercados específicos são utilizados para comprar alimentos; assim com as lojas de calçados e roupas baratas.

Os meios de transporte que fazem o traslado de pessoas entre as localidades regionais são relativamente abundantes, de modos que os indígenas fazem um uso intenso dos mesmos. Por exemplo, para se deslocar de Xanxerê para a aldeia Sede, e vice versa, a população conta com o ônibus que transita diariamente entre estes dois pontos. Seu itinerário foi aquele apresentado na situação por mim vivenciada e acima descrita. A aldeia Pinhalzinho conta com uma maior oferta de ônibus para deslocamento até Xanxerê. Como fica localizada às margens da SC-480, a rota é bastante utilizada por ônibus intermunicipais e interestaduais que deslocam-se em direção ao sudoeste do Paraná e passam por Ipuçu. Pode-se dizer que, em muitos casos, é mais difícil deslocar-se da aldeia Sede para a aldeia Pinhalzinho do que das aldeias para os respectivos os centros urbanos de referência.

Além destes modos de se deslocar, existe sempre a possibilidades informais de transporte como a *carona*. Esta pode ser tomada de um amigo que mora na mesma aldeia e possui carro, ou com os ônibus destinados ao transporte de estudantes indígenas. É comum o ônibus escolar ser utilizado por outros que não os estudantes consigam se movimentar da Sede ao Pinhalzinho e vice versa. Também, alguns automóveis particulares de moradores das aldeias podem ser oferecidos para funcionar como um táxi, onde o *caroneiro* geralmente paga pelo deslocamento – comumente chamado de *corrida*.

Assim, devido a pesquisa de campo me levar para outros campos que não apenas aqueles elencados por interpretações acerca do que se poderia chamar “saúde” relacionado ao uso ou abuso de bebidas alcoólicas, busco elucidar alguns aspectos que servem de inspiração para entender a questão da inserção das bebidas alcoólicas neste circuito de consumo em um contexto sociocultural diferenciado. Desta forma, a temática emergente da minha experiência mostrou que para entender este contexto na TIX é preciso entender outros aspectos relativos a sociedade Kaingang, por exemplo, a temática da territorialidade. A intenção desta parte é mostrar que esta circulação dos Kaingang nos centros urbanos locais remonta à ideia de existência de *visibilidade* denotada pelos indígenas na região que circunda as aldeias. No caso da TIX, seus habitantes elaboram um cotidiano ir e vir que confunde, ou reformula, os limites geopolíticos de sua reserva.

Acredito que esta discussão é um modo de caracterizar a etnia Kaingang a partir do que têm elaborado Kimie Tommasino (1995 e 2000) e Dornelles (2008), sobre a mobilidade desta etnia nas localidades regionais próximas ao que são consideradas suas “reservas”, denotando a existência de outras concepções de espaço e territorialidade envolvidas no entendimento deste grupo. A ideia de que os Kaingang são um grupo seminômade problematiza a noção de “reserva”, que aparece muito mais como uma reivindicação burocrática representativa da tutela do estado do que uma delimitação territorial fixa para os seus habitantes. Como nos mostra Tommasino, o território Kaingang

“(…) comporta vários grupos locais onde se distribuem parentes e afins. Nesse espaço físico, grupos familiares (extensos ou não) e pessoas se movem constantemente, formando uma ampla rede de sociabilidade cujos indivíduos compartilham uma experiência histórica e se consideram partícipes da mesma cultura. Unificam, portanto, uma consciência mítica, histórica e étnica. Essa rede configura o todo social que expressa a unidade sociopolítica mais ampla” (TOMMASINO, 1995, p. 10).

A extensão do círculo familiar para os Kaingang é característica extensamente valorizada. Apesar de notar uma configuração uxori-local mais ou menos clara entre os núcleos familiares da aldeia Sede, também é comum que a relação com parentes de diversos graus seja muito afirmada. A partir de uma configuração de parentesco que pode percorrer outras aldeias, municípios e até estados, a visitação destes parentes é muito enfatizada. TIs como o Kondá e o Toldo Chimbanguê (ambas na cidade de Chapecó), ou o Toldo Imbú (em Abelardo Luz) são as mais relacionadas quanto à proximidade de consanguíneos, mas pode ocorrer de existirem parentes em outros locais que não reservas indígenas.

As visitas muitas vezes significam o deslocamento de várias pessoas, como um casal acompanhado de um de seus filhos, os quais ficam preferencialmente estabelecidos na casa de algum parente. Acontece em algum número considerável, o deslocamento de casais que também tentam estabelecer-se em outras localidades referenciais na busca de diferentes condições de vida ou possibilidades de crescimento educacional. Em Florianópolis, temos conhecimento de indígenas

oriundos da TIX trabalhando em setores de prestação de serviço e outros similares.

3.2 – O Foco nas Bebidas Alcoólicas: Espaços de Oferta e Estratégias de Aquisição e Consumo para os Habitantes da Terra Indígena Xaçepó

Quando elaborei meu projeto para pesquisar os usos de bebidas alcoólicas, havia imaginado principalmente que a cachaça e a cerveja seriam as únicas a serem abordadas. Contudo, logo que cheguei na TIX, ocorreu um fato inusitado que me fez pensar sobre quais substâncias ali eram consideradas como passíveis de serem ingeridas. Eu havia levado um frasco de meio litro de álcool em gel para limpar as mãos, como sugerido pelas equipes de saúde numa época em que havia uma suposta epidemia de “gripe suína” no país. Ao verem o frasco, alguns indígenas comentaram que aquilo poderia ser *temperado* para beber. O *tempero*, como me foi explicado, pode ser entendido como sinônimo de um aditivo colocado na bebida alcoólica. Neste caso, do álcool em gel, o tempero seria um suco de frutas ou um refrigerante, utilizado para tornar seu sabor mais agradável para o consumo. Depois de algum tempo de estadia em campo, notei, pelos relatos, que o consumo de álcool de cozinha não era tido como algo tão anormal, característica mais associada com substâncias como a gasolina e o álcool combustível – que em menor frequência também poderiam ser consumidos.

Apesar de ter que estar atento para um leque de possibilidades maior entre fatores relacionados às substâncias por eles ingeridas, é notório que algumas destas possuem um caráter preferencial na TIX – seja pela sua oferta nas localidades próximas, seja pela própria afinidade dos indígenas em saboreá-las. Não posso afirmar com certeza que a cachaça é a bebida alcoólica mais consumida na localidade, mas acredito que é uma grande candidata devido ao seu baixo custo e à facilidade com que é encontrada nos estabelecimentos comerciais das cidades vizinhas.

Muito embora as bebidas alcoólicas não sejam comercializadas de forma aberta ou legitimada na aldeia Sede, elas não têm seu acesso extremamente dificultado pelas lideranças indígenas. Da mesma forma, apesar das autoridades policiais das cidades próximas, como Ipuçu, possuírem um discurso que reitera uma preocupação séria com a proibição da venda destas substâncias aos indígenas – como me foi relatado por donos de bares desta cidade acerca do recebimento de

constantes solicitações por parte da polícia federal –, na prática é notável que isto não acontece.

3.2.1 – Mercados e Bares das Redondezas

Os *mercados* são estabelecimentos comerciais disponíveis nas localidades urbanas próximas às aldeias. São caracterizados por possuírem uma variedade enorme de bens de consumo, os quais se destinam à satisfação das mais diversas necessidades da população: alimentação, higiene, lazer, ferramentas de trabalho, etc. Geralmente os mercados disponibilizam seus produtos em gôndolas que estão posicionadas em um grande e espaçoso salão. O consumidor tem a possibilidade de observá-los e servir-se autonomamente dos mesmos, os quais são acumulados em um *carrinho* propriamente destinado a esta função. Ao final deste processo, é calculada a quantia a ser paga pelos produtos, que são embalados em sacos plásticos e entregues ao comprador.

Sobre a presença indígena neste tipo de espaço, posso ilustrar com uma situação vivenciada por mim. Num dos primeiros dias de estada em campo fui acionado para levar, de automóvel, uma família indígena de 4 pessoas – o casal e duas filhas – que desejava fazer compras em um mercado da cidade de Bom Jesus. Chegando lá, por algum motivo, insistiram muito para que eu ficasse esperando por eles no carro. Contudo, consegui convencê-los de que eu gostaria de ir junto para comprar algumas outras coisas que me foram encomendadas por outras pessoas da aldeia Sede. Notei que a família não entrou no mercado pela porta da frente, o que foi feito por uma porta secundária do estabelecimento. Adentrando numa sala separada do espaço principal do mercado, encontramos um funcionário atrás de um balcão. A ele foi entregue, pelos indígenas, uma lista de compras. Ele ausentou-se por alguns minutos e, ao voltar, notei que dentre os produtos alimentícios que estavam sendo adquiridos encontrava-se uma garrafa de cachaça. Não questionei nada neste momento, mas notei que esta havia sido vendida sem qualquer questionamento por parte do funcionário.

Por outro lado, outro relato que chegou até mim foi o de uma situação que envolvia uma indígena que desejava adquirir um garrafão de vinho num destes mercados. Segundo o interlocutor que estava presente, ela solicitou ao atendente que lhe vendesse a bebida, porém este, por sua vez, negou-lhe o pedido alegando que não possuía o produto desejado naquele momento. A indígena contestou, respondendo que estava vendo o garrafão, e ameaçou o rapaz dizendo que iria “pegá-

lo” por conta própria se não fosse atendida. Como o comerciante ainda se negava a efetuar a venda, a mulher invadiu a parte que era de acesso exclusivo dos funcionários e pegou o que desejava. Deixou o dinheiro no balcão e retirou-se do estabelecimento.

O colega antropólogo Philippe Hanna Oliveira, que desenvolveu pesquisa de dissertação nesta mesma localidade em meados de 2008, me relatou que havia notado em vários mercados a disposição da cachaça juntamente com os produtos de limpeza, mais especificamente com o álcool de cozinha. Em outras situações, percebeu que as garrafas de cachaça ficavam dispostas logo na entrada dos estabelecimentos comerciais, o que, segundo ele, denotava uma repulsa pela presença de indígenas, bêbados ou não, no interior destes espaços.

Apesar de todo o estigma fomentado contra os indígenas, os comerciantes da região também os têm como grandes clientes. Esta clientela está fundada também em relações de confiança e da abertura de créditos por parte dos estabelecimentos aos indígenas. Certa vez, o dono de um supermercado de Ipuacu, falando sobre os indígenas, me contou que “eles gastam todo o dinheiro no mercado (...), se você os deixar esperando alguns minutos na fila, eles pegam mais alguma coisa para levar. É sempre assim”. De certo modo, como os comerciantes precisam manter estes laços, acabam cedendo para o comércio de bebidas alcoólicas.

Outra opção para os que desejam adquirir bebidas alcoólicas são os *bares* situados nas imediações da TIX. Consegui manter contato com alguns donos destes estabelecimentos, assim como frequentar por algumas vezes estes locais. O discurso dos proprietários é enfático em apontar o cumprimento das solicitações que vigoram a partir da proibição da venda destas substâncias aos indígenas. Apesar disto, alegam que as bebidas são vendidas para esta população por algum proprietário de bar que não cumpre tal compromisso.

São muitos os relatos dos indígenas que afirmam a facilidade de acesso às substâncias proibidas nestes estabelecimentos. Na aldeia Pinhalzinho, pude conversar com alguns indígenas que afirmavam ir diariamente aos bares de Ipuacu pra comprar cachaça ou cerveja. Embora aleguem que os comerciantes atendam, em geral, os seus pedidos, enfatizam que suas presenças também não são bem vistas nestes locais para a utilização propriamente dita das bebidas. Devem comprar e sair rapidamente. Apesar de os mercados e bares figurarem como fonte estratégica de aquisição das bebidas alcoólicas, dificilmente algum destes estabelecimentos funciona como espaço utilizado para a

consumação das mesmas, fato que está no relato de indígenas, de comerciantes, e comprovado a partir da minha observação.

Por outro lado, disputas esporádicas de sinuca envolvendo apostas também acontecem em bares fora da TIX, conforme colocado por um interlocutor indígena que afirmava não gastar dinheiro com cerveja. Segundo ele, houve uma época da sua vida que diariamente dirigia-se para Bom Jesus para jogar contra os brancos. Como ele e seu parceiro eram muito habilidosos, quase que diariamente bebiam “de graça” – e algumas vezes não conseguiam beber tudo o que ganhavam.

3.2.2 – As Bodegas

Nas aldeias, existe toda a disponibilidade de produtos oferecida pelos pequenos estabelecimentos comerciais conhecidos como *bodegas*. Geralmente funcionam em uma peça anexa à casa do proprietário, e oferecem algumas especialidades para a venda³⁶. Algumas trabalham apenas com a venda de doces, sorvetes e refrigerantes, outras vendem pão e outros produtos alimentícios como farinha, arroz ou feijão. Algumas até oferecem carne de frango congelada. Estas bodegas são abastecidas regularmente por distribuidores que visitam a aldeia umas duas vezes por mês, entretanto, os donos destes estabelecimentos podem também utilizar do transporte público de ônibus para abastecerem seus negócios nas aldeias – como já elucidado.

Em tese, as bodegas não estão autorizadas a vender bebidas alcoólicas, pois isto é fiscalizado pelas lideranças indígenas dentro da reserva. Tive a sorte de ficar hospedado na casa de um proprietário de *bodega*, que também oferecia duas mesas de sinuca para diversão. Posso adiantar que este local era um espaço importantíssimo de socialização da aldeia Sede, uma vez que quase toda noite havia reuniões de pessoas que vinham disputar uma ou outra partida.

Em um destes encontros noturnos, e durante uma partida de sinuca, um informante indígena fez um relato importante sobre uma

³⁶ Além da compra e venda de produtos, o *brique* também é uma prática de circulação de bens muito utilizada na TIX, o qual consiste basicamente em relações de troca entre os habitantes da localidade. Acompanhei muitos casos de negociações envolvendo aparatos eletrônicos por dinheiro ou mesmo por outros produtos industrializados; dificilmente nota-se o envolvimento de alimentos nestas trocas. Também surgiram alguns relatos sobre trocas de casas ou mesmo de pedaços de terras entre a população local. Isto é interessante, pois estes indígenas não possuem o que poderia se constituir como “propriedade” ao modo ocidental de compreender, mas existe certo consenso sobre as unidades de terras divididas internamente para a construção das casas ou mesmo da exploração das roças (OLIVEIRA, 2009). Geralmente isto é controlado e autorizado pelas lideranças indígenas, que também podem mediar esses processos de *briques*.

época em que tirava seu sustento trabalhando como dono de *bodega*, quando, segundo ele, ainda era permitido vender bebidas alcoólicas na TIX. Para ele, trabalhar com a venda destas substâncias era muito difícil, pois o pessoal que desejava beber não tinha respeito e paciência pela disponibilidade de seu atendimento. O que era ruim, segundo ele, era o fato de que as pessoas interessadas na bebida iam à sua casa a qualquer hora, fosse de noite ou durante o dia. Às vezes chegavam durante a madrugada, acordavam-no e solicitavam que vendesse apenas um litro de cachaça. Em diversos momentos, o dono da *bodega* chegava a oferecer a venda de maiores quantidades para evitar o retorno dos consumidores naquele mesmo dia, estratégia não surtia efeito, pois podia vender a quantidade que fosse que, em duas ou três horas, as mesmas pessoas voltavam para adquirir mais.

Com a proibição da venda de bebidas alcoólicas na TIX, que segundo relatos aconteceu no ano 2000, este interlocutor começou a oferecer um serviço interessante. Segundo ele, em uma época que possuiu um carro, chegava a fazer de 3 a 5 deslocamentos diários até a cidade de Bom Jesus para levar algumas pessoas para comprar cachaça, conhaque ou vinho. Apesar de as bebidas custarem de 2 a 5 reais, elas chegavam a pagar até 40 reais pela corrida. Desabafou que, apesar de obter um grande retorno financeiro com estes deslocamentos, o incomodo era muito intenso para continuar oferecendo este serviço.

Existem relatos acusatórios, por parte de alguns proprietários destes estabelecimentos comerciais internos à terra indígena sobre a venda clandestina de cachaça nas *bodegas* da aldeia Sede na atualidade, fato que eu não consegui em nenhum momento comprovar empiricamente. Entretanto, eles mesmos afirmam que as próprias lideranças sabem disto, e que não tomam providências mais drásticas por serem “amigadas” a estas pessoas.

Na época em que eu estava presente na localidade, fui informado de um torneio de sinuca e truco que aconteceria no Toldo Imbu, situado na cidade de Abelardo Luz. Havia cartazes espalhados pelas *bodegas* da aldeia Sede da TIX que rezavam a premiação em bebidas alcoólicas para primeiro, segundo e terceiro colocados em ambas as modalidades. Não consegui acompanhar efetivamente este torneio, mas consegui me informar que nesta outra localidade as bebidas alcoólicas eram livremente comercializadas nas *bodegas*.

Estas disputas, principalmente de sinuca, também acontecem na TIX, mas sem envolver a aposta de bebidas alcoólicas. Inclusive, um fato que pude vivenciar claramente foi o de que qualquer jogo de sinuca nesta *bodega* que eu frequentava envolvia a aposta de alguma coisa,

mesmo que um refrigerante ou um sorvete. Durante o tempo que passei na localidade, disputei algumas partidas com os habitantes locais, e posso garantir que até mesmo as crianças levam a sério esta particularidade.

3.2.3 – Os Eventos Festivos no Interior da Terra Indígena Xaçepó

Philippe Oliveira (2009) observa a importância das festividades para os indígenas da TIX, e interpreta a partir da abordagem da alimentação que estes momentos representam uma intensificação e consolidação dos laços sociais a partir de um exercício de compartilhamento de comida. Minha intenção aqui não é refazer este trajeto, mas apontar como estes eventos que se caracterizam pela oferta da bebida alcoólica se constituem como integrantes do contexto de consumo das mesmas dentro da própria localidade. Neste caso, focalizo 2 eventos que considere fundamentais: o *baile* e os *jogos de futebol*.

3.2.3.1 – Os Jogos de Futebol

Os espaços sazonais de consumo e venda de bebidas que mais pude acompanhar durante a minha estada na TIX foram os jogos de futebol. Assim como os bailes, estes são eventos altamente apreciados pela população local e regional, tanto indígena quanto não indígena. Os jogos de futebol são os eventos onde é permitido, e de certa forma, incentivado o consumo de cerveja. É o espaço que o beber em público não é visto com maus olhos pelos presentes, a não ser que a pessoa cometa algum excesso considerado pela população local.

Os jogos de futebol basicamente são mais bem especificados em duas formas de competição: o *torneio* e o *campeonato*. O *torneio* é um evento que acontece ao longo de algumas horas e geralmente é disputado durante o período vespertino. As partidas duram 20 minutos e são eliminatórias. O time que marcar menos gols neste espaço de tempo está fora, e o empate leva a decisão para disputas em sequências de chutes individuais diretos ao gol. Cada time conta com sete jogadores, o qual pode ser montado minutos antes do início do torneio e contar tanto com indígenas e não indígenas. Muito da motivação para a disputa se dá por pura diversão, contudo, para os três primeiros colocados são agregadas algumas premiações. O torneio geralmente é parte de algum evento festivo mais amplo, o qual pode contar com almoço e outros jogos – como a bocha. Em grande parte das vezes são organizados por instituições burocráticas como a escola que, no intuito de arrecadar

fundos para auxílio aos seus gastos de gestão, cobram uma quantia em dinheiro pelas inscrições das equipes.

Logo no primeiro final de semana de minha estadia na TIX aconteceu um *torneio* na aldeia Pinhalzinho, localizada a uns 10 quilômetros da aldeia Sede. Como me mostrei interessado em assistir as partidas, a pessoa que estava cedendo espaço para que eu ficasse na sua casa me convidou para participar como jogador do seu time. É claro que, no papel de antropólogo curioso, eu aceitei. Este torneio reuniu uma quantia relativamente grande de expectadores, os quais ficavam ao lado do campo acompanhando as disputas. Além destes, ao redor do campo também se posicionavam os integrantes dos times que não estavam jogando no momento. Os prêmios para primeiro colocado era um leitão e para o terceiro uma caixa de cerveja em lata. Graças ao empenho de meus colegas de equipe conseguimos ficar em segundo lugar e faturar um dos prêmios oferecidos, um leitão vivo de mais ou menos 15 quilos – que fugiu no dia seguinte causando intensa mobilização das crianças da vizinhança em sua caçada.

O *campeonato*, por sua vez, é um evento que tem como objetivo principal a disputa de jogos de futebol. Tem duração relativamente longa, podendo se desenrolar ao longo de dois ou três meses. São dois jogos por dia, os quais acontecem nos sábados e nos domingos pela tarde. Cada jogo tem duração de 90 minutos cada, que são divididos em dois tempos de 45 minutos separados por um intervalo de 15 minutos. O campeonato reúne mais participantes do que o torneio, uma vez que cada time possui 11 jogadores e alguns reservas. A organização é feita por algumas pessoas que se consideram “interessadas” no esporte, mas também suas atuações como juízes ou auxiliares nas partidas pode gerar alguma renda extra. Pelas inscrições também são cobradas pequenas taxas, onde a soma total reverte-se em premiações para as equipes.

O *campeonato* que ocorreu na aldeia Sede durante minha estada contou com times de quase todas as aldeias da TIX. Os times que não são da aldeia que estava sediando o evento compareciam trazendo suas respectivas “torcidas” – um grupo de pessoas que se desloca de ônibus juntamente com a equipe. O campo utilizado era bem maior que o do torneio, o que fazia com que as torcidas se posicionassem atrás da meta do time adversário. Após o intervalo, quando os times em disputa invertiam o lado de seu ataque, as torcidas se mobilizavam e se posicionavam na outra extremidade do campo.

Em um destes domingos, quando cheguei no campo os times já estavam jogando. Pude avistar alguns indígenas conhecidos no lugar, dentre os quais estava seu Antônio posicionado ao fundo da trave do gol

do time adversário junto com a torcida que veio da sua aldeia. Antônio estava visivelmente alcoolizado e era alvo de chacotas por parte das pessoas ali presentes. Ele parecia muito entusiasmado e gritava muito com o goleiro do time adversário, xingando e torcendo contra – o que também era feito pelas 20 pessoas que o acompanhavam.

O jogo corria normalmente, mas em determinado momento os espectadores começaram a dar risada de um homem que não era jogador e estava próximo à trave, já dentro do campo. Este, quase não conseguia se equilibrar devido ao seu grau de embriaguês. Seguiu andando por mais alguns metros, onde encontrou o goleiro de um dos times, que tentou convencê-lo a sair do campo. Como não obteve sucesso, paralisaram o jogo para que os organizadores do evento e os membros da arbitragem retirassem o rapaz. Ele foi colocado sentado do lado de fora do cercado do campo, onde posteriormente deitou e dormiu solitariamente.

No evento do campeonato, existe um controle e uma restrição maior da circulação de pessoas na área interna ao campo do que no torneio. Geralmente neste espaço ficam apenas as equipes que estão disputando uma partida, assim como a comissão técnica responsável por cada um dos times. Também, ficam os organizadores e os responsáveis pela arbitragem, que neste caso, também eram os organizadores. É notável a presença de alguma liderança indígena, quando esta não está atuando como jogador em alguma equipe. Pelo que me os próprios indígenas me falaram, a atuação das lideranças indígenas nos jogos serve para dar “segurança”, ou para punir responsáveis por algum desentendimento que venha a ocorrer. Muito embora os relatos sejam muitos sobre brigas nestes eventos, a única que presenciei se deu entre as duas equipes que disputavam o jogo naquele momento, mas foi logo foi contornada.

Quando assistia a outro jogo qualquer, notei que goleiro de um dos times estava visivelmente embriagado. Quando a bola chegou lentamente às suas mãos fez um grande esforço para agarrá-la, mas deixou passar por baixo de suas pernas. Isso causou um alvoroço entre seus colegas de equipe, que nada puderam fazer por não haver um substituto para ele. O jogo prosseguiu, e cada manobra inusitada do rapaz em campo era apreciada com risadas e frases do tipo: “fica em pé fulano!” (...), “tá mais firme que palanque em banhado!”.

Era notável o consumo de cerveja durante uma partida e outra por alguns atletas. Entretanto, embora tenha presenciado alguns jogadores bebendo e disputando às partidas visivelmente embriagados, era claro que isto ficava mais restrito às torcidas e aos espectadores. Mesmo

notando a participação de indígenas embriagados nas partidas, isto não me parecia algo vetado pelos seus colegas de equipe, que reclamavam apenas caso houvesse má atuação na sua função. Aqueles que exageravam e não conseguiam ficar em pé, passavam a ser alvo de chacota de outros que estavam próximos, mas raramente aconteciam circunstâncias de tensão entre os mesmos por causa disto. Os que estavam embriagados notavelmente se destacavam na inspiração e energia para brincadeiras com os demais.

Num destes jogos encontrei seu João. Ele estava sozinho em uma das extremidades do campo assistindo o jogo. Começamos conversar e ele me convidou para tomar uma cerveja. Fomos até o caminhão que estava vendendo e resolvi comprar uma latinha para mim e uma para ele. A cerveja estava bem gelada. Para minha surpresa, ele também comprou duas latinhas para “beber daqui a pouco”. Afastamo-nos um pouco do caminhão-bar, e voltamos a assistir o jogo. Seu João pegou a lata que eu lhe ofereci e deixou as outras duas no chão logo à nossa frente. Estas ficaram ali descansando uns 20 minutos enquanto bebíamos as outras. Mesmo estando quentes, após esta espera, bebemos lentamente as outras latinhas. Por ali apareceu outro homem, de uns 40 anos, que eu havia conhecido outro dia numa partida de sinuca em uma bodega. Ele mexeu com uma menina indígena que passou ao nosso lado, e ela, encabulada, saiu dali sorrindo. Oferecemos cerveja a ele, mas recusou dizendo que estava dirigindo um ônibus naquele dia.

Nesta situação, o que me chamou atenção, além da questão da reciprocidade, foi o fato de que apesar de estarmos relativamente próximos ao carro da bebida, o indígena preferiu comprar as quatro cervejas de uma vez, retirá-las do gelo onde estavam acondicionadas, e deixá-las no chão em nossa frente para bebermos posteriormente. Esta prática de não se preocupar muito se este tipo de bebida estava ou não gelada era recorrente, ao menos naquele evento. Depois desta atitude do indígena, notei que diversas pessoas compravam várias latinhas com cerveja e levavam para o local onde estavam sentados assistindo os jogos junto de seus familiares, amigos próximos ou sua torcida.

Neste mesmo dia notei que existiam alguns presentes no local extremamente vidrados nos jogos, os quais se debruçam sobre a grade que cerca o campo para conseguirem acompanhar as partidas. Entretanto, muitos outros estão por lá e não estão nem um pouco interessados nas partidas em si, pois não se prestam nem a olhar para o que está acontecendo dentro do campo. Diversos grupos de 3 a 6 pessoas se formam ao redor do campo, na sua maioria de jovens homens. Afastei-me de João para comprar mais uma cerveja no

caminhão da bebida quando um homem chegou por lá com um maço de notas de 1 e 2 reais. Pediu uma “caixinha” de cerveja para levar aos amigos. Pegou a cerveja e se dirigiu até o outro lado do campo onde estava estacionado um carro com o porta-malas aberto e com o volume do som bastante alto. Lá estavam num grupo de rapazes que bebiam cerveja e assistiam às partidas junto a um carro com o porta-malas aberto e com música tocando em volume muito alto. Seis homens estão sentados em círculo no chão próximo à nós. Não estão prestando atenção no jogo, mas estão com uma caixa de latinhas no centro. Nem todos estão bebendo, mas todos aparentam estar um pouco alcoolizados. Conversam sobre outros jogos de futebol que participaram em ocasiões passadas, e rememoram suas façanhas dizendo: “ganhamo daqueles lá do Barro Preto no mês passado, e olha que tava todo mundo mamado” – referenciando que todos jogaram aquela partida sob o efeito de bebidas alcoólicas.

Neste contexto os indígenas, tanto homens quanto mulheres, bebiam razoavelmente bastante, mas enquanto a substância consumida era cerveja, esta não parecia deixar os mesmos muito exaltados, apenas ficavam mais extrovertidos e alegres. Avistei apenas 2 indígenas bebendo e compartilhando cachaça direto da garrafa de plástico nas proximidades do campo de futebol em um dos dias que acompanhei os jogos. Após o término do jogo encontrei os dois dormindo lado a lado.

Como já explicitarei as mulheres também estão presentes nos campeonatos, mas não participam das partidas. Algumas bem jovens, e outras mais velhas acompanhadas de seus maridos e filhos. Muitos trazem os filhos para encontrarem com colegas de escola e brincar nos arredores do campo. Os casais que compartilham cerveja sentados próximo ao campo não descuidam da atenção dos seus filhos. Aliás, quase todos que estão presentes no entorno do campo acabam bebendo cerveja. Apesar das reclamações que ouvi, não notei nenhuma criança bebendo – ao menos publicamente. Perto do caminhão de venda da cerveja está um grupo de jovens com um violão que tocam e cantam música sertaneja enquanto compartilham algumas latas da bebida.

A atuação de crianças indígenas como catadores de latinhas também é marcante. Havia sempre uns três ou quatro meninos recolhendo os recipientes. Ao indagar o que eles fariam com as mesmas, um deles me respondeu que entregariam ao próprio vendedor de cerveja, mas se negou a revelar o que receberia por este trabalho. Aqui entendi que existiam outras possibilidades para mediações efetuadas pelas bebidas alcoólicas para além daquelas centradas no consumindo propriamente dito.

A comercialização da cerveja era feita por fornecedores, que também atuavam vendendo o produto no evento, contatados pelos organizadores do campeonato. Fui informado por um dos membros dessa comissão que o vendedor vinha da cidade de Xanxerê, e trazia a infraestrutura necessária para a venda da bebida. Notei que isto basicamente se referia a uma caminhonete com uma enorme caixa de cerveja com gelo na carroceria. O automóvel ficava posicionado fixamente em uma das extremidades externas ao campo de futebol, onde a circulação e posicionamento de pessoas eram intensos. Os lucros da venda destas bebidas seriam divididos entre a organização do campeonato e o comerciante, o qual ficava com setenta por cento da arrecadação.

O investimento na venda de outros alimentos por mascates que vêm das cidades vizinhas que aproveitam a oportunidade para ofertarem uma quantidade enorme de doces, picolés, sorvetes e outros similares que são ofertados. Há a participação de muitas crianças assistindo ou simplesmente comparecendo nestes locais, aspecto explorado por alguns comerciantes não indígenas que entram na TI para vender guloseimas e faturar relativamente bem. Alguns indígenas donos de *bodegas* também aproveitam para vender picolés ou doces empregando crianças para isto, as quais recebem uma comissão participativa na venda em dinheiro ou até mesmo em produtos.

3.2.3.2 – Os Bailes

Nos dias anteriores ao *baile* um carro de som passeava pela aldeia Sede em vários momentos do dia divulgando o evento, mas a maior publicidade era feita boca a boca espalhando a notícia pela região e extravasando os limites da TIX. Neste período existe uma intensificação dos comentários entre aqueles que planejam participar da festa. Alguns habitantes da aldeia Sede que sabiam da temática da minha pesquisa, vinham me convidar para ir ao baile, mas acredito que a intenção de muitos era que eu os levasse de carona até a aldeia Pinhalzinho onde este seria realizado.

No dia do evento, pontualmente no horário combinado para nos deslocarmos da aldeia Sede para a aldeia Pinhalzinho, os indígenas que iriam junto comigo estavam esperando junto ao meu automóvel na porta da casa onde eu estava hospedado. No caminho, demonstravam estar muito animados, falando que este baile iria reunir bastante gente, inclusive um pessoal da cidade de Ipuacu que sempre participava.

Chegando ao local reparei homens e mulheres vestidos com boas roupas especialmente destinadas aos dias de festa, eles quais aguardavam na porta do centro comunitário para a abertura dos portões. A movimentação era grande por parte dos carros que traziam as pessoas ao local. Ainda no lado de fora, notei que alguns grupos de 4 ou 5 pessoas compartilham alguma bebidas alcoólicas entre si, falavam alto e davam muita risada. O custo para a entrada variava de 5 a 10 reais entre mulheres e homens respectivamente.

Os bailes podem ser organizados pelas lideranças indígenas, mas, quando não o são, devem ser autorizados impreterivelmente pelas mesmas. Estes essencialmente dizem respeito a um evento festivo que envolve a execução de música popular por algumas bandas de profissionais da região contratados para tal. Por parte da plateia participante, a música sertaneja embala performances de dança, que são executadas entre pares formados por um homem e uma mulher. Pode-se observar a formação de grupos separados de homens e mulheres enquanto não estão dançando, cabendo ao homem convidar a mulher para dançar quando nenhum dos dois já está acompanhado. Quando há presença de casais, o indicado é que a dança ocorra entre os cônjuges. No baile que acompanhei, dava para notar que as pessoas que participavam, alternavam entre momentos de dança e momentos de descanso, no qual consumiam cerveja e estas outras bebidas.

Apesar desta intenção mais burocrática, o baile se mostrou como um espaço interessante para abordar o acesso e consumo de bebidas alcoólicas, as quais são referenciadas constantemente nos discursos dos participantes como grande motivador das suas presenças, juntamente com a questão da “diversão” e do “namoro”. Dentro, e fora, do salão era notável o grande consumo de cerveja. A sua comercialização também é autorizada pelas lideranças indígenas, mas os lucros geralmente são divididos entre os fornecedores e os organizadores – analogamente ao que acontece nos jogos de futebol. Além da cerveja, também são vendidos refrigerantes e conhaque. O que me chamou a atenção, neste sentido, foi a não restrição da entrada de pessoas portando outras bebidas alcoólicas no evento. Josimar, que foi de carona comigo, trazia o seu “combustível” de casa, e alegava que as bebidas adquiridas anteriormente, como o conhaque e cachaça, ajudavam ele a diminuir os seus gastos e conseguir ficar mais “alegre”.

Getúlio, outro Kaingang que veio comigo da aldeia Sede, mal entrou no local e já encontrou uma garota que conhecia. No mesmo momento puxou ela para o meio do salão para dançar. Fiquei desacompanhado daí para frente, mas como não sou exímio dançarino,

me dirigi às proximidades do bar para comprar e beber algumas cervejas. Acabei encontrando outro pessoal com os quais eu havia disputado o torneio de futebol alguns dias antes nesta mesma aldeia. O clima era amistoso e muito descontraído, onde os indígenas sob um coro de risadas insistiam em me perguntar se eu “tinha ido lá para arrumar uma índia” para mim.

Algum tempo depois, Getúlio apareceu junto a este grupo com o qual eu estava. Me ofereci para pagar uma cerveja e ele aceitou. Ficamos conversando um pouco e ele enfatizava que “este baile estava bom (...) tinha bastante moça”. Realmente existia uma proporção maior de mulheres para homens do que nos jogos de futebol, onde os segundos eram grande maioria. Elas circulavam muito mais que os homens, e formavam menos grupos. Getúlio e eu bebemos nossa cerveja e ficamos conversando mais um pouco. Minutos depois começou uma confusão bem na nossa frente. Getúlio e eu nos afastamos e pudemos ver que dois homens estavam discutindo. Isso levou a uma breve briga, que logo foi apartada por outros homens que estavam presentes no local. Os que tinham brigado foram afastados um do outro, mas continuaram por ali.

Ainda no baile, Josimar veio até mim com um copo de plástico com algo dentro que parecia coca-cola. Me ofereceu a substância e eu não pude recusar, pois o calor era intenso no local. Dei um gole com vontade e fiquei surpreso ao notar que era uma mistura de alguma bebida alcoólica com o refrigerante. Ele, ao notar a careta que eu fiz, deu risada e balbuciou algo que eu não consegui entender. O grupo que estava próximo a mim havia se dissipado, provavelmente estavam aproveitando para dançar. Josimar logo sumiu da minha vista e se perdeu na multidão.

A medida que o baile foi avançando, as pessoas foram ficando suadas e algumas demonstram estar muito embriagadas. As gargalhadas podiam ser percebidas nos rostos da grande maioria dos presentes, mas não eram ouvidas devido ao alto volume dos equipamentos de som. Da mesma forma que no jogo de futebol, aqueles que se excediam na bebida estavam dormindo nas proximidades do local do baile após o seu término.

Na volta para casa, acabei dando carona para outros homens que não haviam ido comigo, lotando o meu carro. Estavam especialmente “alegres”, mas reclamaram porque eu queria voltar cedo para a aldeia Sede. Na viagem de volta, um deles contava que havia beijado cinco meninas, e se gabava dizendo que o saldo havia sido muito bom. O outro indígena caçoava dizendo que era mentira, pois o fulano “não pagava nem doença, quanto mais mulher”. Apesar destas brincadeiras

acusativas, o clima era festivo. Logo chegamos à aldeia Sede, e os rapazes me pediram para deixá-los um pouco antes da rua principal, pois iriam “terminar” com o litro de conhaque antes de ir para casa. Despediram-se de mim e sumiram em uma estrada escura perto do mato, não sem antes me provocar dizendo que eu era fraco para a bebida por deixá-los beber sozinhos naquele momento.

Relatos sobre os bailes referem-se circunstancialmente a acontecimentos inusitados provocados por brigas ou atitudes violentas por parte de alguns participantes. Ao conversar no dia seguinte com uma indígena que havia participado do mesmo, fiquei sabendo que houve um desentendimento entre marido e esposa devido a atitude do homem em chamar outra mulher para dançar. Rixas entre grupos ou indivíduos podem ser iniciadas, ou também, se já existem, podem ser cobradas durante o baile. Esta pessoa que me relatou sobre o evento acredita numa exaltação de “ânimos” devido ao uso de bebidas alcoólicas, o que torna mais fácil o acontecimento destas situações. Muito embora sejam atitudes aparentemente indesejadas por organizadores ou lideranças indígenas, as brigas também são circunstâncias de performance esperadas pelo grupo participante como um todo. Quando acontece alguma briga poucas pessoas interferem, a grande maioria se posiciona para observar. Alguns ainda gesticulam e atijam os envolvidos a continuarem se espancando.

Neste sentido, apesar de todas controvérsias e relatos colocando o baile como espaço de violência, minha experiência aponta para este como um evento eminentemente festivo e de confraternização, que possibilita, sobretudo, uma fortificação dos laços sociais (mesmo que sejam entre os pequenos grupos de afins), onde a dança, a possibilidade de conhecer outras pessoas, festejar e se divertir bebendo tranquilamente funcionam como mediadores. Fazer baile também é algo que se mostra importante para a credibilidade da liderança indígena, o que pode ser notado pela grande aceitação e participação da população local.

Podemos entender os bailes como locais eminentemente dedicados ao consumo público de bebidas alcoólicas. Dos que pude acompanhar com esta característica, este é espaço que reúne maior número de pessoas dedicadas a beber de forma intensa. Nos bailes, como já apontei, o que mais movimenta o lado financeiro é a venda de cerveja, que é consumida muito semelhantemente ao modo do jogo de futebol: compartilhada em pequenos grupos de amigos e afins. Raramente os que bebem somente cerveja se excedem, mesmo bebendo muito não demonstram uma embriaguês muito perceptível e exagerada. A cachaça e o conhaque, assim como os *temperos*, são consumidos em

quantidade bem menor que a cerveja, mas sempre estão associadas aos eventos de briga que podem ocorrer nestes locais.

3.2.4 – Bebendo no Trabalho

São constantes os relatos sobre a utilização de bebidas alcoólicas nas empreitadas laborais na TIX. Como já apontado em trabalhos como o de Philippe Oliveira (2009), a agricultura extensiva de soja e trigo, com a utilização de maquinário pesado, é uma das principais utilizações das terras cultiváveis na TIX. Entretanto, alguns indivíduos ainda servem-se de uma forma mais tradicional, plantando suas sementes, colhendo milho e feijão ou espalhando veneno para ervas daninhas nas lavouras.

José, um Kaingang de mais ou menos 50 anos casado e pai de três filhas, possuía uma pequena roça para plantio de alguns grãos, como milho e soja, e mandioca. Este senhor não era um grande produtor de grãos, mas apenas cultivava para a utilização da sua família e alguma coisa para a venda à cooperativa indígena, o que não era muito. Logo cedo numa terça feira de outubro, nos dirigimos ao terreno que utilizava como roça – o qual situava-se distante uns 3 quilômetros do outro destinado à residência na área central da aldeia. Pelas 08h30min começou a trabalhar sozinho, arando a terra com o auxílio de uma “junta de bois” emprestada de um vizinho. Tentei auxiliá-lo em algo, mas não possuía a mesma técnica que ele e acabei somente atrapalhando e atrasando o serviço. Ele demorou mais ou menos umas duas horas para arar aquele trecho de terra trabalhando ininterruptamente. Após esta etapa o homem parou e voltou-se para mim dizendo: “vou dar uma descansada e deixar os bois descansarem também”. Sentou em uma pedra e me convidou para sentar também. Retirou de sua sacola um pedaço de pão e me ofereceu. Comemos um pouco e logo em seguida retirei um litro de cachaça. Deu uns goles direto no bico da garrafa e me ofereceu. Também bebi um pouco. Conversamos sobre a questão da distribuição das terras na TIX e sobre o baixo rendimento que as plantações davam aos pequenos produtores de soja. Tomei mais alguns goles de cachaça e o homem seguiu bebendo mais intensamente que eu. Depois da pausa voltou a trabalhar na terra, agora plantando as sementes de milho com auxílio de uma plantadeira manual. Mais uma hora se passou nesta etapa. Tendo finalizado o trabalho, sentamos e bebemos mais um pouco de cachaça. Retornamos para a aldeia Sede, pois já era passado do meio dia. Como voltamos com os bois, o passo era lento, quando aproveitei para conversar mais com o homem sobre as formas de

plantações na TIX. Ele ainda explicou que este tipo de plantio mais individualizado era feito por poucos que não tinham o acesso ao trator disponibilizado pela Cooperativa, que a seu ver era privilégio de algumas famílias. Chegamos na parte central da aldeia onde me despedi do homem, que me convidou para retornar à roça no dia seguinte quando iria arar e plantar mais um pedaço de terra: “vamos lá amanhã de novo que a gente toma mais um trago”.

É muito comum é associação da cachaça no feitiço das roças, fato que pude acompanhar juntamente a outras pessoas nas suas jornadas de trabalho. Esta pessoa acima mencionada alegou que utilizava a cachaça como substância auxiliar no desenvolvimento da atividade, assim, comparava a mesma a um “combustível” para trabalhar.

Além destes modos mais individualizados de trabalhar nas roças, também temos o *puxirão* como uma modalidade de empreendimento coletivo. Este geralmente ocorre para o auxílio mútuo na realização de alguma tarefa que exige grande dispêndio de mão de obra e não se refere especificamente à agricultura. Com o intuito de economia de tempo, reúnem-se, dessa maneira, uma quantidade grande de indígenas que atuam trabalhando para construir uma casa ou plantar uma roça, por exemplo. Alguns indígenas são enfáticos ao me relatarem sobre a participação coletiva nestas obras e o consumo de cachaça concomitantemente. Alguns chegam a revelar que “se não tem pinga não tem roça”.

CAPÍTULO 4 – SOBRE ESTATUTO DAS BEBIDAS ALCOÓLICAS E CONTROLE SOCIAL NA TERRA INDÍGENA XAPECÓ

De certa forma, é uma relação necessária que força o sujeito interessado em consumir bebidas alcoólicas a burlar os mecanismos repressores vigentes assumindo alguns *riscos* para tal empreitada. Dificilmente estas práticas seriam caracterizadas pela população Kaingang da TIX como “clandestinas”, pois nota-se claramente que os julgamentos que constituem atuações políticas internas relacionadas a este aspecto não se justificam pelos mesmos princípios, ou têm as mesmas finalidades, que os da sociedade envolvente – o que não quer dizer que não existam. É quase óbvio que num contexto onde existe o consumo de bebidas alcoólicas e também algumas determinações para sua dificultação, estes processos se configuram como foco privilegiado de reflexão por aqueles que desejam consumi-las e, principalmente, por aqueles que problematizam sua presença. Estas especificidades do universo de consumo na TIX trazem à tona a emergência de atitudes e discursos variados sobre a temática da restrição ao acesso às bebidas, onde as justificativas para os respectivos posicionamentos estão sustentadas sobre diferentes alicerces. Este capítulo será dedicado a descrever as circunstâncias e discursos que giram em torno da consideração da bebida alcoólica como algo indesejado na Terra Indígena Xapecó. Para isto serão abordados os discursos que problematizam de alguma forma a utilização desta substância. É claro que, como já foi exposto, estes discursos não se apresentam unívocos e muito menos sem contradições para com as atitudes respectivas. Aqui tento elaborar um pano de fundo destas características socioculturais, de certa forma, compartilhadas pela população em questão.

Ao contrário do fato de que possíveis representações ocidentais estigmatizantes tendem a encarar a questão da circulação e do consumo de bebidas alcoólicas em terras indígenas com um ar natural de libertinagem incontida, veremos neste trabalho que na TIX existem atuações associadas à proibição da venda de bebidas alcoólicas com a existência de parâmetros de controle social localmente constituídos. Estes parâmetros tornam-se efetivos tanto no controle das substâncias em si, quanto das possibilidades e formas de sua utilização. No contexto que tratarei, algumas formas ideológicas se impõem nas restrições feitas ao consumo destas substâncias, que se embasam em fundamentos e interesses diferenciados quanto a presença das mesmas.

A coexistência de diferentes formas de pensar e agir a partir da presença das bebidas alcoólicas ilustra outra característica marcante da população da TIX e – por que não – da etnia Kaingang a partir de meu ponto de vista. A existência de grupos diversificados ocupando posições privilegiadas com relação a acesso a poder político, que partem de representações particulares, neste caso, acerca dos estatutos ocupados pelas bebidas alcoólicas, faz com que a elaboração pretendida nesta dissertação especule sobre a convivência de diferentes discursos moralizadores na TIX que atuam para subsidiar e justificar a própria formalização destas microesferas, concomitante ou contraditoriamente, na tentativa de controle social da circulação destas substâncias e das pessoas que delas desejam se servir.

A noção de *controle social* pode se associar a esta análise, e neste sentido, o trabalho de Becker (2008) é considerado um clássico. Segundo este autor os grupos sociais criam a noção de *desvio* ao elaborarem regras compartilhadas e ao aplicar essas regras particularmente no sentido de rotulá-las como marginais e desviantes. Ele trata como central a categoria *outsider* para definir estes que infringem as regras produzidas tanto pelo grupo social. Geralmente estas regras se intercalam com preceitos morais que são tomados com normativas para algumas espécies de comportamentos e atitudes e podem ser instituídas por um grande grupo – uma legislação nacional – como também de um pequeno grupo circunscrito. São dois pontos interessantes nesta abordagem de Becker, o primeiro refere-se a esta questão das moralidades, onde um contexto se impõe a partir de expectativas de conduta e sanções predeterminadas no caso de suas infrações. Já do ponto de vista dos *outsiders*, estas limitações não necessariamente impedem alguma atitude ou conduta, mas forjam um cenário específico de ação, que deve ser encarado para a formulação de estratégias que possam resultar na efetivação de sua intencionalidade; os *outsiders* devem lidar com o controle social (MACRAE e SIMÕES, 2000).

4.1 – Do Índio Puro ao Bêudo

Tento demonstrar aqui que as bebidas alcoólicas apresentam um estatuto contraditório na TIX, analogamente ao que ocorre com a questão das drogas na sociedade ocidental. Seguindo a proposta de Eduardo Vargas (2001), a abordagem do que chama de drogas deve ser entendida em um contexto onde as práticas corporais enfatizam ora o incentivo ao consumo ora sua restrição. Aqui o intento é mostrar que

estas atitudes políticas e as práticas localmente adotadas na compreensão e uso das bebidas alcoólicas, apesar dos discursos ideológicos, são também atribuídas a continuidade de sua presença.

Este autor (VARGAS, 2001) aponta que o estatuto das drogas lícitas e ilícitas remeteria respectivamente a uma ambiguidade entre a valorização da vida em “extensão”, dos cuidados com o corpo e sua conservação, e a valorização da “intensidade” da experiência corporal. Esta diferenciação estaria muito ligada a uma forma de representação de saúde e de corpo ligada ao desenvolvimento do mundo ocidental higienizado durante o século XX, o que contrastaria aos modos de intensividade da experiência ou subserviência dos corpos. Assim, ao abordar a questão das drogas sob a perspectiva de que o *uso* de determinada substância, considerada – ou não – “droga” devido a cargas moralizadoras implicadas na constituição histórica de seu status social, pode apontar para a caracterização das mesmas pelos sujeitos envolvidos como *arma* (para algum tipo de destruição ou ameaça, que pode ser do próprio usuário, seu corpo ou circunscrição social) ou *ferramenta* (como auxiliar na vivência cotidiana da pessoa) (VARGAS, 2005).

Esta discussão nos remete à temática da centralidade do corpo nas sociedades ameríndias, fortemente apontada na obra de Viveiros de Castro (1987 e 1996), onde temos indícios de como esta peça é fundamental para entendermos a experiência dos Kaingang da TIX com as bebidas alcoólicas. Durante a pesquisa de campo na aldeia Sede, minha colega Carolina chamou a minha atenção para outro relato que surgiu em uma de suas entrevistas com a população local. Ao conversar com um Kaingang já idoso sobre algum tema relativo à sua dissertação – hipertensão arterial, se não me engano – em determinado momento surgiu o assunto das bebidas alcoólicas. O indígena afirmava que já havia sido um consumidor fervoroso de cachaça, e que também apreciava muito o vinho. Este indígena relatou à Carolina que “*o índio puro* não consegue beber pouco”. Já em outra ocasião, em uma de minhas conversas com um indígena que trabalhava em setor de saúde na TIX, surgiu a ideia de que “*o índio puro*, na verdade, não gosta de beber (...) o que ele gosta é da *tonturinha*”, o que foi justificado pelo fato de que “os índios são como passarinhos que querem voar”. Em outra fonte, presente no relatório de Fernandes e Almeida (2001), aparecem relatos de indígenas que apontam que o “Kaingang antigo bebia bastante, mas não fazia bagunça” (pág. 18).

Esta categoria *índio puro* se relaciona com aquela já mencionada da *tradição*. Não consegui apurar efetivamente se este ser *puro* diz

respeito especificamente aos indígenas que seguiam a *tradição* contudo, é possível notar nos discursos locais que existe a referência a um tempo mítico que remete aos Kaingang representados em histórias rememoradas. Alguns habitantes da TIX falam que quanto mais antiga é a geração, mais puros são os indígenas, explicação que associa a perda desta característica não só pela passagem do tempo, mas também a partir da “mistura” que ocorre fundamentalmente pelas alianças de afinidades com pessoas de outras etnias.

Enfim, é possível notar de forma genérica que existem características mais ou menos inatas que compõem as representações sobre o *índio puro*, onde a questão do consumo intensivo de bebidas alcoólicas é uma delas. Não é possível dizer se este aspecto é algo genuinamente do pensamento Kaingang, uma vez que já se confunde com as estigmatizações imprimidas pelas representações das sociedades envolventes com relação às populações indígenas a nível nacional (LANGDON, 2005). Contudo, o que acredito ser interessante é o fato de existir uma justificativa para a vinculação dos Kaingang com alguma afinidade original para com as bebidas alcoólicas.

Por outro lado, longe de caracterizar a vontade de beber intensamente com uma característica inata, um relato coletado em minha pesquisa de campo contrapõe esta justificativa, e reflete sobre a vinculação de uma senhora indígena na utilização da bebida alcoólica ligada a um aprendizado incentivado. Ela foi a única pessoa com quem tive oportunidade de conversar que se reconheceu como alguém que bebia todos os dias em qualquer oportunidade que lhe fosse oferecida alguma bebida. Segundo esta interlocutora, tudo começou por culpa de seu marido, com o qual se casou com 15 anos de idade. Ele, que era um homem bem mais velho, era o único que bebia nesse tempo; ela, por sua vez nunca havia experimentado qualquer bebida alcoólica. Um belo dia, ainda nos primeiros meses de casamento, ele chegou em casa com algumas compras do mercado e retirou dos pacotes um litro de álcool de cozinha e ofereceu a ela dizendo que era “coisa boa”. Ela experimentou a novidade, mas não gostou logo de início. Entretanto, todos os dias vendo o homem beber cachaça ou mesmo álcool de cozinha, e sendo a ela oferecido, começou a compartilhar da substância com o marido. Depois deste impulso inicial, ela afirma ter utilizado a bebida diariamente até o momento da nossa conversa – e mesmo após o falecimento do marido.

Esta senhora convidou Carolina e eu para irmos visitá-la na aldeia Pinhalzinho, onde continuaríamos com as conversas sobre sua experiência com as bebidas alcoólicas. Entretanto, algumas semanas

depois ficamos sabendo que ela havia falecido, e a causa da sua morte era associada pelos indígenas ao uso continuado de bebidas alcoólicas.

Na aldeia Sede era muito comum que os habitantes se referissem a um tipo específico de usuário de bebidas alcoólicas, o *bêudo*. Como categoria de certa forma acusatória acerca de alguns indivíduos específicos, ela pode se referir à marcação de um estilo de vida peculiar. Muito além de denotar um *estado de espírito*, esta palavra sinaliza, sem dúvida, alguma espécie de forma abusiva ou imoral envolvida no consumo de bebidas alcoólicas. A pessoa que é taxada com esta característica, na maioria das vezes, é associada a eventos entendidos localmente como indesejados. São diversos discursos que envolvem estas figuras em episódios de violência pública e doméstica, roubo ou outra transgressão.

Em uma noite fria de setembro, enquanto a rua principal da aldeia estava vazia e eu escrevia minhas notas de campo junto à família com a qual eu estava morando, uma espécie de uivo quebrava o silêncio na aldeia Sede. Os estavam presentes na casa falaram no mesmo momento: “lá vem o *bêudo*”. Todos da casa levantaram de suas cadeiras onde assistiam à televisão e foram para a janela e porta espiar o que estava acontecendo. Na rua, ao longe, dava pra ver um homem andando e cambaleando que vinha na direção do posto de saúde. A cada 20 ou 30 segundos o homem soltava um breve grito. Quando chegou em frente à Unidade Sanitária parou de caminhar e balbuciou alguma coisa. Em seguida iniciou uma sequência de golpes de facão no único telefone público existente na aldeia. Permaneceu aí resmungando e batendo no orelhão por mais ou menos 30 minutos. A passagem deste homem na rua causou comentários e risadas entre os que estavam na casa, ao mesmo tempo em que se mostravam preocupados para que ele não os visse observando-o. Tendo o *bêudo* se afastado um pouco mais da região da casa em que estávamos, eles voltaram à assistir ao programa da televisão. A senhora dona da casa começou a brincar com o netinho perguntando a ele: “como é que o *bêudo* faz?”. A criança respondia com gritinhos imitando ao homem, o que era motivo de risadas constantes pelos outros habitantes da residência.

O reconhecimento da execução de uma performance pública específica apontada como desdobramento da ingestão da bebida alcoólica é crucial para esta caracterização. Não obtive sucesso em contatar alguém que se autodenominasse *bêudo*, uma vez que este estigma emerge da interpretação de alguns sinais públicos comunicados ao grupo mais amplo. Estas aparições públicas dos *bêudos* figuram como um espetáculo a ser apreciado pela população. Quando alguém

nota que há algum barulho fora do comum, especialmente na rua, corre para convidar os outros que estão em casa a assistir e comentar sobre o acontecimento. Isso geralmente acontece em tom de deboche.

Esta categoria também é frequentemente utilizada de maneira didática nos ensinamentos passados às crianças, principalmente sobre os espaços que não se deve frequentar: “lá tem *bêudo*”. Ou então, para assustá-las quando transgridem alguma norma: “não faça isso senão eu chamo o *bêudo*”. Não presenciei ninguém sendo acusado diretamente, mas as crianças também utilizavam essa categoria para desconsiderar alguma outra criança que possuem um familiar marcado como tal: “... o teu pai é um *bêudo*”. Como já foi apontado, as crianças também imitam, em determinados momentos de diversão, as performances dos bêbados, principalmente sua forma de andar, gesticular e falar.

Desta forma, é necessário lembrar quem nem todo tipo de utilização de bebidas alcoólicas é condenado na TIX – dentre as quais aquelas apresentadas no capítulo anterior. Entretanto, é importante ressaltar que os Kaingang da TIX têm esta categoria específica para se referirem a aquelas pessoas que praticam uma experiência corporal *intensiva* e ao mesmo tempo *imoral* a partir do uso de bebidas alcoólicas. Sob o olhar de Howard Becker (2008) poderíamos entender o *bêudo* como uma espécie de *outsider* da sociedade Kaingang da TIX, o qual é julgado principalmente não por consumir bebidas alcoólicas, mas por haver certo exagero em sua utilização ou no comportamento a ele associado.

Algumas ideias como *estigma* (GOFFMAN, 1988) ou *tipificação* (BERGER e LUCKMANN, 2009) parecem interessantes como auxiliares no entendimento das acusações daqueles que são considerados como desviantes das normas de conduta estipuladas localmente, uma vez que a noção de identidade não é útil pelo fato de que a identificação de tal ou qual pessoa como *bêudo* é sempre feita por terceiros. Tanto o fato da proibição da venda de bebidas alcoólicas na TIX quanto a existência destes grupos internos contrários a determinados usos de bebidas, nos remetem a atitudes políticas envolvidas na avaliação, coação ou até mesmo punição de pessoas julgadas como desviantes. Estes julgamentos estão sempre associados a uma situação eventual, ou à filiação de determinado ator a determinado grupo ideológico. A questão do controle social associa-se a aspectos da política local, que podem estar fundamentados em bases diversas, as quais fatalmente estimulam atuações diferenciadas e contraditórias em relação aos usuários das bebidas alcoólicas.

De modo geral, a reprovação do uso bebidas alcoólicas na TIX está muito ligada à questão da *visibilidade* das pessoas alcoolizadas nos espaços públicos, principalmente em ocasiões não festivas, nas aldeias. A observação do contexto em questão permitiu perceber que *beber na estrada*, apesar de uma prática comum na TIX, é de certa forma concebida como inadequada. Acompanhei extensivamente algumas pessoas que se dirigiam até a cidade de Bom Jesus para adquirir e consumir bebidas alcoólicas. Quando estavam impossibilitadas de ir de outra forma até esta localidade, caminhavam os 10 quilômetros pela estrada de chão batido que separa o município da aldeia Sede. É um tanto quanto normal encontrar indígenas alcoolizados por este caminho, principalmente em alguns pontos específicos conhecidos como “pontos de carona”. São três os principais pontos de carona: um deles localiza-se logo na saída da aldeia Sede, perto de uma bifurcação que dá para os fundos da escola; outro é próximo a um posto de gasolina de Bom Jesus, numa esquina que liga a rodovia SC 487 à estrada de terra que leva à aldeia Sede; o terceiro situa-se a 500 metros deste, e é bem ao lado do cemitério da cidade de Bom Jesus. Quase sempre encontrava ali as mesmas figuras, que às vezes estavam acompanhadas por outras na mesma situação. Os indígenas ficavam sentados reunidos bebendo principalmente cachaça, a qual era compartilhada entre os tantos outros que ali se apresentavam. Tentei por algumas vezes conversar com estas pessoas, mas realmente estes estavam sempre exageradamente alcoolizados de modo a não conseguir entender o que falavam. Era notável que estes grupinhos embriagavam-se sempre de modos a cair e dormir ali mesmo.

Na aldeia Pinhalzinho o consumo de bebidas alcoólicas é intensificado nas margens da SC 480, estrada asfaltada que corta a localidade e fica muito próxima à maioria das casas dos indígenas que ali habitam. Notei que nos finais de semana o número de pessoas consumindo bebidas alcoólicas aumentava demasiadamente em comparação aos outros dias. Estas pessoas possuíam pontos específicos de encontro com afins, mas ali é muito mais comum que fiquem circulando. Por várias vezes que passei neste local, notei que eram comuns as piadas com outros, brancos ou indígenas, que passavam e não estavam no círculo mais próximo de amigos. Isto aconteceu comigo durante várias vezes ao passar de automóvel nesta pista. Apesar de notar que vários indígenas estavam muito bêbados nesta estrada, principalmente nos dias de final de semana, não notei que carregavam bebidas alcoólicas ou as consumiam especificamente neste local. De qualquer forma, aqui também era possível notar alguns deles dormindo

na beira da estrada após seus porres, o que era confirmado pelos moradores locais que os consideravam *bêudos*.

Na aldeia Sede existem caminhos um pouco diferentes das “convencionais” estradas. Alguns “carreiros” que cortam o interior dos terrenos ligam alguns pontos da aldeia por atalhos que apenas comportam a passagem de pessoas. Estes carreiros muitas vezes passam por locais de mata mais fechadas ou regiões onde não existem casas. Por muitas vezes, ao caminhar por estes locais me deparei com pessoas bebendo sozinhas em seu litro de cachaça particular. Ao passar por estes lugares, alguns *crentes* me alertavam para tomar cuidado com a presença dos *bêudos*, os quais poderiam apresentar-se violentos devido ao seu estado exagerado de embriaguês. Algumas destas pessoas até tentavam conversar comigo, mas esboçavam simplesmente alguma atitude evasiva para se esconder mais ainda. Por diversas vezes encontrei estes mesmos indígenas dormindo nos mesmos pontos.

O fato é que beber ou ficar embriagado nos espaços públicos não é algo bem visto na sociedade Kaingang em questão, uma vez que estas pessoas passam a ser identificadas e estigmatizadas como *bêudos*. Isto se agrava se a bebida escolhida para consumir for a cachaça. A casa, ou o espaço privado, é local menos compulsório para efetuar o consumo de bebidas alcoólicas individualmente. É onde se “pode beber sem ser incomodado”. Por algumas vezes fui convidado por alguns interlocutores para “tomar pinga” nas suas casas. Apesar de eu tentar manter certa discrição, em alguns casos foi necessário compartilhar alguns goles para eles se sentirem mais a vontade comigo. Ao contrário das situações de violência que os relatos locais enfatizam, comigo estes momentos foram de pura confraternização.

Pessoas se reúnem para beber na casa de alguém, às vezes por este dispor de bebida ou por ser um hábito entre amigos. Numa destas intervenções alcoólicas que participei, um indígena me relatou que “toda a tarde a gente senta aqui para tomar uma”. Os assuntos variavam dentre os mais diversos, desde acontecimentos extraordinários recentes na localidade, como o “vendaval” que havia descoberto algumas casas, até mesmo algumas acusações que recaíam sobre pessoas que lhes deviam algum dinheiro ou algo assim. Não havia por parte destes que bebiam nenhuma preocupação com as atuações das lideranças indígenas, por exemplo. Como me relatou um dos presentes, “se a gente não faz bagunça e não briga não tem problema em tomar umas”. Também tentei especular se era difícil conseguir as bebidas, e os que estavam ali foram enfáticos em dizer que isto apenas se dava quando não possuíam dinheiro para comprar, pois enquanto acessibilidade o comércio local

dava conta tranquilamente. Neste sentido, e como já tenho dito, pude constatar que a casa é o local mais apropriado para beber bastante, uma vez que é melhor dormir ali mesmo quando não se consegue mais caminhar. Aqueles que bebem diariamente, ou seja, possuem vinculação intensiva com a bebida alcoólica, geralmente possuem um litro de cachaça guardado para consumo próprio e para oferecer às visitas que possam chegar.

4.2 – Atuação das Lideranças Indígenas

Ricardo Cid Fernandes (2006) traz algumas contribuições ao contexto Kaingang ao abordar as repercussões e atitudes políticas relativas a estes indígenas em uma reserva do Paraná. Além de nos demonstrar como internamente se modelam os processos de legitimação de esferas de poder, nos mostra a existência de forte integração dos indígenas nos processos políticos mais amplos, como a filiação a partidos políticos, por exemplo. Aqui, tratarei da observação do que se chama internamente de “liderança indígena”, a qual somente tem sentido se a entendermos como um *corpus* que possui poder político legitimado para tomar decisões e atitudes que dizem respeito à manutenção da organização interna do grupo, principalmente no saneamento de alguma situação indesejada, e para representar a sociedade indígena como um todo perante a sociedade envolvente. As lideranças indígenas estão representadas externamente pelo *cacique*, figura que centraliza o poder sobre as decisões políticas e media o processo para a formação deste corpus político local.

Uma nova gestão de lideranças indígenas oficialmente tem início com o processo eleitoral do cacique. Este processo consistia *tradicionalmente*, segundo alguns relatos a mim concedidos, na escolha de tal representante pela população a partir de votação em caráter não sigiloso. Basicamente, no dia e horário estabelecido para a votação, os candidatos ao cargo e os votantes se encontravam no campo de futebol. Para a votação propriamente dita, cada candidato se posicionava em um local distinto do campo, e aqueles que desejavam elegê-lo, posicionavam-se proximalmente a ele. A contagem era feita neste mesmo momento e os votantes eram obrigados a assumir seu posicionamento frente sua escolha.

Ao final da minha estadia na TIX iniciava-se um novo processo de eleição, o qual gerava muita especulação por parte da população local

sobre a quantidade de candidatos que estavam disputando naquele ano³⁷ – cerca de 20 pessoas, todos homens das mais diversas idades. Comecei a me interessar sobre este processo, e obtive a informação que ele já não ocorreria nos moldes *tradicionais* descritos acima. Há algum tempo a Justiça Federal mediava o processo, e exigia uma “inscrição” prévia dos candidatos na sua sede na cidade de Chapecó. Estes eram convocados automaticamente para uma reunião com as autoridades jurídicas que informavam sobre a regulamentação e regulação do processo eleitoral.

Segundo alguns interlocutores indígenas que estavam presentes nesta reunião, desde a inscrição até o momento da votação propriamente dita, que ao todo rendiam uns três meses, os candidatos trabalham nas suas *campanhas*, elaborando e divulgando propostas para a administração da TI. Também, buscam absorver alguns aliados que possam formar sua “chapa”, definindo quem será o vice-cacique, ou até mesmo o restante das lideranças indígenas. Note-se que no momento da inscrição na Justiça Federal, somente é necessário que o candidato a cacique se apresente burocraticamente, a composição completa da administração pode ser feita posteriormente, durante a campanha eleitoral ou até mesmo após a eleição. Da mesma forma, a composição das chapas pode ser modificada com o tempo devido às mais diversas circunstâncias.

No dia da votação, a Polícia Federal estabelece-se dentro da TI para “garantir um mínimo de segurança” durante este processo. Diferentemente do modo *tradicional*, a escola serve como local centralizador da seção eleitoral, disponibilizando urnas e cabines para votação secreta e individual.

Geralmente é após a eleição que o cacique firma alianças com outros indígenas no intuito de fortalecer a sua administração e manter representantes por toda a TI. Geralmente estas alianças já estão desenhadas anteriormente, e se efetivam com a nomeação de pessoas de confiança do cacique nas diversas aldeias. Estas pessoas também podem ser instituídas a partir da vontade da população de cada aldeia, mas de qualquer forma é necessário o aval do cacique para poderem exercer suas nomeações.

Alguns Kaingang me informaram que estes “braços” do cacique em outras aldeias são denominados *capitães*, e que existem para

³⁷ Muita discussão estava sendo gerada em torno desta questão, pois alguns indígenas se constrangiam pelo fato disto gerar certo faccionalismo entre os habitantes da localidade. Uma indígena que me relatou a situação ficara indignada por existir um caso onde três irmãos da mesma família estavam concorrendo entre si pelo cargo.

assegurar a segurança na TI. Também, atuam para articular algumas decisões importantes de caráter político local com a liderança central. Geralmente as informações circulam fluentemente entre as diversas aldeias da TI, mas essas figuras oficiais constituem poder legítimo para tomar algumas decisões políticas mais emergenciais a nível microssocial. Os capitães são as pessoas a quem o restante da população deve recorrer quando existe alguma reclamação ou desordem a ser registrada. Dependendo do nível da queixa ou do evento indesejado, as lideranças indígenas podem atuar de diversas maneiras em seu saneamento.

Isto é lembrado a partir de um episódio que presenciei durante a visita que fiz ao seu João, um indígena de uns 50 anos que mora da aldeia Sede. Estávamos sentados na sua varanda tomando chimarrão quando observamos uma discussão que ocorria na casa em frente. Este senhor, que era meu anfitrião, não usava bebidas alcoólicas porque compartilhava da doutrina *crente*, mas me chamou a atenção ao fato de que era característico daquela família o consumo de bebida entre os pais e o filho. Não identifiquei o motivo da discussão, mas dava para notar que os três estavam bastante embriagados, dando a entender que o consumo da bebida alcoólica estava sendo intenso ali. Após alguns minutos, o filho começou a atirar pedras na casa dos pais, que se trancaram no seu interior. Este rapaz saiu andando pela estrada e retirou-se por um carreiro que se ligava ao riacho que passa pela aldeia. Logo na sequência do episódio, pude notar que 3 homens passaram pelo mesmo lugar e se dirigiram na sua direção. Meu anfitrião contou que estes faziam parte da liderança indígena e que iriam prender o *bêudo*. Voltaram segurando o rapaz pelo braço, e dirigiram-se para a casa de uma das lideranças onde ficava localizado o *tronco*. Após algum tempo, quando passei por aquelas bandas, notei que o rapaz estava amarrado a uma árvore.

Luciana Ramos (2008), em seu estudo junto aos Kaingang habitantes da bacia do Rio Tibagi, no Paraná, levanta um panorama sobre a produção de atitudes políticas que revelam um sistema judiciário praticado internamente à localidade. Este, com poder centralizado nas lideranças, deve cumprir certas etapas em seu desenrolar para que haja legitimidade das atitudes entre os habitantes. Das ocasiões que pude acompanhar, ou receber o relato, consegui identificar algumas.

Caso haja algum desentendimento entre vizinhos, ou cônjuges, a liderança estabelece o que chama de *audiência*, onde procuram ouvir todas as partes envolvidas para subsequente tomada de alguma decisão quanto ao desdobramento do caso. Geralmente, o nível mais básico da

atuação é o *aconselhamento*, o qual é efetuado individualmente para com as partes durante a própria audiência, e é onde as lideranças indígenas propõem verbalmente alguma saída relativamente pacífica para os envolvidos. Estes podem voltar para as suas casas e continuar suas vidas normalmente.

Caso o problema persista e o desentendimento volte a trazer danos para alguma das partes, ou ambas, estas são novamente acionadas pela liderança, mas a partir daí podem ser tomadas algumas medidas mais sérias. Uma delas é a utilização do *tronco* como meio punitivo. Pude acompanhar por muitas vezes a utilização deste meio de controle, principalmente quando acontecia alguma cena de violência denunciada contra alguém. Por muitas vezes, os acusados encontravam-se notadamente embriagados, e a sua prisão junto ao tronco me foi explicada sob um caráter de ênfase na “segurança” para o resto da população. No caso da utilização exagerada de bebidas alcoólicas que decorrem situações violentas, geralmente a pessoa alcoolizada ficava algumas horas amarrada ao tronco, até “se acalmar e passar o porre”. Posteriormente, já está dispensado e pode seguir seu caminho voltando para casa ou para onde bem entender sem a interferência das lideranças. O *tronco* que eu pude vislumbrar ficava em frente à casa de um dos capitães da aldeia Sede, sendo que quase todo dia havia alguma pessoa amarrada a ele. A exibição da punição para o público que passa pelas proximidades é essencial. Alguns indígenas me falaram, comentando sobre a utilização do tronco, que “tem dias que tem alguma festa, e até falta *tronco* de tanta gente (...) aí tem que amarrar um *bêudo* no outro”.

Caso haja reincidência por este indivíduo *infrator*, outra atitude tomada é há solicitação para o seu afastamento da aleia, num primeiro momento, ou, num segundo, sua transferência para outra Terra Indígena. Estas avaliações de medidas mais drásticas a serem tomadas geralmente acontecem em uma reunião que envolve um número considerável de lideranças indígenas, incluindo entre elas o cacique.

A utilização do tronco substituiu o meio de punição chamado *cadeia* ou *prisão* na TIX. Este consistia em uma pequena construção de madeira semelhante a um quarto, porém, sem janelas. Segundo relatos de alguns indígenas, quando alguém ia para a cadeia, podia permanecer presa por dois ou três dias. Esta atitude foi considerada por um interlocutor como sendo mais eficaz que a utilização do tronco, uma vez que o infrator não passava mais que três a quatro horas neste meio de punição, ainda lhe forneciam água e podia ficar na sombra.

Aqui vale desdobrar esta noção de atuação das lideranças indígenas enquanto focalizadoras de uma esfera política voltada para o

controle social das bebidas alcoólicas, a qual diz respeito além da coibição de atitudes desagradáveis por parte de algumas pessoas que fazem uso das mesmas, as autorizações esporádicas para a comercialização das substâncias dentro da TIX. Se levarmos em consideração que as lideranças indígenas são responsáveis e detêm a legitimidade em promulgar práticas de autoatenção no nível da garantia de reprodução biossocial do grupo, conforme Menéndez (2003), entenderemos que estas se tornam ambíguas em ocasiões onde o consumo de bebidas alcoólicas não somente é permitido como também é um incentivo à participação da população.

Como tive a oportunidade de acompanhar os eventos de *baile e jogos de futebol* realizados na TIX, notei que a realização de qualquer um destes deve ser consentida pelas lideranças indígenas que também participam e ajudam a organizá-los. Neste sentido, as lideranças se deparam com a seguinte situação: por um lado, precisam coibir as atitudes indesejadas associadas ao uso de bebidas alcoólicas, como situações de violência desencadeadas, e por outro precisam dar crédito às reivindicações do restante da população acerca do que poderíamos chamar de *lazer*. É importante notar aqui que um dos maiores atrativos para o público que vai participar dos eventos é a oferta facilitada às bebidas alcoólicas. Não retiro a validade de que existam pessoas somente interessadas em assistir aos jogos de futebol, mas como me alertou um indígena com quem eu sempre acompanhava algumas partidas e compartilhava algumas cervejas, “não adianta ter jogo se não tem cerveja, o povo não vem”.

4.3 - A Presença dos *Crentes*

Como já apontado anteriormente, a religiosidade na TIX remonta uma configuração que remete a dois grupos com ideologias aparentemente contraditórias. De um lado estão os *Católicos*, cuja tentativa de implementação dos ideais se deu durante missões catequéticas que se prolongaram desde o final do século XIX até meados do século XX. A incorporação dos elementos simbólicos relativos e esta concepção religiosa se deu de maneira fluída, adaptando-se àqueles que já proporcionavam, previamente, uma forma de saber local efetivadora de algumas de suas práticas cotidianas e de sua organização social (VEIGA, 2004), ou ao que os índios chamam de

*tradição*³⁸. A atuação dos monges capuchinhos do Paraná no oeste catarinense elaborou uma prática um tanto autônoma com relação à ortodoxia “oficial” desta denominação religiosa. “O catolicismo popular ‘bebeu’ da cosmologia indígena e foi fortemente influenciado por ela, da mesma forma que os indígenas absorveram elementos do catolicismo em suas práticas rituais” (VEIGA, 2004, p.176).

De outro lado estão os *Crentes*³⁹, que dizem respeito àqueles que seguem a doutrina pentecostal. As primeiras missões destas denominações nas áreas indígenas Kaingang datam da década de 40 do século passado, e tem como o auge de sua expansão o final da década de 70 e meados década de 80 através da conversão de muitos católicos na TIX⁴⁰ (ALMEIDA, 1998; VEIGA, 2004). É impossível a quem visita as aldeias Sede e Pinhalzinho deixar de notar a grande quantidade de igrejas e a relativa variedade de denominações que esta expressão religiosa toma neste contexto específico.

Há certo exagero na literatura antropológica ao retratar esta forma religiosa na TIX. Geralmente os crentes são mostrados como um grupo super ortodoxo, cujos ideais religiosos pretendidos tentam se sobrepor aos antigos, não sendo permitido outra interpretação do universo cosmológico senão aquela referente à sua *doutrina*⁴¹ tal como é concebida em um modelo universal. Ao contrário de como acontece com o catolicismo ao mesclar-se com a cultura Kaingang influenciando-a ao mesmo tempo em que foi modificado, o pentecostalismo se pretenderia em uma forma universal, transpondo, em termos ideais, a noção de identidade indígena a princípio, colocando o fiel como um elemento de um universo maior, passando ao status de *crente*, ou seja, igual a todos os outros humanos na terra perante Deus, independentemente de “raça ou cor”.

Neste sentido decorre que, assumir uma identidade *crente* exige, num plano ideal, o abandono da crença na eficácia das práticas relacionadas à *tradição*, por exemplo, além de elaborar uma nova

³⁸ Conforme Veiga (2004), o que ocorre não é um sincretismo entre a cultura Kaingang e o catolicismo popular, porém uma adaptação dos valores católicos à cultura Kaingang, uma utilização dos símbolos cristãos dotados de valoração Kaingang. De acordo com a autora o catolicismo foi trazido por missionários católicos a partir de 1810, propiciando, desde então, uma influência mútua entre o catolicismo popular (que representaria uma síntese da herança indígena, africana e portuguesa) e a cosmologia indígena.

³⁹ É possível notar no discurso dos Kaingang da Terra Indígena Xaçecó que os *crentes* são todos aqueles que praticam outra religião que não a católica.

⁴⁰ Conforme discurso de algumas lideranças *crentes*, os pentecostais correspondem a 70% da população da aldeia Sede.

⁴¹ As questões relacionadas à *doutrina* serão abordadas adiante.

cosmologia serve como guia tanto nas formulações simbólicas quanto nas práticas, as quais também tentarão ser limitadas por tal *doutrina*. Entretanto, tentei demonstrar no meu TCC (Trabalho de Conclusão de Curso) que estas práticas não são tão separadas quanto se pode imaginar. Apesar de o discurso crente remeter a um ideal de vida extremamente ortodoxo, no cotidiano pude notar, além de intensa transição de indivíduos entre as duas religiões – já demonstrado por Almeida (1998) –, uma fluidez entre as práticas religiosas aparentemente contraditórias, principalmente na busca para compreensão e tratamento de situações cotidianas indesejadas.

Assim sendo, a entrada das igrejas pentecostais na TIX propiciou uma nova configuração segundo as possibilidades de filiação religiosa, e por consequência, dos preceitos organizadores das experiências destes indígenas. Na TIX considero os crentes como uma das vozes mais eloquentes sobre questões de saúde e moralidade. Este grupo diz respeito àquelas pessoas que se identificam, e são identificadas, como simpatizantes das *doutrinas* pentecostais e participantes dos cultos realizados nas inúmeras igrejas presentes nas aldeias. Almeida (1998) aponta que a principal atividade dos crentes na TIX é o *culto*, um rito que acontece até quatro vezes por semana e é caracterizado por muita música, pregações e orações a Deus. Os pentecostais, assim como os protestantes em geral, abominam a infinidade de imagens adoradas pela visão católica, e centram sua confiança apenas o que chamam de *palavra* crivada nos ensinamentos bíblicos. A única entidade que se permitem os ensinamentos *crentes* é a influência de Deus, ou Jesus – que às vezes se apresentam como a mesma figura –, os quais atuam manifestando-se entre os vivos através do Espírito Santo, fato evidenciado na alteração das técnicas oratórias das autoridades pentecostais principalmente durante a sua pregação no culto.

Em termos concretos, os agentes crentes envolvidos são aqueles determinados na hierarquia de igreja: pastores, obreiros, presbíteros e evangelistas (Almeida, 1998). Existem outras pessoas classificadas como possuidoras de dons espirituais, como “dom de cura” – capacidade de identificar doenças e curá-las – e “dom da palavra” – capacidade de figurar como um receptor de mensagens de Deus para retransmiti-las a outras pessoas – que atuam junto a comunidade prestando auxílios aos mais diversos fins.

Como já observei em meu Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais (GHIGGI JR, 2006), e como já apontava Almeida

(1998), existem duas formas de ingresso nas Igrejas dos *crentes*, uma através do *nascimento* e a outra através da *conversão*⁴². Ambos podem ser compreendidos como ritos de passagem segundo Van Gennep (apud ALMEIDA, 1998). Aqui importa enfatizar que quando uma criança nasce, e os pais são *crentes*, ocorre uma apresentação dela a Deus por um dos dirigentes do culto, geralmente o pastor. A partir desse momento os pais tomam cuidados para que ela seja criada na *doutrina*, a qual diz respeito a uma série de regras que a pessoa deve seguir durante o tempo que comunga com tal religião. Estas regras referem-se a alguns aspectos concernentes à própria corporalidade dos indivíduos do grupo, como a utilização de certas vestimentas específicas (calças e camisas sociais para os homens e saias para as mulheres) e cortes de cabelo (cabelo comprido e amarrado com rabo de cavalo para as mulheres, e curto com a barba bem feita para os homens). Também estão relacionadas à aspectos comportamentais, onde participar de jogos, bailes, cometer adultério, dizer palavrões e, principalmente, consumir bebidas alcoólicas são expressamente proibidos. Aos 12 anos mais ou menos, existe a expectativa de que os nascidos na igreja aceitem a *palavra* através do *batismo* – ou descida às águas –, que significa uma mudança de status onde o indivíduo passa para um nível de responsabilidade e compromisso próprio para com a *doutrina*.

Ainda, para os que não são nascidos nesta religião é comum a *conversão* ocorrer após uma visitação à Igreja, motivada por diversas circunstâncias, como problemas com o abuso da bebida alcoólica, doença ou ainda levado por cônjuge ou familiar. A aceitação como convertido ocorre durante um culto, onde o indivíduo é conduzido a ver as falhas cometidas em sua vida, reinterpretando eventos passados sob o crivo da *doutrina* pentecostal. Nesse sentido, a conversão abre a possibilidade de uma saída que só depende da adesão e consciência individual. Idealmente, trata-se de assumir uma “nova vida” pelo abandono de outras práticas e concepções, não necessariamente indígenas, mas identificadas com o mal e o pecado. Para os *convertidos*, além de o batismo significar uma mudança de status, tem um caráter de iniciação, onde primeiro a pessoa é convertida e somente depois batizada (ALMEIDA, 1998).

Um caso exemplar que pude acompanhar diz respeito a um casal que sempre costumava beber junto durante a noite assistindo televisão. Segundo eles, compravam cerveja nos mercados das cidades vizinhas e colocavam para gelar em casa. Era normal que bebessem uma caixa de

⁴² O que os *crentes* chamam popularmente de “aceitar Jesus”.

12 latinhas de cerveja em uma única ocasião. Ficavam “alegres”, mas nunca brigavam. Entretanto, num dia qualquer em que estavam cumprindo seu rito íntimo de beber, iniciaram uma discussão por um motivo que não me contaram. Após o ocorrido, o casal passou alguns dias separado: ele dormindo na casa da mãe e ela com os três filhos em casa. Esta situação somente foi reparada com um acordo entre as partes aonde os dois chegaram à conclusão que isto havia sido provocado pelos efeitos da bebida alcoólica, donde concordaram em não beber mais. Para enfatizar mais esta posição, a esposa converteu-se a religião evangélica e frequentava uma das igrejas da aldeia Sede. Até o momento de minha saída da TIX, os dois continuavam firmes no propósito de não beber, mas ele ainda não havia se convertido.

É essencial, neste processo, a ressalva que os dirigentes das denominações fazem acerca de que “não é suficiente ler a Bíblia (como os católicos), mas sim segui-la” como a única *verdade*. Desta forma, outra característica dos crentes é a incumbência do proselitismo aos que “ainda” não aceitaram a *palavra*. Buscam sempre ênfase na apresentação de uma forma correta de vida, e não deixam alternativas para salvação além da entrada no grupo. Neste sentido, “os *crentes* buscam estabelecer uma comunidade homostática, na qual o *ethos* individual associado à reprodução do grupo tenta garantir o seu equilíbrio, construindo a imagem de prosperidade ao nível das relações sociais” (ALMEIDA, 1998, p. 144).

De fato, a questão da abstinência do uso das bebidas alcoólicas é o tema mais lembrado pelos pastores em todos os cultos. Da mesma forma, nas ações proselitistas, são frequentes os relatos que enfocam problemas relacionados com a experiência pessoal mediada por estas substâncias. Como era meu interesse na pesquisa de campo, tentei por diversos momentos me reunir com algum crente que poderia relatar sobre sua história de vida. Depois de conversar com pastores de algumas igrejas e participar de alguns cultos, consegui entrar em contato com uma pessoa que dizia ter se “livrado” da bebida pela atuação da igreja que frequentava. Marquei uma entrevista com ela, mas, para minha surpresa, quando a procurei depois de alguns dias, não consegui mais encontrá-la. Tentei especular entre os moradores o que poderia ter acontecido para entender seu afastamento da aldeia. A princípio algumas pessoas próximas mostraram-se relutantes em me informar seu paradeiro, mas, com alguma persistência, encontrei alguém que me relatou sobre o episódio.

Conforme este interlocutor, o rapaz havia “desviado” da religião uns dias após eu tê-lo contatado. Este desvio deveu-se justamente ao seu

relacionamento repentino com alguma bebida alcoólica. Assim, como me foi informado, neste momento de descrença na palavra de Deus e embriaguez, ele acabou envolvendo-se num desentendimento que resultou em uma briga com outro jovem da aldeia Sede. O caso culminou no esfaqueamento deste último, o qual teve sérios problemas de saúde decorrentes dos ferimentos. A resolução deste processo se deu com a determinação da transferência do rapaz que provocara as lesões e a conversão à religião dos *crentes* pelo rapaz ferido.

Este mesmo caso foi assunto para conversas com o pastor da igreja na qual o jovem comungava. Este me contou que o rapaz que havia provocado o incidente, há muito tempo atrás havia sido ajudado por ele para se afastar das bebidas alcoólicas. Descreveu que o rapaz e seu irmão costumavam beber juntos diariamente e, em uma noite qualquer, esbarraram em uma cerca de arame farpado ao tentarem voltar para casa. Este incidente provocou a perfuração de um dos olhos do irmão e a convocação do pastor à casa dos rapazes para tentar salvá-lo. Chegando lá juntamente com uma obreira, encontrou o irmão deitado com muitas dores de cabeça e o rapaz em prantos. Este pediu então que o pastor os ajudasse, afirmando que, se Deus o curasse, iria deixar de beber e se tornar um dos fiéis de sua congregação. Os dois crentes oraram fortemente naquele momento pelos dois jovens, os quais, depois de alguns dias, se recuperaram e começaram a frequentar a igreja. A partir daí tornaram-se fervorosos pregadores sobre as questões que envolviam bebidas alcoólicas e os problemas a estas relacionados. Após o abandono da igreja pelo jovem, e do desenrolar de toda a situação, uma senhora crente explicou que em um culto posterior ao fato, o pastor havia diagnosticado uma legião de “sete espíritos malignos” que rondavam o rapaz, os quais o forçaram a tomar tais atitudes.

Neste mesmo sentido, e especulando sobre a situação, surgiu outro relato sobre um pastor da TIX que ao ir a uma lanchonete de Xanxerê para comer um pastel, avistou uma senhora escondida nos fundos do local bebendo um copo de cachaça. Ao se aproximar dela, o pastor foi alertado pelo Espírito Santo que aquela mulher estava com problemas familiares e que deveria ajudá-la. Ele procurou conversar com a mulher, a qual lhe contou que havia se separado do marido e que por isso estava bebendo. Além desta situação, achei interessante a ressalva de que o pastor havia identificado a presença de 51 demônios na cachaça que estava sendo consumida pela mulher.

Neste sentido, o uso de bebidas alcoólicas remete a uma perda ou perturbação do espírito do indivíduo, onde a própria substância é o receptáculo de tais agentes. Então, quando os crentes remetem-se à

cachaça, ou bebida alcoólica, entendo que estão se retratando às possibilidades de enfraquecimento daqueles que bebem. Aqui, esta ideia é muito associada ao que os crentes chamam *perturbação*, aspecto já foi tratado por diversos autores inclusive por mim (GHIGGI JR, 2006), e remete a uma apropriação da pessoa por espíritos malignos, consumindo o indivíduo seja corporal ou espiritualmente – uma vez que no pensamento dos crentes é muito difícil delimitar o limite de um e de outro no caso de afecção por alguma doença ou infortúnio.

O discurso dos crentes, de certo modo, é em muitas vezes associado aos ideais morais pleiteados pelas lideranças indígenas, uma vez que se entende que os *convertidos* trazem menos problemas devido ao rigor da sua conduta. Pode ser indicado pelas lideranças indígenas que a pessoa se converta à religião crente como meio de conter alguém ou alguma situação que se desenrola como problemática. É um discurso corrente, tanto entre as lideranças quanto entre os próprios *crentes*, sobre a eficácia da combinação entre estes dois vieses de atuação. O caso de um casal que se desentendeu foi exemplar para mim nesse sentido, apesar de não ter relacionamento direto com a temática central deste trabalho, ou seja, com as bebidas alcoólicas. O mais interessante foi que eu e minha colega Carolina, no decorrer da situação, não ficamos sabendo de nada que estava ocorrendo, apesar de estarmos muito próximos dos envolvidos⁴³. Depois de algum tempo a história veio à tona, e aí pudemos reorganizar alguns eventos a partir disto. Segundo o relato posterior, o motivo do desentendimento deveu-se ao fato de o marido estar “procurando” outra mulher dentro da área indígena. Tendo passado alguns dias ocorrendo isto em sigilo, quando a esposa ficou sabendo foi tirar satisfações na residência da suposta “amante” do seu marido gerando uma briga, a princípio somente no plano verbal. Passados alguns dias, a “amante”, que segundo a esposa estava alcoolizada, voltou à casa da família para revidar as agressões verbais. Neste ponto, o assunto já circulava pela vizinhança, chegando também aos ouvidos de algumas lideranças indígenas. As lideranças indígenas chamaram apenas as mulheres envolvidas na situação e promoveram uma *audiência* para interpretar e interferir na situação. Passando esta fase, foram tomadas para *aconselhamento* individual a “amante”, primeiramente, e depois a esposa e o marido. A princípio isto apaziguou

⁴³ Isto me lembrou do texto de Seeger (1980) acerca da comparação do trabalho do antropólogo em campo com o aprendizado de uma criança que ainda não entende completamente os códigos dos adultos e é excluída de algumas discussões ou tarefas que não a compete.

a situação, mas fez com que a esposa fosse forçada a começar a frequentar uma igreja *crente*.

Como já mencionado, o assunto da abstenção quanto ao consumo de bebidas alcoólicas é inevitável em praticamente todo culto. Os pastores, geralmente pregam com veemência a substituição da bebida alcoólica pela aceitação da palavra de Deus. Esta intervenção é importante pelo fato de ao culto representar um momento de intensificação da experiência. O culto também sempre é o momento de persuasão intensa, que a pesar de a prática do proselitismo se dissolver pelo cotidiano, em muitos relatos os crentes enfocam que é ali o momento de firmar a aliança com Jesus:

“(...) você que não consegue fazer nada em casa... Você que não tem vontade de trabalhar... você que tem a bebida todo o dia na sua vida...” “Vêm pra igreja que aqui Deus vai te curar... vem pra igreja que Deus vai interceder... você vai ver que não precisa de bebida, você vai ver que não precisa de álcool, você vai ver que não precisa de droga, porque Deus vai ser tua droga, Deus vai ser tua bebida, Deus vai fazer coisas maravilhosas na tua vida.... Com Deus na tua vida você não vai precisar de nada disso. Aceita a Jesus porque ele têm um plano para a tua vida... Aleluia, glórias a Deus, aleluia...” (Pastor de uma igreja crente durante um culto)

Não quero me estender nesta discussão, mas apenas gostaria de relembrar o fato de que os *crentes* abominam o uso de bebidas alcoólicas, assim com as participações em bailes e jogos de futebol. Assim, seria prudente que, em termos ideais, eles não incentivassem estas práticas de *lazer*. Entretanto, ao participar os campeonatos de futebol, fui informado que um dos mascates que comercializava doces, sorvetes e picolés no evento de futebol era um padeiro *crente* de uma cidade vizinha. Aparentemente este participava como vendedor de alimentos principalmente para as crianças, pois não consegui notar a comercialização de bebidas alcoólicas por ele. Num domingo onde o comerciante estava trabalhando ao lado do campo de futebol, seu automóvel foi atingido por uma bola chutada para fora do campo, provocando a quebra do para-brisa de seu automóvel. Ao conversar com um crente alguns dias após o evento, e relatar o ocorrido, ele foi muito enfático em condenar o padeiro dizendo que “isso aconteceu porque ele

é teimoso, (...) foi lá querer ganhar dinheiro no jogo onde só tem bebedeira e briga, é nisso que dá”.

4.4 – Atitudes Anônimas

Se retomarmos o conceito de autoatenção de Menéndez (2003), podemos também estendê-lo à outras práticas que não estão associadas à grupos ou ideologias legitimadas. O grupo em si também possui algumas atitudes para regular estes exageros ou infortúnios associados à utilização das bebidas alcoólicas.

Como as situações de violência são relatadas como as mais problemáticas envolvendo o consumo de tais substâncias, temos inúmeros exemplos etnográficos que circundam o círculo familiar mais estrito. Entretanto, um episódio marcante é relatado sobre trajetória de um indígena habitante da aldeia Sede que quando bebia tornava-se muito violento principalmente com a esposa e sua família. Era um rapaz jovem sobre o qual pesavam, há algum tempo, reclamações sobre brigas. As lideranças indígenas o chamaram para “aconselhamentos” diversas vezes. Como ele persistiu envolvendo-se em episódios violentos, espancando a mulher principalmente, a segunda medida tomada pela liderança indígena foi a sua amarração no “tronco” como medida preventiva, fato que passou a ser constante e praticamente diário. Estes atos de violência praticados pelo homem culminaram com o seu ataque feroz a outro indígena, o qual teve parte do nariz arrancada por uma mordida. Como de praxe, mais uma vez o tronco foi utilizado, contudo, alguns dias depois do ocorrido o contraventor reincidente foi encontrado morto na beira de uma das estradas que corta a TIX.

O caso continua vivo nos relatos feitos pela população e pelas lideranças, mas estes não pareciam muito preocupados com possíveis causas do falecimento. Algumas pessoas chegaram a me falar que havia sido melhor assim, pois o homem incomodava muito após suas farras. Talvez a questão do exílio por transferência não tenha se aplicado a este caso pelo fato de o homem não possuir familiares em outros lugares, como também pode ser que esta situação necessitasse uma atitude mais emergencial.

4.5 – As Tentativas do “Pessoal da Saúde”

“Pessoal da saúde” é a maneira como alguns indígenas chamam os profissionais que trabalham nas unidades sanitárias da TIX. Especialmente na aldeia Sede existe uma equipe multidisciplinar

composta por 2 enfermeiras, 1 nutricionista, 1 dentista, 1 médico e técnicos de enfermagem. Com exceção dos profissionais de enfermagem, que sempre estão na unidade sanitária da Sede, o médico e o dentista alternam os dias de atendimento entre essa aldeia e a aldeia Pinhalzinho. Existe também a presença dos Agentes Indígenas de Saúde, que são moradores das localidades e que atuam, teoricamente, com facilitadores entre as ações ofertadas pelo Subsistema (Único) de Saúde e as realidades socioculturais locais.

Apenas um relato me chamou a atenção por relacionar o uso de bebidas alcoólicas à alguma doença no sentido biomédico. Minha colega de pesquisa de campo Carolina mais uma vez fez uma observação para mim enfatizando que durante uma de suas entrevistas o uso de bebidas alcoólicas estava associado a algumas interpretações dos indígenas com a aparição da hipertensão arterial. Um casal de indígenas, que aderiram ao tratamento desta doença por indicação médica, relatou a ela que a bebida alcoólica começou, depois de muito tempo de uso, trazer consequências sintomáticas após a sua utilização como dores de cabeça e tontura. O interessante deste caso é que, aparentemente, somente após o diagnóstico de hipertensão arterial o casal passou a sentir tais sensações desagradáveis, o que anteriormente nem sequer era entendido como ressaca. Este caso não nos revela uma situação dramática propriamente dita, mas instaura o diagnóstico das doenças citadas como revelador de sintomas anteriormente não associados ao uso das bebidas alcoólicas.

Os profissionais de saúde são enfáticos em seus discursos em associar esta doença com a questão do uso de bebidas alcoólicas. Entretanto, apesar de haver uma insistência por eles que “os indígenas têm muitos problemas com a bebida alcoólica”, não senti que isto era um ponto presente nos seus discursos sobre as formas de atendimento, apenas que este consumo as vezes dificultava a funcionalidade de algum medicamento. No intuito de verificar o desdobramento no local sobre as diretrizes da FUNASA no Subcomponente II do Projeto Vigisus sobre a existência de algum programa, atividade, ou atuação que estivesse sendo dirigido para este “problema”, todos com quem falei enfocaram a inexistência atual de qualquer prática neste sentido, mas apontaram que havia uma tentativa por parte da FUNAI em conjunto a uma instituição do Paraná para organizar alguma atuação.

Fui informado que em meados do ano de 2009 alguns representantes da área indígena haviam sido procurados por um grupo da cidade de Guarapuava, a Organização Não Governamental Outro Olhar, para a implementação de um projeto de ajuda mútua para

usuários de bebidas alcoólicas. Este método pretendido tem o nome de *Hudolin* e, pelo que constatei em pesquisas na internet⁴⁴, não é muito divulgado a nível nacional como os Alcoólicos Anônimos (AA) ou os Narcóticos Anônimos (NA). A base de sua compreensão parte de uma perspectiva ecológica da vida social e, neste sentido, a aproximação aos problemas correlatos de drogas e álcool devem ser tratados em nível da comunidade, ou do grupo amplo, e não, como nos métodos do AA ou NA, a nível eminentemente individual. Enquanto estes últimos sintetizam sua atuação em reuniões de compartilhamento de experiência dos indivíduos, o método *Hudolin* trabalharia com a ideia de clubes, que seriam instituições mais amplas que as reuniões. Estes clubes reuniriam não somente os indivíduos relacionados como problemáticos, ou portadores da doença do alcoolismo, mas toda a sua família ou grupo de amigos próximos. A atuação ecológica pressupõe, então, uma integração sistêmica dos indivíduos, sendo que os círculos que ele integra são os alvos de sua atuação.

Durante minha estada na TIX, percebi que foram tentadas duas reuniões marcadas para ocorrer na igreja católica da aldeia Pinhalzinho. Estas reuniões eram solicitadas por este grupo de Guarapuava, e possuíam um intuito de organizar os ditos clubes. Contudo, percebi que as reuniões marcadas não aconteciam, pois não conseguiam agregar a participação de interessados que se voluntariassem. Conversei com alguns indígenas mais envolvidos com o projeto e com a área da saúde, os quais me informaram sobre a dificuldade envolvida em encontrar famílias, ou grupos, dispostos a participar.

Uma das explicações para o fracasso desta iniciativa foi dada por um dos indígenas que possuiu formação inicial acerca do tal Método⁴⁵. Este indígena, que trabalhava com diretor de Saúde nas unidades sanitárias, me contou que havia uma exigência básica do grupo de Guarapuava, derivada do método em si, para que a execução de clubes acontecesse em lugares “abertos e exteriores a salas de reuniões”, por exemplo. Segundo a justificativa do diretor de saúde, esta característica não estava sendo aceita pelos indígenas encarregados da implementação local do método, pois não estaria de acordo com as possibilidades de engajamento da população, conforme seu “conhecimento da localidade, desta maneira não teria como funcionar”.

⁴⁴ Maiores informações podem ser encontradas em <<http://www.alcoholnet.net/>>.

⁴⁵ Este curso de formação foi efetuado na Itália, durante o ano de 2008, e visava introduzir as perspectivas do método Hudolin para uma série de interessados entre ONGs e outras associações do Brasil.

Existia outra acusação por parte do “pessoal da saúde”, os quais insistiam que as pessoas que haviam se deslocado para os cursos na Europa não estariam articuladas, ou interessadas, com a questão. Esta viagem também começou a ser alvo de acusação pela população indígena quanto pelos membros da equipe de saúde que avaliavam-na como simples “viagem de turismo”. Meses depois de minha estada em campo, o colega Maurício Leite esteve na TIX, e constatou a mesma acusação por parte do grupo de Guarapuava. Parece que estas divergências foram cruciais para o desentendimento por parte dos indígenas responsáveis e por parte do grupo do Paraná. Entretanto, embora eu não tenha presenciado nenhuma reunião bem sucedida, as possibilidades de realização das mesmas ainda estavam abertas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho foi elaborado a partir de uma recusa inicial em abordar a questão do uso de bebidas alcoólicas através do conceito de *alcoholismo* e dos métodos epidemiológicos de investigação em função de suas características reducionistas acerca do fenômeno. Também, aqui procurei extrapolar as considerações preconceituosas, quase que de senso comum, associadas ao espírito das populações indígenas quanto à vulnerabilidade centrada na essencialidade de fazer uso de tais substâncias apenas de forma descontrolada e intensiva.

Neste sentido, buscando uma visão antropológica que valorizasse o contexto de utilização das bebidas alcoólicas na Terra Indígena Xapecó, procurei desdobrar os aspectos socioculturais emergentes da observação dos modos locais de utilização destas substâncias, enfocando tanto as formas de sociabilidade envolvidas neste processo, como também os problemas associados às formas de utilização das bebidas alcoólicas consideradas impróprias pela própria população Kaingang. Neste sentido, procurei elaborar o trabalho tendo como eixo a ideia de *alcoholização*, que problematiza a ideia de alcoholismo como doença mental e entende o fenômeno como um processo *sui generis* e inclusivo das múltiplas facetas e atores envolvidos em um contexto sociocultural onde os usos de bebidas alcoólicas estão dados.

Como já venho elucidando, a questão da circulação destes indígenas pela região é central para entender o processo de alcoholização localmente constituído. Existem vários aspectos motivantes que perpassam pela vida cotidiana deste grupo de indígenas que os permitem, ao mesmo tempo em que são forçados, a estabelecer alianças com pessoas das “cidades” que se situam na região. Assim, o envolvimento nas redes regionais, que envolve a situação do parentesco, das alianças por afinidades e da subsistência que desenham o cotidiano da população local, elabora um campo de possibilidades que permite que estes indígenas interajam numa rede de relações de comércio e serviços onde as relações capitalísticas acabam também circunscrevendo seu alcance à oferta de bebidas alcoólicas. Como apresentei no trabalho, a questão do território é fundamental para entender como os Kaingang da TIX se inserem neste universo de consumo e, neste sentido, como a questão da circulação não está extrapola o território Kaingang, e sim, os limites da TIX.

Se de algum modo a presença destes indígenas no exterior da TIX é associada pelas populações envolvidas a estigmas de sujeira ou de não estabelecerem um relacionamento intenso com o mundo do

trabalho, existe uma necessidade de tê-los como consumidores dos produtos ofertados devido ao fato de os indígenas dizerem respeito à grande parte da população destas próprias localidades. As bebidas alcoólicas figuram também neste universo de consumo. Apesar de terem a sua comercialização proibida legalmente à estas populações, a fiscalização é precária e acabam sendo vendidas pelos comerciantes locais, as vezes de uma forma velada, mas aceita pela relação de crédito envolvida na manutenção de clientela.

Assim, se desdobrarmos noção de processo de alcoolização a ideia de *construtividade* envolvida, como elabora Mary Douglas (1987), podemos evidenciar que além das relações de comércio, os eventos sociais realizados na TIX, efetivamente marcados nos campeonatos e torneios de futebol e bailes organizados pelos indígenas, são momentos dos quais derivam o estabelecimento e o fortalecimento de laços sociais entre os indivíduos do grupo Kaingang em questão e destes com indivíduos da população envolvente. Estes eventos festivos tem a oferta de bebidas alcoólicas como permitida e incentivada pelas lideranças indígenas, a qual disputa com as performances das partidas de futebol e da dança a centralidade motivacional para a presença dos participantes. Nestes espaços os indígenas podem usufruir e compartilhar as bebidas alcoólicas, na maioria dos casos cerveja, praticamente sem serem incomodados.

Para entender o que é indesejado a partir do uso das bebidas alcoólicas devemos focar na ideia de *visibilidade*. Se por um lado, estas substâncias são valorizadas nos eventos festivos quando são utilizadas por diversas pessoas concomitantemente, por outro lado, beber sozinho e, principalmente, demonstrar em público que se está bêbado em situações cotidianas é algo altamente condenável entre os Kaingang da TIX. Este é um ponto central, pois, como venho argumentando, os problemas relacionados às bebidas alcoólicas neste contexto perpassam por um aspecto ligado a uma deterioração que afeta a ordem da pessoa Kaingang. O que quero dizer é que os Kaingang não se demonstram ignorantes frente estes possíveis problemas ou aspectos negativos. Se retomarmos o que nos diz Duarte (1994), podemos entender este tipo de situação como enquadrada como uma *perturbação físico-moral* que faz com que muitos indígenas que desejem beber sozinhos e não queiram ser submetidos às taxações pela própria população indígena, contenham-se no interior de suas casas ou em locais extraordinários aos círculos centrais e públicos de circulação intensa de pessoas nas aldeias. O que se pode perceber, neste sentido, é que a reprovação do uso de bebidas alcoólicas não está tão ligada à quantidade que se consome a substância,

nem à intensividade da sua experiência, mas à visibilidade daquele que à utiliza em contexto considerado inapropriado. É claro que a questão da violência associada também é um fator evidenciado em quase todos os relatos neste sentido.

Assim, como grupo, estes indígenas empregam alguns tipos de atuações para enfrentar possíveis situações indesejadas que vão de encontro à questão do consumo das bebidas. O controle da circulação das mesmas está apoiado em práticas de *autoatenção* socialmente constituídas e legitimadas (MENÉNDEZ, 2003). Num sentido amplo, notaremos que os mecanismos de controle são claramente ambíguos na sua atuação na regulação da circulação e presença das bebidas alcoólicas na TIX. Apesar de não ter um efetivo sucesso, o ponto relativo à proibição legal da venda de bebidas alcoólicas aos indígenas auxilia as *lideranças indígenas* na limitação da quantidade de indivíduos que procuram as bebidas, e conseqüentemente, das conseqüências relacionadas aos excessos; por outro lado, as bebidas alcoólicas precisam ser ofertadas e terem autorizadas pelas lideranças indígenas sua venda em bailes e jogos de futebol. Para os indígenas que consomem estas substâncias, a proibição legal faz com que tenham que se deslocar das aldeias para comprá-las, desenvolvendo estratégias na busca de locais específicos de aquisição e consumo para a manutenção da sua visibilidade.

Assim, práticas de enfrentamento a estes problemas relacionados, como já foram colocadas, expõem diferentes ideologias que estão por trás das tentativas e apropriações do entendimento da presença das bebidas alcoólicas na localidade. Por um lado, as *lideranças indígenas* trazem no seu discurso preocupações com as situações representativas ao grupo como um todo pela detenção da legitimidade na aplicação de procedimentos punitivos próprios, que vai da utilização do tronco e a exibição pública daquele que se excede, passando pelo o aconselhamento, em casos mais excessivos, até culminando com a transferência do reincidente para outra aldeia ou área indígena. Quando situações de violência se agravam, mesmo em raras situações onde a presença da bebida alcoólica não está relacionada, a força policial externa à TIX é deliberadamente acionada.

Complementarmente, a ideologia *crente* também serve como ponto de apoio para este controle local na manutenção da moralidade que, por ser essencialmente contrária quando ao uso de bebidas alcoólicas, fortalece práticas de atuação para uma situação ideal que deve culminar com o abandono das práticas relacionadas ao uso destas substâncias. O pastor aparece como figura importante nos momentos de

persuasão para o convencimento destes sujeitos, onde momentos críticos das experiências individuais figuram como brechas a serem utilizadas para o convencimento e a resignificação da experiência daqueles que aceitam a palavra de Jesus. Entretanto, há que se notar o trânsito intenso envolvido em ciclos de conversão e posterior desconversão de indivíduos a partir da quebra de algum preceito motivado pelas mais diversas circunstâncias.

Em menor frequência, outras expressões não ligadas prontamente à uma matriz ideológica podem aparecer nas atitudes dos habitantes tanto em casos muito particulares relacionados ao uso das bebidas alcoólicas, como também nos casos em que são julgadas inoperantes as opções de profilaxia acima relacionadas. A associação destas substâncias pela população local à doenças caracterizadas pela biomedicina acontece, mas em casos bem específicos. A concepção dos profissionais de saúde atuantes na localidade remete ao reconhecimento da existência de problemas relacionados ao uso de bebidas alcoólicas na TIX, mas este não se consolida devido ao seu difícil enquadre em algum programa protocolar-burocrático a ser cumprido. Salvo a atuação da atuação de uma organização não governamental, que ainda tentava implementar um programa baseado em método de ajuda mútua, a TIX perece de atuações neste sentido.

Enfim, abordar um tema tão complexo em um curto espaço de tempo propiciado pela pesquisa de campo para elaboração da dissertação é uma tarefa árdua. Por se tratar de um tema polêmico até mesmo entre os indígenas, uma inserção mais extensa se mostrou necessária para uma melhor abordagem destes aspectos tão heterogêneos. Desta forma, acredito que este trabalho foi um ponto de partida importante para reflexão, e no desdobramento de outras possibilidades a serem exploradas.

REFERÊNCIAS

ACIOLI, Moab Duarte. **O Processo de Alcoolização Entre os Pankararu: Um estudo em etnoepidemiologia**. Tese de doutorado em Saúde Coletiva. Campinas, UNICAMP, 2002.

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Análise Antropológica das Igrejas Cristãs Entre os Kaingang Baseada na Etnografia, na Cosmologia e no Dualismo**. Tese de Doutorado, PPGAS/UFSC. Florianópolis, 2004.

_____. **Dinâmica Religiosa Entre os Kaingang do Posto Indígena Xapecó-SC**. Dissertação de Mestrado, PPGAS/UFSC. Florianópolis, 1998.

ALMEIDA, R. T. Breves Comentários sobre Saúde e Relações de Contato: Os Guarani brasileiros. In: **Saúde em Debate**, Janeiro. Curitiba, 1998b.

BECKER, Howard S. **Outsiders: Estudos de Sociologia do Desvio**. Rio de Janeiro, Zahar, 2008.

BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Petrópolis, Editora Vozes, 2009.

BLOEMER, Neusa Maria Sens e NACKE, Aneliese. A precarização de políticas públicas e suas repercussões na auto-sustentação dos Kaingang do oeste catarinense. In: **Ilha – Revista de Antropologia**. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. v 10, nº 1, Florianópolis, 2009.

BRIGGS, Charles L. **Learning How to Ask: A Sociolinguistic Appraisal of the role of the interview in social science research**. Cambridge University Press, 1999.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: UNESP, 2000.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O Mal-Estar da Ética na Antropologia Prática. In: VICTORA, Ceres Gomes; OLIVEN, Ruben George; MACIEL, Maria Eunice; ORO, Ari Pedro (orgs.). **Antropologia e ética: o debate atual no Brasil**. Niterói: EDUFF 2004.

CRÉPEAU, Robert. Mythe et rituel chez les indiens Kaingang du Brésil Méridional. **Montréal Religologiques**. Montréal, n. 10:143-157, 1994.

_____. A Prática do Xamanismo Entre os Kaingang do Brasil Meridional: Uma Breve Comparação com o Xamanismo Bororo. In: SILVA, S. B. da & SOUZA, J. C. de. **Revista Horizontes Antropológicos: Arqueologia e Sociedades Tradicionais**, Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, ano 8, nº 18, pp. 113-129, dezembro de 2002.

DIAS, Laércio Fidelis. **O Bem beber e a embriaguês reprovável segundo os povos indígenas do Uaçá**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade de São Paulo, 2006.

DIEHL, Eliana. E. **Entendimentos, Práticas e Contextos Sociopolíticos do Uso de Medicamentos entre os Kaingáng (Terra Indígena Xapecó, Santa Catarina, Brasil)**. Tese de Doutorado, Fundação Oswaldo Cruz. Rio de Janeiro, 2001.

DIETLER, Michael. Alcohol: Anthropological/archeological perspectives. In: **Annual Review of Anthropology**. 35:239-249. 2006.

DORNELES, Soraia S. **As Dinâmicas de uso do espaço Kaingang no Planalto Sul-Brasileiro: Concepções de Mobilidade e Território**. Trabalho de Conclusão de Curso em História, UFRGS, 2008.

DOUGLAS, Mary (Ed.). A Distinctive Anthropological Perspective. In: **Constructive Drinking: Perspectives on Drink from Anthropology**. Cambridge University Press. Cambridge, 1987.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. A Outra Saúde: Mental, Psicossocial, Físico-Moral? In: ALVES, Paulo Cesar; MINAYO, Maria Cecilia de Souza. **Saúde e doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994.

EMERSON, R. M; FRETZ, R. I; SHAW, L. L. **Writing Ethnographic Fieldnotes**. The University of Chicago Press, Chicago & London, 1995.

FERNANDES, Ricardo Cid; ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Diagnóstico Antropológico sobre o Alcoolismo entre os Kaingang das Terras Indígenas Votouro, Rio da Várzea, Ligeiro, Monte Caseros e Cacique Doble**. 2001.

FERNANDES, Ricardo Cid. **Autoridade Política Kaingang: um estudo sobre a construção da legitimidade política entre os Kaingang de Palmas**. Dissertação de Mestrado, PPGAS/UFSC, 1998.

_____. O “15” e o “23”: políticos e políticas Kaingang. In: **Revista Campos**, 7(2):27-47, 2006.

FERREIRA, Mariana Kawall Leal. Corpo e história do povo Yurok. In: **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 41, n. 2, 1998.

FERREIRA, Luciane Ouriques. O "fazer antropológico" em ações voltadas para a redução do uso abusivo de bebidas alcoólicas entre os Mbyá-Guarani, no Rio Grande do Sul. In: LANGDON, E. J. e GARNELO, L. (orgs.) **Saúde dos Povos Indígenas: Reflexões sobre antropologia participativa**. Rio de Janeiro, Editora Contra Capa, 2004.

_____. O Impacto do Uso Abusivo de Bebidas Alcoólicas sobre a pessoa Mbyá-Guarani – RS. In: **Revista Tellus**. ano 2, no. 2, p. 39-64. 2001.

FIGUEIREDO, Veronica. **Issue of Health and Marginality in Northern Brazil**. Master's dissertation, Goldsmith University, 2000.

GARCIA, Sandra Carolina Portela. **Diabetes e hipertensão arterial entre os indígenas Kaingang da aldeia Sede, Terra Indígena Xapecó: Práticas de auto-atenção num contexto de intermedialidade**. Dissertação de Mestrado, PPGAS/UFSC, 2010.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GHIGGI JR, Ari. **Representações e Práticas no Tratamento de Infortúnios entre os Kaingang Crentes da Aldeia Sede da Terra Indígena Xaçecó**. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais. UFSC. 2006.

GOFFMAN, E. **Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada**. Rio de Janeiro, LTC Editora, 1988.

HAVERROTH, M. **Kaingang, Um Estudo Etnobotânico: O Uso e a Classificação das Plantas na Área Indígena Xaçecó (Oeste de SC)**. Dissertação de Mestrado, PPGAS/UFSC. Florianópolis, 1997.

HEATH, D. B. Anthropology and alcohol studies: Current issues. In: **Annual Review of Anthropology**, 16: 99-120, 1986.

KOHATSU, Marilda. O Alcoolismo na Comunidade Kaingang de Londrina (PR): Dados Preliminares/1999. In: **Seminário sobre Alcoolismo e DST/AIDS entre os Povos Indígenas**. Brasília: Ministério da Saúde/ Secretaria de Políticas de Saúde/ Coordenação Nacional de DST e AIDS, 2001.

KARAM, Maria Lucia. A Lei 11.343/06 e os Repetidos Danos do Proibicionismo. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra; FIORE, Maruício; MACRAE, Edward; CARNEIRO, Henrique (orgs.). **Drogas e Cultura: Novas Perspectivas**. Salvador, EDUFBA/Ministério da Cultura, 2008.

KUNITZ, Stephen J. & LEVY, Jerrold E. **Drinking Careers: A Twenty-Five-Year Study of Three Navajo Populations**. New Haven, CT, Yale University Press. 1994.

LANGDON, Esther Jean. A Tolerância e a política de saúde do índio no Brasil: São compatíveis os saberes biomédicos e saberes indígenas? In: GRUPIONI, Luís Donisete; VIDAL, Lux; e FISHMANN, Roseli (orgs.). **Povos indígenas e tolerância – construindo práticas de respeito e solidariedade**, São Paulo, Edusp, 2001.

_____. O Abuso de Alcool entre os povos Indígenas no Brasil: Uma avaliação comparativa. In: **Revista Tellus**, Ano 5, N. 8/9, 2005.

LANGDON, Esther Jean. O que beber, como beber e quando beber: o contexto sociocultural no alcoolismo entre as populações indígenas. In: **Seminário sobre Alcoolismo e DST/AIDS entre os Povos Indígenas**. Brasília: Ministério da Saúde/ Secretaria de Políticas de Saúde/ Coordenação Nacional de DST e AIDS, 2001.

_____. A Negociação do Oculto: Xamanismo, Família e Medicina entre os Siona num Contexto Pluri-étnico. Trabalho apresentado para o concurso de professor titular: UFSC, 1994.

_____. Cultura e os Processos de Saúde e Doença. In: JEOLÁS, Leila Sollberger; OLIVEIRA, Marlene de (orgs.). **Anais do Seminário Cultura, Saúde e Doença**. Londrina, Ministério da Saúde; Universidade Estadual de Londrina e Secretaria Municipal de Ação Social / Prefeitura Municipal de Londrina, 2003.

_____. Uma avaliação crítica da atenção diferenciada e a colaboração entre antropologia e profissionais de saúde. In: LANGDON, E. J. e GARNELO, L. (orgs.) **Saúde dos Povos Indígenas: Reflexões sobre antropologia participativa**. Rio de Janeiro, Editora Contra Capa, 2004.

MACRAE, Edward e SIMÕES, Júlio. **Rodas de fumo: o uso da maconha entre camadas médias urbanas**. Salvador: Ed. da UFBA, 2000.

MANDELBAUM, D. G. Alcohol and Culture. In: **Current Anthropology**. 6 (3), pp. 281-292, The University of Chicago Press, 1965.

MANFROI, Ninarosa Mozzato da Silva. **A História dos Kaingáng da Terra Indígena Xapecó (SC) nos Artigos de Antônio Selistre de Campos: Jornal A Voz de Chapecó 1939/1952**. Dissertação de Mestrado, PPGH/UFSC, 2008.

MARCUS, George. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. In: **Annual Review of Anthropology**, n 24, p. 95-117, 1995.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do Espírito Humano: a noção de pessoa, a de eu. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MCCALLUM, Cecília. Alteridade e Sociabilidade Kaxinawá: Perspectivas de uma antropologia da vida diária. In: **Revista brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 13 n. 38 São Paulo, Outubro de 1998.

MELO, Juliana Rízia Félix de; MACIEL, Silvana Carneiro; NEVES, Flávia Silva. Representação Social sobre o Uso do Álcool na População Indígena Potiguara: Um Estudo com Profissionais de saúde do Sexo Feminino. In: **II Seminário Nacional Gênero e Práticas Culturais: Culturas, Leituras e Representações**. UFPB, João Pessoa. Outubro de 2009.

MENÉNDEZ, E. L. Alcoholismo y proceso de alcoholización; la construcción de una propuesta antropológica. In: MENÉNDEZ, E. L. (ed.) **Antropología del Alcoholismo en México: Los Límites Culturales de la Economía Política (1930-1979)**. México, Ediciones de la Casa Chata, 1991.

_____. Modelos de Atención de Los Padecimientos: de Exclusiones Teóricas y Articulaciones Prácticas. In: **Ciência & Saúde Coletiva**, 8(1):185-208, 2003.

_____. Antropologia Médica e Epidemiologia. Processo de Convergência ou Processo de Medicalização? In: ALVES, Paulo Cesar; RABELO, Miriam Cristina (Orgs.) **Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ: Relume Dumará, 1998.

NACKE, Aneliese; SANTOS, Silvio Coelho dos. **O índio e a terra a luta pela sobrevivência no P. I. Xaçepó - SC**. Dissertação de Mestrado PPGCS/UFSC. Florianópolis, 1983.

NEVES, D. P. Alcoholismo: acusação ou diagnóstico? In: **Cadernos de Saúde Pública** 20(1): 7-36. Rio de Janeiro, 2004.

OLIVEIRA, M. C. de. **Os Curadores Kaingang e a Recriação de Suas Práticas: Estudo de Caso na Aldeia Xaçepó (oeste S.C.)**. Dissertação de Mestrado, PPGAS / UFSC, 1996.

OLIVEIRA, M. O. A Intervenção como um processo em construção: notas para a redução do uso de bebidas alcoólicas e alcoolismo entre os Kaingáng. In: LANGDON, E. J. e GARNELO, L. (orgs.) **Saúde dos Povos Indígenas: Reflexões sobre antropologia participativa**. Rio de Janeiro, Editora Contra Capa, 2004.

OLIVEIRA, Philippe Hanna de Almeida. **Comida forte e Comida fraca: Fabricação dos Corpos e Alimentação entre os Kaingang da Terra Indígena Xaçepó**. Dissertação de Mestrado, PPGAS/UFSC, 2009.

PENA, João Luiz. Os Índios Maxakali: a propósito do consumo de bebidas de alto teor alcoólico. In: **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília. 2(2): 99-121. 2005.

PORTAL KAINGANG <www.portalkaingang.org>, consultado em 12 de abril de 2009.

QUILES, Manuel Ignácio. **Mansidão De Fogo: Um Estudo Etnopsicológico do Comportamento Alcoólico Entre Os Índios Bororo De Meruri, Mato Grosso**. Dissertação de Mestrado. Instituto de Saúde Coletiva, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2000.

RAMOS, Luciana M. de Moura. **VÊNĤ JYKRÉ e KE HA HAN KE: Permanência e Mudança do Sistema Jurídico dos Kaingang no Tibagi**. Tese de Doutorado. PPGAS/UNB, 2008.

RODRIGUES, Thiago. Tráfico, Guerra, Proibição. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra; FIORE, Maruício; MACRAE, Edward; CARNEIRO, Henrique (orgs.). **Drogas e Cultura: Novas Perspectivas**. Salvador, EDUFBA/Ministério da Cultura, 2008.

SANTOS, Fernando Sergio Dumas dos. Alcoolismo: algumas reflexões acerca do imaginário de uma doença. In: **Physis: Revista de Saúde Coletiva**; 2(3):75-95, 1993.

SEEGER, Anthony. Pesquisa de campo: uma criança no mundo. In: **Os Índios e Nós: estudos sobre Sociedades Tribais Brasileiras**. Rio de Janeiro, Ed. Campus, 1980.

SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed da UFRJ/Marco Zero, 1987.

SINGER, M.; VALENTIN, F.; BAER, H.; JIA, Z. Why Does Juan Garcia Have a Drinking Problem? The Perspective of Critical Medical Anthropology. In: **Medical Anthropology**, 14(1):77-108. 1992.

SOUZA, Juberty Antonio de; OLIVEIRA, Marlene de; KOHATSU; Marilda. O uso de bebidas alcoólicas nas Sociedades Indígenas: algumas reflexões sobre os Kaingang da Bacia do Rio Tibagi, Paraná. In: COIMBRA JR, Carlos E. A.; SANTOS, Ricardo Ventura; ESCOBAR, Ana Lúcia (orgs.). **Epidemiologia e Saúde dos Povos Indígenas no Brasil**. Rio de Janeiro, RJ, Ed. FIOCRUZ/ABRASCO, 2003.

SOUZA, Maximiliano Loiola Ponte de. Vulnerabilidade a dependência ao álcool em paciente indígena: Relato de caso. In: **Psychiatry On-line Brazil**, nº 10, 2005.

_____. **Alcoolização e Violência no Alto Rio Negro**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, UFAM, 2004.

SOUZA, Maximiliano Loiola Ponte de; SCHWEICKARDT, Julio Cesar; GARNELO Luiza. **O processo de alcoolização em populações indígenas do Alto Rio Negro e as limitações do CAGE como instrumento de screening para dependência ao álcool**. Revista de Psiquiatria Clínica, 34(2): 90-96, 2007.

SOUZA, Maximiliano Loiola Ponte de; GARNELO, Luiza. Desconstruindo o alcoolismo: notas a partir da construção do objeto de pesquisa no contexto indígena. In: **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental** 9(2): pp.279-292, 2006.

SOUZA, Maximiliano Loiola Ponte de; DESLANDES, Suely Ferreira; GARNELO, Luiza. Modos de vida e modos de beber de jovens indígenas em um contexto de transformações. In: **Ciência e Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 3, maio de 2010.

SPICER, Paul. Toward a (Dys)functional Anthropology of Drinking: Ambivalence and the American Indian Experience with Alcohol. In: **Medical Anthropology Quarterly** 11:306-323, 1997.

TOMMASINO, Kimiye. **A História dos Kaingáng da Bacia do Tibagi: Uma Sociedade Jê Meridional em Movimento**. Tese de Doutorado, USP, São Paulo, 1995.

_____. Território e Territorialidade Kaingang. Resistência Cultural e Historicidade de um grupo Jê. In: MOTA, L. T., NOELLI, F. S. & TOMMASINO, K. (Orgs.) **Uri e Wãxi: Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Editora UEL, 2000.

VARGAS, Eduardo. V. Os Corpos Intensivos: Sobre o Estatuto Social das Drogas Legais e Ilegais, in: DUARTE, L. F. D. e LEAL, O. F. (orgs). **Doença, sofrimento, perturbação: perspectivas etnográficas**. Rio de Janeiro, Ed. Fiocruz, 2001.

_____. Drogas: Armas ou Ferramentas? In: MINAYO, M. C. e COIMBRA, C. (Orgs.) **Críticas e Atuantes: Ciências Sociais e Humanas em Saúde na América Latina**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.

VEIGA, Juracilda. **Organização Social e Cosmovisão Kaingang: Uma Introdução ao Parentesco, Casamento e Nomação em uma Sociedade Jê Meridional**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 1994.

_____. As Religiões Cristãs entre os Kaingang: Mudança e Permanência. In: WRIGHT, R. M. (Org.) **Transformando os Deuses Vol. II: Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígenas no Brasil**. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

VÍCTORA, Ceres G.; KNAUTH, Daniela R.; HASSEN, Maria de Nazareth Agra. **Pesquisa Qualitativa em Saúde**. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2002.

VIERTLER, Renate Brigitte. Convívio interétnico e alcoolismo entre os Bororo: resultados de uma pesquisa. In: **Revista Tellus**. ano 2, no. 2, p. 9-38. Campo Grande, MS. 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. In: **Mana**, 2(2):115-144, 1996.

_____. A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed da UFRJ/Marco Zero, 1987.

WADDELL, J. O. Malhiot's Journal: An Ethnohistoric Assessment of Chippewa Alcohol Behavior in the Early Nineteenth Century. In: **Ethnohistory** vol. 32, n°3 (pp. 246-268), Duke University Press, 1985.

ZINBERG, Norman. **Drug, Set, and Setting: The Basis for Controlled Intoxicant Use**. New Haven, Yale University Press, 1984.

APÊNDICE – CASOS INEXPLORADOS

Aqui apenas deixarei registrados alguns relatos coletados durante a pesquisa de campo que não foram considerados na argumentação da dissertação, mas poderão servir como fontes para futuras reflexões sobre a temática.

- As bebidas alcoólicas utilizadas para fins terapêuticos

Em diversos outros trabalhos que possuem a temática da saúde como foco, já estão apontadas algumas associações das bebidas alcoólicas com o feitiço de remédios elaborados a partir da atuação dos curadores locais. O trabalho de Haverroth (1997) e Oliveira (1996) tratam muito sobre as práticas empregadas por estes especialistas em tratamento de infortúnios diversos na TIX. Chamo a atenção aqui para o feitiço e prescrição de alguns chás elaborados com ervas “do mato”, elementos que estariam ligados ao que é conhecido pela população envolvida como “tradição Kaingang”. O que acontece de fato, é que alguns destes chás, ou garrafadas, levam em sua composição certa quantidade de cachaça ou álcool de cozinha, consideradas substâncias essenciais para a produção da eficácia dos mesmos. Na TIX são inúmeros os relatos de pessoas que buscam essas práticas de atenção à saúde, uma vez que os atendimentos pelos especialistas se estendem para além das fronteiras da reserva.

Estas garrafadas geralmente são consumidas por via oral, mas existem outras formas de utilizar as bebidas alcoólicas terapeuticamente. Uma senhora indígena relatou para mim que produzia um preparo com ervas curtidas em um vidro contendo álcool de cozinha, o qual, depois de terminado o processo, serviria para aliviar os sintomas da sinusite ou rinite quando aspirado profundamente. Também, este preparo era utilizado frequentemente para aliviar picadas de mosquitos, ou machucaduras, quando aplicado sobre as mesmas. Esta mesma substância podia ser consumida oralmente, mas não sei dizer para qual finalidade. O que me chamou a atenção neste sentido foi o fato de que a pessoa que presenciei bebendo de tal substância também compartilhava da doutrina *crente*. Depois de ser questionada por mim sobre a proibição do consumo de bebidas alcoólicas pelos praticantes desta religião, ela justificou que “quando se transforma em remédio, a substância não é mais alcoólica”.

Outra forma de utilização da bebida alcoólica com fins terapêuticos foi relatada para mim por uma criança. Esta contou sobre

uma situação em que sua irmã estava acompanhando o pai em uma partida de futebol, durante a qual ele sofreu uma lesão no pé. A menina, ao ver o estado do membro do pai, ficou muito “nervosa”, sintoma que foi interpretado pelos outros jogadores e tratado com a administração de uma lata de cerveja por via oral para a menina.

Outro relato interessante foi feito por um casal sobre uma de suas filhas adotivas. Segundo estes interlocutores, a menina, que deve ter uns 5 anos de idade, constantemente ficava muito nervosa sem causas ou motivos aparentes. Eles interpretam esta característica ao fato de a sua mãe biológica beber muito durante a gravidez, o que deixou também a menina com necessidades especiais em ingerir alguma bebida alcoólica. Eles relatam que nestes eventos de nervosismo da menina, o único modo de torna-la calma novamente é administrando uma pequena quantidade de cachaça.

- Sobre a Manutenção do consumo de bebidas alcoólicas

Durante diversos momentos em minha estadia na TIX, e como eu especulava muito sobre a temática da dissertação, surgiram relatos sobre modos de atuar contra as situações de mal-estar que poderiam decorrer da ingestão das bebidas alcoólicas. Alguns homens que costumavam beber em grupo toda a tarde na residência de um dos integrantes, me relataram sobre a existência de algumas ervas que poderiam curar o porre. Relataram sobre um chá feito com *folha de taquara* era uma forma tradicional muito conhecida para lidar com os efeitos desagradáveis de um porre. Busquei saber com uma remedeeira sobre esta utilização, e ela confirmou que eles estavam corretos, e que esta erva também poderia ser utilizada de forma continuada para que a pessoa parasse de beber definitivamente.

Durante outra pesquisa de campo entre os anos 2004 e 2005 na TIX, onde estava acompanhado do professor Flávio Wiik, aconteceu um fato inusitado. Bebemos algumas cervejas durante uma noite qualquer na cidade de Xanxerê, mas ao acordar no outro dia estava me sentindo com uma forte ressaca. Assim mesmo nos dirigimos para a TIX para fazermos algumas entrevistas que já haviam sido agendadas anteriormente. Chegando na aldeia Pinhalzinho, e na casa da remedeeira com quem iríamos falar, relatei meu mal estar a ela. Prontamente a senhora preparou um chá de *alevante*, ao mesmo tempo em que reclamava das bebedeiras de seus filhos. Confesso que o chá deu uma boa aliviada na sensação, mas não foi totalmente efetivo. Depois de alguns minutos ainda me sentindo mal, me dirigi para a privada que

ficava próxima a casa para vomitar. A privada era uma pequena sala de madeira de mais ou menos 1m², e no seu centro existia um buraco onde eram depositados os dejetos excretados. Entrei rapidamente pela porta já com a intenção de aspirar o ar fétido do local e impulsionar minha vontade de por pra fora tudo o que havia em meu estômago. Para minha surpresa, após duas ou três aspiradas dos odores da privada a minha expectativa não foi contemplada, pelo contrário, minha sensação de mal estar passou naquele momento. Retornei para o local onde Flávio estava realizando a entrevista e a mulher perguntou se eu havia melhorado. Respondi que sim, que estava melhor. Ela realizou ao final de tudo que “esse remédio é tiro e queda, se não melhora ele bota pra fora”.

- O Drama Social na Trajetória e Vinculação Individual com Bebidas Alcoólicas:

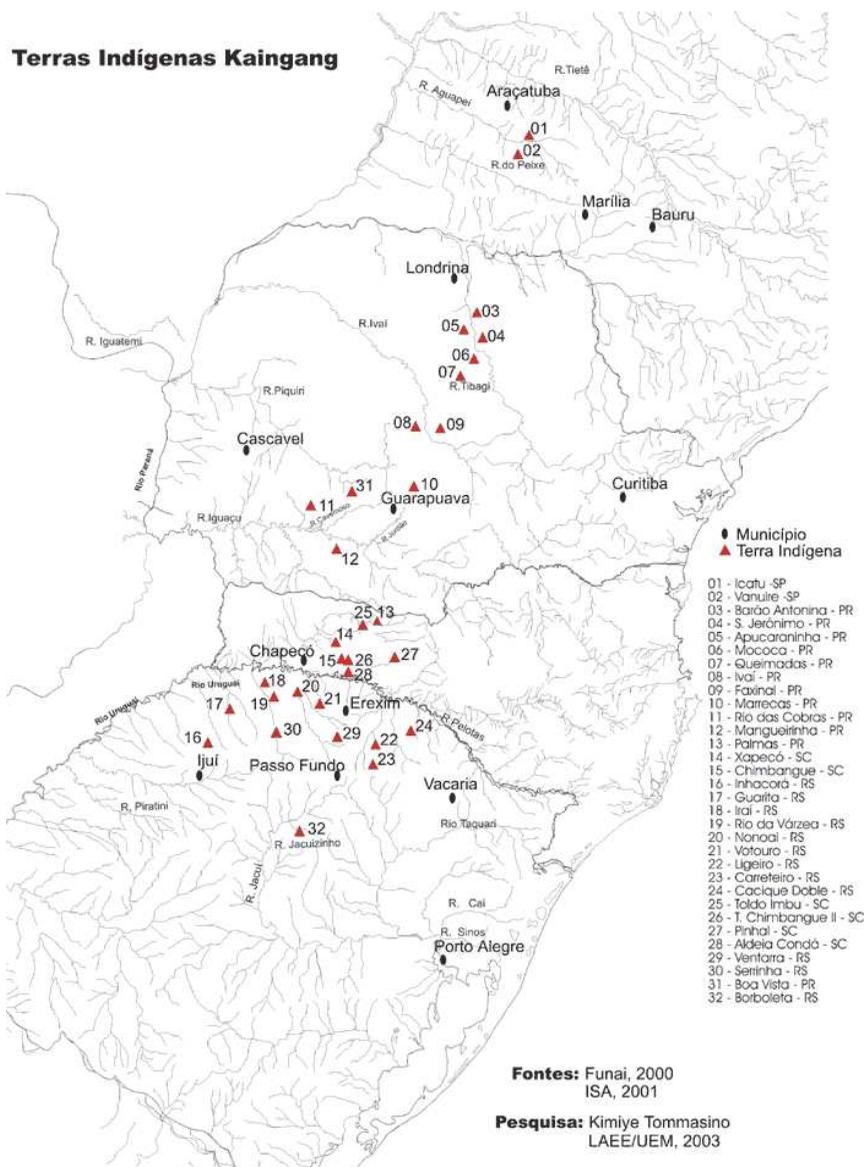
Um senhor já com uma idade avançada relatou que começou a beber ainda jovem, com mais ou menos 19 anos. Segundo sua reflexão, nesta época ele havia sido internado no hospital por sentir algumas dores fortes no pescoço. Após procurar alguns especialistas locais para tratamento destes sintomas, o diagnóstico médico foi o mais aceito neste momento, o qual o alertava enquanto uma lesão interna que poderia apontar para o desenvolvimento de um câncer. O senhor lembrou que o médico associava isso ao fato de ele fumar tabaco em forma de palheiro diariamente, o qual deveria ser deixado lado imediatamente. Ao voltar para casa, ainda com as dores, este indígena acabou passando na casa de um amigo que estava tomando cachaça. Contou toda sua peregrinação a ele, e concluiu com o diagnóstico e recomendações médicas. O amigo consternado acabou oferecendo-lhe um pouco de pinga para conversarem. O interlocutor julgava este evento como o motivador do seu apetite pela bebida alcoólica, a qual utilizou diariamente pelos 15 anos subsequentes. O homem parou de fumar, mas não retornou ao médico para dar continuidade aos exames. Procurou apenas algumas remedeeiras que lhe receitaram chás e fizeram orações, as quais, segundo ele estavam lhe mantendo “de pé”. Neste caso é possível notar que a vinculação intensa com as bebidas alcoólicas se instaura após a constatação de uma enfermidade. A doença diagnosticada para o homem funciona como motivador da quebra de sua cotidianidade, e apenas o momento *crítico* é o que o faz interpretar sua situação atual com a bebida alcoólica.

Este mesmo senhor relatou que atualmente não bebia mais. Ele me contou que depois daquele período de 15 anos bebendo todos os

dias, se deparou com um problema familiar onde seu filho fora diagnosticado com o vírus HIV. Depois de encaminhar a diversos médicos e de o rapaz tentar algum tratamento em vão, o senhor resolveu fazer uma promessa. Pediu a cura do filho a São João Maria e em troca deixaria a bebida. Havia algum tempo que o homem não ingeria mais nenhuma bebida alcoólica, entretanto, o filho continuava ainda piorando. Encontrei este homem na casa de uma remedeeira, que confeccionou uma substância para curar os sintomas de uma doença venérea que havia se desenvolvido no filho naqueles dias. Não tive mais contato com este senhor, mas fiquei sabendo posteriormente que o rapaz havia falecido durante minha estada na TIX.

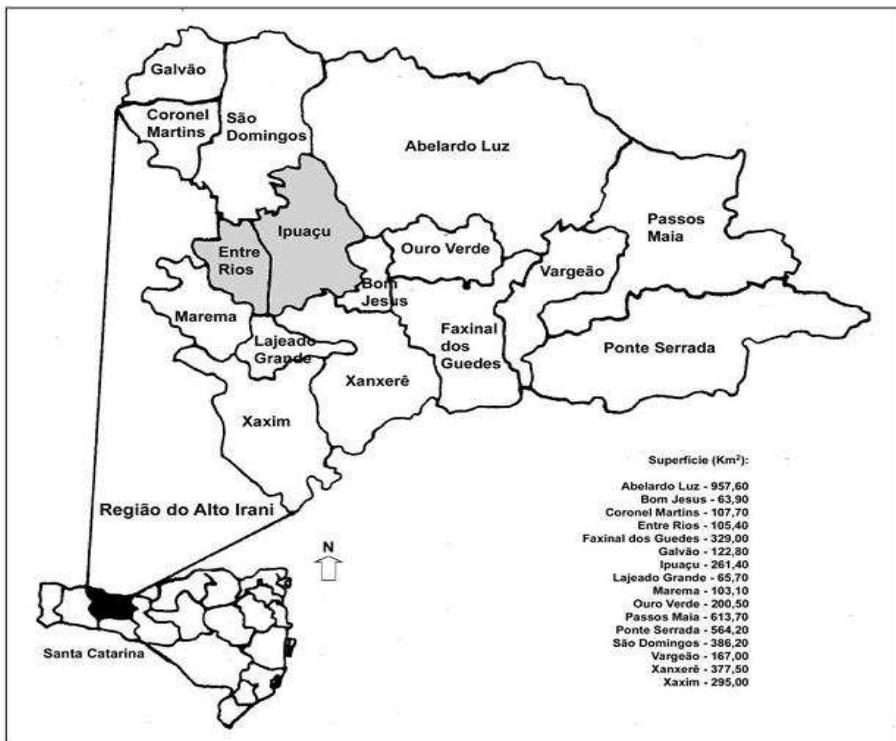
Entendendo este caso como uma continuidade do anterior, notamos que a vinculação do homem com a utilização intensa com as bebidas alcoólicas tem sua resolução com o adoecimento de seu filho. Neste sentido, é possível interpretar o caso de duas maneiras diferentes. Por um lado podemos entender o momento em que o homem inicia seu vínculo com a bebida alcoólica e todo o tempo de sua vida que passa consumindo-a como um processo dramático, que só tem seu desfecho com o adoecimento do filho. Por outro lado, podemos entender este fato de adoecimento como a instauração de outro rompimento em sua trajetória e o início de outro momento crítico na vida desta pessoa, onde o vínculo com a bebida alcoólica é interrompido durante o processo por outro tipo de questionamento que ainda não estava resolvido.

ANEXO A – LOCALIZAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS KAINGANG



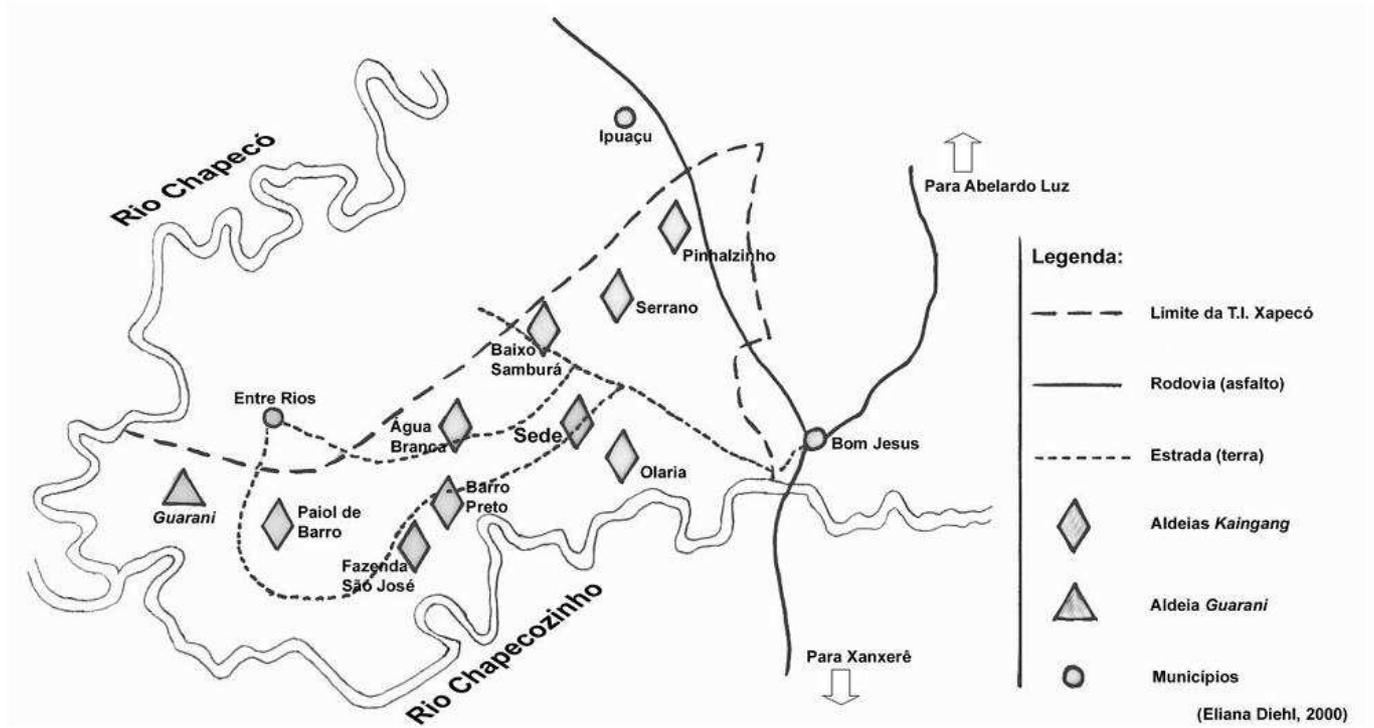
Fonte: Instituto Sócio Ambiental
Retirado de <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaingang/285>>

ANEXO B – MAPA DA REGIÃO DO ALTO IRANI



Mapa adaptado de AMAI <<http://www.amaisc.org.br>> por Diehl (2001)

ANEXO C – LOCALIZAÇÃO DAS ALDEIAS NA TERRA INDÍGENA XAPECÓ



Fonte: Eliana Diehl (2001)

