

**MOAB DUARTE ACIOLI**

*Este exemplar corresponde à versão final da Tese de  
Doutorado, apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Saúde  
Coletiva da Faculdade de Ciências Médicas da UNICAMP,  
para obtenção do Título de Doutor em Saúde Coletiva.  
Campinas, 18 de Fevereiro de 2002.*

  
**Prof. Dr. Everardo Duarte Nunes**  
*Orientador*

**O PROCESSO DE ALCOOLIZAÇÃO ENTRE OS PANKARARU**

***Um Estudo em Etnoepidemiologia***

**CAMPINAS**

**2002**

i  
UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL

**UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SEÇÃO CIRCULANTE**

**MOAB DUARTE ACIOLI**

**O PROCESSO DE ALCOOLIZAÇÃO ENTRE OS PANKARARU**

***Um Estudo em Etnoepidemiologia***

*Tese de Doutorado apresentada à  
Pós-graduação da Faculdade de  
Ciências Médicas da Universidade  
Estadual de Campinas, para  
obtenção do título de Doutor em  
Saúde Coletiva.*

**Orientador:** *Prof. Dr. Everardo Duarte Nunes*

**CAMPINAS**

**2002**

UNIDADE B2  
Nº CHAMADA T/UNICAMP  
Ac48p  
V \_\_\_\_\_ EX \_\_\_\_\_  
TOMBO BCI 50298  
PROC 16.837/02  
C \_\_\_\_\_ DI \_\_\_\_\_  
PREÇO R\$ 11,00  
DATA 13/08/02  
Nº CPD \_\_\_\_\_

CM00171932-5

BIB ID 250726

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DA FACULDADE DE CIÊNCIAS MÉDICAS  
UNICAMP**

Acioli, Moab Duarte  
Ac48p O processo de alcoolização entre os pankararu: um estudo em  
etnoepidemiologia / Moab Duarte Acioli. Campinas, SP : [s.n.].2002.

Orientador: Everardo Duarte Nunes  
Tese (Doutorado) Universidade Estadual de Campinas. Faculdade  
de Ciências Médicas.

1. Alcoolismo. 2. Índios. I. Everardo Duarte Nunes. II. Universidade Estadual  
de Campinas. Faculdade de Ciências Médicas. IV. Título.

# Banca examinadora da tese de Doutorado

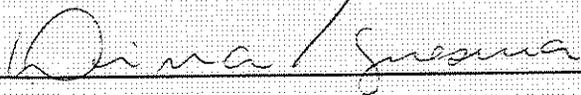
Orientador: Prof. Dr. Everardo Duarte Nunes

## Membros:

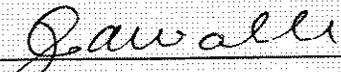
1. Prof. Dr. Everardo Duarte Nunes



2. Profa. Dra. Dina Czeresnia



3. Prof. Dr. João Alberto Gomes de Carvalho



4. Profa. Dra. Ana Maria Canesqui



5. Prof. Dr. Carlos Roberto Silveira Corrêa



Curso de pós-graduação Saúde Coletiva da Faculdade de Ciências Médicas da Universidade Estadual de Campinas.

Data: 18/02/2002

52872002

## AGRADECIMENTOS

Ao orientador da tese, Prof. Dr. Everardo Duarte Nunes, expresso minha sincera admiração e estima pelo homem e cientista social, a quem devo a essência teórica e metodológica do presente trabalho e com quem muito aprendi e espero continuar aprendendo. Dentre as sábias lições, tornadas agradáveis pelo seu carisma pessoal, destaco a importância da dimensão estética na produção do conhecimento.

Ao CNPq pela dotação da bolsa imprescindível para a realização do trabalho.

Aos professores e colegas do Programa de Doutorado em Medicina Preventiva e Social, pela qualidade do convívio, marcante enquanto fundamental experiência no Mundo da Ciência e no Mundo da Vida, mesmo sem uma maior quantidade de tempo disponível para estarmos juntos.

Aos funcionários do Programa, em especial a Leoci Santos, pela sua disponibilidade para encontrar soluções ágeis, inclusive através de *e-mails* sempre recebidos em tempo oportuno.

À Fundação de Saúde Amaury de Medeiros (SES/PE) e à Fundação de Saúde do Município de Olinda pela licença remunerada, que possibilitaram o investimento neste estudo.

Aos meus familiares pelo longo tempo de ausência, quando não mergulhei nas cálidas águas das praias de Maceió.

Às psicólogas Valéria Teixeira e Karina Lima pela colaboração inestimável no trabalho de transcrição das fitas cassete.

À amiga e arquiteta Elaine Sousa pela sua gentileza de compartilhar comigo uma representação gráfica do espaço, esteticamente mais adequada.

Aos sacerdotes e fiéis da Paróquia Ortodoxa da Santíssima Trindade (Camaragibe/PE) com quem compartilho a crença no sacro ofício e na existência do mistério da Vida, a certeza do apoio afetivo e espiritual.

À comunidade indígena Pankararu pela gentileza, disponibilidade e confiança no trabalho, um agradecimento coletivo, visando manter o anonimato de cada um dos entrevistados, por terem aceitado a presença de um pesquisador curioso.

A Paula, que me ensina, diariamente, a estar próximo da Vida e senti-la e expressá-la de forma mais essencial.

---

	Pág.
<b>RESUMO</b> .....	xi
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>DOS LIVROS</b> .....	18
<b>1 EM BUSCA DA CONVERGÊNCIA</b> .....	19
1.1 Primeiro Fragmento: Por uma Epistemologia da Convergência.....	21
1.2 Segundo Fragmento: Da Formação do Campo da Epidemiologia.....	30
1.3 Terceiro Fragmento: Da Formação do Campo da Antropologia.....	46
1.4 Quarto Fragmento: Os Fundamentos de uma Etnoepidemiologia.....	57
<b>2 UM OBJETO – DO ALCOOLISMO AO PROCESSO DE ALCOOLIZAÇÃO</b> .....	73
2.1 Os Sentidos Sociais do Conceito de Alcoolismo.....	75
2.2 As Ciências Sociais e o Processo de Alcoolização.....	89
<b>DA TEORIA E DO MÉTODO</b> .....	103
<b>3 DA FENOMENOLOGIA SOCIAL À ÁREA INDÍGENA PANKARARU</b> .....	104
3.1 As Contribuições da Fenomenologia Social para um Estudo Etnoepidemiológico.....	106
3.2 O Campo da Pesquisa: A Área Indígena Pankararu.....	120
3.3 Uma Pequena História da Pesquisa.....	129
3.4 A Descrição do Perfil Sociodemográfico das Famílias Visitadas.....	141

<b>DAS MENTALIDADES.....</b>	<b>145</b>
<b>4 O ESPAÇO DE ALCOOLIZAÇÃO PANKARARU.....</b>	<b>146</b>
4.1 O Espaço Ecológico-social na Epidemiologia.....	149
4.2 O Espaço Morfológico-interativo na Antropologia.....	155
4.3 O Espaço Cênico na Etnoepidemiologia.....	164
4.4 O Cenário Político da Alcoolização Pankararu.....	168
4.5 O Cenário Econômico da Alcoolização Pankararu.....	183
4.6 O Cenário Religioso da Alcoolização Pankararu.....	192
<b>5 O TEMPO DE ALCOOLIZAÇÃO PANKARARU.....</b>	<b>210</b>
5.1 O Tempo Cronológico-matemático na Epidemiologia.....	212
5.2 O Tempo Ecológico-estrutural na Antropologia.....	216
5.3 O Tempo da Memória Narrativa da Etnoepidemiologia.....	220
5.4 A Raiz da Historicidade Pankararu.....	225
5.5 O Tronco da Historicidade Pankararu.....	229
5.6 As Pontas de Rama da Historicidade Pankararu.....	243
<b>6 OS SUJEITOS DA ALCOOLIZAÇÃO PANKARARU.....</b>	<b>255</b>
6.1 As Narrativas dos Jovens Pankararu.....	260
6.2 As Narrativas dos Adultos Pankararu.....	274
6.3 As Narrativas dos Idosos Pankararu.....	295
<b>7 CONCLUSÕES.....</b>	<b>303</b>
<b>8 SUMMARY.....</b>	<b>323</b>
<b>9 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>325</b>

## RESUMO

Esta pesquisa interdisciplinar envolve a Epidemiologia e a Antropologia, consubstanciando uma proposta etnoepidemiológica. Seu objeto é um processo de significação social contraditória, a alcoolização dos Pankararu, uma comunidade indígena do Estado de Pernambuco. É um povo camponês e indígena, identificado com o processo de transfiguração ou de recuperação étnica, segundo a Antropologia, e estando sob a política protecionista do Estado Nacional, desde a criação de área indígena para uso vitalício.

O estudo exploratório conjuga categorias epidemiológicas, como Espaço, Tempo e Sujeito, abordadas através dos fundamentos metodológicos e conceituais da Antropologia, e tendo como principal referência teórica Alfred Schutz (1899-1959). Houve um trabalho de campo na área localizada no Sertão do Submédio São Francisco, distante 412 quilômetros do Recife, Pernambuco. Algumas abordagens teóricas e empíricas puderam ser desenvolvidas:

A) Em relação ao Espaço foi destacado o conceito de Cenário Etnoepidemiológico (político, econômico e religioso) enquanto componente do Mundo da Vida e por onde ocorreram heterogêneas dramatizações sociais. Na cena política, a alcoolização é um ato ilícito, pois contraria a Lei 6.001 de 19/12/1973 (o Estatuto do Índio); sendo assim, torna-se, paradoxalmente, por um lado, um movimento de oposição à tutela institucional e, de outro, uma acomodação diante de uma conjuntura de adversidade. No cenário econômico, caracteriza-se como estratégia transgressora de sobrevivência e, também, como estimuladora da violência social na área. Na cena religiosa, o processo é incorporado às práticas rituais, sendo predominantemente um instrumento fortalecedor dos grupos.

B) Em relação ao Tempo, há o resgate da Memória Narrativa que historia um processo de ruptura com o Tempo da Tradição, através da emergência do Tempo da Modernidade Tardia (chegando com atraso secular). Surgem projetos individualistas, que não incorporam o *éthos* camponês e uma visão sagrada do Mundo. Diante da ausência de respostas concretas e objetivas, existe um “vácuo” existencial que é preenchido através de bebidas alcoólicas.

C) Em relação aos Sujeitos, é empregado o conceito de *Ego*, tributário da Fenomenologia Social, enquanto conjugação do determinismo social e do livre-arbítrio. São interpretadas narrativas através da perspectiva de gênero (masculino e feminino) e da fase de existência (jovem, adulto e idoso). Através delas são apontadas relações diferenciadas entre as histórias de vida e a alcoolização. Os jovens, que começam a beber cada vez mais cedo, estão divididos entre projetos de migração ou de insubordinação ao poder tradicional, e as jovens geralmente não bebem, valorizam papéis tradicionais como donas-de-casa e professoras. Os adultos, por sua vez, vivenciaram o processo de migração de forma distinta, havendo uma relação entre experiências malsucedidas e maior consumo de alcoólicos. As adultas bebem menos e são críticas em relação ao processo. Por fim, os idosos, que vivem o Tempo da Tradição, assumem um rigoroso controle sobre o consumo de etílicos, estando prevenidos de algumas idiossincrasias.

## INTRODUÇÃO

O atual cacique de uma comunidade indígena no Estado de Pernambuco, os Pankararu, relata que nos anos 60 viajara até ao Rio de Janeiro, então capital da República, tentando um encontro com diretores do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Procurava uma solução conjunta para problema de familiar envolvido num sério agravo na aldeia, sendo cúmplices as bebidas alcoólicas. Uma das maiores preocupações era a ameaça de vingança com sangue. Além de ter esperado dias pela audiência, não ficou satisfeito com a orientação legal para solucionar a contenda. Frustrado, serenamente afirmou: "*Doutor, o senhor vê de dia, lendo os livros, mas eu vejo de noite, com os olhos fechados, chegando as coisas na mente*". De volta às terras Pankararu, reuniu a família e juntos deliberaram que a melhor alternativa seria o parente sair definitivamente da área indígena, protegendo a sua própria vida e evitando problemas futuros.

Existe uma diferença essencial entre o que se escreve e o que se pensa, entre o que se lê e o que se vive. Uma coisa é representada e outra coisa é vivida, aparecendo, muitas vezes, com uma nitidez original, intraduzível. Existe uma distância que sempre tende a adiar o encontro, principalmente se o escritor e a coisa sobre a qual escreve pertencem a universos culturais distintos. Uma tentativa é feita quando é utilizado um *decodificador* antropológico, como dicionário dos significados presentes na lógica dos atores envolvidos, não sendo simplesmente fórmulas explicativas sobre a causalidade das ações humanas. Isso instiga a disposição de uma postura empática em face das memórias e dos projetos que norteiam (como se o *norte* fosse sinônimo de orientação) os sentidos envolvidos no teatro do ser humano.

É inegável que a interação entre um membro de uma comunidade indígena nordestina e um alto funcionário de um órgão indigenista brasileiro foi pontuada pela divergência entre o que se vê, entre o que se faz e entre o que se deve fazer. Um certo vício, ou limite de etnocentrismo, que contamina determinadas *práticas sociais*. Desde Heródoto existem essas referências, podendo a cena descrita ser considerada paradigmática, inclusive, de outros desencontros como aqueles que paradoxalmente existem entre as narrativas científicas modernas

e o cotidiano dos atores sociais envolvidos. Um uso político do hermetismo da linguagem. Por que não arriscar a construção de *instrumentos* baseados em critérios de confiabilidade e de validade que possibilitem responder sem miopias metodológicas a seguinte pergunta: “O que se explica daquilo é o que aquilo realmente é?”

Entre as várias possibilidades de *explicação* está uma curiosidade sistematicamente fundamentada em bases teórico-metodológicas sobre a *natureza* da relação entre uma determinada comunidade indígena nordestina e as bebidas alcoólicas na passagem dos séculos XX para o XXI. O que se procurará escrever é o que realmente está acontecendo? Para isso caminhos precisam ser trilhados com certa dificuldade, tanto física (a pé ou de automóvel) quanto teórica, para que a pesquisa se aproxime dessas *outras* mentalidades, diferentes, enquanto mistas identidades indígenas e camponesas, e semelhantes ao compartilharem o mesmo projeto Brasil.

Um convite a uma crise de identidade de quem pesquisa, mergulhando, dentro do possível, em outras águas, para compartilhar novos códigos e estar atento ao jogo do imprevisível. Enfim, *aculturar-se* a uma nova realidade de existência, mesmo que o tempo da pesquisa não seja aquele clássico. Não existe a Primeira Guerra Mundial (talvez a Terceira) que obrigou o antropólogo a ficar “interno” numa área completamente exótica. O texto público, leia-se *papers*, enaltece a complexa funcionalidade institucional dos polinésios trobriandeses, e o texto privado, leia-se *diário de cabeceira*, registra o desabafo do europeu desenraizado, incluindo um certo mau humor melancólico.

Se a tradição oral funciona como suporte para decisões familiares sobre condutas diante de determinados problemas *morais*, já que o Estado parece não ter dado o devido suporte “legal”, as referências bibliográficas, no caso de um pesquisador, mesmo em diferentes níveis de competência científica, servem de alicerce para a solução, talvez provisória, de determinados problemas teóricos e de metodologia. Trata-se de uma etapa preliminar, infelizmente longa, porque o campo disciplinar não é novo, antes dos caminhos etnográficos pelas trilhas de barro daquela área indígena, atualmente sob a tutela da Fundação Nacional do Índio (Funai).

De acordo com o cacique, os livros são *diurnos* e a sua mentalidade indígena é *noturna*. Isso instiga a interpretação das várias possibilidades de dualismos para os saberes ocidentais, primeiro platônicos, e depois, cartesianos. A Psicanálise de Freud falaria da relação entre o consciente e o inconsciente; a Antropologia da Imagem de Durand distinguiria os regimes diurnos daqueles noturnos; a Epistemologia de Bachelard compararia a produção científica com a produção onírica. Se a dualidade é a exclusão da contradição, a sede por uma síntese fundamenta-se numa percepção de um confronto entre a Tradição Local e a Modernidade Universal que tutela os liames de uma racionalidade produtiva todas as outras racionalidades, inclusive as poéticas. Do Deus e o Diabo na Terra do Sol a Santo Antônio e o Mestre Guia na Entreserra de Muitas Pontas e Cabeças.

A Europa, de pequeno Espaço e de grande Tempo, alargou tanto as suas fronteiras que elas se sobrepuseram aos limites de uma tutela institucional, inclusive a populações indígenas, num longínquo Nordeste brasileiro. Esses índios nordestinos, no vestibulo de uma das casas do Novo Mundo, foram os primeiros a viver o processo da miscigenação colonizadora, desde os idos do século XVI. Talvez, enquanto índios *misturados*, seja uma população verdadeiramente brasileira, como diriam Freyre e Ribeiro.

Se as mulheres geram a prole e os homens criam essas palavras, muitas foram organizadas como disciplinas científicas. Uma delas, a Antropologia, tenta explicar o *funcionamento* das mentalidades e dos gestos daqueles seres exóticos; primeiro enquanto membros de tribos e, em seguida, partícipes de grupos étnicos. Outra, a Epidemiologia, objetiva diagnosticar e controlar as *pestes* que dizimam populações na Metrópole e nas Colônias e ex-Colônias e, em seguida, propor uma produção acadêmica. Os colonizadores foram os primeiros a trazer a cachaça e a gripe. No século XX, alguns críticos tentam modestamente restaurar o que a Modernidade fragmentou e isso implica o desafio de encontrar o denominador comum, não numérico, entre essas duas disciplinas científicas.

Mesmo com a tutela da Razão e do Estado, os saberes dos mais velhos continuam vivos e se reformulam de acordo com os ventos da História (com agá maiúsculo) dos povos

indígenas, alimentados pelas forças místicas da Terra, onde os Encantados iluminam com outra luz, noturna, os *insights* sobre os caminhos a serem trilhados.

Nesse sentido, a proposta deste trabalho pretende compreender, mais do que explicar, não uma categoria nosológica, o alcoolismo, mas um processo social, a alcoolização, nessa comunidade indígena transfigurada pelos movimentos biológicos, históricos e sociais. Fenômeno de profunda penetração social, atinge diversos estratos daquele grupo, e determinadas minúcias não são adequadamente registradas em métodos mais quantitativos, porque não atingem a dimensão invisível da vida social.

O determinado processo será estudado numa interface entre a Epidemiologia (enquanto empréstimo das categorias de Espaço, Tempo e Pessoa) e a Antropologia (principalmente pela riqueza do instrumental teórico-metodológico). Uma ousada proposta dividida em três partes: Dos Livros; Da Teoria e do Método; e Das Mentalidades. No início, discorrer sobre uma epistemologia da convergência, intentando uma arqueologia da formação de ambas as disciplinas, para se tentar chegar numa raiz que permita visualizar um longo trajeto social que localize as lacunas e as possibilidades de comunicação. Em seguida, definir o objeto alcoolização, não enquanto diagnóstico clínico, mas como significado social contraditório, um processo dinâmico e visceralmente marcado pela força da História.

Num segundo bloco, sobre uma fundamentação teórico-metodológica, tenta-se construir uma ponte entre os conceitos da fenomenologia social, imediatamente referenciada a Alfred Schutz (1899-1959), e a área indígena Pankararu. Enfim, a usual caracterização do campo, dos sujeitos e dos instrumentos, sendo que numa outra abordagem, não apenas do escrito, mas do vivenciado. No último bloco, as categorias de Espaço e de Tempo são atravessadas pelas mentalidades dos Sujeitos, inclusive como histórias de vida. Cenas são observadas e os sujeitos são escutados, através do registro de narrativas, quase numa linguagem “crioula”, sobre o passado, o presente e o futuro da alcoolização Pankararu.

Dentro do possível, o trabalho se pauta por uma espécie de hermenêutica social, o que engendra um compromisso de estilo *desermético*, pedindo-se desculpas pelo mau gosto do neologismo. A clareza estilística é fundamental para se chegar mais perto daquilo que realmente acontece. Uma dupla exigência de conteúdo e de forma, que redobrá mais ainda os esforços da pesquisa. Os resultados não deverão ficar restritos às estantes bibliográficas, se assim merecer, mas à elaboração de propostas sanitárias, desde que sejam culturalmente adequadas.

---

# DOS LIVROS

## 1 EM BUSCA DA CONVERGÊNCIA

Uma das definições de disciplina científica é elaborada por Foucault<sup>1</sup> como sendo conjuntos "de enunciados que tomam emprestado de modelos científicos sua organização, que tendem à coerência e a demonstratividade, que são recebidos, institucionalizados, transmitidos e às vezes ensinados como ciências". Enfim, são discursos fundamentados em práticas sociais, muitas vezes apresentando uma visão fragmentada do Mundo, o que engendra especialistas em diversos setores do conhecimento.

Os cientistas estão fortalecidos politicamente através das articulações institucionais com os espaços estratégicos de Poder nas sociedades que compõem o grande mosaico da Cultura Ocidental e Moderna. Portanto, a disciplinaridade envolve um projeto de ensino, formando novas gerações de *experts*, tecnologias que se aprimoram em estudos com enfoques cada vez mais parciais, acreditando, ideologicamente, que a Tradição está superada, sendo bem-vindas as luzes de tudo o que é Moderno.

A epistemologia da convergência é um movimento contrário, de resgate de algo que foi perdido, pois se caracteriza como uma proposta das disciplinas científicas concorrerem a um mesmo campo de análise teórica e prática, menos no sentido da competição, tão valorizada nos dias atuais, e mais naquele de complementaridade conceitual e metodológica. Japiassu<sup>2</sup> conceitua algumas dessas propostas. No caso da multidisciplinaridade, existe referência a uma equipe de especialistas que trabalham ao mesmo tempo em determinado enfoque, sem nenhum tipo de coordenação e de integração. Em se tratando da pluridisciplinaridade, há um tímido avanço, já que certas disciplinas procuram alguma forma de diálogo. Permanece a dúvida sobre a necessidade ou não de uma *terceira disciplina* que faça o papel de coordenação. No caso da interdisciplinaridade, são visualizadas extensas e intensas trocas entre os especialistas, superando-se as fronteiras disciplinares, tomando-se de empréstimo, de outras disciplinas,

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, M. - *Arqueologia do saber*, p. 202.

<sup>2</sup> JAPIASSU, H. - *Interdisciplinaridade e patologia do saber*, p. 71-76.

conceitos e instrumentos metodológicos, a fim de que integrem e convirjam num objetivo comum de pesquisa.

É exigida uma proposta de *risco*, já que se diferencia dos modelos científicos estabelecidos, fragmentados em vários domínios do conhecimento. Parece existir uma relação diretamente proporcional entre cisões e interesses que motivam as sociedades em suas participações numa contemporaneidade global. Além dos perigos metodológicos, existem aqueles decorrentes dos resultados, pois um saber especializado pode ser confundido com saber descontextualizado, o que no final redundará em certa forma de alienação social. Ao contrário, é procurado um objetivo convergente, tendo como finalidade circunscrever, na medida do possível, um processo social, complexo e extenso.

De acordo com o Houaiss,<sup>3</sup> *convergência* é um ato e um efeito, uma disposição de um ou mais elementos lineares que se dirigem para um mesmo ponto, sendo, na física, a propriedade de um sistema de partículas ou de um feixe de radiação cujas trajetórias ou raios convergem para um único ponto. Esses raios também podem ser definidos, metaforicamente, como um conjunto de reflexões que partem de diversas origens, tentando uma direção para um mesmo território, onde seja conceituado o *objeto sistêmico*; no caso o processo aludido de alcoolização.

Considerando um objeto social e não natural, portanto representado e não *dado*, a idéia de sistema compreende tanto a proliferação das mais variadas leituras sobre alcoolização, de biomédicas a socioculturais, quanto capacidade desse objeto facilmente ser diluído na intimidade dos diversos interstícios sociais.

São pensados quatro fragmentos radiais: a defesa de uma epistemologia da convergência, a estruturação do campo da Epidemiologia, a estruturação do campo da Antropologia e as possibilidades de encontro disciplinar entre ambos. Com essa proposta do *quê* e *para quê*, fica demarcado o espaço epistemológico da pesquisa, o que permite formalizar os

---

<sup>3</sup> HOUAISS, A. & VILLAR, M. S. - *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, passim.

conceitos que alicerçam aquele objeto, mais um *fenômeno* vivido e narrado do que um fato social *coisificado* e passível de medidas. São os fios construtores de uma proposta de pesquisa etnoepidemiológica.

### 1.1 Primeiro Fragmento: Por uma Epistemologia da Convergência

*É compadre aqui, é compadre acolá. Os Pankararu são uma mesma família, uma grande árvore que tem muitos "galhos".*

**Idoso Pankararu**

Apesar da Ciência Moderna ter sido construída em oposição ao pensamento teológico e metafísico do Ocidente, contraditoriamente fundamentou-se em certas bases míticas. Uma delas relatava uma evolução desse conhecimento a partir de sucessivos acúmulos de novas descobertas que tornariam as sociedades humanas cada vez mais *ilustradas*. Divergindo desse *naturalismo*, a definição de paradigmas científicos introduziu a referência de prática social, pois há referência de que as realizações científicas são universalmente reconhecidas, e que “durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência”.<sup>4</sup>

Esse grupo de *experts*, formando a comunidade científica, elege os tipos de perguntas e de respostas a várias demandas do conhecimento, legitimando como *normais* específicas teorias até que, saturadas pelo crescimento, sejam substituídas por outros modelos. Não se fala mais de evolução natural, mas, sim, de revoluções científicas lideradas pela específica comunidade.

O sentido de modelo científico, numa perspectiva de conhecimento puro, aproxima-se de uma idéia de representação idealizada da realidade, mas numa orientação pragmática e social, revela um conjunto de normas metodológicas compartilhadas pelas comunidades científicas, as quais podem ser consideradas *disciplinizações* da prática do conhecimento.

---

<sup>4</sup> KUHN, T. - *A estrutura das revoluções científicas*, p.13.

São grupos sociais que se expressam numa linguagem hermética, a ser destrinchada pelas hermenêuticas e que organizam seu pensamento dentro de critérios lógicos e formais, a serem desconstruídos por um pensamento dialético, à falta de melhor termo. Eles defendem, publicamente, uma postura de neutralidade política e metodológica a ser rebatida por uma crítica e por uma prática engajadas, que denunciam a aparente ingenuidade. São proposições, elocuições, sentenças, enfim, discursos que se apresentam coerentes e demonstráveis, mas, acima de tudo, *institucionalizados*, o que implica formação de um conhecimento a ser ensinado às novas gerações, ou mesmo ao público dos telejornais, como *Ciências*.

Torna-se sedutor considerar que a restrita circulação dos discursos científicos, enquanto produto social, apresente um pano de fundo ético, inclusive passível de um enfoque arqueológico, naquele sentido de pesquisa documental, semântica e contextual, como pensava Foucault.<sup>5</sup> O sentido do termo grego *ethiké* é duplo. Primeiro, estudo filosófico dos juízos de apreciação referentes à qualificação do que é bom ou mau. Segundo, estudo sociológico da relativa determinação de tais juízos em função das sociedades enfocadas.

É considerada ausente na produção científica moderna uma percepção da *gestalt* entre uma figura paradigmática e um fundo, constituído pela inserção sociocultural da comunidade de pesquisadores, que avalia a relevância ou não de determinados discursos. É também aceito *ipso facto* a *universalidade* da Ciência Moderna, quando, historicamente, relaciona-se com um projeto europeu e norte-americano, a empresa mercantilista. Há possibilidade de até ser invocado o binômio weberiano ética protestante/racionalidade capitalista (afinal a maioria daqueles países incorporou a Reforma) ou então, de ser elaborada uma variante, tecnologia industrial/revolução urbana, entre outros. Mas o que interessa é que a específica racionalidade, que se diz homogênea, trafega, contraditoriamente, num campo de fluxos heterogêneos.

---

<sup>5</sup> FOUCAULT, M. - *Arqueologia do saber*, p.202.

Autores como Berman<sup>6</sup> consideram que essa modernidade é "uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambigüidade e angústia. Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx: 'Tudo que é sólido desmancha no ar'".

Diante desse aparente caos – a moderna velocidade da tecnologia - um antídoto é buscado numa ficção apolínea: encontrar a Grande Lei Positivista enquanto Ordem, que se expressa nas *leis* supostamente maestras da Natureza e da Sociedade. São procuradas as regularidades de funcionamento dos sistemas, querendo fazer da Filosofia não um certo olhar por cima das montanhas, a visão de Zaratusta,<sup>7</sup> mas torná-la instrumental, especializada e mecânica, em outra palavra, científica. Os efeitos colaterais foram patognômicos de mais e mais divisões, uma organização fragmentada. Japiassu<sup>8</sup> aponta que com o positivismo houve uma "repartição do espaço mental do saber em departamentos isolados e com fronteiras rígidas. Quando faz coincidirem, por exemplo, saber e analisar, está colocando-nos diante de uma inteligência que desintegra e divide, mais do que em face de uma inteligência que integra e associa. A preocupação excessiva com a análise deixa de lado toda exigência de síntese".

A necessidade de dissecação de um cadáver em tantos cortes quanto se fizer possível às técnicas de necropsia e à classificação dos vários sistemas, de acordo com essas estruturas e funções, apresenta-se metodologicamente válida para aquele corpo inerte. Entretanto, estender tal modelo a todo campo vivo da existência humana é uma empreitada que merece ser melhor discutida. Principalmente, quando, em nome de outros interesses, entre eles as especializações da produção em série industrial, por exemplo, *universaliza-se*, além das paredes de um departamento de anatomia, o paradigma referente a uma *epistemologia de dissociação do saber*. Saber muito de pouco se torna um *slogan* inconsciente, e de tão inconsciente o sujeito não se apercebe dos dividendos do lema.

---

<sup>6</sup> BERMAN, M. - **Tudo que é sólido desmancha no ar: A aventura da modernidade**, p.15.

<sup>7</sup> NIETZCHE, F. - **Assim falava Zaratustra**, passim.

<sup>8</sup> JAPIASSU, H. - **Interdisciplinaridade e patologia do saber**, p.101.

Dizendo de forma mais específica, falar de alcoolização nos dias atuais implica uma divisão de tarefas e responsabilidades científicas fragmentadas. Os médicos abordam as relações da Síndrome de Dependência Alcoólica com os neurotransmissores GABA e glutamato; os epidemiologistas observam uma maior prevalência do “transtorno” entre os homens do que entre as mulheres; os sociólogos concluem serem os gastos com problemas decorrentes do álcool maiores do que os impostos auferidos através da produção e do consumo, dentre outros. E a síntese, onde está? Ou melhor, que tipo de comunicação é possível entre esses vários departamentos científicos?

A valorização da síntese não é um fenômeno tão moderno, pois já existia na tradição helênica um ensino interdisciplinar, exaustivamente estudado por Werner Jaeger, sendo portanto pré-moderno. No livro *Paidéia: a formação do homem grego* (1936), a idéia da integralidade grega é expressa em duas relações básicas, a das partes com o todo e entre o natural e o espiritual. No primeiro caso, todas as partes “são consideradas membros de um todo. A tendência do espírito grego para a clara apreensão das leis do real, tendência patente em todas as esferas de vida – pensamento, linguagem, ação e todas as formas de arte – radica-se nesta concepção do ser como estrutura natural, amadurecida, originária e orgânica”.<sup>9</sup>

A integração do Homem com o todo natural, era uma postura e não significava controle, dominação e menos ainda análise, como pensava Bacon,<sup>10</sup> mas, sim, uma certa reverência aristocrática entre os helênicos, que consideravam a Natureza tanto física quanto espiritualmente. É uma Visão de Mundo que interfere em determinadas práticas, como a própria Medicina, ao mesmo tempo *técnica* e *arte*, fundada numa *cultura física* que também é *espiritual*. Os médicos e os ginastas comunicavam-se com freqüência e inculciam ao Homem

---

<sup>9</sup> JAEGER, W. - *Paidéia: a formação do homem grego*, p.11.

<sup>10</sup> Francis Bacon (1561-1626) publicou em 1620, aos 59 anos de idade, o *Novum organum* em substituição ao *Organum* aristotélico. Considerado o primeiro dos modernos e o último dos antigos é uma referência obrigatória para a Ciência Moderna, pois estabeleceu alguns princípios que distanciaram o Homem da Natureza, sendo a indução nada mais do que uma *observação* fidedigna das leis naturais. In: **BACON**, passim.

como norma suprema, a rigorosa observância do nobre e são equilíbrio das forças físicas. E como a igualdade e a harmonia constituem a essência da saúde e de toda a perfeição física em geral, o conceito de são é ampliado até formar um conceito normativo universal, aplicável ao mundo e a quanto nele vive, visto serem as suas bases, a igualdade e a harmonia, as potências que, segundo a concepção de que se parte aqui, criam o que é bom e justo em todos os níveis da vida.<sup>11</sup>

Valorizar o justo equilíbrio de todas as coisas fundamenta os princípios de uma *pedagogia do homem integral*. Este deve ser sábio, filósofo e artista, enfim, saudável. Nunes comenta que o termo *saúde*, latinizado, origina-se de "*salus* que significa são, inteiro, salvo e salvação. Dessa palavra derivam: *saluus*, *solidus* e *soldus*, que significa solda e soldado, quer dizer o que é uma única peça, inteiro, completo. Em suas origens gregas, o significado entre outros é de inteiro, intacto, real, em suma, integridade".<sup>12</sup>

A etimologia é inegável: totalidade. Dessa forma são observadas dificuldades em fragmentar o conceito de saúde em adjetivos e pensá-la como física, mental ou social. Indo mais além, uma visão e uma prática holísticas supõem um diálogo não apenas com boa parte dos campos científicos, mas também com aqueles outros, estéticos, religiosos, pedagógicos, políticos, entre vários.

Japiassu<sup>13</sup> propõe um *resgate* da interdisciplinaridade como uma estratégia epistemológica da convergência. Algumas exigências *práticas* devem ser atendidas: (1<sup>a</sup>) fundamentar-se na competência de cada especialista e no emprego de métodos que possam confrontar seus resultados; (2<sup>a</sup>) no reconhecimento, por cada especialista, do caráter parcial e

---

<sup>11</sup> Idem. - **Paidéia: a formação do homem grego**, p.1059.

<sup>12</sup> NUNES, E. D. A questão da interdisciplinaridade no estudo da Saúde Coletiva e o papel das Ciências Sociais. In: CANESQUI, AM. (org.). **O dilema e desafios das Ciências Sociais na Saúde Coletiva**, p.107.

<sup>13</sup> JAPIASSU, H. - **Interdisciplinaridade e patologia do saber**, p.104-106.

relativo de sua própria disciplina, de seu enfoque, cujo ponto de vista é sempre particular e restritivo; (3<sup>a</sup>) polarizar o trabalho interdisciplinar em pesquisas teóricas e aplicadas, com vistas a resolver determinado problema social ou institucional com o concurso de várias disciplinas concernentes.

A competência não implica apenas qualidade do que se faz, mas também reconhecimento do caráter parcial e relativo do que se conhece e necessidade de comparar esse conhecimento com outros métodos e conceitos em torno do tema que se encontra estudando. Além disso, desenvolver perguntas sobre as possibilidades de *aplicação* social da sua pesquisa, sendo eticamente justo contribuir com a melhoria da qualidade de vida das outras comunidades, que não apenas as científicas.

O diálogo tanto pode acontecer entre equipes interdisciplinares quanto na solidão de um pesquisador individual. Nesse último caso, é buscada uma interlocução das várias *vozes* que estão legitimadas para abordar certos problemas teóricos e contextuais. E isso pode revelar uma competência crítica, quando se reconhece que o *monologismo* é uma regra da cultura ideológica dos tempos modernos.

Psicologicamente, é possível conjecturar um narcisismo científico fechado no seu próprio umbigo a se contemplar até à morte nos reflexos da produção acadêmica. Estilisticamente, discursos fechados e anômalos, diante do senso comum. Antropologicamente, a manifestação de uma xenofobia para com os selvagens, os bárbaros, os hereges, as várias *esquerdas*, reconhecendo como inferior o estatuto da diferença. Politicamente, estratégias de manter em ostracismo as oposições ao próprio discurso, calando as outras falas que estão presentes, porém ocultadas.

O que estão escondidas, principalmente, são as vozes responsáveis pela produção dos discursos, ruidosamente silenciadas pelos blocos monolíticos do poder; entre eles, a União Soviética dos anos 60. Lá, Mikhail Bakhtin elaborou a sua dialética da enunciação, o que permite compreender a relação entre enunciados monofônicos e polifônicos como expressão da ideologia

que encobre e de metodologias que descobrem outras *verdades*. Barros<sup>14</sup> enfatiza que “os diálogos entre discursos mostram-se, deixam-se ver ou entrever; nos textos monofônicos eles se ocultam sob a aparência de um discurso único, de uma única voz. Monofonia e polifonia são, portanto, efeitos de sentido, decorrentes de procedimentos discursivos, de discursos por definição e constituição dialógicos”.

Assim como a sombra de Dionísio se oculta na rigorosa forma apolínea, o *dialogismo* se faz presente enquanto constituinte essencial de todo discurso, enfim a sua própria *condição de sentido*. A teoria lingüística de Bakhtin associa a proposta dialógica com o método da intertextualidade quando propõe extrapolar a subjetividade do narrador e incluir a intersubjetividade do Eu e do Tu. Incorpora esse Outro, constituinte das diversas vozes que se apresentam, explícita ou implicitamente e que se reatualizam no texto, considerando que “nenhuma palavra é nossa, mas traz em si a perspectiva de outra voz”.<sup>15</sup>

Esse Outro não é constituído apenas pelas referências bibliográficas, mas também pelas experiências biográficas e de fragmentos de memória de diversos sujeitos com o quais o pesquisador conviveu no trabalho etnográfico. Eles formam *textos* passíveis de leitura de acordo com as regras políticas da produção dos enunciados. Entre elas, traduzir a intertextualidade também como um esforço de diálogo entre disciplinas científicas, procurando pontos de intercâmbio entre conceitos e métodos.

A postura interdisciplinar também é dificultada por uma rígida colocação dos modelos científicos em espaços distintos considerados incomunicáveis, enfim prisioneiros dos

---

<sup>14</sup> BARROS, D.L.P. Contribuições de Bakhtin às teorias do discurso. In: BRAIT, B. **Bakhtin, dialogismo e construção de sentido**, p.35.

<sup>15</sup> BARROS, D.L.P. Dialogismo, polifonia e enunciação. In: BARROS, D.L.P.& FIORIN, J.L. **Dialogismo, polifonia, intertextualidade**, p.2-3.

interesses e das limitações epistemológicas. De um lado, as Ciências Biomédicas *versus* as Ciências Sociais; e do outro, os métodos quantitativos *versus* os métodos qualitativos.

As Biociências, influenciadas pelas Ciências Naturais, objetivam conhecer, tratar e prevenir o patológico. Uma variante diagnóstica populacional é atribuída à Epidemiologia, que se vale da Clínica, da Estatística e da Demografia. Por sua vez, as Ciências Sociais geralmente priorizam o normal em detrimento do patológico, procurando contextualizações sociais, históricas e econômicas, relacionando o que se estuda com quadros institucionais do tipo trabalho, religião, política, família, e outros. Existe uma diferenciação do objeto, tendo a Sociedade para a Sociologia o mesmo valor heurístico que a Cultura para a Antropologia. Portanto, não seria possível focar o patológico como uma das dimensões processuais da saúde e da doença dentro de um quadro sociocultural mais amplo?

O outro bloco engloba a dicotomia entre métodos quantitativos e qualitativos. Uma diferenciação que também existe no interior das Ciências Sociais, partindo do pressuposto de que existem diferentes níveis de apresentação dos fenômenos em sociedade, um superficial/visível e outro profundo/invisível. No primeiro caso, prioriza-se o morfológico, o ecológico e o estatístico e no outro, o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que se requer um referencial diferenciado de coleta e de interpretação dos dados.<sup>16</sup> Uma certa anedota rotula os antropólogos como sociólogos incompetentes em Matemática.

Alguns céticos poderiam considerar as pesquisas quantitativas como sendo mais científicas do que aquelas qualitativas. Contra essa posição, filósofos como Granger (1989) defendem o conhecimento qualitativo, considerando que este é fenomenologicamente anterior a qualquer interpretação da realidade. Justifica afirmando que os acontecimentos nos são dados à consciência, primeiramente como qualidades. Trata-se de um vivido absoluto e único que a

---

<sup>16</sup> GURVITCH, G. - *Déterminismes sociaux et liberté humaine*. Presses Universitaires de France: 1955. *apud* MINAYO, M. C. S. Quantitativo e qualitativo em indicadores de saúde: revendo conceitos In: LIMA E COSTA, M. F. & SOUSA, R. P. (org.) **Qualidade de vida: compromisso histórico da epidemiologia**, p. 28.

Língua e as Artes podem transmitir, mas que as Ciências não conseguem descrever. Posteriormente, a experiência é representada no nível formal, um conceito que amarra, num determinado espaço de representação, toda a riqueza do que foi vivenciado. Enfim, uma fotografia vale mais do que mil palavras. Essa forma, por outro lado, pode ser apreendida como contraste, um recorte no campo perceptivo ou então como continuidade, o que permite ser considerada como unidade passível de medida ou de enumeração, definida como atos posteriores que quantificam.<sup>17</sup> Portanto, há uma falsa oposição entre os métodos quantitativos e qualitativos porque não se trata de escolhas metodológicas distintas, mas de fases sequenciais no mesmo processo de construção do conhecimento.

Partindo-se do pressuposto de que o método epidemiológico é quantitativo por excelência e o antropológico, qualitativo, e que se pretende construir um canal de *intertextualidade* entre ambos, torna-se oportuno penetrar na arqueologia da construção dessas disciplinas. Desde algum ponto zero existe um movimento interno e externo de constituição disciplinar que obedece, entre outros contextos, à natureza dos objetos estudados: pestes e selvagens. Os respectivos métodos não poderiam apresentar limites diante de objetos complexos como a alcoolização de comunidades indígenas, nordestinas, na passagem do século XX para o XXI? Eles não são selvagens e nem a alcoolização é contagiosa, apesar de ser contagiante. Também não são urbanos e nem a alcoolização é tão fácil de ser visualizada pelos métodos usuais do diagnóstico clínico. Eles também são camponeses e a alcoolização circula entre o religioso e o econômico. Logo, pontos de contato devem ser procurados com urgência para se mapear a distribuição do processo, a dinâmica no dia-a-dia da comunidade, o que exige pensar o pensamento do Outro e narrar a narrativa Pankararu.

---

<sup>17</sup> GRANGER, G-G. *Por um conhecimento filosófico*, p. 97- 129.

## 1.2 Segundo Fragmento: Da Formação do Campo da Epidemiologia.

*Quem bebe? Muitos. Quem são? Todo mundo, principalmente, rapazinho. Por que bebe? Uns por distração, outros por maldade.*

**Idosa Pankararu**

Um objetivo básico na organização do campo da Epidemiologia é o diagnóstico populacional atendendo interesses clínicos, acadêmicos, organizacionais e políticos. Destaca-se, nesse campo, um debate em torno da identidade epidemiológica: é uma disciplina científica, um método de pesquisa ou uma ciência?<sup>18</sup>

Trata-se de uma discussão e de uma prática inerente ao campo da Saúde Coletiva, definida como uma corrente de pensamento e também um movimento social engendrado na América Latina entre os anos 70 e 80. Autores como Nunes consideram ser relevante abordá-la numa perspectiva histórica, o que propicia um encontro da Epidemiologia, de um lado, e das Ciências Humanas, de outro, enquanto “as bases para a contínua construção do seu objeto”.<sup>19</sup>

Num sentido clássico, o objeto epidemiológico é produto da aglutinação de disciplinas aparentemente díspares como a Clínica Médica, a Estatística e a Demografia. As categorias nosológicas são determinantes essenciais para o que se enumera como evento nas populações. Tanto é que as medidas de intervenção dependem não apenas da gravidade estatística, mas do tipo de problema que se está abordando, seja o cólera, o alcoolismo ou as coronariopatias.

---

<sup>18</sup> ALMEIDA FILHO, N. *A clínica e a epidemiologia*, p. 13-36.

<sup>19</sup> NUNES, E. D. *Saúde Coletiva: história de uma idéia e de um conceito. Saúde e sociedade*, p. 18

O modelo clínico é tributário da Medicina Científica que surge com os primeiros trabalhos de Thomas Sydenham (1624-1689), o *Hipócrates inglês*. Baseando-se em Bacon, por sinal também médico, igualmente elaborou um *Methodus*, sendo no caso, uma classificação das enfermidades em gêneros e espécies, cada uma apresentando específica História Natural.<sup>20</sup>

Por sua vez, as Estatísticas Vitais são referidas desde o século XVII, quando foram constatadas variações nas taxas de mortalidade em função das diferenças no interior de uma mesma organização social. John Graunt (1620-1647), no seu livro *Natural and political observations: made upon the bills of mortality* (1662), relatou a distribuição social da morte em Londres. Em outra publicação, *Political Arithmetik* (1667), o médico William Petty (1623-1697), amigo de Graunt e membro da *Royal Society*, foi o primeiro a elaborar um método para quantificar os custos sociais e econômicos do processo de mortalidade.<sup>21</sup>

As possibilidades para se compreender a constituição do campo epidemiológico são o estabelecimento de uma cronologia e o de uma contextualização com determinados projetos médicos, num âmbito mais geral. No primeiro caso, Susser & Susser<sup>22</sup> comentaram uma seqüência de quatro eras caracterizadas por paradigmas dominantes e abordagens, sejam analíticas ou preventivas, específicas, conforme exposto na síntese:

1ª Era das Estatísticas Sanitárias (início do século XIX) : o paradigma dominante era o miasmático (*envenenamento pela suja emanção do solo, ar e água*), apesar das controvérsias dos que defendiam o modelo do contágio. A abordagem analítica empregava agrupamentos estatísticos de morbidade e mortalidade e a abordagem preventiva prescrevia a drenagem de detritos sanitários.

---

<sup>20</sup> SCLLIAR, M. *Do mágico ao social – a trajetória da saúde pública*, p. 57.

<sup>21</sup> SUSSER, M. & SUSSER, B. Choosing a future for epidemiology: I. eras and paradigms. *American journal of public health*, p. 668.

<sup>22</sup> Idem. Choosing a futures for epidemiology: I. eras and paradigms. *American journal of public health*, p. 669.

2ª Era das Doenças Infecciosas (entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX): surgia a Teoria do Germe no contexto de uma abordagem analítica baseada no isolamento laboratorial de microorganismos. Conseqüentemente, a abordagem preventiva relacionava-se com a produção de vacinas, hospitalizações especializadas e, por fim, o uso de antibióticos.

3ª Era das Doenças Crônicas (segunda metade do século XX) : o novo modelo fundamentava-se numa alegoria sobre correlações sistemáticas entre variáveis multicausais, sendo denominada *Paradigma das Caixas-pretas*. A abordagem analítica está centrada na idéia de fatores de risco enquanto relação probabilística entre exposição e apresentação de eventos mórbidos em determinadas populações. Por sua vez, a abordagem preventiva inclui a modificação dos estilos de vida (dietas, exercícios e intervenções ambientais).

4ª Era da Ecoepidemiologia (Emergente) : outra alegoria, a das *Caixas-chinesas*, é uma substituição do paradigma anterior por um modelo de inserção de microestruturas moleculares em macroestruturas socioculturais. A abordagem analítica baseia-se no estudo dos diferentes determinantes e resultados desde níveis de organização bioquímica ao comportamento do Homem em sociedade. A abordagem preventiva abrange a disponibilidade de informação molecular até aquela contextual, de natureza societária.

Em segundo lugar, pretende-se discutir, sem o aprofundamento e a densidade alcançadas por outros autores,<sup>23</sup> alguns aspectos da formação do campo epidemiológico,

---

<sup>23</sup> Especialmente ver: AYRES, J. R. C. N. **Sobre o risco: para compreender a epidemiologia**. São Paulo: Hucitec, 1997; ALMEIDA FILHO, N. **A clínica e a epidemiologia**. Salvador-Rio de Janeiro, APCE-Abrasco, 1992; BARRETO, M. L. **A Epidemiologia, sua história e crises: notas para pensar o futuro**. In: COSTA, D. C. (org.) **Epidemiologia: teoria e objeto**. São Paulo: Hucitec-Abrasco, 1994; FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1999; NUNES, E. D. **Sobre a sociologia da saúde**. São Paulo: Hucitec, 1999; ROSEN, G. **Uma história da saúde pública**. São Paulo: Hucitec/Editora da Universidade Estadual Paulista/ Rio de Janeiro: Abrasco, 1994; TROSTLE, J. Early work in anthropology and epidemiology: From social medicine to the germ theory, 1840 a 1920. In:

contextualizando cada uma das eras com quatro projetos, a Medicina Social, a Medicina Industrial, a Medicina Preventiva e a Medicina Global.

O projeto da Medicina Social está vinculado ao desenvolvimento do capitalismo na sua feição moderna entre fins do século XVIII e início do século XIX. A Medicina torna-se uma *estratégia* e o Corpo uma *realidade*, ambos com uma característica *biopolítica*, pois esse Corpo transformou-se em *força de produção, força de trabalho*.<sup>24</sup>

As modificações na concepção de Ciência, envolvendo relações de poder e de controle social, abrangem inclusive as transformações que transcorrem no Corpo Urbano. Aron<sup>25</sup> comenta que, nas sociedades européias posteriores ao século XIX, o acúmulo de riquezas atingiu a organização das cidades, atraindo trabalhadores fabris para a periferia desses centros, vindo a surgir as massas operárias. Estavam criadas as bases para um conflito entre os capitalistas e os proletários, visto que, junto com as críticas condições de trabalho, de renda e de superprodução, eram incrementadas a pobreza e a deterioração da qualidade de vida. Com isso foram procuradas regras de conhecimento e de intervenção coletivas que melhorassem o perfil sanitário das populações e diminuíssem as possibilidades de conflitos sociais.

Eram as condições propícias para que o francês Jules Guérin, em 1848, propusesse o conceito de Medicina Social, consideravelmente amplo, que partia de algumas premissas. Entre elas, uma responsabilização social de proteção à saúde dos seus membros, uma necessidade de estudos científicos sobre o impacto das condições econômicas e sociais em torno do processo saúde-doença e a criação de estratégias de promoção à saúde, sendo tanto médicas quanto sociais.<sup>26</sup>

---

JANES, C.R. & STALL, R. *Anthropology and epidemiology : interdisciplinary approaches to the studies of health and disease*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986.

<sup>24</sup> FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*, p. 80.

<sup>25</sup> ARON, R. *As etapas do pensamento sociológico*, p. 73.

<sup>26</sup> NUNES, E. D. Medicina social: origens e desenvolvimentos. *Saúde e sociedade*, passim.

É reconhecido haver um largo horizonte de enfoques no projeto da Medicina Social. Considerando uma produção epidemiológica nessa era, Trostle<sup>27</sup> classifica-a em três grupos principais: uma Epidemiologia Geográfica, uma Epidemiologia Social e uma Epidemiologia Biológico-parasitária. Fica evidente que, mesmo nas disciplinas mais biológicas, perpassa uma ênfase sobre as influências coletivas e sociais.

Uma Epidemiologia Geográfica está associada a August Hirsch (1817-1894) através do mapeamento da distribuição das doenças infecciosas, como *influenza*, dengue, varíola, sarampo, escarlatina, malária, febre amarela, tifo, em função de cronologias e latitudes referenciadas. Outras variáveis, mais sociais, como tamanho populacional, condições de higiene, pobreza e migração, são mencionadas.

Uma Epidemiologia Social é atribuída, num sentido distinto da produção latino-americana no século posterior, a Rudolph Virchow (1821-1902) e Émile Durkheim (1858-1917). Tendo como marco biográfico um exílio interno e compulsório, é possível considerar um primeiro e um segundo Virchow. Inicialmente, ao estudar uma epidemia de tifo na Prússia, em 1848, aproximou a Clínica das condições socioculturais da população. A causa da punição foi orientar o governo a priorizar medidas educativas, de liberdade política e de prosperidade econômica em detrimento de paliativos como distribuição de comida e de remédios. Enfatizou a relação entre doença e desajustamentos coletivos, pois definia a Medicina como uma Ciência Social e a Política como ato médico em grande escala. Numa segunda fase, em 1855, desenvolveu a teoria do *omnis cellula a cellula*, relevante para o modelo biomédico se tornar hegemônico. Apesar disso, não aceitou, posteriormente, a Teoria do Germe, de Pasteur, chegando, ao final da vida, a se dedicar exclusivamente aos estudos da Antropologia e da Arqueologia.

---

<sup>27</sup> TROSTLE, J. Early work in anthropology and epidemiology: from social medicine to the germ theory, 1840 a 1920. In: JANES, C.; STALL, R. & GIFFORD, S. **Anthropology and epidemiology : interdisciplinary approaches to the study of health and disease**, p. 35-57.

A obra-prima de Durkheim, *O suicídio* (1857), é identificada tanto como estudo em Epidemiologia quanto em Ciências Sociais. No livro estava proposto que mesmo diante do ato individual e radical, existe uma regularidade estatística passível de classificação sociológica. O instrumental utilizado também parte do conteúdo d'*As Regras do Método Sociológico* (1859), enunciando o célebre axioma de que a determinação dos fatos sociais deve ser buscada nos fatos sociais.

O último grupo, de uma Epidemiologia Biológico-parasitária, também correlaciona os perfis sanitários com as condições sociais da população. Estão presentes as divergências entre William Farr (1807-1883), defensor da Teoria Miasmática, e John Snow (1813-1858), partidário da Teoria do Contágio. De acordo com Rosen,<sup>28</sup> esse conflito não era contemporâneo ao começo do século XIX no contexto do industrialismo e do movimento sanitário, pois derivava de uma fusão de antigos conceitos e observações empíricas ao longo dos séculos.

No primeiro caso, a Teoria Miasmática retrocede nas suas origens ao *Corpus hipocraticus*. São percebidas algumas indefinições em torno do conceito de miasmas, incluindo as *putrefações* gerais do ar, que englobam águas e pântanos estagnados, *vapores* de uma variedade de fontes, como corpos humanos, animais, pessoas doentes, excrementos e alimentos deteriorados. Faltava, portanto, uma lógica de causalidade mecânica ou efetiva que justificasse o desenvolvimento das epidemias.<sup>29</sup> Esse foi o limite teórico dos trabalhos de William Farr, que era médico e diretor do *English Register-General*, tendo aplicado o método estatístico de maneira sistemática e coletado, metodicamente, dados secundários relacionando mortalidade com diagnóstico, local de moradia, sexo e ocupação. Além disso, foi um dos primeiros a cobrar rigorosamente uma uniformização dos padrões diagnósticos entre os médicos do Reino.

---

<sup>28</sup> ROSEN, G. *Uma história da saúde pública*, p. 222-224.

<sup>29</sup> HANNAWAY, C. Environment and miasmata. *Companion encyclopedia of the history of medicine*, p. 292-307.

Farr, no ano de 1855, trabalhando no *Committee for Scientific Enquiry* sobre a epidemia do cólera, elaborou um diagrama que apontava para a relação inversa entre a incidência de mortalidade e a altitude do terreno londrino. Era uma comprovação para a teoria do *ar ruim* da cidade. A exceção mais surpreendente localizava-se nas vizinhanças da *Broad Street*. Como fugia à regra estatística, Farr mantinha a interpretação de que a circulação do ar em terrenos de maior altitude poderia ser dificultada pela existência de casas com esquinas que poderiam *quebrar os ventos*.<sup>30</sup>

Discordância dessa tese estava presente na segunda edição da *heróica On the mode of communication of cholera*, editada no ano de 1855, o que faria John Snow ser considerado o *Pai da Epidemiologia Moderna*. Era um estudo metódico e bem documentado, realizado através de pesquisa de campo, com observações pessoais e entrevistas sistematizadas. O autor mapeou a topografia de um surto perto de *Cambridge e Broad Street*, em Londres, através dos resultados de um minucioso inquérito porta a porta, isolando a provável fonte da epidemia, além de estudar comparativamente o suprimento de água entre duas diferentes companhias. A subsequente remoção da bomba-d'água em *Broad Street*, enquanto medida preventiva, teve significação histórica para a Epidemiologia. Snow antecipava em cerca de trinta anos, o isolamento do vibrião, efetivado por Robert Koch.<sup>31</sup>

O projeto de uma Medicina Industrial está associado à era da Teoria do Germe, decorrente da descoberta e do controle laboratoriais de microorganismos, principalmente através de Louis Pasteur (1822-1895). De acordo com Dubos,<sup>32</sup> nenhum homem exerceu tanta influência na Medicina quanto esse, que não era médico. Sua formação, ao mesmo tempo biológica e

---

<sup>30</sup> HALLIDAY, S. William Farr: campaigning statistician. *Journal of medical biography*, passim.

<sup>31</sup> TROSTLE, J. Early work in anthropology and epidemiology: from social medicine to the germ theory, 1840 a 1920. In: JANES, C.; STALL, R. & GIFFORD, S. *Anthropology and epidemiology: interdisciplinary approaches to the study of health and disease*, p. 35-57.

<sup>32</sup> DUBOS, R. J. Pasteur. Barcelona: Salvat, 1985. tomo I In: ABED, L.C. *La enfermed en la historia: una aproximación política, cultural y socioeconómica*, p. 99.

química, permitiu comprovar, em 1864, que o processo de fermentação, de interesse dos produtores de álcool, devia-se à ação de minúsculos seres vivos.

Foram criados os alicerces de um complexo médico-industrial ao fim do século XIX, significando uma ruptura com os projetos de uma Medicina Social, influenciando, consideravelmente, um padrão de formação e de práticas médicas mais distantes de uma leitura coletiva sobre a qualidade de vida das populações. Entram em cena os trabalhos de fisiologia experimental do francês Claude Bernard, expressão laboratorial de um biologismo positivista, valorizador mais da parte do que do todo.<sup>33</sup>

O novo paradigma instaurou a era dos grandes laboratórios da Microbiologia. Com isso, as pessoas podiam proteger-se contra uma série de doenças epidêmicas e havia antídotos para as toxinas bacterianas da difteria e do tétano. Já no século XX, com as novas técnicas da Imunobiologia, foram desenvolvidas vacinas contra varíola, tuberculose, febre amarela, raiva, poliomielite, sarampo, febre tifóide e outras.<sup>34</sup>

Nesse ambiente, de desenvolvimento tecnológico e de consolidação do capitalismo industrial, surgiu o famoso *Relatório Flexner*, publicado pela Fundação Carnegie em 1910, nos Estados Unidos. No documento são expostas as pautas sobre o ensino e a prática de um modelo de Medicina que se fortalece e se mostra hegemônico no continente americano.

Em verdade, trata-se de uma reiteração de concepções que vinham sendo construídas desde tempos anteriores e que, de acordo com Mendes,<sup>35</sup> poderiam ser sumarizadas em cinco características principais: uma interpretação mecanicista dos processos patológicos, uma fundamentação crescente da natureza biológica das doenças, uma priorização dos aspectos

---

<sup>33</sup> BARRETO, M. L. A epidemiologia, sua história e crises: notas para pensar o futuro. In: COSTA, D.C. (org.) *Epidemiologia: teoria e objeto*, passim.

<sup>34</sup> BIRCH, B. *Louis Pasteur*, passim.

<sup>35</sup> MENDES, E. V. *Uma agenda para a saúde*, p. 238-239.

individuais em detrimento dos coletivos, uma fragmentação do saber e da prática médicas e uma estruturação dos princípios da Engenharia Biomédica.

---

Sendo coerente com o projeto, a formação médica cada vez mais especializada implica uma reprodução da alienação social e uma motivação principal para que os profissionais encontrem uma determinada fatia do mercado. São criadas demandas a partir do surgimento de novas ofertas através de uma aliança tecnológica, havendo a incorporação de recursos diagnósticos e terapêuticos cada vez mais sofisticados e de alto custo, o que os torna elitistas.

A arrogância médica, acreditando ter alcançado um estágio inigualável da evolução científica, foi abalada por dois fatos imprevisíveis. Por um lado, as doenças infecto-contagiosas estavam controladas, porém o mesmo não acontecia com as doenças crônico-degenerativas. O aumento da prevalência foi denominado de *transição epidemiológica* (principalmente câncer e coronariopatias). Por outro, as medidas curativas não estavam se mostrando totalmente eficazes, porque não atingiam a raiz etiológica, havendo necessidade de construção de novo paradigma: a Prevenção das Doenças.

Surge o projeto da Medicina Preventiva, considerada por Arouca<sup>36</sup> como um *dilema preventivista* constituído por três práticas distintas. Uma discursiva, na busca da convergência entre disciplinas heterogêneas, como a Sociologia, a Ecologia, a Administração, a Pedagogia, entre outras; uma ideológica, formando uma *consciência preventiva* no corpo docente-discente; e por fim, uma prática empírica experimental, cujo modelo dedutivo fundamenta-se no *espaço controlado* dos procedimentos de base experimentalista.

A contradição do modelo, tanto num sentido político quanto social, é expressa através da natureza de uma instituição-chave do sistema econômico capitalista, produtor de necessidades sociais, a partir da relação acumulação de riquezas e pauperização, não estando nem o grande

---

<sup>36</sup> AROUCA, A. S. S. **O Dilema preventivista: contribuição para a compreensão e crítica da medicina preventiva**, p. 233 – 234.

projeto e nem sua instituição médica preventivista vocacionados para atendê-las. As convergências disciplinares tornam-se verdadeiros *tampões*, já que não avançam além do nível das propostas, algumas vezes burocráticas e, em outros casos, apenas teóricas.

Num contexto mais metodológico, indo um pouco atrás, ficam evidentes as limitações da concepção da unicausalidade biológica em face da complexidade do processo saúde-doença. No período entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundial, é elaborada a Teoria Ecológica Multicausal, destacando não apenas o agente etiológico, mas também a interação do agente com o hospedeiro, num ambiente físico, biológico e social.

Em quatro décadas, entre os anos 20 a 60, a Epidemiologia se fortalece e isso se coaduna com o projeto preventivo, enquanto procura de um diagnóstico e uma intervenção para a transição epidemiológica, abordando não apenas as doenças epidêmicas, mas também aquelas endêmicas. Barreto<sup>37</sup> destaca os seguintes consolidadores da formação epidemiológica no período: a afirmação institucional da disciplina com a criação da primeira cadeira na Universidade John Hopkins, Estados Unidos, no ano de 1921; a reafirmação das pesquisas de natureza estatística mais sofisticadas,<sup>38</sup> diante da insuficiência dos métodos experimentais estritos frente a problemas sanitários de maior complexidade; o desenvolvimento de pesquisas do tipo *coorte* (mais onerosas e de maior complexidade) e de caso-controle (menos onerosas e de maior simplicidade); e a aplicação, nos países desenvolvidos, de ensaios clínicos/epidemiológicos randomizados, sendo uma forma de controle da produção do complexo médico-industrial, antes do lançamento dos produtos no mercado a serem utilizados pelas populações humanas.

Conjuga-se o desenvolvimento instrumental com um tímido retorno à percepção social do processo saúde-doença, além de ser buscada uma legitimação teórica da própria Epidemiologia. A partir do paradigma ecológico-social instaura-se a era dos fatores de risco,

---

<sup>37</sup> BARRETO, M. L. A epidemiologia, sua história e crises: notas para pensar o futuro. In: Costa, D. C. (org.) **Epidemiologia: teoria e objeto**, passim.

<sup>38</sup> Entre elas, os testes de inferência e de avaliação das hipóteses, a distribuição binominal, análises elementares de proporções, regressões logísticas e controle de variáveis intervenientes.

listando comportamentos e condições ambientais que expõem a população a uma maior probabilidade de desenvolvimento das doenças. No plano técnico são desenvolvidas medidas preventivas e, no plano epistemológico, uma discussão sobre a natureza do próprio objeto e os limites da inferência causal envolvendo conceitos e método.

Em relação a esse objeto, Ayres<sup>39</sup> pontua, de início, que a noção central representativa na construção da Epidemiologia Moderna é o *tecnopragmatismo*, definido como uma “organização intersubjetiva das ações em torno de consensos de ordem substantivamente prática e arbitrados por positivamente de natureza eminentemente tecnocientífica”.

Entre o Saber e a Ciência, a ordem intersubjetiva legitima-se através do aporte científico, quando é buscada a interface entre a Clínica e a Estatística. Proveniente de uma fase da constituição, passando pela fase de exposição, chega a Epidemiologia à fase de risco, quando o conceito assume um papel marcadamente especulativo e imediatamente quantificador. Este designa “chances probabilísticas de suscetibilidade, atribuíveis a um indivíduo qualquer de grupos populacionais particularizados, delimitados em função da exposibilidade a agentes (agressores ou protetores) de interesse técnico ou científico”.<sup>40</sup>

Fundamentando-se numa idéia probabilística de risco, o objeto pode se tornar confuso, por conta da sua natureza polissêmica. No Aurélio,<sup>41</sup> entre os vários significados, encontram-se: traço em cor ou sulco profundo na superfície de um objeto, perigo ou possibilidade de perigo, e situação em que há probabilidades mais ou menos previsíveis de perda ou ganho. Epidemiologicamente, é uma relação entre a exposição e o desenvolvimento de um determinado processo patológico. Semanticamente, uma ambigüidade entre o sentido qualitativo de perigo e o sentido quantitativo de probabilidade. Numa perspectiva intertextual, as leituras antropológicas poderiam facilitar uma compreensão, em contextos específicos, sobre as percepções e

---

<sup>39</sup> AYRES, J. R. C. N. *Sobre o risco: para compreender a epidemiologia*, p. 292.

<sup>40</sup> Idem. *Sobre o risco: para compreender a epidemiologia*, p. 294.

<sup>41</sup> FERREIRA, A. B. H. *Novo Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa/Aurélio Buarque de Holanda*.

interpretações dos sujeitos envolvidos em torno dos riscos de uma situação dada. Entretanto, o senso comum não é reconhecido por certas ordens como sendo confiável, por não apresentar um formato científico, o que o torna excluído da colaboração. Fica estabelecida a idéia das possibilidades estatísticas de que determinados *fatores* sejam causas efetivas para o desenvolvimento das doenças.

Existe uma dupla possibilidade temporal entre os fatores causais; ou são riscos para um desenvolvimento futuro, as causas prospectivas, ou são as causas pretéritas de uma doença presente, enquanto fatores retrospectivos. No último caso, é introduzida a discussão sobre a inferência no campo da Epidemiologia. Rothman e Greenland<sup>42</sup> analisam criticamente a idéia de inferência destacando a causa da doença como um evento, condição ou característica que foi necessária para o surgimento do processo mórbido. Fazem ver que essa causa eficiente não é tão visível se existe uma sobredeterminação, como, por exemplo, um acidente de automóvel, um distúrbio neurológico no equilíbrio, uma queda anos depois e uma fratura de fêmur. Qual a causa efetiva? Não existiriam várias camadas etiológicas?

Com o amparo estatístico, procura-se analisar a somação das causas, o tempo de exposição aos eventos etiológicos, os períodos de indução das doenças, parecendo revelar um desconhecimento de algum mecanismo biológico subjacente. Essa lacuna parece ser preenchida com o formalismo metodológico dos métodos indutivos e dedutivos, que também apresentam determinados limites.

Por fim, chega-se ao momento de um projeto de Medicina Global. Algumas rupturas parecem visualizadas no horizonte, como a articulação entre microestruturas bioquímicas e macroestruturas socioculturais. Como prenúncio, a linha do Equador, em outras eras, serviu de referência para avaliar ou não a existência de pecados entre os nativos das colônias, mas, a partir dos anos 60, delimitou pesquisas em Epidemiologia Clínica mais ao Norte, e em Epidemiologia Social, mais ao Sul. Em verdade, não foram apenas critérios geográficos, mas circunstâncias

---

<sup>42</sup> ROTHMAN, K. & GREENLAND, S. *Modern epidemiology*, p.8-9.

históricas, marcadas pelas ditaduras militares latino-americanas, que determinaram essa divisão de interesses epidemiológicos. Incomodavam as contradições do sistema socioeconômico vigente, como a relação inversa entre acúmulo de riqueza e pauperização da maioria.

É considerado global porque se trata de um desdobramento de outro projeto, transnacional, de natureza política, econômica, cultural, estética, justapondo vários fragmentos sociais, étnicos e históricos numa mesma *síntese mundial*. Não se confirmou ser um sintoma da pós-modernidade ou de uma suposta hipermodernidade.<sup>43</sup>

Dessa forma, pode ser pensado que, por um lado, uma Epidemiologia Clínica é o braço direito do processo de globalização, o conformismo diante de um modelo universal de compreensão do processo saúde-doença, e, por outro, uma proposta de Epidemiologia Social, o seu braço esquerdo, de base materialista histórica e dialética, surgindo na América Latina.

No primeiro caso, existe um rigoroso método de diagnóstico e de prognóstico, conjugando critérios epidemiológicos com uma objetividade clínica sem antecedentes na história da própria Medicina. Curioso é que na etimologia da palavra Clínica existe uma origem grega *kliniké*, que significa uma Medicina que se faz *junto ao leito*, opondo-se a uma *techné*, que pode ser associada a uma Medicina metódica, mais instrumental do que empírica.<sup>44</sup> A subjetividade da relação entre médico e paciente, considerada um dos melhores recursos para o diagnóstico, passa a ser relegada em prol de outras tecnologias que tentam anular o espaço intersubjetivo. O que outrora eram exames complementares tornam-se exames fundamentais.

Tomando-se, por fim, como ilustração, algumas regras da Epidemiologia Clínica, observa-se que em manuais, como o de Fletcher, Fletcher & Wagner<sup>45</sup> são encontrados

---

<sup>43</sup> OUTHWAITE, W. & BOTTOMORE, T. (ORG.) **Dicionário do pensamento social do Século XX**, p.340-341.

<sup>44</sup> NASCENTES, A. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**.

<sup>45</sup> FLETCHER, R.; FLETCHNER, S. & WAGNER, E. **Epidemiologia clínica: elementos essenciais**, p.11-28.

objetivos prioritariamente técnicos: preocupações com os cinco *dês* – o desenlace (complicação precoce), a doença (a entidade nosológica), o desconforto, a deficiência funcional e o descontentamento;<sup>46</sup> aplicação das metodologias quantitativas epidemiológicas na Clínica, aprimorando critérios de diagnóstico (validade e confiabilidade); cálculos probabilísticos empregados como decisões clínicas e estimativas de prognósticos; e avaliações da eficácia terapêutica através de estudos randomizados com rigor metodológico atento aos vieses e às variáveis intervenientes.

Existem duas metas que são essenciais nesse modelo: um tratamento eficaz, procurando os efeitos desejados, e um tratamento eficiente, que almeja mais os benefícios do que os prejuízos. Tanto quanto *risco*, a palavra *benefício* é polissêmica, significando *gratuidade, ganho, benfeitoria, auxílio, etc.*<sup>47</sup> Enfim, ao se pensar em proveitos é possível haver interpretações divergentes. Por um lado, métodos eficazes, junto com o apoio de recursos tecnológicos, tendem a estender o tempo de sobrevivência das populações. Entretanto, quando é pensada a eficiência, outros sentidos de prejuízo podem ser acrescentados, principalmente quando ficam ausentes discussões mais sistêmicas sobre a qualidade de vida objetiva e subjetiva das populações. Por outro lado, no modelo de pesquisa também estão ausentes enfoques que abordem a importância das relações sociais (representadas pelo conceito de classe social) e das relações culturais (representadas pelo conceito de etnicidade) na determinação do processo saúde–doença. O conceito de saúde mostra-se parcial e portanto contraditório.

---

<sup>46</sup> Em nota de rodapé, os autores acrescentam um sexto *dê*, a despesa (o custo financeiro da doença, para o paciente e para a sociedade). É oportuno discorrer sobre a capitalização do conhecimento como estratégia de maximização dos resultados, engendrando uma dupla redução dos danos, em termos do processo saúde–doença e dos custos sociais e financeiros. Apesar de ser um dos motores principais do modelo, isso aparece em nota de rodapé e não no corpo do texto. In: Idem. **Epidemiologia clínica: elementos essenciais**, p.11-28.

<sup>47</sup> FERREIRA, A.B.H. **Novo Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa/Aurélio Buarque de Holanda**.

A Epidemiologia Social latino-americana é outro modelo epidemiológico, porém de base materialista-histórica e dialética. A partir dela há críticas em relação aos teóricos como Susser & Susser e Rothman, assim como à forma de organização social e econômica capitalista, em países centrais e periféricos. Breilh<sup>48</sup> convoca os epidemiologistas para uma construção do objeto *saúde-doença coletiva*, destacando que o ponto de partida de qualquer análise é buscar uma síntese entre o coletivo e o individual, o histórico e o natural, o político-econômico e o ideológico, valorizando a categoria *reprodução social* enquanto um movimento societário presente num espaço histórico-natural concreto. Com isso é permitido formular o sistema de contradições que determina todo esse processo.

No interior da grande reprodução social capitalista, as formas particulares reprodutivas inscrevem-se num eixo multidimensional que engloba contradições entre as formas de produção, distribuição e de consumo entre as classes sociais. Portanto, a reprodução social das classes ocorre dentro de determinados territórios, tanto como condições naturais externas como espaço da própria organização de uma estratificação da sociedade. As relações políticas e ideológicas são envolvidas numa tensão entre a autonomia das classes sociais e os processos de privatização e de alienação que as afetam, além das relações entre esse modo de reprodução e a consciência social das classes.<sup>49</sup>

É uma proposta de recuperação da unidade do que é real e de entendimento da complexidade dos seus determinantes, diferentemente da forma desarticulada com que a Ciência convencional aborda e intervém nessa dimensão. Portanto, é uma luta por mudanças da organização sanitária e do seu perfil epidemiológico que se intenta, através de uma dupla revolução, teórica e social.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> BREILH, J. Reprodução social e investigação em saúde coletiva: construção do pensamento e debate In: COSTA, D.C. (org.) **Epidemiologia: teoria e objeto**, p.137.

<sup>49</sup> Idem. Reprodução social e investigação em saúde coletiva: construção do pensamento e debate In: COSTA, D.C. (org.) **Epidemiologia: teoria e objeto**, p. 160.

<sup>50</sup> Ibidem. Reprodução social e investigação em saúde coletiva: construção do pensamento e debate In: COSTA, D.C. (org.) **Epidemiologia: teoria e objeto**, p.163.

O engajamento político da abordagem epidemiológica social é relevante e oportuno no contexto histórico de sociedades como as latino-americanas, cujos perfis epidemiológicos expressam com nitidez diferenças em função da situação de classe. Entretanto, num sentido heurístico, a categoria *classe social* pode apresentar alguns limites teóricos. Como ilustração, o pensamento neomarxista de Bourdieu,<sup>51</sup> estudando prioritariamente o processo de consumo mais do que o de produção, destaca um ideal ético nos gostos estéticos das classes sociais. De igual forma que a Língua e a Moral Universal, que são comuns entre várias classes sociais, elas podem receber sentidos diferentes a partir dos usos particulares. Com isso, aponta para uma realidade que necessariamente não é produto de uma infra-estrutura econômica, mas, sim, de uma identidade cultural que se superpõe àquela de classe social, indo além da situação de trabalho e do perfil socioeconômico.

Não se pode dizer que a estrutura de classes no plano social global não se reproduz num determinado plano étnico. No caso da sociedade nacional estão incluídas diversas unidades étnicas indígenas, podendo ser essa relação contraditória enquanto réplica do caráter conflituoso entre as classes sociais. Cardoso de Oliveira<sup>52</sup> aponta para essa “fricção interétnica” no sentido de que a “própria existência de uma unidade nega a existência da outra, por inconciliáveis que são suas posições no interior do sistema interétnico”.

Entretanto, a participação histórica de comunidades indígenas como a Pankararu na sociedade nacional, é responsável por transformações no estilo de vida desse grupo, pois seus integrantes assumem trabalhos na cidade e no campo, nesse caso através de sucessivos processos migratórios. Há uma transformação na imagem social de índio primitivo, contudo mesmo identificados como “índios-camponeses”, ‘índios proletários’ ou ‘índios-citadinos’, são antes de tudo ‘índios’, i.e., portadores de uma etnia diversa que os contrasta com os camponeses, proletários e citadinos não-índios”.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> BOURDIEU, P. Gostos de Classe e Estilos de Vida In: ORTIZ, R. (org.) *Pierre Bourdieu*, p.83.

<sup>52</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Identidade, etnia e estrutura social*, p.56-57.

<sup>53</sup> Idem. *Identidade, etnia e estrutura social*, p.60.

A dialética da diferença e do contraste é um processo de consolidação da identidade étnica de um povo. Portanto, *Etnia* é um conceito dinâmico que não destaca apenas uma determinação econômica, pois ao incorporar tanto os processos de conflito quanto os de integração social, coloca no mesmo plano a dimensão simbólica e a material, sendo uma vertente de estudos mais próxima da Antropologia.

Através desse panorama da constituição do campo epidemiológico, observa-se que a proposta de diagnóstico populacional apresenta-se plausível quando o objeto diagnosticado está regularmente definido. No caso de processos de maior complexidade como o consumo de bebidas alcoólicas, a conceituação do que é patológico não se mostra isenta de dúvidas. Mesmo dispondo-se de um conceito inquestionável, uma representação estatística poderia definir, num sentido descritivo, um específico perfil demográfico e social que não daria conta de uma certa intimidade subjetiva, já que são *números sem rosto*. A experiência viva de um processo é aquilo que parece ser mais evidente aos olhos do pesquisador. Por outro lado, não está sendo procurada uma população numa abordagem estatística, por conta do *sentido frio* que essa leitura pode apresentar, mas, sim, grupos étnicos, enquanto probabilidade do processo estudado apresentar uma determinada forma de ocorrência e de desenvolvimento culturalmente dinâmico. Para se chegar até uma compreensão do sentido desses grupos será necessário compreender a constituição do campo da Antropologia e de que maneira poderá haver uma contribuição para uma proposta etnoepidemiológica.

### 1.3 Terceiro Fragmento: Da Formação do Campo da Antropologia

*O problema é que os portugueses trouxeram a cachaça para os índios e eles não estão isolados, estão no tempo da comunicação. Cresce a violência no Mundo todo e cresce a violência aqui também.*

#### Político local de etnia Pankararu

O Frei Bartolomeu de Las Casas escreveu ao Conselho das Índias, no ano de 1565, um memorial destinado a Sua Majestade espanhola. Nele fez graves denúncias. As guerras chamadas *conquistas* foram injustíssimas e próprias dos tiranos. Todos os reinos de senhorios das Índias foram usurpados pelos espanhóis. A iniquidade marcava os tributos encomendados aos índios, estando os envolvidos em pecado mortal.<sup>54</sup> Era uma voz minoritária no interior da expansão ultramarina européia que implicou um primeiro contato com o mundo *selvagem*, motivado por interesses da empresa mercantil, da catequização dos gentios e do fortalecimento dos Estados Nacionais, plenos de discursos justos. Em muitas *descobertas*, como a do Brasil, os colonizadores também trouxeram epidemias e bebidas de maior gradação alcoólica.

A Antropologia foi um dos instrumentos das conquistas, principalmente na sua fase neocolonial. O conceito de *tribos* é produzido através da erudição de gabinete desses estudiosos do século XIX, que as associam ao estado de organização das sociedades arcaicas, definindo-as, tecnicamente, de vários modos: existência de uma autonomia; de uma divisão em clãs; de uma construção por linhagens, habitando um território específico, ou então, disseminadas, sem uma constituição jurídica, reconhecendo um ancestral comum ou não, sem propriedade privada antes do desenvolvimento das forças produtivas escravistas e não constituindo um poder central. Epistemologicamente, é o *mito ideológico* da origem das Culturas, antes do aparecimento de uma Teoria Científica Geral.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> AZCONA, J. *Antropologia I: história*, p. 16-17.

<sup>55</sup> AUZIAS, J-M. *A antropologia contemporânea*, p.86.

Pensar numa Antropologia Científica Moderna implica utilização de critérios analíticos e não registro de diários descritivos e impressionistas como foi a produção dos viajantes e missionários, havendo, como primeira referência, a obra de Heródoto.<sup>56</sup> Essa construção não poderia deixar de acompanhar as linhas mestras do pensamento moderno que incluem o Cartesianismo, o Iluminismo e o Positivismo, neste caso, o método exato das Ciências e de sua possibilidade de extensão até o domínio da Filosofia.<sup>57</sup>

Essa influência, no campo antropológico, é exercida, principalmente através de uma transposição de alguns paradigmas das Ciências Naturais ao campo das Ciências da Cultura, priorizando abordagens coletivas e objetivistas, sem um aprofundamento em torno das outras mentalidades. Dessa forma, uma definição que procura abranger o maior número de tendências antropológicas, na sua fase a partir do século XX, aglutina-as sob o conceito de *Paradigmas da Ordem*. Cardoso de Oliveira<sup>58</sup> fundamenta-os na relação entre duas categorias básicas: a Tradição (intelectualista ou empirista) e o Tempo (sincrônico ou diacrônico), formando um conjunto sistemático de matrizes disciplinares. Elas podem ser agrupadas em três grupos principais, a saber:

1º A Escola Sociológica Francesa: É uma tendência intelectualista porque se fundamenta na racionalidade do pensamento de Émile Durkheim, já comentado no tópico sobre a Medicina Social. Em *As regras do método sociológico* (1895) dá primazia ao coletivo em relação ao individual e concebe os fatos sociais como coisas, externas e coercitivas em relação aos

---

<sup>56</sup> Heródoto de Halicarnasso é considerado pioneiro nos estudos dos sistemas culturais, apesar de historiador. Unindo teoria e prática, viajou ao Egito, à Pérsia e à Líbia, escrevendo obras como *Inquérito*. Nela, descreve o comportamento e as posturas corporais por gênero entre egípcios, analisa mitos e fábulas, descreve em detalhes atividades manuais e artesanais, elabora comparações lingüísticas entre gregos e persas e analisa as hierogamias babilônicas, numa postura única entre os gregos, povo marcado por franco etnocentrismo. In: Idem **A antropologia contemporânea**, p.13-16.

<sup>57</sup> ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**.

<sup>58</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Sobre o pensamento antropológico**, p. 92.

indivíduos, de igual modo que os objetos das Ciências Naturais.<sup>59</sup> Em outra obra, *As formas elementares da vida religiosa* (1912), aproxima-se do pensamento etnológico, estudando o fenômeno do totemismo, enquanto encarnação da própria sociedade. Crenças e práticas da vida religiosa foram analisadas e definidas como representações coletivas, que também apresentam poder coercitivo e modelador em relação ao comportamento individual.<sup>60</sup> Essa tendência compõe um conjunto de procedimentos metodológicos de base positivista, no sentido de que a explicação dos fatos sociais deve ser buscada através dos fatos sociais, o que diminui a importância das leituras históricas, sendo, portanto, uma matriz disciplinar sincrônica.

2º A Escola Britânica de Antropologia: É uma tendência empirista porque a produção das suas obras de referência ocorreu através do trabalho etnográfico de campo. O principal paradigma é o estruturalismo e o funcionalismo relacionados, respectivamente, com as personalidades carismáticas de Radcliffe-Brown (1881-1955) e de Bronislaw Malinowski (1884-1942). Existe uma relevância metodológica do trabalho de Malinowski, buscando entender as regularidades que regem a vida social, principalmente através da observação participante. Essas leis não se encontravam formuladas em lugar nenhum, tanto porque os nativos obedeciam despercebidos, a complexa força dos códigos tribais quanto porque nos relatos dos viajantes e missionários inexistia um rigoroso método científico.<sup>61</sup>

Malinowski definia Etnologia como um estudo teórico e comparativo entre culturas diferentes e Etnografia como a descrição científica particular, sintetizada em três objetivos: a) um conhecimento da organização da tribo e da anatomia da sua cultura; b) uma descrição dos fatos imponderáveis da vida real, através de observações detalhadas e minuciosas que só são possíveis através do contato íntimo com a vida nativa e que devem ser anotadas em algum tipo de diário etnográfico; c) um registro do *corpus inscriptionum*, ou seja, do conjunto de códigos semânticos

---

<sup>59</sup> DURKHEIM, E. *As regras do método sociológico*, passim.

<sup>60</sup> DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*, passim.

<sup>61</sup> MALINOWSKI, B. *Os argonautas do Pacífico Ocidental*, p. 24.

locais, formados de asserções, narrativas típicas, folclore, fórmulas mágicas, entre outras.<sup>62</sup> A pesquisa etnográfica não é histórica, sendo, portanto, sincrônica.

3º A Escola Culturalista Americana: A última tendência das escolas fundamentadas no Paradigma da Ordem é produto da obra de Franz Boas (1858-1942), antropólogo judeu-alemão, radicado nos Estados Unidos desde o final do século XIX e considerado o fundador da Antropologia nesse país. Mesmo sendo ele um pesquisador de campo, daí a tendência empirista dos seus estudos, estes não apresentavam um rigor metodológico como o que estava presente em Malinowski. Mais importante foi elaborar o conceito de *relativismo cultural* que abalou muitas das teorias racistas, já que a Cultura tornava-se mais determinante do comportamento humano do que a Raça. Além disso, atribuía à *história particular* de cada povo importante papel de instrumento para a compreensão dessa especificidade.<sup>63</sup>

Os Paradigmas da Ordem abordam a dimensão coletiva humana dentro de modelos prioritariamente estruturais e funcionais, sendo menos valorizadas as referências históricas, no seu total. Entretanto, duas questões são pertinentes. A primeira, baseia-se numa observação de Mauss de que as *curvas estatísticas* do suicídio são aquela base mais visível do fato social, havendo, além dos determinismos e das contingências, escolhas subjetivas que representam uma certa *margem de irracional*.<sup>64</sup> Depreende-se que o *racional* está associado ao coletivo, ao quantitativo e ao objetivo, sendo *irracional* o seu contrário. Em segundo lugar, Bonte<sup>65</sup> observa que entre as décadas de 50 e 60, com os vários movimentos de libertação nacional, contemporâneos ao processo de descolonização, a Antropologia assume uma autocrítica progressiva. Nas décadas de 70 e 80, as ambições de pesquisas universalistas cedem lugar a estudos voltados para a história particular, valorizando temáticas sobre Etnicidade. Existe uma

---

<sup>62</sup> Idem. **Os argonautas do Pacífico Ocidental**, p. 33.

<sup>63</sup> BOAS, F. The methods in ethnology In: BOHAGAN, P. & GLAZER, M. **High points in anthropology**, p.85-93.

<sup>64</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (org.) **Mauss**, p. 157.

<sup>65</sup> BONTE, P. De la etnología a la antropología: sobre o enfoque crítico de las ciencias humanas. Cuadernos Anagrama, Barcelona. 1975, 9-11 In: AZCONA, J. - **Antropologia I: história**, p. 19.

mudança de enfoque sobre os fenômenos socioculturais de natureza coletiva, a postura *ética*, para aquele que aborda as outras mentalidades, denominado de postura *êmica*.

Essa é uma das tendências que formam a Antropologia Interpretativa, como representante dos Paradigmas da Desordem, que são fundamentados numa matriz basicamente hermenêutica. Trata-se de um movimento, segundo Cardoso de Oliveira, que

revitaliza o pesquisador e o pesquisado enquanto individualidades explicitamente reconhecidas, uma vez que a própria biografia deste último pode ser autobiografia do primeiro. E ao apreender a vida do Outro (indivíduo, grupos ou povos) o faz em termos de uma historicidade, num tempo histórico do qual ele próprio, pesquisador, não se exclui. A intersubjetividade, a individualidade e a historicidade parecem circunscrever a nova antropologia.

Se os Paradigmas da Ordem na Antropologia priorizam a objetividade, a abordagem coletiva mais do que a individual e uma leitura estrutural-funcionalista, os Paradigmas da Desordem, que procuram dar conta dessa *margem de irracionalidade*, destacam o encontro intersubjetivo e biográfico entre pesquisador e pesquisado enquanto uma contextualização histórica. Além disso, se no primeiro caso existe uma certa identidade com o Iluminismo francês; no segundo, existe uma aproximação com os princípios do Romantismo filosófico alemão.

Nessa raiz, destacaram-se Fichte (1762-1814) e Dilthey (1833-1911), entre outros. O primeiro, elaborando os princípios constitutivos da *egoidade*, considerava como fundamento da Filosofia o Eu Absoluto, que se autoposicionava (tese), opondo a si um não-Eu (antítese) e que determinava a sua conquista (síntese). Através disso, valorizava a imaginação criadora que determinava o mundo sensível através do mundo inteligível e não o seu oposto.<sup>66</sup>

Por sua vez, Dilthey distinguia as Ciências do Espírito (no alemão *Geisteswissenschaften*), fundamentadas no método compreensivo-hermenêutico, das Ciências

---

<sup>66</sup> TORRES FILHO, R.R. Fichte: vida e obra In: **Fichte**, passim.

Naturais (no alemão, *Naturwissenschaften*), fundamentadas, por sua vez, no método explicativo das leis causais. Ele pontuava que o fenômeno social não poderia ser descontextualizado de uma determinada *Weltanschauung* (Visão de Mundo), que também era produto da História, podendo incluir tanto as percepções e interpretações dos pesquisadores quanto as dos sujeitos pesquisados.<sup>67</sup>

Essas são algumas das origens do pensamento weberiano (a ser melhor comentado no capítulo teórico-metodológico) que exerceu influência na formação de importantes antropólogos como Clifford Geertz, autor, entre outras obras, de *A interpretação das culturas* (1973). No livro está assentado o conceito de rede simbólica produtora *dos* e produzida *pelos* fenômenos culturais. Há uma defesa de uma semiótica antropológica, baseada na imagem do Homem amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, o que reforça a tese de ser esta disciplina não uma ciência experimental em busca de leis, mas uma ciência interpretativa em busca dos significados socioculturais.

Como era de se esperar, destaca-se o método etnográfico compreendido como uma *descrição densa*, na qual os menores gestos, diferentemente do comportamento reflexo que se encontra na ordem da Natureza, localizam-se em estruturas de significação presentes em bases sociais. Elas são imprescindíveis como referenciais para qualquer projeto de decodificação dos significados presentes. Trata-se de uma complexa trama de caráter público e contextual, vindo os textos antropológicos a serem ficções enquanto construções interpretativas, de segunda a terceira mão, da realidade presente. O grau de validade desse discurso relaciona-se com a capacidade de esclarecimento sobre os eventos que ocorrem em determinados lugares, definindo com propriedade quem são os atores sociais participantes. Portanto, não é necessário medir se determinada explicação é refutável ou não, mas, sim, captar o fluxo de comportamento humano que seja relevante para estudos em Antropologia.

---

<sup>67</sup> MARTINS FILHO, I.G. *Manual esquemático de história de filosofia*, p.279.

O etnógrafo não inscreve o discurso social, mas o anota, transformando-o de acontecimento passado, existente apenas em seu momento de ocorrência, em um relato a ser consultado quando houver necessidades. Ele registra o *noema*, ou seja, o significado e não o evento em si mesmo. A estrutura social não é excluída, mas redefinida como base social, ficando imune aos formalismos teóricos *a priori* que se valem de hipóteses econômicas ou sexuais, entre outras. São abertas portas para novas perspectivas que não procuram relações de causa e de efeito entre os fenômenos, porém de significado e de contexto de significação.<sup>68</sup> A intersubjetividade, a historicidade e a hermenêutica constituem-se em tripé do novo paradigma e será fundamental na elaboração da presente pesquisa.

Outra importante contribuição da Antropologia aos estudos do processo saúde-doença é encontrada no conceito de Etnia. É uma palavra que na sua origem grega significava *povo*, entretanto no sentido atual expressa uma forma de organização dos grupos humanos, em termos de compartilharem interesses, sentidos, motivos, valores, dentre outras várias possibilidades.

Em primeiro lugar, não se deve considerar o fenômeno étnico num sentido abstrato, como algumas vezes ocorre com a idéia de Cultura, mas como uma característica peculiar do modo de interação de determinados grupos entre si e com os outros, mantendo específicas formas de identidade. De acordo com Weber,<sup>69</sup> os grupos étnicos são aqueles que: a) compartilham hábitos, costumes, memórias e uma crença subjetiva numa origem comum,<sup>70</sup> diferenciando-se dos clãs, já que tal procedência pode ser apenas imaginária, não havendo uma *comunidade de sangue*; b) objetivamente existem transposições de socializações racionais em relações pessoais comunitárias, na forma de irmandade e baseadas na crença da existência do grupo; c) está presente uma *honra étnica*, do orgulho da participação e da presença das normas sociais de interação, delineando o sentido intersubjetivo do fenômeno, desde narrativas sobre a origem

---

<sup>68</sup> GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*, p. 15-34.

<sup>69</sup> WEBER, M. *Economia y sociedad*, p.318 - 319.

<sup>70</sup> De acordo com informante Pankararu, existe um mito do casamento de Dom Pedro II com Dona Catarina de Tamandaré, enquanto casal original da recriação imaginária e étnica entre os Pankararu.

comum até as regras de convivência no presente e as possibilidades de transformação do grupo, no futuro.

Em segundo lugar, existe o conceito de Etnicidade, que se mostra heterogêneo e, portanto, confuso, diante de tantos caminhos para a definição. Ele não se identifica apenas através de relações fenotípicas, nem é caracterizado, exclusivamente, por modelos essencialistas que enaltecem a força coercitiva e *quase* sagrada do coletivo social. Por outro lado, não é, unicamente, uma corporação de interesses e menos ainda produto da exploração do trabalho. Uma escolha de conceito inicia-se através da abordagem neoculturalista de influência weberiana. Esta pontua as autopercepções dos grupos, mas, infelizmente, não detalha a dinâmica do processo de convivência dos sujeitos entre si, nem o movimento de diferenciação interétnica, através da escolha de critérios, separando os *de dentro* daqueles *de fora*.<sup>71</sup>

De acordo com Poutignat & Streiff-Fenart,<sup>72</sup> a Etnicidade está incorporada a um quadro cultural de intersistema, no qual ela se realiza como comunicação significativa da diferença, enquanto definição e ação dos membros em relação ao mesmo grupo étnico e aos demais. Se a definição de Cultura mostra-se ambígua por ser ao mesmo tempo abstrata e concreta, a de grupos étnicos parece dotada de maior respaldo empírico porque são mais visíveis as manifestações da dimensão sociocultural comum. A comunhão está presente nas formas de expressão e de comunicação simbólicas. Segundo a teoria interacionista de Frederik Barth,<sup>73</sup> esses grupos: a) perpetuam-se biologicamente de modo amplo; b) compartilham valores culturais fundamentais, realizados em patente unidade nas formas culturais; c) constituem um campo de comunicação e de interação; d) possuem um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria que se diferencia de outras do mesmo tipo. Enfim um grupo que divide um espaço de reprodução biológica, de interação comunicativa e de

---

<sup>71</sup> POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**, p. 85 a 111.

<sup>72</sup> Idem **Teorias da etnicidade**, p. 85 a 111.

<sup>73</sup> NARROL, R. On ethnic unit classification. - Current Anthropology.- n. 5, pp.283-291 *apud* BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. **-Teorias da etnicidade**, p. 85 a 111.

comunhão de valores fundamentais. Não se trata de um produto de isolamento cultural, correndo-se o risco de retroceder a teses biológicas e racistas, mas da contínua e dinâmica construção de limites que constituem as *fronteiras étnicas* do grupo, não enquanto suporte da cultura ou um tipo de organização social, porém de um complexo processo de interação tanto interno quanto entre outros grupos étnicos. Isso ocorre porque se

um grupo conserva sua identidade quando os membros interagem com outros, isso implica critérios para determinar a pertença e meios para tornar manifestas a pertença e a exclusão. Os grupos étnicos não são simples ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos; e os diferentes modos pelos quais eles se conservam, não só por meio de um recrutamento definitivo, mas por uma expressão e validação contínuas, (que) precisam ser analisadas.<sup>74</sup>

No caso da sociedade brasileira, mesmo com as diferenciações regionais, a língua e outros critérios são responsáveis pela manutenção de uma unidade étnica que não se restringe apenas a fronteiras geográficas. No caso das sociedades indígenas, o quadro é mais complexo, pois foram subjugadas por um processo histórico que implantou uma nação a partir de relações de despovoamento e de guerras, limitando esses grupos aos limites religiosos das missões católicas ou às restrições políticas do regime de tutela pelo Estado brasileiro.

O conceito de grupos étnicos implica uma reformulação dinâmica e histórica dos princípios que distinguem o sujeito como sendo de dentro ou de fora de uma determinada fronteira. No caso do povo brasileiro, um jovem de cinco séculos estimulado a manter relações interétnicas como uma estratégia de ocupação do território, tendo filhos legítimos e bastardos, a miscigenação é um emblema distintivo. Isso é esquecido quando se pensa em grupo étnico indígena com os sinais fenotípicos e os traços culturais de uma era pré-cabralina.

---

<sup>74</sup> Idem. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade*, p.195-196.

As várias formas de interação com a sociedade dos brancos propiciaram transformações nessa organização sociocultural, como a substituição da língua nativa pelo português, como os casamentos interétnicos, como o aprendizado de outros ofícios e a conversão religiosa. O que também é modificado são as regras de proscrição e de prescrição determinadas pelos grupos do que possa ser definido enquanto condição indígena. Ao final das contas, eles se reconhecem e são reconhecidos permanecendo com a identidade Pankararu.

É uma etnia *transestadual*<sup>75</sup> pois se localiza tanto na área indígena, no sertão de Pernambuco, quanto na favela Real Parque Morumbi, no município de São Paulo, contabilizando cerca de mil habitantes. Fazem parte da grande leva de populações nordestinas que migraram para o Sul do Brasil, em maior escala desde meados dos anos 50. Em segundo lugar, a imagem de *índio primitivo* está completamente defasada. Mais realista do que a imagem romântica ou etnocêntrica, existe a inegável força da *transfiguração étnica*. De acordo com Ribeiro,<sup>76</sup> trata-se de um processo de mescla racial, através dos casamentos interétnicos, além do resultado de um enfrentamento entre sociedades que apresentam organizações internas de diferente complexidade. É o alastramento histórico de uma *nova etnia nacional*.

Diante das dúvidas sobre a identidade indígena Pankararu, Carneiro da Cunha<sup>77</sup> expõe critérios esclarecedores, baseando-se em três ordens de argumentos: a) numa perspectiva racial, os sinais diacríticos de uma população pré-colombiana não se adaptam à realidade histórica brasileira, cuja miscigenação, inclusive, foi estimulada pelo governo colonial; b) numa

---

<sup>75</sup> O jornal *Folha de São Paulo*, em edição de 02/03/97, informa que a Associação Indígena Pankakaru contabiliza novecentos e vinte índios de sua etnia, que vivem em favelas de São Paulo. O êxodo Pankararu começou no final dos anos 50, após a construção das barragens de Paulo Afonso e Itaparica. Apesar de suas terras terem sido demarcadas em 1939 (?) e já homologadas, diversos índios Pankakaru se juntaram à orla de migrantes nordestinos e vieram a São Paulo para trabalhar na construção civil. Segundo outros documentos, a serem discutidos posteriormente, essa data foi no ano de 1941.

<sup>76</sup> RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**, p.245 – 246.

<sup>77</sup> CARNEIRO DA CUNHA, M. **Antropologia do Brasil**, p.113-119.

perspectiva cultural, fica esquecido que os traços de uma Cultura decorrem das formas de organização dos grupos étnicos, e que no caso da realidade indígena brasileira, ao se pensar na língua como importante referencial, desde o século XVII, o Diretório dos Índios pombalino, no seu artigo 6º, proibia o uso dos idiomas nativos; c) por fim, ficam endossadas as posições de Barth sobre a definição dos grupos étnicos como formas de organização social em populações cujos membros se identificam e são identificados como tais pelos outros, constituindo-se uma categoria diferente de outras categorias da mesma ordem.

A etnia Pankararu fundamenta-se no reconhecimento de uma identidade étnica, a partir de critérios que vêm de *dentro* ou através do contraste com o que é de *fora*, implicando serem produtores e produtos de uma Cultura e de uma Tradição que os distinguem dos outros camponeses do Sertão nordestino. Ser Pankararu propicia direito vitalício de moradia em área indígena da União, o que torna delicado o reconhecimento dessa identidade, estabelecendo-se critérios com ser descendente de até segunda geração de indivíduo Pankararu.

A idéia de fronteiras étnicas permite o mapeamento de um território permeável à comunicação externa, por onde circulam, inclusive, as bebidas alcoólicas. Portanto, tendo-se um referencial básico do que seja Etnia, Grupos Étnicos, Etnicidade e Fronteiras Étnicas, e se conhecendo a importância da intersubjetividade nesse processo de reconhecimento, já são apontados alguns elementos preliminares que serão constitutivos de um trabalho de pesquisa etnoepidemiológica.

#### 1.4 Quarto Fragmento – Os Fundamentos de uma Etnoepidemiologia.

*Caboclo gosta de beber.*

**Adulta Pankararu.**

O movimento de conjugação dos conhecimentos médicos com os conhecimentos das Ciências Sociais parte de várias necessidades teóricas e aplicadas dentro de uma compreensão de que a Medicina apresenta uma identidade inegavelmente social. Os estudos na interface fazem parte de um intrincado tear onde a urdidura está bem definida, porém a trama apresenta dificuldades inerentes à complexidade do desenho.

As pesquisas nesse caminho possibilitam uma visão mais ampla do processo saúde-doença, passando agora a incluir a dimensão do cuidado, o que, evidentemente, atrai uma análise sociológica ou antropológica do sistema de prestação de serviços. Por outro lado, agregar as representações dos pacientes sobre o processo focado, inclusive aos programas de ações básicas em saúde, permite compreender de qual maneira o comportamento humano, socialmente ou culturalmente determinado, contribui para o desencadeamento, agravamento ou prevenção dos processos patológicos. Existem inúmeros exemplos desde o *man-made malaria* até o *kuru*, degeneração cerebral em mulheres e crianças, da Nova Guiné, que participam de ritos funerários antropofágicos.

É um campo híbrido com relevância acadêmica, técnica e política que estimula Fabrega a anunciar a necessidade urgente de criação de uma Ciência Etnomédica.<sup>78</sup> Esta transcorre numa área intelectual que envolve formulações teóricas importantes para as Ciências Sociais, Biológicas e Biomédicas. A relação que existe entre as enfermidades, o comportamento social e a adaptação humana constitui a sua temática principal. A relação é examinada em termos da capacidade humana, exclusiva, de simbolizar e de experienciar os fenômenos culturais. A

---

<sup>78</sup> FABREGA JR., H. The need for an ethnomedical science: the study of medical systems comparatively has important implications for the social and biological sciences. *Science*, p.969-974.

partir das generalizações etnomédicas, é explicado como os grupos sociais fazem acordos com as doenças em geral e são examinados os problemas contemporâneos que envolvem a organização e a prática da Medicina. Além disso, são enfocados os problemas oriundos das relações do sistema médico com outros subsistemas presentes em determinados grupos.

Trata-se de um domínio complexo e difuso, o que de certa forma parece reproduzir os vários interesses e especialidades dentro das suas origens biomédicas e socioculturais, engendrando diversas conceituações e classificações entre os autores. Como ponto de partida, é fundamental distinguir as duas grandes vocações etnomédicas, as sociológicas e as antropológicas, nessa interface com a Saúde.

Foster<sup>79</sup> comenta, de uma maneira geral, que entre os diversos programas de estudo e de intervenção são destacados os conceitos de saúde e de doença; a análise dos fatores sociais e culturais como causa de incidência e prevalência das doenças; o treinamento do pessoal médico e burocrático; a avaliação dos problemas de comunicação entre médicos e pacientes; as transformações nas crenças e práticas médicas; além de importantes interfaces com a Saúde Mental, em especial o problema das Dependências Químicas e a Epidemiologia.

Num plano mais sociológico, como pensava Strauss<sup>80</sup> é estruturada uma Sociologia da Medicina que escolhe o comportamento médico como objeto de estudo ou então uma Sociologia na Medicina que aplica os fundamentos teóricos e metodológicos dessa disciplina social na resolução dos problemas de Saúde. Os sociólogos parecem mais atentos aos sujeitos e processos presentes nas suas sociedades de origem, inclusive no próprio *establishment* médico, o que delega aos antropólogos estudos dirigidos às *outras* populações, aquelas que ficam à margem dos centros sociais de prestígio (periféricas, mas não minoritárias), que vivem a diferença em relação ao que é erudito, tecnopragmático, ilustrado e politicamente dominante. Esquema

---

<sup>79</sup> FOSTER, G. Medical anthropology: some contrasts with medical sociology. *Science*, p.427- 432:

<sup>80</sup> STRAUSS, R. The nature and status of medical sociology *apud* Idem. Medical anthropology: some contrasts with medical sociology. *Soc. sci. med.*, p.427- 432.

evidentemente simplista, porém *real* porque engloba os *underdogs*, os descamisados, os silvícolas, os migrantes, os excluídos, os sem-terra, os sem-teto, os sujeitos aos quais se pretende chegar através de uma empática compreensão dos respectivos *corações e mentes*.

Houve momentos distintos de aproximação interdisciplinar, conforme pontua Foster<sup>81</sup>: a) os interesses das etnografias tradicionais pelo que se chama de *Medicina Primitiva*, incluindo a feitiçaria e a magia. É uma tradição científica que contextualiza essas *práticas terapêuticas* no bojo da totalidade cultural dos povos estudados;<sup>82</sup> b) a Escola Norte-americana da Cultura e da Personalidade, entre as décadas de 30 e 40, contou com a colaboração de psiquiatras, psicólogos e antropólogos, sendo um desdobramento da obra de Franz Boas, conforme comentado anteriormente; c) os trabalhos sistematicamente integrados ocorreram de fato, a partir de 1942, por conta de vários interesses oficiais. A Fundação Rockefeller e o governo norte-americano iniciaram programas de cooperação técnica, política e econômica, principalmente com os países da América Latina, mais ainda no pós-guerra. O pano de fundo institucional abrangia o *Programa do Ponto IV* e a criação da Organização Mundial de Saúde, incentivando convênios multilaterais em programas sanitários, dirigidos no contexto de projetos desenvolvimentistas.

Muitos dos aspectos teóricos e práticos relacionados com a Antropologia Médica hoje em dia são problemas comuns a países não-desenvolvidos ou em desenvolvimento. O interesse do governo norte-americano também estava associado aos projetos do complexo médico-industrial em expansão de mercado, procurando formar um trabalhador sadio que se adaptasse a uma economia de base industrial. Entretanto foram encontradas resistências em alguns países latino-americanos, de natureza econômica e cultural. No primeiro caso, em 1944, após a reunião de Bretton Woods, nos Estados Unidos, o recém-criado Banco Internacional de Reconstrução e

---

<sup>81</sup> Ibidem. Medical anthropology: some contrasts with medical sociology. *Soc. sci. med.*, p.427- 432.

<sup>82</sup> Somente para citar alguns autores de estudos antropológicos clássicos relacionando magia, religião e cura, podem ser incluídos Frazer, Rivers, Malinowski, Mauss, Évang-Pritchard, Ackernecht, Lévi-Strauss, entre outros.

Fomento (Bird), componente principal do futuro Banco Mundial, passou a ser uma fonte de recursos importante dentro de uma política de crédito do Fundo Monetário Internacional. No segundo caso, as resistências culturais eram mais complexas, não sendo superadas apenas através de recursos financeiros, porém através de estratégias simbólicas e educacionais, precisando de um diagnóstico e do planejamento de medidas eficientes. Os antropólogos foram convidados para a realização dessa tarefa.

Três anos após, em 1947, no contexto da criação da Organização Pan-americana de Saúde (Opas), o modelo flexneriano era alvo de críticas, porém o projeto de exportação tecnológica continuava em pauta. As dificuldades persistiam e, entre elas, o alto custo e a distribuição socialmente desigual de recursos, o que gerou uma reversão do modelo ao introduzir a estratégia de barateamento, tendo como desdobramento, muitos anos depois a reunião de Alma Ata, na década de 70. A partir de então, passaram a ser incentivados os cuidados primários de saúde, posteriormente definidos como sistemas locais de saúde. Novamente se faziam presentes os antropólogos médicos como *diagnosticadores* socioculturais do perfil sanitário, avaliadores das dificuldades de planejamento e execução dos programas, além de supervisores em algumas equipes técnicas.

A aliança também alcançava os planejadores em vários níveis de competência política. Havia um objetivo de racionalidade implicada na relação custos/benefícios, o que estimulava a buscar uma compreensão mais culturalmente adequada desses outros determinantes, muitas vezes invisíveis diante dos estudos de formato epidemiológico mais rigoroso.

O recorte da construção política da Antropologia Médica não apaga os seus brilhos, pois toda Ciência apresenta efeitos terapêuticos e colaterais. O entrave não está numa origem questionável, porém na existência de uma multiplicidade de desenhos que dificulta uma compreensão ampla desta (inter)disciplina. Autores como Hunter definem o objetivo como um esforço para clarear a

relação entre *disease* e comportamento, dentro de um contexto ecológico caracterizado como estressor ambiental para todos os grupos humanos envolvidos e o comportamento humano num contexto evolutivo com níveis micro e macro, o que são caminhos nos quais os seres humanos se organizam para definir, se adaptarem e modificarem os estressores ambientais que colidem com suas sobrevivências.<sup>83</sup>

Partindo de uma discussão sobre a origem das enfermidades, se é biológica (no inglês *nature*) ou decorrente de um aprendizado sociocultural (no inglês *nurture*), a Antropologia Médica tem como uma das principais bases conceituais a idéia de que a construção social das doenças (no inglês *sickness*) é heterogênea, assim como as diversificações societárias. Para Eisenberg<sup>84</sup> existem duas grandes perspectivas, a do médico (no inglês *disease*), que se baseia numa racionalidade científica, objetiva, quantitativa, dualista, ontológica e individual, e a do paciente (no inglês *illness*) que pode ser deduzida como uma experiência subjetiva, qualitativa, holística, empírica e inserida na rede sociocultural. Muitas vezes existem conflitos entre a evidência da teoria científica e a evidência da experiência de adoecer.

A categoria *disease* expressa a interação entre o comportamento humano e um determinado contexto ambiental, físico ou sociocultural, que apresenta diferentes níveis de complexidade e de abrangência. A relação pode ser propiciadora de estresse ou não, redundando na promoção da saúde ou da doença. São estudos com preocupações não apenas teóricas, conforme já discutido, pois fazem parte dos planejamentos internacionais da Saúde Pública.

---

<sup>83</sup> HUNTER, S.S. Historical Perspectives on the Development of Health Systems Modeling in Medical Anthropology. *Soc. sci. med.*, p.1298.

<sup>84</sup> EISENBERG, L. Disease and illness: distinctions between professional and popular ideas of sickness. *Cult. med. psychiatry*, passim.

Outra forma de entender a disciplina além do conceito, é classificar os diferentes campos de pesquisa. Foster & Anderson<sup>85</sup> definem as subdivisões como sendo Etnomedicina, Biologia Humana, Clínica Médica, Saúde Pública Internacional e Sociologia Médica. Especificamente em relação à Etnomedicina, faz parte de uma tendência entre epidemiologistas e sanitaristas, na década de 50, no contexto da transição epidemiológica, de buscarem os determinantes socioculturais de *illness*, enquanto preocupação pelo aspecto *ênico* diante do crescimento das doenças crônico-degenerativas. Sem o domínio de um conceito científico de Cultura mais rigoroso, as pesquisas estavam dirigidas para os múltiplos estressores e uma etiologia multicausal. Na década de 70, houve uma mudança na tendência dos estudos que se aproximaram mais das interpretações biomédicas, procurando assumir um caráter *verdadeiramente* holístico, segundo os pesquisadores.

A corrente francesa da Antropologia da Saúde é crítica em relação à postura da Antropologia Médica norte-americana. Buchillet<sup>86</sup> relembra que os franceses opunham-se ao Culturalismo Pragmático norte-americano e ao Funcionalismo inglês, considerando ser o estudo das Representações Sociais a via de acesso privilegiada à análise do funcionamento da sociedade. Essa valorização do sentido, mais do que a ordem institucional, inclui as idéias de causa de determinados processos relacionados com o binômio Saúde e Doença. São demonstradas, inclusive, a coerência e a racionalidade do pensamento tradicional que, através da sua constituição simbólica, apresenta uma dupla eficácia, explicativa e terapêutica. A crítica à Etnomedicina pauta-se pela imprecisão conceitual, não ficando claro se pertence ao campo da Medicina ou da Antropologia. Além disso pressupõe existir um setor médico autônomo, análogo ao setor biomédico ocidental, não correspondendo aos dados antropológicos que mostram a estreita imbricação entre a ordem social, a biológica e a do próprio Mundo.

---

<sup>85</sup> FOSTER, G.M. & ANDERSON, B.G. **Medical anthropology**. Wiley: New York, 1978. *apud* Idem - Historical perspectives on the development of health systems modeling in medical anthropology. **Soc. sci. med.**, p. 1298.

<sup>86</sup> BUCHILLET, D. A Antropologia da doença e os sistemas oficiais de saúde. In: \_\_\_\_\_ (org.) - **Medicinas tradicionais e medicina na Amazônia**, p.23-24.

Outros autores como Sindzingre & Zempléni<sup>87</sup> mapeiam as várias possibilidades de interpretação etiológica, baseando-se, teoricamente, na filosofia aristotélica da causalidade e, empiricamente, no trabalho de campo desenvolvido entre os Senoufo, na Costa do Marfim. Existe um modelo formal prévio, organizador das categorias, sendo estas a substância empírica presente na pesquisa direta, etnográfica, formando uma representação da rede causal. É uma proposta de estudo que apresenta as seguintes etapas: (1º) O reconhecimento do estado de doença e sua eventual nomeação (De que doença se trata?) — o sistema cultural de conceitos. (2º) A percepção ou somente a representação da causa instrumental (Como a doença ocorreu no indivíduo?) — a causalidade instrumental. (3º) A identificação do agente que é responsável pela mesma (Quem ou o que a produziu?)<sup>88</sup> — a causalidade eficiente. (4º) Por fim a origem, entendida como a conjuntura ou os acontecimentos responsáveis pela irrupção da doença na vida dos indivíduos — a causalidade última.

Foi através do resgate da Clínica que um dos mais importantes expoentes da Antropologia Médica norte-americana, Arthur Kleinman,<sup>89</sup> justificou essa busca de um restabelecimento da *visão holística* como diálogo biomédico e sociocultural. Ele apresentou oito linhas de pesquisa dentro do específico campo dos sistemas de cuidado com a Saúde enquanto um dos desdobramentos dos estudos etnomédicos: 1) Pesquisa Clínica: há um reconhecimento de que o comportamento promotor de saúde se deve a um amplo contexto de crenças e de práticas sociais estabelecidas e legitimadas pelos grupos; 2) Pesquisa Clínica Transcultural: são estudos clínicos que procuram explicar as variações do formato e da evolução nosológica entre diferentes etnias; 3) Utilização sociológica dos estudos: são pesquisas que agregam em dados estatísticos as crenças e os padrões de comportamentos leigos promotores de saúde; 4) Pesquisa em Saúde

---

<sup>87</sup> SINDZINGRE, N. & ZEMPLÉNI, A. Modèles et pragmatique, activation et repetition: reflexions sur la causalité de la maladie chez les Senoufo de Côte d'Ivoire. *Soc. sci. med.*, p. 279-293.

<sup>88</sup> Nas culturas ocidentais, a causa instrumental é o meio ou o mecanismo engendrador da doença, seja empírico ou não. O agente é aquele que detém a força eficaz que a produz.

<sup>89</sup> KLEINMAN, A. **Patients and healers in the context of culture**. University of California Press. Berkeley, 1980 *apud* HUNTER, S.S. Historical perspectives on the development of health systems modeling in medical anthropology. *Soc. sci. med.*, p.1301.

Pública: procuram identificar a larga extensão de conseqüências em termos de saúde populacional causadas pelos projetos de modernização social; 5) Pesquisa Etnocientífica: identifica modelos lingüísticos associados com os comportamentos de saúde e as crenças relacionadas com o sistema cultural mais amplo; 6) Psiquiatria Transcultural: diagnostica as tradições envolvidas nas comunidades que desenvolvem tratamentos em Saúde Mental, diferenciados do modelo do Ocidente; 7) Ecologia Cultural: pesquisa os aspectos adaptativos das práticas de Saúde; 8) Adaptação dos Sistemas de Modelos à Pesquisa Etnomédica: trata-se da estreita colaboração da Antropologia Médica com os projetos e programas em Saúde Pública; 9) Estudos Transculturais da Medicina em Sociedades Não-ocidentais: buscam explicar a competência das tradições médicas tradicionais.

Portanto, dentro do campo etnomédico pode haver tantas ramificações que extrapolam um enfoque apenas ocidental, inclusive desenvolvendo estudos sobre os modelos semânticos semelhantes àqueles dos franceses, mas sem incorporar a teoria de origem durkheimiana da representação social. A Antropologia Médica também estuda o que interessa à Antropologia da Saúde, não sendo o contrário verdadeiro. Uchôa & Vidal<sup>90</sup> comentam o modelo de análise de redes semânticas (*semantic network analysis*) desenvolvido pelo Grupo de Harvard, principalmeter Good e DelVechhio Good como uma abertura para a compreensão dos diferentes fatores que participam da construção de *realidades médicas*. É enfatizada a diversidade de modelos que suportam, numa determinada sociedade, a construção cultural dos problemas de saúde e os esforços terapêuticos para encontrar solução. Ressalta-se que toda prática terapêutica é eminentemente interpretativa e implica constante trabalho de tradução, de decodificação e de negociação entre diferentes sistemas semânticos.

Por outro lado, entre os franceses, as preocupações *etno* não são esquecidas por todos. Laplantine<sup>91</sup> procurou definir uma Etnopsiquiatria como sendo o estudo entre as condutas

---

<sup>90</sup> UCHÔA, E. & VIDAL, J.M. Antropologia médica: elementos conceituais e metodológicos para uma abordagem da saúde e da doença. *Cad. saúde públ.*, p.501.

<sup>91</sup> LAPLANTINE, F. *L'Ethnopsychiatrie*, p.6.

psicopatológicas e as culturas em que as mesmas estão inscritas. Ou então, Devereux<sup>92</sup> que defendia uma Etnopsicanálise, estabelecendo as relações entre o Inconsciente (a unidade psíquica da humanidade) e a Cultura. Dessa forma, a proposta na França é desenvolvida contraditoriamente à natureza intrínseca da formação dos povos, pois esta origem obedece a uma lógica da diferença e das particularidades, muitas vezes refratárias a modelos universalistas de interpretação como o Complexo de Édipo, a Teoria da Sexualidade da Psicanálise ou mesmo o Inconsciente Estrutural de Lévi-Strauss. A Antropologia Médica norte-americana parece ser mais modesta nesse aspecto da elaboração da Grande Teoria e se mostra como um instrumental relevante para a compreensão dessas particularidades mais cruas presentes na relação entre o comportamento humano, o processo saúde–doença e as condições ambientais.

Em síntese, são pensadas duas grandes subdivisões para esse ramo antropológico, a própria Etnomedicina, enfatizando as formas de relação dos grupos étnicos com os vários rumos do processo saúde–doença, e a Ecologia Humana, estudando a distribuição desse processo em determinado contexto ambiental, não apenas físico, mas também étnico. Trata-se, portanto, da possibilidade de comunicação entre a Epidemiologia e a Antropologia, marcada por uma atração entre opostos tais como a forma da pesquisa e o conteúdo do que é pesquisado, entre o rigor metodológico e a capacidade de empatia entre pesquisador e pesquisado e principalmente na relação entre um determinado fenômeno com suas faces de normalidade, de patologia ou de desvio.

De acordo com Uchoa,<sup>93</sup> essa abordagem implica “contradições, tensões e descontinuidades (...), mas é também reconhecer a urgência de transpor fronteiras disciplinares e restaurar a globalidade do fenômeno saúde–doença, classicamente reduzido e fragmentado a uma outra de suas dimensões”.

---

<sup>92</sup> DEVEREUX, G. *Etnopsicoanálisis complementarista*, p. 66 – 67.

<sup>93</sup> UCHÔA, E. Epidemiologia e antropologia: Contribuições para uma abordagem dos aspectos transculturais da depressão In: CANESQUI, A.M. *Ciências sociais e saúde*, p.87.

Algo se perde numa linguagem exclusivamente estatística: aqueles modos específicos da relação dos grupos étnicos com o que é cotidiano e extracotidiano. Nos gráficos e nas tabelas, muitas vezes, ficam ocultas lógicas e semânticas locais, as marcas indeléveis dos valores socioculturais, ricos em significados que modelam e que são modelados pelos sujeitos empíricos e históricos. A linguagem matemática dificilmente traduz os sentidos das percepções, dos sentimentos, das memórias, dos projetos, dos gestos, que se tornam critérios de pertencimento dos sujeitos a determinados grupos étnicos e que inegavelmente influenciam as formas específicas de estar sadio ou doente.

Enfim, a Epidemiologia, em senso estrito, não observa a riqueza dos modos de vida de um povo por conta do rigor quantitativo que paradoxalmente oculta o que é crucial na determinação dos perfis de morbidade e de mortalidade. De acordo com Nations,<sup>94</sup> embora “os cálculos estatísticos possam ser construídos em modelos matemáticos válidos, eles correm o sério risco de serem incorretos, porque excluem um elemento vital humano: o modo como as pessoas realmente se aproximam da experiência da doença e estabelecem acordos com a morte”.

São feitos pactos com Tânatos e também com Eros<sup>95</sup> através dos costumes da dieta, dos padrões de cuidados com as crianças, das práticas religiosas, dos processos migratórios, das técnicas agrícolas, das relações de parentesco ou dos atos médicos informais. Mesmo no caso de uma doença infecto-contagiosa, esta para se manifestar depende do acordo dos grupos entre as duas forças opostas. Se com urgência os dados etnomédicos não puderem forçar a busca dessas

---

<sup>94</sup> NATIONS, M. - Epidemiological research on infectious disease: quantitative rigor or rigormortis? Insights from ethnomedicine. In: JANES, C.R. & STALL, R. **Anthropology and epidemiology : interdisciplinary approaches to the studies of health and disease**, p.97.

<sup>95</sup> Eros, o Amor, presente nas teogonias mais antigas como uma divindade contemporânea de Gaia (a Terra) e oriundo do Caos Primordial, diferencia-se de Tânatos, gênio masculino personificador da Morte. Ambos foram alegorias utilizadas por Freud para definir as idéias de *Lebenstriebe*, pulsão que conserva e dissemina a Vida e de *Todestriebe*, pulsão oposta, de destruição das unidades vitais e de retorno a um estado inorgânico. In: LAPLANCHE, D. & PONTALIS, P. **Vocabulário de psicanálise**.

inter-relações e as suas contribuições para o desenvolvimento das respectivas *diseases*, “o rigor epidemiológico nas pesquisas das doenças infecciosas terá similitudes com o *rigor mortis*”.<sup>96</sup>

Assim, o método etnográfico constitui-se em importante instrumental para a Epidemiologia, permitindo compreender a influência de determinados padrões comportamentais, culturalmente específicos, na constituição dessas *entidades nosológicas*. Ao se ter um mapa das probabilidades de risco, as técnicas antropológicas podem contribuir na explicação dos porquês sobre a persistência de tais fatores, muitas vezes resistentes a mudanças por conta de razões socioculturais, políticas e econômicas.<sup>97</sup>

Inhorn<sup>98</sup> também argumenta a favor de uma aproximação da Antropologia em relação à Epidemiologia, apresentando algumas justificativas para a sua posição: (a) existe uma diferença de objeto entre a Epidemiologia (modelo *disease*) e a Antropologia (modelo *illness*), entretanto ambos são culturalmente construídos; (b) a crítica antropológica sobre o caráter positivista da Epidemiologia é reducionista e desinformada, quando esquece as relações históricas de alguns setores epidemiológicos com a Medicina Social, aproximando-se estreitamente da Antropologia; (c) estabelecer uma relação de oposição entre os métodos quantitativos e qualitativos é negligenciar que ambas as disciplinas empregam técnicas de observação e de entrevistas, que podem, evidentemente, ser complementares; (d) além de uma postura de culpabilização dos indivíduos que apresentam comportamentos de risco, sejam índios, drogados ou homossexuais, deveriam ser feitas perguntas mais contextuais, tributárias de ambas disciplinas; (e) a Epidemiologia poderia contribuir com o *quem?*, o *onde?* e o *como?* e a Antropologia com o *porquê?*; (f) novas perguntas para um velho objeto ampliariam esse obsessivo interesse

---

<sup>96</sup> Idem. Epidemiological research on infectious disease: quantitative rigor or rigormortis? Insights from ethnomedicine. In: JANES, C.R. & STALL, R. **Anthropology and epidemiology : Interdisciplinary approaches to the studies of health and disease**, p.119.

<sup>97</sup> INHORN, M.C. & BUSS, K.A. Ethnography, epidemiology and infertility in Egypt. **Social science and medicine**, p.672.

<sup>98</sup> INHORN, M. Medical anthropology and epidemiology: divergences or convergences? **Social science and medicine**, passim.

epidemiológico pelo risco, deslocando o campo perceptivo para outras peculiaridades do comportamento humano, sejam cognitivas, valorativas ou práxicas.

Ambas as disciplinas podem desenvolver uma relação de complementaridade, principalmente através da conjugação de importantes categorias analíticas, utilizadas sistematicamente pela Epidemiologia, tais como o Espaço, o Tempo e o Sujeito, a serem empregadas num determinado contexto de pesquisa sob a abordagem antropológica. Há uma escolha de um objeto na interface normalidade/desvio/patologia, fundamentada numa base teórica, a ser submetida a um instrumental hermenêutico e etnográfico. É um importante alicerce para a construção de uma proposta etnoepidemiológica, se não for o seu próprio miolo.

Menendez<sup>99</sup> igualmente observa, numa perspectiva também aplicada, que há mais semelhanças do que diferenças entre os desenhos de pesquisa epidemiológica e antropológica, a partir dos seguintes argumentos: (a) existe um trabalho conjunto entre grupos naturais, sejam agregados estatísticos epidemiológicos ou conjuntos sociais antropológicos, o que inclui grupos ocupacionais, domésticos, etários, estratos sociais; (b) há um consenso sobre os limites das explicações unicasais, o que no caso epidemiológico, é manifesto através de uma opção por leituras bioecológicas e no caso antropológico pela busca da determinação sociocultural e econômica; (c) comungam da idéia de que existe um movimento evolutivo no processo saúde-doença, sendo História Natural entre os estudos da Epidemiologia e História Social entre aqueles da Antropologia; (d) buscam um conhecimento da relação entre estilos de vida e promoção da Saúde e da Doença. Na abordagem epidemiológica destaca-se a categoria *conduta de risco* e na antropológica, uma contextualização global com os processos de vida em sociedade; (e) por fim, elaboram ações preventivas, sendo estas, entre os epidemiologistas, a aplicação de medidas imediatas e, entre os antropólogos, projetos de intervenção estrutural, envolvendo um campo sociopolítico mais amplo.

---

<sup>99</sup> MENENDEZ, E. Antropologia Médica: Processo de Convergência ou Processo de Medicalização?. In: ALVES, P.C. & RABELO, M.C. (org.) **Antropologia da Saúde: Traçando Identidade e Explorando Fronteiras**, p.71-93.

De maneira mais específica, Menendez<sup>100</sup> lança uma proposta de construção da Etnoepidemiologia, ao final dos anos 80, vindo Almeida Filho,<sup>101</sup> no começo da década seguinte, a elaborar uma síntese teórica e metodológica para o novo campo que descortina. É pleiteada uma substituição da abordagem de *fatores de risco* por *modelos de fragilização* que se mostram mais sensíveis às especificidades simbólicas e ao caráter interativo da relação entre os sujeitos e o meio ambiente físico e sociocultural. Procura-se uma compreensão da experiência subjetiva de *ser* daquele gênero, geração, situação conjugal, entre outros. Os modelos explicativos clássicos trabalham as variáveis sob uma condição de fatores externos, unívocos, não ambíguos e positivos. O significado social de uma determinação e identidade do sujeito, pelo contrário, caracteriza-se como algo interno, heterogêneo, polissêmico e dialético. São articulados outros sentidos para relevância, inclusive as idéias de valor e de significado.

Trata-se de uma *epidemiologia do modo de vida*, o que acarreta uma abordagem contextual e um enfoque sobre as *fragilidades singulares*, muitas vezes consideradas variáveis independentes, num desenho clássico da Epidemiologia, e sendo tratadas como impurezas em determinados recortes de estatística analítica. Dessa maneira é proposto deslocar o enfoque de uma perspectiva dos coletivos-agregados-populações para um ângulo subjetivo-pessoal-individual. Segundo o autor, esta guinada pode ser articulada através de três rotas de pesquisa: 1ª Uma epidemiologia transcultural que procura apontar as diferenças étnicas como indicadores dos fatores de risco, vulnerabilidade ou proteção; 2ª Um estudo de etnomodelos de representação da distribuição e ocorrência de doenças em determinadas populações, envolvendo as teorias etiológicas locais, de maneira semelhante aos desenhos das Etnociências; 3ª Uma análise

---

<sup>100</sup> MENENDEZ, E. **Antropologia médica: orientaciones, desigualdades e transacciones.** México:CIESAS, 1989. *apud* ALMEIDA FILHO, N. Pluralidade: construindo a etnoepidemiologia. In: \_\_\_\_\_ **A ciência da saúde**, p. 173- 183.

<sup>101</sup> Idem. Pluralidade: construindo a etnoepidemiologia. In: \_\_\_\_\_ **A ciência da saúde**, p. 173- 183.

epistemológica que permita, através do método etnográfico, estudar a prática científica no campo epidemiológico.<sup>102</sup>

A Etnoepidemiologia não pertence ao domínio epidemiológico, nem antropológico, mas a um novo campo em formação, sem fronteiras rígidas, o que dificulta uma colocação determinada num setor da produção do conhecimento. Em relação ao seu objeto, ele se identifica com os processos históricos e sociais, o que significa extrapolar uma perspectiva patológica, presente na Clínica, matemática, presente na Estatística, ou predominantemente populacional, como existe na Demografia. Por outro lado, não incorpora apenas a compreensão da inserção normal do objeto dentro da malha da Cultura, mas destaca um gradiente dialético entre os sujeitos e os grupos, entre a normalidade e a patologia/desvio, o que se mostra ambíguo e contraditório.

Outro aspecto importante, já comentado, é que o objeto-processual é distribuído num determinado Espaço, contextualizado numa específica dinâmica no Tempo e é vivido pelo Sujeito, enquanto ator e autor de um processo que vai e vem entre a dimensão subjetiva e a intersubjetiva. Portanto, um estudo em Etnoepidemiologia requer uma específica definição, não epidemiológica e nem antropológica, das categorias analíticas do Espaço, do Tempo e do Sujeito, para que seja possível compreender a experiência subjetiva diante de determinado objeto, mais do que a respectiva explicação externa.

Dessa forma, o objetivo geral da presente pesquisa é realizar um estudo descritivo e exploratório sobre o processo de alcoolização na área indígena Pankararu, na interface entre a Epidemiologia e a Antropologia. Não se trata da categoria alcoolismo, amplamente utilizada na abordagem da Clínica, mas de um processo que incorpora toda a contradição e dialética da definição do objeto.

---

<sup>102</sup> Ibidem. Pluralidade: construindo a etnoepidemiologia. In: \_\_\_\_\_ - *A ciência da saúde*, p. 173-183.

Especificamente, este estudo pretende elaborar uma matriz conceitual e teórica sobre o objeto alcoolização e as categorias de Espaço, Tempo e Sujeito, na Epidemiologia, na Antropologia e na Etnoepidemiologia. Assim, tentar descrever, numa perspectiva etnográfica, a distribuição da alcoolização nos cenários político, econômico e religioso da comunidade indígena Pankararu. Além disso, tentar compreender a trama histórica da comunidade e do processo de alcoolização, através da perspectiva dos sujeitos sociais. Finalmente, interpretar as narrativas desses sujeitos, de acordo com o gênero e a fase da existência (jovens, adultos ou idosos), contextualizando as respectivas histórias de vida com a historicidade da comunidade indígena e com a historicidade do processo de alcoolização.

As histórias de vida penetram com maior intimidade nos espaços públicos e privados e reproduzem, através do mosaico biográfico, a existência do objeto na sua cotidianidade étnica. Um longo caminho que se pretende percorrer, sendo iniciado no próximo capítulo com uma discussão e definição do processo enfocado.

## 2 UM OBJETO — DO ALCOOLISMO AO PROCESSO DE ALCOOLIZAÇÃO.

Em quase todas as sociedades humanas existem substâncias químicas utilizadas para modificar o estado de consciência dos seus membros, vindo o álcool etílico a ocupar a importante posição da mais antiga e vastamente empregada. É uma peculiaridade associada à procura de outros efeitos como o de anestésico, afrodisíaco, energético, nutritivo, terapêutico ou narcótico.<sup>103</sup>

A origem do uso desaparece no tempo dos elos perdidos — uma expressão da impotência da Antropologia Física em fechar o quebra-cabeças da evolução dos primatas aos hominídeos. O álcool também não está ausente nesse mistério, já que a sua produção pode ser ao acaso, através da conjugação de quatro elementos disponíveis na Natureza: água, açúcar, fermentos e calor. Dessa forma, não é impossível imaginar a cena de uma *origem espontânea* composta pela fruta madura, aberta com o impacto numa fenda de rocha, e pelo sumo exposto à ação dos ventos e do sol, em épocas imemoriais da pré-história humana. O protagonista poderia ser o *Australopithecus*, dotado de tosco conhecimento tecnológico, na enigmática era do Plistoceno.<sup>104</sup> O desenvolvimento progressivo de técnicas agrárias e do fabrico da cerâmica facilitou o armazenamento, a fermentação e a comercialização, contribuindo para uma produção sistemática. Ficam conjecturados um consumo ritual no Paleolítico tardio (em torno de 30.000 a.C.) e um consumo habitual, a partir do Neolítico (em torno de 8 a 10.000 a.C.).

Há cerca de cinco milênios, a mão do Homem esculpiu pela primeira vez uma palavra escrita, e assim a História teve início entre os sumérios, provavelmente em Uruk, considerada a primeira comunidade humana a merecer o nome de cidade. Cahill<sup>105</sup> comenta que graças ao trabalho arqueológico, é sabido que a deusa Ninkasi era cervejeira dos próprios deuses, assando,

---

<sup>103</sup>HEATH, D.B. Perspectivas socioculturales del alcohol en América latina. *Acta psiquiát. psicol. Amér. lat.*, p.99-111.

<sup>104</sup>FORTES, J.R.A. *Histórico do alcoolismo*. In: FORTES J.A. & CARDO, W.N. (org.) *Alcoolismo: diagnóstico e tratamento*, p. 1.

<sup>105</sup>CAHILL, T. A. *Dádiva dos Judeus*, p.29.

com a pá sublime, a cevada germinada, misturando o *malte-bappir* com doces ervas aromáticas e vertendo a bebida perfumada no *recipiente-lahtan* como se fossem “o Tigre e o Eufrates unidos”.

Outros autores como Guelbaly & Guebaly<sup>106</sup> elaboram uma hipótese de que os alcoólicos teriam surgido em diversos momentos da História e em regiões geográficas distintas. As cervejas provenientes da cultura do arroz na Índia e da cevada no Velho Egito são consideradas as primeiras bebidas produzidas em larga escala pelos grupos humanos. Em se tratando da América do Sul, os alcoólicos resultaram da influência indireta do desenvolvimento agrícola alcançado pelos povos maias na América Central.

Num grande salto histórico, existem em sociedades como a brasileira diversos empregos das bebidas alcoólicas, dependendo de situações específicas. Isso ocorre tanto no espaço profano quanto no sagrado. São comemoradas as alegrias e consoladas as tristezas decorrentes da paixão pelo futebol, fazendo-se uso da *cervejinha*. Para os adeptos da arte culinária, a caipirinha é um acompanhamento indispensável à tradicional feijoada. Entre os nordestinos, outros fins são dados à cachaça como um veículo para soluções de composição fitoterápica, as garrafadas. Os estressados urbanos, por sua vez, costumam *relaxar* consumindo doses de *scotch* ao final da jornada de trabalho. Está presente em vários ciclos, do nascimento à morte, dos batizados aos velórios e em ritos de iniciação sexual dos adolescentes. Seja no carnaval ou no fim da Quaresma, encontra-se no sangue transubstanciado de Cristo nas liturgias católicas, ou como alimento para os Orixás, conforme os *ebós* afro-brasileiros.

Entretanto, ao se pensar em sociedade brasileira costuma-se imaginá-la como um bloco homogêneo, esquecendo-se, por motivos ideológicos ou de pouca informação, das suas diferenciações internas. Costuma-se colocar, sob a rubrica de *minorias*, os povos indígenas, o que reduz a um juízo de quantidade todas as vicissitudes históricas de uma localização periférica no interior dessa mesma sociedade. Alguns chegam a discutir a relação entre sociedade nacional e

---

<sup>106</sup> GUEBALY, N. & GUEBALY, A. Alcohol abuse in Ancient Egypt: the recorded evidence. *Int. j. addict.* 16:1207 – 1221, 1981 *apud* Idem. *Alcoolismo: diagnóstico e tratamento*, p. 1

sociedade indígena, sendo considerado processo civilizador dos grupos ameríndios a sua *integração* aos costumes e valores dos grupos hegemônicos.

Esse processo de produção e de consumo precisa ser compreendido não apenas como um dado impressionista mas também formatado conceitualmente, optando-se, de início, pela perspectiva, na ausência de melhor palavra, dos *colonizadores*. Entendê-lo para poder criticá-lo e criticá-lo para tentar aproximar-se das concepções locais é um eixo que se pretende seguir. Logo, será iniciada uma discussão sobre os sentidos religiosos, morais e patológicos, ou seja, a tríade *pecado-vício-doença* em relação ao conceito tradicional de alcoolismo. Posteriormente, será elaborado um conceito dinâmico, na interface entre a Epidemiologia e a Antropologia, do processo de alcoolização.

## 2.1 Os Sentidos Sociais do Conceito de Alcoolismo

São três os principais sentidos sociais do consumo de bebidas alcoólicas enquanto alcoolismo: pecado, vício e doença. O primeiro deles, presente na tradição judaico-cristã também se traduz pelas *quedas* provocadas pelo consumo imoderado de bebidas alcoólicas. Na referência da Torá para os judeus ou do Antigo Testamento para os cristãos, a mais antiga citação do uso de etílicos está presente no Beréshit ou Gênesis, segundo a religião enfocada.

No livro do Gênesis (9,20:25), de acordo com a tradução de João Ferreira de Almeida,<sup>107</sup> é relatada a bebedeira de Noé em pleno espaço sagrado da tenda. Está escrito:

E começou Noé a cultivar a terra e plantou uma vinha. Bebeu do vinho, e embriagou-se; e achava-se nu dentro da sua tenda. E Cão, pai de Canaã, viu a nudez de seu pai, e o contou a seus dois irmãos que estavam fora. Então tomaram Sem e Jafé uma capa, e puseram-na sobre os seus ombros, e andando virados para trás, cobriram a nudez do seu pai, tendo os rostos virados, de maneira que não viram a nudez de seu pai. Despertado que foi Noé do seu vinho,

---

<sup>107</sup> A Bíblia Sagrada: Velho e Novo Testamento, passim.

soube que seu filho mais moço lhe fizera; e disse: Maldito seja Canaã; servo dos servos será de seus irmãos.

A partir da exegese de filólogos como Chouraqui,<sup>108</sup> de comentadores da Torá<sup>109</sup> e da Bíblia de Estudo de Genebra<sup>110</sup> compreende-se que: a) no mito, o “justo” Noé teria sido a cabeça da raça humana, após o Dilúvio, sendo inclusive responsável pelo plantio do primeiro vinhedo. Em ação de graças oferece um sacrifício a *Elohîms*, um dos nomes de Deus, regando a vinha com o sangue de um cordeiro, de um leão, de um macaco e de um porco; b) segundo o Midrash, *Satán* aproveitou-se da oferenda de Noé, pois o tendo aconselhado na escolha desses animais para o sacrifício, o consumo de alcoólicos apresentará uma simbologia entre quantidade de copos ingeridos e as características de cada um desses seres. Bebendo apenas um copo, o homem fica manso como um cordeiro, com dois copos, crê-se forte como leão e se declara incomparável, após o terceiro, deita-se como um porco, e, continuando, pratica *insanidades* como um símio; c) dessa forma, se Adão pecou pela comida, Noé fê-lo através da bebida, expondo-se em desleixo e nudez o que é condenável para o judaísmo, principalmente em lugar sagrado. É orientado a juizes, governantes e sacerdotes a total abstinência de álcool em atividades sagradas e profanas, e de relevante importância social; d) sendo tabu na sociedade judaica julgar o pai, o filho Cão, ao olhar a nudez paterna e ao enunciá-la aos outros irmãos, difamando-o, cometeu uma grave afronta, sendo amaldiçoado pelo próprio genitor.

As Sagradas Escrituras, portanto, não condenam o uso das bebidas alcoólicas de uma maneira geral, porém, em primeiro lugar, interditam o consumo a algumas personagens em funções específicas (sacerdotes, juizes e profetas) e interpretam a intemperança como resultado da obra satânica. A idéia da falta de moderação nos apetites é tratada como sendo algo que dificulta viver na sua plenitude o aprendizado da criatura divina, o que corrobora a ação desviante das forças do Mal. Uma proposta de temperança em relação aos alcoólicos será empregada de forma mais institucional pelas sociedades que acolheram a Reforma Protestante. A partir dessa

---

<sup>108</sup> CHOURAQUI, A. No princípio (Gênesis), passim.

<sup>109</sup> Torá: A Lei de Moisés, passim.

<sup>110</sup> Bíblia de Estudo de Genebra, passim.

perspectiva, será enfocado um segundo viés de interpretação social do alcoolismo, o sentido moral de vício.

Esta palavra *vício* apresenta uma etimologia latina — *vitiu*, definida como o oposto de virtude, compreendendo defeito pessoal, conduta inadequada e condenável.<sup>111</sup> Associar o comportamento do homem constantemente embriagado com um sentido de *viciado*, fundamenta-se na concepção de que as responsabilidades pelas conseqüências criticáveis da embriaguez restringem-se única e exclusivamente ao indivíduo, mesmo que as causas e repercussões abrangam os grupos de origem desses consumidores.

A leitura individual, no caso do pecado, é em relação à transgressão do plano divino e no caso de vício, ao plano normativo social. As regras societárias determinarão a proscrição de bebidas alcoólicas a determinados conjuntos de indivíduos, apontando a adequação ou inadequação do hábito, tanto pelos efeitos quanto pelo tipo do grupo social de quem bebe. Fortes<sup>112</sup> comenta que desde a tradição helênica, através de Platão, era recomendado o veto do consumo de bebidas aos jovens, aos juízes, aos pilotos de barco, aos soldados em combate, aos casais motivados para relação sexual. Na Modernidade Ocidental, um maior acirramento e institucionalização das campanhas contra as bebidas alcoólicas somente ocorreram através de alguns movimentos no interior da Reforma Protestante, conforme já anunciado. No ano de 1784, nos Estados Unidos, foi publicada a terceira edição do livro *An inquiry into the effects of ardent spirits on human body and mind*, de autoria do cirurgião-geral norte-americano, Dr. Benjamin Rush. Era solicitada a proibição do uso do álcool por pessoas irresponsáveis, de baixo *status* social, entre os índios, ex-prisioneiros, afirmando que esse consumo facilitava hábitos dissolutos e ameaçava a vida espiritual das pessoas e das comunidades.<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> FERREIRA, A.B.H. *Novo Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa/Aurélio Buarque de Holanda*.

<sup>112</sup> FORTES, J.R.A. *Histórico do alcoolismo*. In: FORTES J.A. & CARDO, W.N. (org.) *Alcoolismo: diagnóstico e tratamento*, p 4.

<sup>113</sup> MARTINS, M.C.A. - Álcool: alcoolismo e alcoologia: dados históricos. — *Neurobiol*, p.19-30.

A contradição da abordagem moral pauta-se pela ausência de uma autocrítica dos grupos que a entabulam, muitas vezes míopes diante dos relativismos de toda prática normativa. Na sociedade norte-americana, por exemplo, são desaconselhados os usos de bebidas alcoólicas entre os nativos que entraram em conflito com o projeto de colonização do oeste e do noroeste norte-americano; dos transgressores às leis puritanas de um capitalismo que se já se mostrava espoliador; dos pobres que são mais e mais empobrecidos pelo sistema socioeconômico; e aqueles *desobedientes civis* às rígidas normas de controle social e sexual naquela sociedade.

Um amplo grupo de risco, enquanto duplo sentido de perigo/probabilidade, inscrevendo-se numa dupla categorização moral, de *borderlines* (metáfora psiquiátrica para o sentido sociológico de *outsiders*) e de *bêbados*. É possível que sejam potencializadas as diferenças que espelham a outra face, o lado obscuro presente nos segredos das alcovas e no silêncio familiar burguês.

Existe um projeto capitalista ao redor dessa assepsia familiar, associado ao desenvolvimento do espaço urbano e da produção industrial. Nessa época, dos confrontos entre patrões e empregados, em realidades como a européia, houve um aumento da produção de bebidas, principalmente destiladas, barateando estes custos<sup>114</sup> e aumentando o consumo, sendo uma das causas responsáveis por uma expansão das intoxicações coletivas. A classe operária, como força de trabalho, fabricava a bebida e a utilizava no tempo livre, passando a ser *acusada* de portadora de uma doença moral, outra estratégia de não-questionamento desse modo de produção vigente.

---

<sup>114</sup> Uma garrafa de aguardente de 750 ml custa em torno de R\$ 1,50 a R\$ 2,00 e apresenta uma concentração alcoólica de 40% a 50% de etanol, perfazendo um total de 300 a 370 gramas de álcool, o que soma em torno de 30 a 37 unidades de álcool. Por sua vez, numa lata de cerveja de 350 ml, geralmente de preço similar, é encontrada uma concentração alcoólica em torno de 5%, perfazendo um total de 17 gramas de álcool, o que representa cerca de 1,5 unidades. A diferença entre fermentados e destilados é, portanto, bastante significativa. In: LARANJEIRAS, R. & PINSKY, I. **O alcoolismo**, passim.

Harris<sup>115</sup> ilustra ter havido um aumento do número de cafés parisienses, que dos 5.000 em 1789 chegou à quantidade de 40.000 no ano de 1880, um impressionante incremento de 800%. Junto a isso estimava-se, entre os séculos XIX e XX, ainda em Paris, que 25% do total das tentativas e dos homicídios praticados aconteciam com agressores que tinham o hábito de beber ou estavam alcoolizados. Esses dados eram suficientes para um posicionamento da classe médica em relação à Comuna de 1848, pois toda a complexidade social, política e econômica dos meandros históricos foi reduzida à *perigosa desinibição* de um movimento de *bêbados*.

Talvez os operários bebessem mais vinho do que os patrões, porém isso é menos importante do que a utilização do saber médico para atender aos interesses hegemônicos, principalmente nas sociedades modernas. Não falavam mais de pecados, mas, sim, dos vícios como uma patologia social. Uma nova ambigüidade formava-se no horizonte pois a classe médica, associada à luta contra o alcoolismo, elaborava conceitos com um perfil predominantemente moral em relação ao saber clínico. Havia exceções, como nos Estados Unidos do século XIX, quando médicos do *Worcester State Hospital* e do *Connecticut Medical Society* sugeriram a criação de instituições especiais para o cuidado da “embriaguez”. Foram abertas a *Washingtonian Home* em 1841, na cidade de Boston, o *New York State Inebriate Asylum* em 1868, assim como a *Medical Temperance Society* em 1872 e a *American Medical Association for the Study of Inebriety and Narcotics* em 1904. Além desses espaços, foi lançado, em 1876, *The Journal of Inebriety*, cujos números foram lançados num período de trinta e oito anos.<sup>116</sup>

No caso da sociedade brasileira, a participação progressiva dos médicos na vida social e política decorre de uma conjuntura que se inicia com a chegada da Família Real, em 1808; e com a Proclamação da Independência política, em 1822, sendo desenvolvido um projeto

---

<sup>115</sup> HARRIS, R. *Assassinato e loucura: medicina, leis e sociedade no fim de siècle*, passim.

<sup>116</sup> JELLINEK, E.M. *The disease concept of alcoholism*, passim.

de construção de um incipiente Estado Nacional. Esse objetivo contava com a decisiva participação da classe, inclusive como instituição de controle e disciplina social.<sup>117</sup>

Num ambiente de fervor nacionalista, a aguardente tornou-se símbolo dos embates em prol da Independência, recusando-se os patriotas a beberem vinhos portugueses. Na cidade de São Paulo, a Rua da Quitanda passou a ser conhecida como o Beco da Cachaça. A bebida era produzida nos engenhos e nas engenhocas, chegando a se tornar moeda aquisitiva, como rolos de fumo, durante as compras de mão-de-obra escrava.<sup>118</sup> A economia, basicamente agroexportadora, vivia do açúcar, do café e da borracha.

Em pleno século XX, outros ventos surgiam na classe médica trazendo um projeto eugenista para formação do *novo trabalhador* enquanto raça depurada dos vícios e das mazelas. Entretanto, o *problema* alcoolismo se estendia entre várias classes sociais. No ano de 1921, foi criada a Liga Nacional contra o Alcoolismo, plena de conceitos morais que dificultavam uma abordagem clínica. Santos,<sup>119</sup> ao fazer referência ao discurso inicial do sanitarista Belisário Penna, destaca a afirmação de que

o vício alcoólico ocorre, também, entre “os dirigentes, os poderosos e os ricos”, e “entre as classes intermediárias”, resultando, no primeiro caso, “na dissolução de costumes, no fausto, na luxúria, no egoísmo, na violência, na extorsão, no egotismo”; nas classes médicas, o autor identifica que o consumo de bebidas alcoólicas “resulta na subserviência, na bajulação, no servilismo, no latrocínio, na fraude, na falsificação e na burla”.

O olhar do sanitarista apontava para uma democrática dissolução dos costumes, sendo as medidas empregadas na época, tanto jurídico-policiais quanto médicas, predominantemente centradas em interpretações entre o bem e o mal. As estatísticas dos anos de 1908 a 1912

---

<sup>117</sup> MACHADO, R. **Danação da norma**, passim.

<sup>118</sup> CASCUDO, L. C. **Dicionário do folclore brasileiro**, passim.

<sup>119</sup> SANTOS, F.S.D. Alcoolismo: algumas reflexões acerca do imaginário de uma doença. **Physis – Revista de saúde coletiva**, p. 75 - 95.

informavam, independentemente da qualidade da coleta dos dados, que no Rio de Janeiro eram *alcoólatras* 80% dos presos nas delegacias, 80% dos envolvidos em processos jurídicos, 65% dos mortos por tuberculose, 70% dos internos nos hospícios e 55% dos suicidas. Provavelmente os *poderosos* não se encontravam no grupo, porém os estigmatizados. Com os números, Lima<sup>120</sup> define *alcoolismo* como *fator crimínogeno*, propiciando a geração de filhos idiotas, monstros e aleijados. Além disso, classifica esses *doentes morais* em *iniciados*, que desenvolvem o problema por imitação; os *tarados*, por vício; e os *desgostosos*, por infortúnios da vida.

As concepções morais persistem quando são apontadas as políticas governamentais em torno da relação álcool étílico e populações indígenas. Isso se justifica porque o aparelho jurídico-policial como extensão de um determinado perfil de Estado, no seu discurso de proteção a essas etnias, exacerba o controle moral acrescentando agora instrumentos punitivos.<sup>121</sup>

Existem códigos de direitos e de deveres, obrigatórios para as sociedades indígenas brasileiras, que foram elaborados pelo Estado Nacional, e definidos como o Estatuto do Índio — a Lei Federal 6.001/73 (19/12/1973). Nela, são identificados os crimes contra os índios e sua cultura, ilustrando a seguinte indicação de delito — conforme o inciso III, do artigo 58º, no Título

---

<sup>120</sup> LIMA, H. *O alcoolismo no Rio de Janeiro*, passim.

<sup>121</sup> Na ótica de Durkheim, as leis são instrumentos de regulação moral em diferentes gradações, através de várias formas de sanções que correspondem a espécies particulares de estados de consciência social das coletividades humanas. Existe uma distinção entre *sanções repressivas* ligadas ao Código Penal — aplicando formas expiatórias de punição ao transgressor — e as *sanções restitutivas*, vinculadas ao Direito Civil e Comercial e envolvendo a paridade dos bens ou estado de coisas existentes antes da transgressão. O crime é entendido como um ato que mobiliza a consciência moral da sociedade contra seu transgressor, sendo, portanto, um fenômeno da lei penal. O que se destaca nessa interpretação é que o crime ocorre quando há uma percepção e um repúdio do ato pela moral social e não quando o ato foi definido como crime pelos estatutos legais. O sociólogo francês chega a afirmar que não se deve dizer que um ato ofende a consciência comum porque é criminoso, mas, sim, que é criminoso porque ofende a consciência comum. In: DURKHEIM, E. *As regras do método sociológico*, p.56 – 65.

VI (*Das Normas Penais*): “Propiciar, por qualquer meio, a aquisição, o uso e a disseminação de bebidas alcoólicas, nos grupos tribais ou entre índios não integrados”.<sup>122</sup>

Entretanto uma pergunta persiste. Na realidade Pankararu — *misturada* no senso comum e *transfigurada* no senso acadêmico — as aldeias apresentam uma distribuição espacial proto-urbana, diferentemente da organização do espaço tribal *primitivo*. Outras mudanças marcam a presença de sujeitos exercendo funções públicas nos municípios vizinhos, como funcionários de secretarias municipais ou, até mesmo, através de mandatos legislativos, como vereadores. Alguns são comerciantes pagadores de impostos e quase todos são eleitores que expressam a sua vontade política nos sufrágios do País. São professores, educadores, trabalhadores da construção civil, agricultores, plenamente participantes ou *integrados* à vida social brasileira. Portanto, atendem aos requisitos da lei, conforme o parágrafo III, do artigo 4º, no Título I (Dos Princípios e Definições), que estabelece *índios integrados* como estando “incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura”.<sup>123</sup>

Se por um lado não são *grupos tribais*, por conta dessa condição de *integrados*, por que, então, a proibição legal? A resposta foi dada pela delegada do município de Tacaratu, argumentando que a jurisprudência baseia-se na produção, distribuição e consumo de alcoólicos nos limites geográficos e políticos da área indígena, um espaço pertencente à União, para uso vitalício da comunidade e futuros descendentes.

Historicamente, como no caso dos Estados Unidos, no começo do século XX, essa forma de repressão estimula o comércio clandestino, e isso se confirma através do Posto Indígena Pankararu (Funai), solicitando freqüentemente providências a outros órgãos públicos contra essa forma de venda. As reações manifestam-se através de dramáticas punições pela Polícia Federal, como apreensões de caixas e garrafas, junto a quebras, derramamentos públicos e indiciamentos

---

<sup>122</sup> MINISTÉRIO DO INTERIOR / FUNAI. *Legislação – jurisprudência indígena*.

<sup>123</sup> Idem. *Legislação – jurisprudência indígenas*.

de alguns comerciantes locais. É uma medida eficiente, pelo baixo custo, pelo menor tempo envolvido e também pela menor complexidade das ações, comparadas com investimentos estruturais, econômicos e educativos, e por sustar, brevemente, essa clandestinidade. Porém não são eficazes porque essa prática de comércio sempre volta, não se atingindo os efeitos desejados.

O que se pode concluir é que há limitações para os sentidos morais do consumo de bebidas alcoólicas. Primeiro, são conceitos relativos; segundo, pode estar em jogo uma estratégia de controle social — o que no caso da fricção sociedade nacional e sociedade indígena é uma das faces das práticas discursivas da tutela; e por fim, diante da ambigüidade de proibir a relação com alcoólicos entre um povo indígena que integra a sociedade nacional, fica estimulada uma dissonância Pankararu entre o que se diz (o certo para a Lei) e o que se faz (o correto para a comunidade). Trata-se, portanto, de dar apenas um sentido àquilo que tem mais de um sentido.

Outro aspecto da ambigüidade não se refere apenas à discussão sobre a cidadania do povo indígena, mas também sobre dificuldades referentes ao próprio objeto material, as bebidas alcoólicas. Na realidade Pankararu, ele se torna um objeto invisível por conta da ilegalidade do processo e um obscuro diante de sua natureza polissêmica. É mais um argumento que justifica a necessidade de um estudo que adote a profundidade do método antropológico e a extensão do método epidemiológico, incorporando as dimensões do Espaço, do Tempo e do Sujeito.

Evidentemente, a condição ambígua também atinge o último sentido abordado para o consumo das bebidas alcoólicas, o significado patológico da Clínica. O contexto histórico da interpretação origina-se com o crescimento das cidades européias, a partir da Idade Moderna, propiciando o deslocamento de grandes contingentes populacionais para centros de médio e de grande porte. O inchaço urbano preocupava as elites dirigentes por causa da disseminação de hábitos considerados ameaçadores aos padrões morais vigentes. A promiscuidade sexual

vinculada à sífilis, a insalubridade ambiental associada à tuberculose, o *egoísmo patológico* atribuído à loucura eram apenas algumas manifestações das denominadas *doenças sociais*.<sup>124</sup>

Junto ao desenvolvimento do capitalismo mercantil e sua passagem para aquela forma industrial, o aumento do consumo também se tornava preocupante pelas autoridades sanitárias. Na passagem do século XIX ao XX, em muitos países como o Brasil, a construção da *doença-alcoolismo* estava vinculada a uma especial atenção à classe trabalhadora, enquanto extensão de uma estratégia racional de produção de lucros. De um lado, encontrava-se o Homem como força de trabalho e, do outro, um interesse de compreender tecnicamente o conjunto de fatores que obstruía o adequado funcionamento da máquina, entre eles o perfil de morbidade desta classe. Tudo em nome do progresso capitalista.<sup>125</sup>

Para a Clínica, um determinado objeto se torna abordável a partir da sua visibilidade nosológica, a partir de uma negociação cognitiva entre os dados sensíveis com a memória diagnóstica. Isso fez da construção do conceito de doença-alcoolismo um empreendimento que não se mostrou consensual. Existe uma dificuldade operacional de adaptá-lo aos conceitos clássicos da própria Clínica. Estes são o sentido de deficiência ou de mutilação (do latim *infirmas* ou do grego *asthénia*), o sentido de desequilíbrio nas estruturas ou funções vitais (do latim *morbus* ou do grego *nosos*) e o do sofrimento físico ou psíquico (do latim *dolentia* ou do grego *páthos*).<sup>126</sup>

Haveria uma debilidade psíquica ou somática facilitadora desse comportamento compulsivo entre os sujeitos, isto é, um alcoolismo-enfermidade? Haveria uma desorganização celular provocada por ou provocadora de tal consumo — um alcoolismo-mórbido? Ou então, um

---

<sup>124</sup> SANTOS, F.S.D. Alcoolismo: algumas reflexões acerca do imaginário de uma doença. **Physis – Revista de saúde coletiva**, p. 81.

<sup>125</sup> Idem Alcoolismo: algumas reflexões acerca do imaginário de uma doença. **Physis – Revista de saúde coletiva**, p. 81.

<sup>126</sup> MIRANDA-SÁ JR., L.S. **O diagnóstico psiquiátrico**, passim.

sofrimento físico e/ou psíquico como causa ou decorrência da condição — um alcoolismo-doença?

Nenhum deles esteve presente na primeira definição clínica de alcoolismo elaborada por Magnus Huss, presente no seu livro *Alcoolismo crônico ou doença alcóolica crônica*, editado em 1848, na cidade de Estocolmo. É possível observar duas nuances em relação a uma essência ontológica mais *dura*: um sentido de cronicidade e outro de envenenamento. No primeiro caso, o *Chronisk alkoholssjudkom* ou *Alcoholismus chronicus* baseava-se na idéia das conseqüências orgânicas e mentais propiciadas pelo uso prolongado, durante muitos anos, de bebidas alcoólicas, principalmente destiladas. No segundo, desde o ano de 1853, quando da realização do Congresso Internacional de Estatística, sob a coordenação do inglês William Farr e do suíço Marc d'Espine, foram lançados os critérios de uniformização mundial para os atestados de óbitos a serem concretizados com a primeira Classificação Internacional das Doenças (CID), editada no ano de 1893.<sup>127</sup> Na seção II da edição (Doenças Gerais), alcoolismo estava incluído na categoria dos *envenenamentos crônicos*, associado à idéia de Huss de que o processo era uma intoxicação crônica, assim como o saturnismo, o hidrargirismo, o argentismo, entre outros.<sup>128</sup> Era uma ação exógena semelhante àquela da categoria de *tóxicos* (do grego *toxikón*), referindo-se aos venenos.

Tanto quanto os mineiros de carvão ou os operários fabris, os portadores da doença-alcoolismo também estavam se *envenenando*. Se, entre aqueles trabalhadores, as partículas deslocavam-se pelo ar e penetravam nos alvéolos pulmonares, por exemplo; no outro existia uma mão que comandava um movimento de deslocamento da substância até à boca. Esse diagnóstico omitia as motivações externas ao indivíduo, aquelas necessidades sociais não visualizadas numa teoria exclusivamente centrada nas compulsões individuais. Numa linguagem mais contemporânea, elas seriam classificadas no rol dos comportamentos aditivos.<sup>129</sup>

<sup>127</sup>Idem. **O diagnóstico psiquiátrico**, passim.

<sup>128</sup>BERTOLOTE, J.M. **Conceitos em alcoolismo**. In: RAMOS, S.P. & BERTOLOTE, J.M. **-Alcoolismo hoje**, p.17 – 31.

<sup>129</sup>MARLATT, G.A. & GORDON, J.R. **Prevenção de recaída: estratégias de manutenção no tratamento de comportamentos aditivos**, passim.

Logo não se apontava para um sistema social envenenador, seja através do excesso de trabalho, da carência no salário, do estresse, dos fantasmas de desemprego, das ameaças dos “exércitos de reserva”. Não eram vistas as necessidades de escape e de gozo em paraísos artificiais, nem era reconhecido o paradoxo de que o produtor das bebidas fazia parte do grupo que solicitava, à Clínica, o diagnóstico de doença alcoólica. Claro que se devia beber com moderação, mas isso era uma habilidade daqueles que não estavam sufocados pela condição de trabalhadores subterrâneos.

O próprio Huss apesar de ter sofrido a influência da escola médica francesa do século XIX, sendo metódico nas descrições clínicas e exames anatomopatológicos, intuía que a doença alcoólica não tinha apenas esse perfil visível do corpo físico e comportamental. O médico sueco crescera em ambientes com visão de mundo protestante. Seu pai fora pastor luterano e o Hospital Serafimer, onde trabalhava, pertencia à ordem dos *seraphins*. Esses contextos biográficos contribuíram para uma interpretação não apenas técnica, mas também moral e espiritual, estando em pauta a questão do livre-arbítrio humano.<sup>130</sup>

Cerca de um século depois, entre as décadas de 60 e 70, foi travado um debate, também em países protestantes, sobre a unidade do conceito de alcoolismo-doença. Nos Estados Unidos, Jellinek defendia as *espécies de alcoolismo* distribuídas principalmente entre a incapacidade de controle iniciada a ingesta ou a incapacidade de se manter abstinente, a cada dia. Na Inglaterra, Edwards<sup>131</sup> defendia a existência de uma síndrome única, oficializada, como o conceito da Organização Mundial de Saúde, presente na Classificação Internacional das Doenças, desde a nona edição de 1978 até a décima e atual, editada em 1992.

É a Síndrome de Dependência Alcoólica, que não incorporou a idéia de cronicidade, porém destacando a relevância experimentada pelos sujeitos do comportamento de ingesta, a

---

<sup>130</sup> FORTES, J.R.A. Conceito e definição de Alcoolismo. In: FORTES J.A. & CARDO, W.N. (org.) Alcoolismo: diagnóstico e tratamento, p.14-15.

<sup>131</sup> EDWARDS, G. - O tratamento do alcoolismo, passim.

presença de sintomas repetidos de abstinência alcoólica e o desenvolvimento de tolerância. Nos casos onde existe o consumo problemático de álcool, sem as características da Síndrome, é dado o diagnóstico de Uso Nocivo.

O conceito da Clínica é a referência do numerador epidemiológico populacional que indicou, na década de 90, uma prevalência média de alcoolismo-doença entre 3% e 10% na população adulta brasileira, sendo a relação homens/mulheres de proporção média 7 a 1.<sup>132</sup> São dados que não podem ser generalizados, pois se restringem a determinadas áreas, como São Paulo, Brasília, Porto Alegre e Salvador, centros urbanos de grande porte, havendo uma carência de dados epidemiológicos em torno das populações interioranas brasileiras, mais ainda se forem *minorias étnicas*. Por fim, é oportuno lembrar que nessas populações existem resistências dos sujeitos numa autopercepção do problema alcoólico, não apenas como mecanismo de defesa psicológico, mas enquanto estratégia de preservação diante dos rótulos estigmatizantes: “Bebo quando posso e paro quando quiser!”.

Menendez,<sup>133</sup> analisando a bibliografia dos estudos biomédicos latino-americanos entre as décadas de 70 e 80 sobre as relações entre populações e bebidas alcoólicas, aponta que os estudos epidemiológicos apresentavam as seguintes características: a) a base conceitual fundamentava-se no modelo patológico, procurando dados de morbidade e de mortalidade, não fazendo referências, muitas vezes, a explicações mais sistêmicas sobre as estruturas globais da sociedade; b) as hipóteses etiológicas eram de natureza fundamentalmente biológica; c) os dados sociodemográficos (ocupação, escolaridade, grupo religioso, grupo racial, estrato social, estado civil, tamanho familiar, localização rural-urbana), econômicos (produção de bebidas, custos com bebidas) e comportamentais (idade de início de ingestão, tipo de bebidas consumidas) foram utilizados enquanto variáveis de estudos quantitativos; d) não se abordavam, teoricamente, os

---

<sup>132</sup> BUCHER, R. **Drogas e drogadição no Brasil**, p.12 – 13.

<sup>133</sup> MENENDEZ, E. J. - El proceso de alcoholización en América Latina. Análisis crítico de la producción biomédica y sociológica, 1970-1980 (segunda parte). **Acta psiquiát. psicol. Amér. Lat.**, p.29-40.

dados, sendo mais enfatizadas as funções psicotrópicas do álcool etílico do que aquelas de sociabilidade e de integração social; e) priorizavam, como dados primários, os inquéritos e as entrevistas fechadas e, como dados secundários, os registros médicos, assistenciais, policiais, de procuradorias e de estatísticas vitais; f) eram recortes sincrônicos, cuja curva temporal apresentava intervalos menores que não incluíam uma larga percepção histórica do *problema*; g) finalmente, as pesquisas não estiveram atentas aos estratos mais *altos* das sociedades latino-americanas e propuseram, como soluções, encaminhamentos terapêuticos formais (clínicos e psiquiátricos), assim como *populares*, considerados aqui, os grupos de Alcoólicos Anônimos. Ainda são sugeridos projetos de Educação em Saúde, de controle da venda e da distribuição das bebidas.

Apesar do reconhecimento de uma tríade etiológica biopsicossocial, as pesquisas mais *hards* priorizam o indivíduo na sua organicidade bioquímica. Essa formatação numérica e epidemiológica elabora uma alquimia que anula a participação do fluxo da História ou dos dramas sociais. Como todo modelo teórico, o conceito de Síndrome de Dependência Alcoólica também apresenta determinado *tempo de meia-vida*, necessitando de constantes reformulações para que apresente uma contínua validade metodológica.<sup>134</sup>

A perspectiva da doença é uma das ilhas de um grande arquipélago, dedução que estimula a se pensar que além dos aspectos *maléficos* existem aqueles *benéficos* no consumo de tais substâncias. Citando apenas aqueles primários, são reconhecidas melhorias na sociabilidade, no funcionamento social e no lidar com o humor. Por outro lado, são destacadas as conseqüências *negativas* como a perda do controle, dificuldades no exercício dos papéis sociais, *delirium*, ressaca, problemas conjugais, entre outros.<sup>135</sup>

---

<sup>134</sup> SKINNER, H.A. A validação da síndrome de dependência: será que atingimos a meia-vida deste conceito? In: EDWARDS, G. & LADER, M. **A natureza da dependência das drogas**, p.61 – 86.

<sup>135</sup> HORN, J.L.; WANBERG, K.W. & FOSTER, F.M. - Inventário do uso do álcool – Minneapolis: National Computer Systems, 1986 *apud* SKINNER, H.A. A validação da síndrome de dependência: será que atingimos a meia-vida deste conceito? In: Idem. **A natureza da dependência das drogas**, p.74-75.

Inegável que o modelo patológico aproxima-se mais do moral que do religioso. No último caso, existe uma *inculpação mítica*, considerada fantasiosa segundo os preceitos da evidência científica. Em se tratando do modelo de vício, é desenvolvida uma *inculpação moral*, evidentemente de natureza individualista. Na doença, o indivíduo não é responsabilizado diretamente pela causa da patologia, mas costuma-se localizá-la apenas nele mesmo. O sistema social de consumo, que se alastra dos *pubs* até ao barraqueiro de esquina, fica imune às possíveis críticas.

Com isso é solicitada uma contribuição das Ciências Sociais na construção de um outro objeto, não mais *alcoolismo* mas sim *processo de alcoolização*, sendo pretendida uma inscrição na relatividade histórico-cultural, na interface do normal e do patológico, tarefa que se pretende desenvolver em seguida.

## 2.2 As Ciências Sociais e o Processo de Alcoolização:

Quando Jellinek defendia a tese de existirem várias *espécies* de alcoolismo-doença, desde os tipos *alfa* ao *épsilon*, isso permitia adaptar os diagnósticos médicos a diferentes realidades socioculturais, o que permite pensar haver uma relação entre a forma de manifestação do alcoolismo e o contexto étnico onde ele se desenvolve.

Apenas como exemplos da relação padrões étnicos dos grupos e padrão de alcoolização dos indivíduos são pensadas uma cultura *hiperindividualista*, como na Finlândia; culturas valorizadoras das *festas coletivas*, como em países latinos — Portugal, Espanha, Brasil e Argentina; ou então culturas *racionalistas*, tendo como exemplo a França. Entre os finlandeses, são freqüentes os *bebedores-explosivos*, habitantes do meio rural, que, ao se embriagarem sozinhos em determinados centros urbanos, mesmo sem nítidos sinais de intoxicação alcoólica ou problemas de transtorno mental, envolvem-se em episódios de violência física, podendo haver casos de morte por armas brancas. Nos casos ibérico e latino-americano, os *bebedores-festivos*

existem em períodos especiais do ano, e, geralmente, embriagam-se em grupos, extrapolando determinados limites, também chegando a se apresentarem agressivos em diferentes níveis de gravidade. Por fim, entre os franceses ocorre um processo denominado *alcoholização*, no qual não existem mudanças grosseiras do comportamento, provavelmente por causa uma censura de base social. Em contrapartida, o tempo de vida desses sujeitos se mostra menor do que na população geral, obviamente por complicações clínicas associadas ao alcoolismo, mesmo sem os sinais de *agitação psicomotora*, conforme o jargão psiquiátrico.<sup>136</sup>

A relevância de uma *bpatoplastia cultural* também é observada por outros autores. Para Negrete,<sup>137</sup> além das diferenças no padrão de consumo, existem distinções no conceito dessa *enfermidade* de acordo com o grupo de origem; uma heterogênea taxa de prevalência; várias formas de evolução; e distintos recursos terapêuticos em função dos contextos socioculturais.

A definição de doença é a ponta de um iceberg cuja massa submersa revela uma dimensão mais ampla e complexa do consumo de alcoólicos. Não apenas o padrão patológico, mas também aquele normal apresenta tantas variações quantos forem os distintos marcos culturais de apoio. Nos Estados Unidos, não se bebe antes da jornada de trabalho, o que não ocorre em determinadas comunidades rurais francesas, e menos ainda entre famílias de italianos, onde um litro de vinho tinto faz parte do repertório alimentar. Além disso, as bebidas alcoólicas apresentam diferentes finalidades, entre as inúmeras sociedades humanas, conforme já visto no início deste trabalho, muitas vezes sendo esquecidos aqueles sentidos que são responsáveis pelo fortalecimento da integração social dos grupos e pela melhoria das relações entre seus membros e com os membros de outros grupos.

Trata-se, portanto, de um processo que apresenta um curso de temporalidade diferente de um sentido sincrônico de estado, tendo uma natureza sociocultural que engloba as possíveis

---

<sup>136</sup> JELLINEK, E.M. **The disease concept of alcoholism**, p.13 – 19.

<sup>137</sup> NEGRETE, J.C. Factores socio-culturales em el alcoholismo. **Acta psiquiát. psicol. amér. lat.**, p. 220-225.

idiosincrasias individuais. Além disso, manifesta uma face integradora social e outra desintegradora, sendo melhor revelado através de uma abordagem hermenêutica que se aproxima, dentro do possível, das minúcias do que é dito e do que é feito entre os membros de determinados grupos humanos. A abordagem permite visualizar de forma mais direta a interferência da dimensão subjetiva do sistema social no cotidiano desses mesmos grupos. Menendez<sup>138</sup> o define como *processo de alcoolização* enquanto somatório das “funções e conseqüências positivas e negativas que cumpre a ingestão de álcool para os conjuntos sociais estratificados e que implica somente potencialmente o problema da enfermidade mental”.

É um conceito distinto daquele do alcoolismo-físico francês pois destaca uma *funcionalidade contraditória*, sublinhando um gradiente entre o normal e o patológico. Seria uma definição exaustiva se não estivesse reproduzindo uma idéia tributária do funcionalismo positivista — pois processo é fenômeno diacrônico e função conceito *sem história*. A idéia de função implica numa distância metodológica entre sujeitos e objetos — sem essa base temporal, sendo necessário pensar num movimento de aproximação do pesquisador e do pesquisado, isenta daquela tonalidade *experimentalista* do tipo “a função do miocárdio é contrair a bomba cardíaca numa pressão sistólica e diastólica tal e qual”. Isso denota uma distância do fisiologista diante de um coração que não dialoga, apesar do órgão ser considerado, pelos poetas, o núcleo da vida afetiva dos seres humanos.

Por isso é preferida uma substituição pela idéia de significado, que também se apresenta contraditória ao abordar o processo de alcoolização. O álcool etílico parece mediador dos fenômenos dialéticos que se encontram presentes entre os grupos humanos, inclusive aqueles referenciados por matrizes étnicas. Na integração social, existem núcleos de desintegração; na postura de obediência, existem núcleos de insubordinação; na reverência sagrada, existem traços de sacrilégio, entre inúmeros exemplos. Por isso, os critérios de pertencimento a um determinado

---

<sup>138</sup> MENENDEZ, E. J. Socioantropología del proceso de alcoholización en América Latina, 1970-1980 (primeira parte). *Acta psiquiátricol Amér lat*, p 248.

grupo étnico são continuamente transformados ao longo dos anos, para dar conta de etnias que permanecem as mesmas apesar de terem se modificado ao fluxo do tempo.

As contradições que circulam através do dia-a-dia são detectadas com maior agudeza pela consciência sóbria, e essas antíteses são vividas de maneira exacerbada pela consciência ébria. Pode ser dito que as bebidas são um poderoso instrumento para fazer desabrochar essa dialética oculta, no aparente bom senso do pensamento humano. E isso também pode ser deduzido, a partir das conclusões de Menendez<sup>139</sup> sobre a produção bibliográfica dos estudos antropológicos latino-americanos, em torno do tema alcoolização, no período entre as décadas de 70 a 80. Foram pesquisas realizadas entre aqueles grupos mais periféricos nas sociedades latino-americanas — os camponeses e os indígenas. Entre eles, detectaram-se as seguintes características para o processo de alcoolização: a) um reforço para a segurança dos sujeitos e dos grupos diante das ameaças de um *mundo vazio*; b) uma mitigação da ansiedade decorrente dos processos de aculturação e de pauperização; c) um facilitador da hegemonia masculina numa situação desfavorável de trabalho urbano ou de campesinato; d) um instrumento de evasão e de criação de espaços próprios de ação, através da formação de microgrupos; e) um estimulador da coesão grupal através dos processos de trocas envolvidos; f) um operador de transformações imaginárias - principalmente no espaço coletivo das *festas* ou dos *cultos de possessão*, colocando *entre parênteses* uma situação opressiva estrutural.<sup>140</sup>

---

<sup>139</sup> Idem. Socioantropologia del proceso de alcoholización en America Latina, 1970-1980 (primeira parte). *Acta psiquiát psicol Amér lat*, p. 247-256.

<sup>140</sup> Na América Latina, os *cultos de possessão* destacam-se nas tradições ameríndias e afro-americanas, existindo, freqüentemente, o uso do álcool, quando se realizam desejos similares aos que estão presentes nas *festas*. A possessão busca realizar, de maneira instantânea, essa busca do Absoluto, uma obtenção efêmera, mas real de uns instantes de gozo profundo, alternativo ao modelo restritivo da sociedade dominante. In: Ibidem - Socioantropologia del proceso de alcoholización en America Latina, 1970-1980 (primeira parte). *Acta psiquiát psicol Amér lat*, p. 247-256.

O processo colonizador do continente latino-americano, desde o século XVI, também significou uma luta entre grupos que apresentavam diferentes níveis de complexidade tecnológica, sendo esta mais sofisticada, na sua maioria, entre aqueles provenientes do Velho Mundo. Um dos resultados da empresa colonial e pós-colonial foi um conjunto de perdas para os grupos indígenas, em vários pontos do continente. Privação dos recursos naturais, da honra étnica e do próprio sentido existencial. Restaram angústia, discriminação e pobreza. Esta se aponta numa agricultura de subsistência e no exercício de trabalhos urbanos, geralmente *subqualificados*. O processo de alcoolização faz parte de um conjunto de respostas que visam a evasão desse contexto opressivo e formação de microgrupos que compartilham uma resistência imaginária. Entretanto, há uma reação paradoxal pois da coesão são possíveis desdobramentos em fragmentação grupal, através de diversos episódios de violência. Da sublimação, diante das condições socioculturais adversas, pode se chegar a uma acomodação pragmática que facilita a permanência do estado de coisas. Este se realimenta, pois quando é dito e é feito o que é desejado, desde aquele encontro com o Absoluto ou então, agredir — mesmo virtualmente — o agente da frustração, permanece o sentimento de vácuo que estimula a busca de novos episódios de embriaguez.

As bebidas alcoólicas são veículos de comunicação entre o onírico e o que pode ser considerado real, no sentido daquilo que é evidente para os sujeitos que dele participam. Dessa forma, pensar na contradição faz pensar numa distância entre essas duas categorias: o desejo e aquilo que está disponível no dia-a-dia. A falta de proximidade pressupõe uma saturação desses mecanismos de escape, estimulando uma desilusão, muitas vezes expressa numa autodestrutividade social, que entre os Pankararu mostra-se cada vez mais preocupante.

Corroborando a hipótese da mediação, no sentido de que o consumo de alcoólicos apresenta diversos significados ao longo dos anos, Menendez<sup>141</sup> fala de uma *refuncionalização* dos hábitos étlicos, sendo coerente com a sua leitura teórica. Modificou-se um modo de consumo

---

<sup>141</sup> Ibidem. Socioantropologia del proceso de alcoholización en America Latina, 1970-1980 (primeira parte). *Acta psiquiátricol Amér lat*, p.247-256.

tradicional, passando a atender às necessidades de adaptação ou de integração frente a uma nova ordem social, marcada pela estigmatização do campesinato indígena. O sentimento de menos valia exacerbou-se com a introdução da economia de mercado, obrigando essas populações a migrarem a centros de maior desenvolvimento urbano, propiciando, também, novas transformações no processo de alcoolização.

Essas mudanças no estilo de alcoolização indígena podem ser encontradas num estudo de Psiquiatria Transcultural, que apresenta relevantes dados históricos e culturais. Larraya<sup>142</sup> utiliza uma metodologia fenomenológico-existencial para abordar os modos culturais de beber alcoólicos entre as populações indígenas do Chaco argentino. Existe uma construção de alguns tipos ideais, que são esclarecedores da *ressignificação* que o processo de alcoolização apresentou ao longo do processo civilizador.

Essas formas de alcoolização apresentam-se contextualizadas aos modos de contato das populações nativas com os europeus. A primeira etapa, que foi anterior, tinha como modelo típico o *beber sacralizante*, um complexo ritual de produção e de consumo, utilizando plantas como *algarroba*, *chañar*, *mistol* entre os povos Toba, Mataco, Choroti e Ashluslay. O processo de fermentação era interpretado como a presença de Espíritos<sup>143</sup> que reforçavam a comunhão entre esses povos. A segunda etapa, decorrente do longo e conflituoso contato entre nativos e colonizadores europeus, apresentava, como modo típico de relação, o *beber apocalíptico*. Este ficava associado ao processo de catequização cristã, cujo *kerygma*<sup>144</sup> introduziu a representação

---

<sup>142</sup> LARRAYA, F. Modos culturales del beber en los aborígenes del Chaco. *Acta psiquiát. psicol. Améri. Lat.*, p. 21-45.

<sup>143</sup> Esses *espíritos* já eram identificados como sendo o próprio álcool etílico, desde o século XI, através de um simples instrumento denominado *alambique* e desenvolvido por um químico árabe chamado Albucasis. A partir de então houve a disseminação de bebidas com maior graduação alcoólica. In: FORTES, J.R.A. - **Histórico do alcoolismo**. In: FORTES J.A. & CARDO, W.N. (org.) **Alcoolismo: diagnóstico e tratamento**, p.6.

<sup>144</sup> Palavra de origem grega traduzida como *proclamação em alta voz* e que denota a idéia da anunciação da Boa Nova dos Evangelhos.

do Mal entre os nativos. Através dele foram proscritos hábitos de consumo de álcool e tabaco, por serem interpretados como *demoníacos*. Uma solução para o impasse surgiu em determinadas etnias através de *sínteses dialéticas*, tais como o *cristianismo dionísíaco*, entre os Toba. O sentido grego da palavra *apokálypsis* expressa a idéia de *revelação*, mas ao mesmo tempo, algo terrível e escatológico — uma doutrina sobre a consumação do próprio Tempo. Finalmente, na terceira etapa, que se pode dizer contemporânea, há um predomínio do modo de *beber aniquilante*, decorrente de uma transformação, não apenas na estrutura sociocultural indígena, mas na base ontológica do *Ser-no-Mundo*. Diante das perdas desses referenciais, é desenvolvido um pequeno e obscuro suicídio, pois nesse contexto se “modifica o significado dos objetos, e o beber é o veículo de uma modificação do ser cuja essência está implícita nessa palavra ‘aniquilante’, é o ser aniquilado”.<sup>145</sup>

Numa etapa pré-contato, a produção etílica não obedecia a normas técnicas, mas a ritos sagrados, desde a produção até o consumo. A situação de contato engendrou conflitos e paradoxos que tiveram impacto sobre o processo de alcoolização. Não seria um desdobramento da ambígua condição de uma microetnia no interior de uma macroetnia, engendrando uma situação de dupla identidade? As referências religiosas parecem promover um determinado suporte existencial que, quando perdido, deixa a expressão de um ser destruído.

Os registros sobre a alcoolização dos povos indígenas brasileiros datam da segunda metade do século XVI, quando se iniciou mais sistematicamente o processo de colonização do Novo Mundo. Os rituais nativos de produção de etílicos não podem ser considerados a partir de um *valor-de-troca* (no sentido mercantil), mas como *valor-de-uso*. Este conceito é explicado por Marx<sup>146</sup> como o conjunto das “propriedades materialmente inerentes (... e que) só existe através delas. A própria mercadoria, como ferro, trigo, diamante, etc., é, por isso, um valor-de-uso, um bem (...) O valor-de-uso só se realiza com a utilização ou o consumo”.

---

<sup>145</sup> Idem. Modos culturales del beber en los aborígenes del Chaco. *Acta psiquiát. psicol. Améri. Lat.*, p.42.

<sup>146</sup> MARX, K. *O capital : crítica da economia política*. vol. I, p. 42.

Transpor esta definição marxista fundamenta-se na constatação de que as bebidas alcoólicas entre as comunidades indígenas brasileiras, numa fase de contato incipiente com o europeu, eram valorizadas pelas propriedades embriagantes, através de consumos rituais – portanto coletivos, que apresentavam efeitos benéficos para aqueles grupos nativos. A produção e a distribuição de uma bebida fermentada, o cauim, eram rigidamente controladas, reiterando o papel social por gênero e por fase da existência de cada um dos seus respectivos participantes.

Um simples sapateiro, estudioso de teologia, embarcou com artesãos para colaborar no projeto francês, comandado por Villegagnon, de erigir a França Antártica na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. Discussões entre calvinistas e papistas obrigaram o estudante ao longo exílio em terras brasileiras. Tratava-se de Jean de Léry,<sup>147</sup> cujo relato sobre a vida dos Tupinambá, no ano de 1557, incluía descrições sobre a relação desse povo com as bebidas alcoólicas, no ritual da cauinagem. Alguns tópicos podem ser destacados e algumas interpretações arriscadas:

1º O teor alcoólico do cauim (*ka'wi* em tupi) não era elevado. Caracterizava-se como uma bebida turva e espessa, com gosto semelhante ao do leite azedo, e preparada através da fervura, mastigação e reserva do milho ou da mandioca em potes de barro, onde a pasta ficava submetida a um processo de fermentação.

2º Existia uma rigorosa definição dos papéis de gênero. As mulheres preparavam as bebidas e as serviam, aquecidas, nesses potes, cabendo apenas aos homens adultos bebê-las. Havendo alguma transgressão nos papéis, isso era de motivo de vergonha.

3º O tempo e o espaço da produção/ consumo eram rigorosamente determinados. Aconteciam apenas em determinados momentos de lazer ou períodos de ritual, inclusive os antropofágicos. Era a única ocasião, em que *comiam* ao beber, por três dias e noites, geralmente em grupos e raramente sozinhos.

---

<sup>147</sup> LÉRY, J. *Viagem à terra do Brasil*, p. 109 – 117.

4° Os homens dançavam, cantavam, assoviavam e se incitavam mutuamente para manifestarem um comportamento viril, o que transparecia uma certa sublimação da agressividade masculina, que em termos *intratribais* ficava restrita a uma dramatização simbólica.<sup>148</sup>

5° Por fim, Léry afirmava não haver casos de melancolia<sup>149</sup> entre os Tupinambá, porque folgavam e dançavam com muita frequência.

Entre os Pankararu, assim como em outras comunidades nordestinas, inclusive não-indígenas, existe um vínculo estreito entre alcoolização e episódios de violência social e doméstica. É apenas um dos aspectos das transformações pelas quais passou o processo, desde uma condição ritual de comunhão entre os homens, os deuses e a Natureza até um ritual de evasão química, sem normas coletivas melhor definidas. Hoje há um abandono dos homens nas suas idiossincrasias biográficas.

De maneira análoga, o ritual de cauinagem pode ser considerado como uma forma de comércio primitivo, semelhante ao rito do Kula,<sup>150</sup> etnografado por Malinowski, e sendo, mais

---

<sup>148</sup> A menor frequência de atos de violência nos rituais de cauinagem é confirmada pelo relato de outro viajante. Hans Staden, entre 1548 e 1557, também esteve entre os Tupinambá, do Rio de Janeiro. O alemão afirmava que, nos *costumes para beber*, era “raro observar alguma briga nesses momentos. São muito prestativos entre si, portanto, quando alguém tem mais comida do que outro, dá um pouco a este”. In: STADEN, H. **A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens, encontrados no Novo Mundo, a América**, p.149.

<sup>149</sup> A palavra *melancolia* tem sua origem na obra *Peri physikon dynameon (Sobre as faculdades naturais)* de autoria do médico turco romanizado, Cláudio Galeno (131-200 d.C.), como expressão de desequilíbrio de um dos quatro humores fundamentais, a bile (no latim *cole*) negra (no latim *melanus*). Trata-se de um modelo que acompanha as concepções físicas e espirituais da Medicina grega clássica. In: STONE, M. **A cura da mente: a história da psiquiatria da antiguidade até o presente**, p. 31.

<sup>150</sup> O antropólogo polonês assim resume as características das transações cerimoniais do Kula: 1) Apresentam um caráter intertribal bastante amplo, sendo praticado por comunidades localizadas num extenso círculo de ilhas que formam um circuito fechado; 2) No sentido horário, movimentam-se os

especificamente, uma *troca cerimonial* entre os trobriandeses. O processo ritual estava enraizado em “mitos, sustentado pelas leis da tradição e cingido por rituais mágicos. Todas as transações principais que nele se processam são públicas e cerimoniais, levadas a efeito segundo regras bem definidas”.<sup>151</sup>

Se a mediação dos colares e das pulseiras, enquanto objetos de troca, presentes no Kula, permitiam o fortalecimento dos laços de integração social entre os argonautas do Pacífico Ocidental, essa interpretação, na perspectiva do pensamento maussiano, era limitada. Ironicamente é comentado que, apesar de tanto tempo de observação participante, Malinowski não se apercebeu dos sentidos verdadeiramente dados pelos atores sociais partícipes.

Mauss,<sup>152</sup> estudando comparativamente as dádivas trocadas e a obrigação de retribuí-las, considerava-as como um sistema de prestações totais. Isso é definido como sendo a distribuição do *hau*, o *espírito das coisas*. A explicação de como se distribui esse “espírito” está presente no relato de um informante maori, que se utiliza, didaticamente, de conceitos da economia de mercado para, intertextualmente, fazer compreender essa economia simbólica. Ele começa solicitando para que se imagine que uma pessoa qualquer

possui um artigo determinado (taonga), e que me dê esse artigo; o senhor dá sem um preço fixo. Não fazemos negócio com isso. Ora, eu dou esse artigo a uma terceira pessoa que, depois de algum tempo, decide dar alguma coisa em pagamento (utu), presenteando-me com alguma coisa (taonga). Ora, esse “taonga” que ele me dá é o espírito (hau) de “taonga” que

---

longos colares feitos de conchas vermelhas, os *soulava* e no sentido oposto, anti-horário, os braceletes feitos de conchas brancas, os *mwali*; 3) Cada um dos artigos, viajando em seu próprio sentido no circuito fechado, *encontrava* no caminho artigos da classe oposta, sendo constantemente trocados por eles; 4) Cada detalhe das transações é fixado e regulado por uma série de regras e convenções tradicionais, sendo acompanhado por elaboradas cerimônias e rituais mágicos. In: MALINOWSKI, B. **Os argonautas do pacífico ocidental**, p. 71.

<sup>151</sup> MALINOWSKI, B. **Os argonautas do pacífico ocidental**, p. 71.

<sup>152</sup> MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. vol. I, p. 53.

recebia do senhor e que dei a ele. Os “taonga” que recebia por esses “taonga” (vindos do senhor) tenho que devolver-lhe. Não seria justo (tika) de minha parte guardar esses “taonga” para mim, quer sejam desejáveis (rawe) ou desagradáveis (kino). Devo dá-los ao senhor, pois são um “hau” de “taonga” que o senhor me havia dado. Se eu conservasse esse segundo “taonga” para mim, isso poderia trazer-me um mal sério, até mesmo a morte. Tal é o “hau”, o “hau” da propriedade pessoal, o “hau” dos “taonga”, o “hau” da floresta. “Kati ena!” (basta sobre o assunto).

Estava ausente a lógica do contrato mercantil, e sim, a existência de uma *teoria geral da obrigação*. Com as *almas* e os *espíritos* que circulam entre as coisas, estes não devem e não podem ser possuídos individualmente, o que fecharia um determinado círculo espiritual, sendo causados vários infortúnios. Portanto, para cada dádiva, imediatamente é desenvolvida uma contradádiva.

Os olhos calvinistas do viajante Léry não enxergaram uma possível presença *espiritual* naquele líquido fermentado e distribuído no ritual da cauinagem, algo que permitiria uma aproximação com o Mundo-do-Além, tanto Natureza quanto Espírito. Ela igualmente redundaria numa eterna *presentificação* no Mundo-do-Aquém, propiciando um equilíbrio ecológico e social.

Um território foi ocupado e antes nele se desenvolvia uma relação de coleta, de caça ou de agricultura de subsistência. Não havia um Estado Nacional e se vivenciava uma integração Natureza/Espiritualidade. Evidentemente, procura-se evitar uma apologia do bom selvagem, mas se reconhece que existiam possibilidades de êxtase definidas *civilizadamente* de acordo com eficazes regras de obediência ao Espaço Social e ao Tempo da Tradição. *Kati ena!*

Com a chegada dos portugueses vieram a cachaça, o vinho e a cerveja representando a intromissão de um novo *espírito*, a mentalidade científica e colonizadora, produtora da desterritorialização e do genocídio, de uma lógica mercantil, escravocrata e extrativista, e das ações políticas de um Estado Nacional, monárquico e devoto de Roma. A nova lógica

fundamentava-se numa *restrição* daquele sentido de troca, agora prioritariamente lucrativo, o que se contrapunha aos valores étnicos dos sujeitos colonizados. Não se pode mais falar de *valor-de-uso*, porém *valor-de-troca* para as bebidas, sendo definido por Marx<sup>153</sup> como uma “relação entre valores-de-uso de espécies diferentes, na proporção em que se trocam, relação que muda constantemente no tempo e no espaço. Por isso, o valor-de-troca parece algo casual e puramente relativo, e, portanto, uma contradição em termos, um valor-de-troca inerente, imanente à mercadoria”.

A nova condição de valor para as bebidas alcoólicas no processo colonizador apresenta dois sentidos. Um legal, enquanto mercadoria de troca comercial e outro delituoso, enquanto instrumento de extorsão, favorecendo a ocupação do território nativo. No primeiro caso, eram trocadas como produtos do ciclo da cana-de-açúcar, iniciado no Nordeste brasileiro desde o século XVI, com a construção dos primeiros engenhos e a chegada dos escravos africanos a produzirem álcool, mel, rapadura e cachaça.<sup>154</sup>

No segundo caso, a posse do território indígena era uma estratégia fundamental para o projeto mercantil colonial, sendo as bebidas alcoólicas uma ferramenta de extrema utilidade. As populações eram intimidadas com o freqüente lançamento do etanol ao fogo, (“água de fogo”), sendo este fato interpretado como um suposto poder sobrenatural dos *caraibas*, capazes de destruir os rios essenciais à vida.<sup>155</sup>

O desconhecimento de bebidas com maior teor alcoólico também é relatado por Léry,<sup>156</sup> quando os franceses ofereceram aos Tupinambá garrafas de vinho espanhol, saqueadas de um navio do inimigo *perô* (portugueses). Os índios que beberam ficaram prostrados, sonolentos e adormecidos, como nunca estiveram. Outras situações mais graves foram narradas

---

<sup>153</sup> MARX, K. **O capital : crítica da economia política**. vol. I, p. 43.

<sup>154</sup> SOUTO MAIOR, M. **Dicionário folclórico da cachaça**.

<sup>155</sup> FORTES, J.R.A. **Histórico do alcoolismo**. In: FORTES J.A. & CARDO, W.N. (org.) **Alcoolismo: diagnóstico e tratamento**, p.7.

<sup>156</sup> LÉRY, J. **Viagem à terra do Brasil**, p. 117.

sobre o uso da embriaguez entre os nativos. Na então capitania de Itamaracá, depois da morte de Duarte Coelho, em 1554, o governo de Jerônimo de Albuquerque objetivava expulsar os índios da várzea do Capibaribe para o sul dos Montes Guararapes, fazendo prosperar a cultura da cana-de-açúcar. Na época, as populações nativas estavam agitadas e temerosas de novos avanços dos portugueses, atacando viajantes que iam de Olinda a Igarassu, havendo receio de uma nova guerra como aquela ocorrida em 1548. Antes da iniciativa indígena, o governador convidou várias tribos e nações vizinhas para uma festa, quando se distribuiu muito vinho. Os índios excederam-se no consumo, foram questionados sobre os ataques e provocados pelos lusitanos, começando a haver insultos mútuos, o que foi um alibi para um confronto bélico, iniciado pelo governador e conquistando a fértil várzea do Capibaribe.<sup>157</sup>

A reação indígena, de uma maneira geral e à falta de melhor termo, ocorreu através de um confronto armado de poder bélico desigual; de internas que atraíram as Entradas e Bandeiras; e da submissão voluntária, transformando tribos em aldeias, aumentando o risco de contração das doenças dos brancos.<sup>158</sup>

A condição de aldeamento criou os limites institucionais, primeiro pela Igreja e posteriormente pelos órgãos indigenistas, que rabiscaram as fronteiras das sociedades indígenas, diferenciando-as da sociedade nacional. Entretanto, os fluxos e os refluxos das relações interétnicas continuavam a ser estimuladas pela Coroa Portuguesa, pois a miscigenação racial era outra estratégia de ocupação do continente brasileiro. O País esqueceu-se de que um dia foi bilíngüe, havendo como resíduo a permanência de alguns nomes: Paraíba, Paraná, Pernambuco, Pará, Ceará, Piauí, Amapá, Tacaratu, dentre vários.

As bebidas alcoólicas passaram a ter novas significações, entre elas ser instrumento de fragilização dos povos indígenas, para que novos territórios fossem ocupados. Esse é o sentido perverso da troca. Entretanto, sendo *drogas* podem ser utilizadas tanto num sentido maléfico de

---

<sup>157</sup> CORREIA DE ANDRADE, M. **Pernambuco imortal: nativos e colonizadores.**

<sup>158</sup> FERNANDES, F. **Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios,** passim.

envenenamento, quanto naquele benéfico de cura, de alguns males dos corpos físicos, psíquicos e sociais. Os sentidos atuais da alcoolização numa comunidade indígena nordestina são as respostas procuradas através da presente pesquisa. A comunidade vivencia e registra na sua memória o processo que está distribuído no Espaço e no Tempo e experienciado pelo Sujeito Pankararu. Pretende-se chegar a essa realidade étnica através de alguns instrumentos construídos pela Fenomenologia Social, sobre o que se pretende discorrer no próximo capítulo.

---

# DA TEORIA E DO MÉTODO

---

*Da Teoria e do Método.*

### 3 DA FENOMENOLOGIA SOCIAL À ÁREA INDÍGENA PANKARARU

O município de São Paulo é o principal destino da migração Pankararu, feita de várias viagens com idas e voltas. O início ocorreu entre as décadas de 30 a 40, sendo mais constante a partir dos anos 50, como um dos desdobramentos da construção da Usina Hidrelétrica de Paulo Afonso. O nome da cidade é um preito ao apóstolo dos gentios, que numa de suas epístolas (1Co 13,12) anunciou: “Porque, agora, vemos como em espelho, obscuramente; então, veremos face a face. Agora, conheço em parte; então, conhecerei como também sou conhecido.” Retornando de Atenas, na primeira viagem missionária a Corinto, quando da fundação da igreja local, já se encontrava convicto de ser tola a sabedoria humana. Era uma cidade corrupta, acima da média no mundo romano. Um centro estratégico de comércio, buscando proporcionar deleites aos que a visitavam. Todavia, além dos preceitos morais, São Paulo enfatizava, teologicamente, um dos aspectos da sua conversão ao Cristianismo. Esta fez a ele, como poderia fazer a outros homens, perceber-se, através da sua transformação pessoal, imagem e semelhança de Deus, ampliando uma perspectiva especular e parcial para outra absoluta, enquanto visão de si mesmo, como ele é visto pelo Criador.<sup>159</sup>

O apóstolo, que não conviveu diretamente com Cristo, era judeu de cidadania romana; vindo outro judeu, agora de nacionalidade austríaca, em cerca de dezenove séculos posteriores, empregar a expressão *relação face a face* como uma possibilidade, não de transcendência teológica, mas de um método radical em Ciências Sociais, visando compreender as ações humanas numa imediaticidade evidente, além dos espelhos parciais das teorias apriorísticas. É um dos mais importantes fundamentos da Fenomenologia Social de Alfred Schutz (1899-1959), integrante de uma corrente que deriva do pensamento fenomenológico em geral, a tomar parte em diversos setores do conhecimento humano. Uma das participações, de acordo com

---

<sup>159</sup> Bíblia de Estudo de Genebra.

Garcia,<sup>160</sup> dessa linha neokantiana do grande conjunto de tendências idealistas do pensamento social, existe no campo da Saúde, apresentando aspectos históricos e teórico-metodológicos importantes. É uma corrente filosófica que apareceu na Alemanha na segunda metade do século XIX e alcançou seu auge na América Latina, nos anos 20 do século passado, tendo importante papel na Reforma Sanitária.

Em outro comentário, o mesmo autor<sup>161</sup> avalia que essa corrente, diferentemente do Marxismo, atacava o caráter objetivo da Ciência, e priorizava o conhecimento a partir da experiência subjetiva e arbitrária dos grupos sociais. Nesse sentido, a verdade era sempre relativa, considerando que tanto o conhecimento formal quanto o informal resultavam dos modos de pensar dos participantes de uma comunidade humana. Há uma negação dos fenômenos estruturais e uma supervalorização da experiência cotidiana, na qual os sujeitos se encontram e interagem em termos de símbolos convencionais. Para muitos analistas de esquerda, nos anos 60 e setenta, a Fenomenologia se mostrava incapaz de alianças com as teses materialistas e com o proletariado revolucionário, preferindo *acordos* com as instituições médicas privadas, o que servia de apoio a políticas de saúde conservadoras em muitos países capitalistas.

A crítica à Fenomenologia pontua que nela existe uma certa *cegueira* diante do papel das estruturas sociais frente aos processos de saúde e de doença, sendo expressão de interesses de reprodução do *status quo* vigente. Julgamento forte, mas também relativo, porque a idéia de estrutura pode ser mais um construto teórico de interpretação da realidade que é vivida enquanto relações anônimas de poder e de interesses econômicos de grupos, marcada por certa hierarquia de papéis sociais e representada pela imagem de uma teoria estrutural. Por outro lado, não se pode esquecer que até mesmo as concepções mais *revolucionárias* das Ciências Sociais podem, de acordo com as pretensões dos grupos dominantes — inclusive no *partido* (que pode estar partido) — ser instrumento de alienação e de reprodução social dos projetos políticos em

---

<sup>160</sup> GARCIA, J.C. Medicina e sociedade: as correntes de pensamento no campo da saúde. In: Nunes, E.D.

**Medicina social: aspectos históricos e teóricos**, p. 95 – 132.

<sup>161</sup> Idem. Medicina e sociedade: as correntes de pensamento no campo da saúde. In: Nunes, E.D.

**Medicina social: aspectos históricos e teóricos**, p. 95 – 132.

vigor (no caso da burocracia soviética), o que está de acordo com a crítica ao Marxismo feita pela Escola de Frankfurt.<sup>162</sup>

O pressuposto, para não falar em hipóteses, de que existe uma construção social da realidade, que não faz monges a partir dos hábitos, mas da vivência cotidiana do monacato, foi mais uma das justificativas da escolha da referência teórica no presente trabalho. São bases conceituais e metodológicas que se caracterizam como instrumentos para o movimento de entrada do pesquisador na área indígena. Lá, experiencia a relação face a face com vários moradores, tentando observar, escutar e, se possível, enxergar nos olhos alheios alguma luz que possa clarear porque as coisas acontecem daquele modo e não de outro.

### **3.1 As Contribuições da Fenomenologia Social para um Estudo Etnoepidemiológico**

O principal livro escrito por Schutz foi *A fenomenologia do mundo social* (1932) (no alemão *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*), um estudo filosófico dos conceitos básicos da Sociologia Compreensiva. Dois importantes problemas teóricos e metodológicos são discutidos de maneira sistemática, exaustiva e analítica: a relação entre a objetividade (tipos ideais) e a subjetividade (relação face a face) na produção do conhecimento social e o problema da ação humana, distinguindo duas possibilidades, uma *a fim-de-motivos* e outra *por-causa-de-motivos*.  
163

O autor nasceu na capital austríaca, no ano de 1899, tendo estudado Direito e Ciências Sociais na Universidade de Viena. Desde cedo esteve interessado na obra de Max Weber (1864-1920), o sociólogo alemão de maior densidade na época. Contudo, considerava haver uma frágil base filosófica no arcabouço desse pensamento que almejava ser antipositivista.

---

<sup>162</sup> BRONNER, S.E. **Da teoria crítica e seus críticos**, passim.

<sup>163</sup> WALSH, G. Introduction In: SCHUTZ, A. **The Pheomonology of The Social World**, p. xvxxix.

A abordagem weberiana diferia daquela análise explicativa dos Fatos Sociais, conforme postulava Durkheim, optando por uma interpretação do sentido da Ação Social, atraente por conta dos seus contornos subjetivos. O conceito de *significado* (no alemão *Sinn*) passava a ocupar importância central nessa perspectiva sociológica, que se baseava, fundamentalmente, numa *compreensão* (no alemão *Verstehen*) interpretativa social.

A abordagem hermenêutica era o recurso metodológico preliminar a fazer da Sociologia Compreensiva uma “ciência que pretende entender, interpretando-a, a ação social para dessa maneira explicá-la causalmente em seu desenvolvimento e efeitos”.<sup>164</sup> A seqüência funcionalista da explicação à compreensão é substituída por um caminho inverso, da compreensão para a explicação das causas e das conseqüências de uma específica Ação Social. É uma mudança não apenas de método, mas também de enfoque, porque não prioriza o coletivo enquanto soma objetiva de individualidades, mas a participação das subjetividades individuais na constituição de um todo coletivo. Enfim, um pouco da irracionalidade intuída por Mauss.<sup>165</sup>

A saga weberiana origina-se dos idealistas pós-kantianos como Hegel, Fichte e Schelling; da hermenêutica de Schleiermacher; da linha histórico-cultural de Dilthey; e, por fim, de Rickert. Este rompe com Dilthey ao substituir o conceito de *Ciências do Espírito* (no alemão *Geisteswissenschaften*) por *Ciências da Cultura* (no alemão *Kulturwissenschaften*). O argumento era que o Espírito enquanto Mente poderia ser estudado pelas Ciências Experimentais através de uma Psicologia Científica emergente, o que era impossível para as instituições e os outros produtos culturais.

No capítulo introdutório de *Economia e sociedade* (1922), Weber<sup>166</sup> define melhor o conceito de Ação Social a partir de dois princípios: a) ela engloba toda conduta humana, seja um fazer externo ou interno, o que permite incluir a dimensão subjetiva enquanto permissão/fazer ou

---

<sup>164</sup> WEBER, M. *Economia y sociedad*, p.5.

<sup>165</sup> MAUSS, M. *Marcel Mauss: antropologia*, p.157.

<sup>166</sup> Idem. *Economia y sociedad*, p. 5.

omissão/não fazer, sempre que os sentidos subjetivos atribuídos pelos Sujeitos enlacem aquela Ação; b) diferentemente do Ato Reflexo, na Ação Social existe um *sentido mentalizado* pelo Sujeito ou pelos Sujeitos envolvidos, ao mesmo tempo orientando e sendo orientado pela conduta desses outros, em seu desenvolvimento.

A idéia de atores que amarram um sentido à Ação apresenta-se mecânica, como se houvesse simplesmente uma *colagem* do significado, diferenciando-a da ação reflexa, que seria instintiva e não *mentalizada*. Algo está faltando de dinamismo, de densidade no método, de base fenomenológica, comprometendo-se Schutz em elaborar a contribuição.

Outro conceito reformulado da Sociologia Compreensiva é o de tipos ideais. Estes surgem das possibilidades *objetivas* de explicação da Ação Social, principalmente como fato histórico. As leituras estatísticas estão em consonância maior com desenhos de pesquisa sociológica de feição mais positivista. Alternativamente, Weber defende uma tipologia pelo seu caráter de construto científico, que procura interpretar tanto as ações particulares históricas, quanto aquelas que acontecem no aqui e no agora. É considerado um objetivo comum não apenas dessa corrente sociológica, mas de todo método científico.

No caso, a concepção de tipo ideal representa uma oposição ao conceito de caso típico presente no modelo classificatório das Ciências Naturais. Nessa última vertente, os eventos são generalizados destacando-se e definindo-se as particularidades como características regulares que podem ser dispostas numa grade classificatória do tipo espécie, gênero, classe, etc. Nas Ciências Sociais, o conceito de tipo ideal é abstraído de determinados fenômenos individuais e particulares, porém enquanto conjugação da concretude da pretérita experiência histórica, num abstrato conceito que seja válido como significativa interpretação da Ação Social.

Havia uma desconfiança em relação às tentativas conceituais generalizantes, vindo a polêmica noção de tipo ideal surgir dessas fontes kantianas que articulam formas de intuição *a priori* e conteúdos empíricos *a posteriori*. É um conceito de constituição ampla, envolvendo, ao mesmo tempo, razão e experiência, e sendo alastrado por configurações históricas singulares

(Feudalismo, Capitalismo, Cristianismo, etc); modelos de seqüências de desenvolvimento histórico (principalmente, o Marxismo); complexo de representações que influenciam o comportamento empírico dos indivíduos; ou, enfim, teorias elaboradas como o exemplo clássico do Marginalismo.<sup>167</sup>

Como ilustração, Weber, ao estudar o espírito do capitalismo, tenta encontrá-lo não enquanto *genus maximum*, porém enquanto *differentia specifica*, pois é gradualmente estruturado a partir das partes individuais tomadas à realidade histórica que o institui. Eentre estas é citado o tipo ideal do empreendedor capitalista na Alemanha, que

evita a ostentação e as despesas desnecessárias, assim como o gozo consciente de seu poder, e embaraçam-no os sinais de reconhecimento social que recebe. Em outras palavras, seu modo de vida distingue-se freqüentemente, e teremos que investigar a fundo o significado histórico deste importante fato, por uma certa tendência ascética, como aparece de modo bastante claro na “pregação” de Franklin.<sup>168</sup>

Ao ser obtido esse perfil idealizado de um caso histórico-concreto, como pode ser pensada, numa perspectiva etno-histórica, a concretude radical do cotidiano, exemplificada na atitude deste empreendedor capitalista ao comprar uma determinada mercadoria de um fornecedor específico numa cidade européia ou norte-americana no século XVII? Quais seriam os motivos envolvidos? Questionamento de pouca indulgência ou os limites explicativos do modelo diante de uma memória histórica ausente? Contra os críticos, Weber<sup>169</sup> defende-se, insistindo que não busca as *hipóteses causais válidas*, e sim as *hipóteses causais evidentes* que podem ocorrer na atualidade ou numa idealidade que substitui aquela ausência.

O sentido de típico é diferente de média estatística, pois compreende uma significativa probabilidade de acontecer ou de ter acontecido na vida real, enquanto *construções*

---

<sup>167</sup> COLLIOTT HÉLÈNE, C. *Max Weber e a história*, p.22-38.

<sup>168</sup> WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, p. 46-47.

<sup>169</sup> Idem. *Economia y sociedad*, p. 9.

de uma *conduta com sentido compreensível* que possa ser observada com maior ou menor aproximação da realidade.<sup>170</sup> É a lógica das *probabilidades típicas*, confirmada ou não pela observação, ou seja, ser ou não ser atual, e podendo, em dadas e determinadas situações de fato, transcorrerem de forma esperada através de ações compreensíveis por seus motivos e sentidos típicos identificados pelo Sujeito da Ação.<sup>171</sup>

A busca de objetividade por meio da interpretação subjetiva do tipo ideal, como probabilidade de acontecimento, poderia aproximar-se mais da realidade utilizando-se de uma melhor base etnográfica. Claro que a abordagem é histórica e não antropológica, porém o exercício de construção da tipologia não pode estar descontextualizado do universo dos valores de quem a institui. É uma contradição presente no pensamento weberiano, que se considera *livre desses valores* (no alemão *wertfrei*), conforme os preceitos de sua origem idealista.

Essa é uma crítica de metodologistas como Minayo, para quem, na tentativa de construção dos tipos ideais e com a "crença de isenção de valores durante o processo de pesquisa, Weber reencontra-se com Durkheim. Cai nas malhas do idealismo que prevê a verificação e a validade a partir dos métodos e técnicas e os crê isentos de ingerência dos valores tanto históricos, provenientes de seu processo de produção, quanto pessoais, referentes à ideologia do investigador".<sup>172</sup>

Por sua vez, Schutz encontrava algo de ambivalente no conceito de tipo ideal, procurando uma teoria com maior consistência para o problema do significado, vindo a encontrar esse alicerce nas referências fenomenológicas puras de Edmund Husserl (1859-1938), que também compartilhava da crítica ao positivismo.

---

<sup>170</sup> Idem. **Economia y sociedad**, p. 11.

<sup>171</sup> Idem. **Economia y sociedad**, p. 12.

<sup>172</sup> MINAYO, M.C.S. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**, p. 52.

Igualmente judeu, mas de nacionalidade checa, teve formação matemática e filosófica, sendo perseguido em Friburgo pelos nazistas. Na sua obra, também rejeita o Psicologismo, considerando que este confundia *essências* com *acontecimentos psíquicos*, assim como o Naturalismo, que identificava a existência do Ser como imagem da Natureza e das coisas materiais.

A tentativa de tornar o método tipológico social mais afinado com a realidade parte do desafio de retornar às próprias coisas. Isso é diferente da busca funcionalista (tributária do positivismo) de procurar a explicação fatural. Trata-se, no entanto, como pensava Husserl, de descrever os *fenômenos* na sua essencialidade. A proposta de uma Fenomenologia Pura, portanto, objetiva ser a de uma Ciência que “versa sobre essências (em ciência eidética); uma tal ciência (eidética) visa estabelecer unicamente ‘conhecimentos da essência’ e de maneira nenhuma dos ‘fatos’”.<sup>173</sup>

De maneira semelhante aos artifícios matemáticos, certos problemas são colocados entre parênteses através do recurso da redução. Isso também ocorre quando se procura chegar até ao núcleo eidético, ao mesmo tempo o mais particular e o mais universal dos fenômenos. Definir *eidos* ou essências implica resgatar Descartes (1596-1650), havendo paralelos entre a dúvida metódica e este reducionismo. Silva<sup>174</sup> comenta que no caso da *epokhé*<sup>175</sup>, ou seja, da suspensão

---

<sup>173</sup> RUSS, J. **Dicionário de filosofia**, p.154.

<sup>174</sup> SILVA, W. **A fenomenologia husserliana: um esboço introdutório e parcial do pensamento de Edmund Husserl**, p.27-28.

<sup>175</sup> *Epokhé* é um vocábulo grego que significa parada, interrupção, suspensão do juízo, estado de dúvida. Muito próximo encontrase do ceticismo grego enquanto doutrina da “descrença na capacidade humana de conhecer a verdade (dúvida radical) que surge na Academia platônica do séc.III a.C. em oposição ao dogmatismo dos estóicos e epicuristas. Na ética, a conseqüência é o relativismo moral, por ausência de parâmetros lógicos”. Entre os principais representantes destacam-se Pirro (365275 a.C.), Timon (325235 a.C.), Arcesilau (315240 a.C.) e Carnéades (219129 a.C.). In: MARTINS FILHO, I.G. **Manual esquemático de história de filosofia**, p.44. No caso de Husserl, contraditoriamente, existia uma atitude antirelativista ao considerar, em determinados momentos, que a Fenomenologia seria uma ciência *a priori*.

de todo e qualquer juízo sobre as realidades, há uma aproximação da atitude radical cartesiana de prontamente duvidar de todas as coisas. Caracteriza-se como uma proposta de ceticismo metódico sobre determinadas teorias que refletem uma imagem distorcida da realidade, diferentemente de uma compreensão eidética quando se presentifica, com todo vigor, o mais alto atributo da espécie humana, a sua consciência.

Influenciado por Francisco Brentano (1830-1917), mas o superando como discípulo, Husserl acompanhou o conceito de intencionalidade, considerado por este sacerdote austriaco como “a referência intencional de um conteúdo da consciência a um determinado objeto, este, nem sempre real ou concreto. Assim, todo conteúdo de consciência, o é de alguma coisa, pois não existe ‘consciência vazia’ ou do vazio”.<sup>176</sup>

Nesse encontro entre um ativo movimento da consciência dirigido para determinado objeto, e a manifestação, ao mesmo tempo ruidosa e silente, do Ser desse objeto, é desenvolvida uma *apodeiktikós*. Para outros, a evidência apodítica daquilo que é tanto evidente quanto demonstrável, inclusive por ser necessária.<sup>177</sup> Isso se constitui na importante confluência fenomenológica entre a subjetividade do conhecer, enquanto *noese* e a construção subjetiva do conhecimento, enquanto *noema*.

Esta, talvez, seja mais uma das relevantes contribuições da Fenomenologia aos estudos das Ciências Sociais. Principalmente na sua vertente antropológica, oferece recursos metodológicos para ser encontrada na experiência etnográfica aquilo que Malinowski assinalava como a existência de “uma série de fenômenos de suma importância que de forma alguma podem ser registrados apenas com o auxílio de questionários ou documentos estatísticos, mas devem ser observados em sua plena realidade. A esses fenômenos podemos dar o nome de os imponderáveis da vida real”.<sup>178</sup>

---

<sup>176</sup> Idem. **A fenomenologia husserliana: um esboço introdutório e parcial do pensamento de Edmund Husserl**, p.37.

<sup>177</sup> ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**.

<sup>178</sup> MALINOWSKI, B. **Os argonautas do Pacífico Ocidental**, p.29 (Coleção Os Pensadores).

A linguagem matemática não pode representar toda a complexidade da vida sociocultural dos povos. Existem fenômenos que são imensuráveis e incontáveis, tais como as crenças no sobrenatural, a angústia diante do vazio existencial, o sentimento de estar seguro por pertencer a uma grande família étnica. Costuma-se dizer que a natureza do objeto modela a forma do método e sendo assim, torna-se mais adequada à contribuição da Fenomenologia descrever esses objetos indisciplinados. Existem alguns subsídios do método fenomenológico para as Ciências Sociais.<sup>179</sup>

1º Destacar o duplo papel heurístico do sujeito em relação ao processo de conhecimento: agente e paciente do saber. Não se fala de relação sujeito/ objeto mas de totalidade eidética, de uma consciência em relação às estruturas, estas aqui definidas como modelos de tipificação da realidade, o que não as torna, evidentemente, apodíticas.<sup>180</sup>

2º Caracterizar o papel da intersubjetividade na construção do conhecimento e da própria realidade social, enquanto relação entre consciências com suas respectivas intencionalidades, que *estruturam* diferentes *mores*, ou seja, os hábitos de ação ou de pensamento, que fundamentam a existência social.<sup>181</sup>

3º Considerar que as experiências intersubjetivas acontecem em determinada *mundanidade*. Num primeiro caso, apresenta-se como um *hábito simbólico* enquanto representação para o Mundo da Ciência. Num segundo caso, como o próprio Mundo da Vida (no alemão *Lebenswelt*), sendo mais amplo, pois é um *mundo para todos*. Neste vive-se,

---

<sup>179</sup> O presente trabalho, evidentemente, não objetiva um aprofundamento na extensa e complexa obra de Husserl, valendo-se, portanto, de comentadores.

<sup>180</sup> CAPALBO, C. *Metodologia das ciências sociais: a fenomenologia de Alfred Schutz*, p.28-29.

<sup>181</sup> Idem. *A fenomenologia husserliana: um esboço introdutório e parcial do pensamento de Edmund Husserl*, p.86.

intuitivamente, como são dadas as realidades (no plural); inicialmente, na experiência simples; e depois, nos modos em que sua validade está expressa na forma do Ser ou naquela de aparência.<sup>182</sup>

4° Por fim, acompanhando a tradição hermenêutica alemã, Husserl prioriza os métodos compreensivos em relação aos explicativos, considerando que as Ciências Experimentais procuram estabelecer relações constantes entre os fenômenos, multiplicando as observações e as experimentações para o encontro indutivo dos termos. Isso implica considerar a indução como o caminho heurístico de maior validade científica, e não percebê-lo como mais um modelo de tipificação da realidade.<sup>183</sup>

Husserl denunciava a “insuficiência essencial da indução”, já que se tratava de uma “ficção idealizante”. Estendia a crítica a Durkheim, ao questionar as explicações de que “o totemismo (seria) uma sublimação do social” e perguntava como se constituía efetivamente “a experiência do sagrado, a essência da vida religiosa”. Há, portanto, uma necessidade de ir “às próprias coisas, descrevê-las corretamente e elaborar, com base nessa descrição, uma interpretação do seu sentido; é a única objetividade verdadeira”.<sup>184</sup>

Esse retorno às próprias coisas e aos próprios homens, mediado pela consciência, é um dos preceitos que influenciam a reformulação elaborada por Schutz da noção de tipos ideais. Ele abandonou a Áustria em consequência da ocupação nazista, permanecendo em Paris por um ano, para depois assumir uma vaga na *Graduate Faculty of the New School for Social Research*, nos Estados Unidos, onde viveria até seus últimos dias. Entre os *schollars* norte-americanos manteve contato como o pragmático George Herbert Mead, que estudava uma abordagem interpretativa da interação social.

---

<sup>182</sup> ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**, p. 689.

<sup>183</sup> LYOTARD, J. **La Phénoménologie**, p.73-74.

<sup>184</sup> Idem. **La Phénoménologie**, p.76.

Outras obras de Schutz foram publicadas postumamente: os três volumes de *Collected papers*, em 1962, 1964 e 1966, assim como *A Estrutura da vida social*, tendo como co-autor Thomas Luckmann, em 1983. Todas elas expõem um núcleo básico de um pensamento já formulado em *A Fenomenologia do mundo social*, o principal livro. Nesta obra, as principais teses podem ser apresentadas nos seguintes tópicos, sabendo que não esgotam a tentativa de interdisciplinaridade do autor.<sup>185</sup>

1º O núcleo eidético de uma Ação Social é uma relação entre duas ou mais pessoas que se inscreve numa dimensão temporal passada, presente ou futura. Apesar de aparente simplicidade, a Sociologia Compreensiva, mesmo consolidada como um entendimento do sentido subjetivo, na interpretação de Schutz, não apresentou adequados conceitos de Compreensão (no alemão *Verstehen*), de Sentido Subjetivo (no alemão *gemeinter Sinn*) ou mesmo de Ação (no alemão *Handeln*).

A crítica persiste sobre a leitura *mecânica* do sentido à Ação Social como algo externo, que *enlaça* o processo que é desenvolvido. Diferentemente, é necessária a contribuição fenomenológica para compreendê-la através de uma perspectiva *de dentro* da própria Ação, o que propicia uma evidência de maior densidade conceitual e metodológica para as Ciências Sociais.

2º Além da própria Fenomenologia Pura, também houve uma contribuição do pensamento de Bergson (1859-1941). Ele foi catedrático de filosofia no *Collège de France*, entre 1900 e 1924, e Prêmio Nobel de Literatura, em 1928, sendo um dos mais importantes representantes da corrente vitalista em oposição ao hegemônico determinismo mecânico. Desenvolveu uma teoria da evolução não materialista, rejeitando a idéia de finalismo e defendendo a tese de um *devir contínuo* que se encontra presente na vida interior, como *duração* (um conceito que será retomado na discussão específica sobre o Tempo), liberdade e memória.<sup>186</sup>

---

<sup>185</sup> WALSH, G. Introduction. In: SCHUTZ, A. *The Phenomenology of the social world*, p. xvxxxii.

<sup>186</sup> ABBAGNANO, N. *História da filosofia*, p. 732.

A contribuição bergsoniana baseia-se na idéia de *fluxo de consciência* como o estrato mais profundo da experiência acessível à reflexão, sendo a principal fonte onde a Fenomenologia Social encontrou o sentido da natureza dos fenômenos do Significado (no alemão *Sinn*) e da Compreensão. Nessa corrente inquebrantável, as Experiências Vividas (no alemão *Erlebnisse*) são dadas à consciência como qualidades heterogêneas, sem contornos definidos. São experiências espontâneas, definidas como Atos (no alemão *Akte*) e que podem ser classificadas como passivas (ouvir um som) ou ativas (concentrar-se na escuta das palavras).

Todas as experiências vividas não são dadas como algo em separado do Sujeito, entretanto quando elas são colocadas na tênue distância do passado, como imediatamente transcorridas, é possível uma Mudança de Direção (no alemão *Zuwendung*), pois são passíveis de estar sob o domínio dos atos da reflexão. Agora, encontram-se presas no *cone de luz* emanado do Ego, sendo suspensas para fora do fluxo da duração e vindo a se tornarem entidades discretas e distintas. Essas experiências em suspensão podem estar presas a uma dualidade: ser ou não ser significativa. Algo se perde nesse recorte microscópico, quando a alguma coisa de vivo é atribuído um significado, e nisso consiste o desafio do cientista social em entabular uma interpretação que seja evidente.

As experiências com significado podem ser designadas retrospectivamente ou então prospectivamente, como experiência futura. Nesse último caso, não se fala de Ato, mas de Ação (no alemão *Handeln*), porque se trata de um comportamento dirigido para a realização de uma determinada meta futura. Schutz toma de empréstimo a expressão gramatical inglesa *future perfect tense* (no latim *modo futuri exacti*), isto é, o projeto da Ação (no alemão *Entwurf*), traçado antecipadamente, o que gera outra dicotomia entre a Ação em progresso e o Ato completado.

O projeto é, dessa forma, um Complexo ou Contexto de Significados (no alemão *Sinnzusammenhang*) que formam os propósitos da Ação em progresso e que se definem como a *fim-de-motivos* (no alemão *Um-zu-Motiv*). Difere de um Ato completado (o tempo verbal que o designa é o *pluperfect tense* – no latim *modo plusquamperfecti*), porque nesse caso é compreendido *por-causa-de-motivo* (no alemão *Weil-Motiv*), um evento que se encontra no

passado, podendo ser definidos os motivos que o causaram. Além disso, ele orienta o projeto de qualquer Ação em particular, projetada para o futuro.

3º A Compreensão Intersubjetiva (no alemão *Fremdverstehen*) não é abordada num caminho transcendental (o conhecimento da existência de outras Mentes), porém na imanência que direciona para o discernimento das experiências vividas por outros Sujeitos. As tipologias surgem como estratégias de compreensão dos motivos relacionados às práticas e pensamentos de todos que formam o Alter-ego.

É fato crucial o fenômeno da simultaneidade, enquanto uma trilha sincrônica riscada pelo fluxo da *outra* consciência em paralelo com a do próprio Ego, e entrosadas numa interação social. Existe um caminho indireto e descontínuo para o conhecimento desse Outro, através da própria relação interpessoal (algo que aproxima da observação etnográfica) e outro direto e contínuo (próximo da técnica de entrevistas), que é investigar em retrospecto a experiência vivida, conjuntamente entre o Ego (no caso o pesquisador) e uma determinada comunidade<sup>187</sup> de Sujeitos.

A intersubjetividade difere da compreensão do significado objetivo. Uma coisa é entender a lógica do raciocínio de alguém, e outra coisa é compreender os motivos que levam o Sujeito a desenvolver determinado pensamento, num tempo particular. É uma distinção que versa entre significados objetivos e subjetivos e que tem implicações definitivas para a metodologia das Ciências da Cultura. Schutz estabelece um paralelo entre o Mundo da Vida e o Mundo da Ciência com as condições de familiaridade e de anonimato na produção do conhecimento. Um gradiente entre fenômenos práticos e teorias abstratas, sendo todas passíveis de classificação, através das tipificações.

---

<sup>187</sup> Existe uma concepção weberiana sobre os tipos básicos de ação desenvolvida em algumas formas de organização social. Numa sociedade é racional; numa associação, afetiva; e numa comunidade, tradicional. In: CAPALBO, C. **Metodologia das ciências sociais: a fenomenologia de Alfred Schutz**, p.86-87.

4º Por fim, defende a tese de que a experiência social inventa um vasto Mundo (no alemão *soziale Welt*) que é constituído por uma complexa rede de dimensões, relações e modos de conhecimento. Existe uma realidade social diretamente experienciada (no alemão *Umwelt*) e uma realidade social que se encontra além do horizonte da experiência direta, pertencendo a três classes distintas daquela presente numa relação face a face. A primeira é a do Mundo dos Contemporâneos (no alemão *Mitwelt*); a segunda, a do Mundo dos Predecessores (no alemão *Vorwelt*); e a terceira, a do Mundo dos Sucessores (no alemão *Folgewelt*).

O tipo da experiência vivida é motivado pelo domínio social onde habitam os Sujeitos. Quando a Ação se dirige para um consócio é designada como Orientação-ao-Tu (no alemão *Dueinstellung*). Se há reciprocidade face a face, existe uma Relação-Nós (no alemão *Wirbeziehung*). A experiência indireta com os contemporâneos precisa ser retratada num tempo de *quase simultaneidade* através dos respectivos produtos culturais. Não é desenvolvido um Enlaçamento Direto (no alemão *in Selbsthabe*), porém um processo inferencial à distância, através do emprego de uma Orientação-a-Eles.

Portanto, os recursos tipológicos são utilizados num movimento de transição da experiência social direta para aquela indireta. Conforme visto, os tipos ideais podem apresentar uma escala de anonimato crescente, que, ao se tornar cada vez mais abstrata, localizam-nos longinquamente em relação aos atuais e complexos conteúdos e contextos de significados subjetivos. Sendo assim, é procurada resposta para a natureza das Ciências Sociais, e o instrumento é a construção dos tipos sociais, presentes em todos os casos de compreensão indireta de outros Sujeitos, devendo adaptar-se a toda hierarquia conceitual que fundamenta o trabalho científico.

De acordo com Capalbo,<sup>188</sup> a comunidade de uma vida consciente entre si é desde longa data afirmada como específica do Homem. Entretanto, existe a circulação de diversos interesses que fazem com que este Mundo seja apreendido de maneiras distintas, implicando a

---

<sup>188</sup> CAPALBO, C. *Metodologia das ciências sociais: a fenomenologia de Alfred Schutz*, p.90.

constituição de heterogêneas perspectivas. Portanto, o Mundo Social como fenômeno concreto apresenta estruturas típicas que se diversificam a partir dos diversos interesses que são constituintes e vivenciados pelos grupos sociais participantes. Existem fronteiras entre as comunicações diretas e pessoais no grupo familiar e aquelas indiretas e impessoais no grupo profissional, enquanto anonimato. Um dos principais objetivos da Fenomenologia Social é compreender o modo de conhecimento que é diferente do tipo de experiência habitual do Sujeito, por não pertencer ao universo histórico-cultural da sua biografia.

Os tipos sociais compreendem modelos científicos de interpretação do específico Mundo, composto de Ações e de Sujeitos. São atores sociais vivos, conscientes e interativos com o pesquisador de campo. Entretanto, esses tipos são construtos teóricos diferentes do fluxo da Vida, nela existindo uma margem de liberdade. Ao contrário, eles apresentam um caráter pragmático que recorta, delimita e elabora nexos significativos entre essas Ações e esses outros Sujeitos. Schutz classificou os princípios para uma construção de um modelo científico do Mundo Social através de seis tipos: interpretação subjetiva, adequação e relação (no Mundo da Vida) e racionalidade, consistência lógica e compatibilidade (no Mundo da Ciência).<sup>189</sup>

A Fenomenologia Social é uma teoria que radicalmente valida o senso comum, diferentemente dos cânones do positivismo, que percebe com maus olhos o que julga ser subjetivista, qualitativo, espontâneo, individualizado, empiricista, impressionista e acrítico. Existe um erro teórico e metodológico, que não entende ser o senso comum um poderoso instrumento formador e formado de significados que estruturam o Mundo Social, além de ser revelador, através da reciprocidade de perspectivas da complexa heterogeneidade que o constitui. A intersubjetividade, como via privilegiada de acesso aos motivos, intenções, interesses, desejos e vontades, revela o que está oculto na representação clássica das Ciências que (re)produz números sem rosto e que faz do anonimato um perigoso instrumento ideológico.

---

<sup>189</sup> Idem. *Metodologia das ciências sociais: a fenomenologia de Alfred Schutz*, p.90.

É um conjunto de conceitos que precisa ser substantivado no trabalho antropológico, através do que o pesquisador vivencia no campo. Reduzir fenomenologicamente a experiência de encontro com o Outro engendra suspender todo julgamento prévio, o que inclui a gama de teorias apriorísticas que algumas vezes mostram vieses mal-intencionados. As dificuldades de comunicação com a diferença ou com a singularidade parecem ser um dos componentes etiológicos do perspectivismo etnocêntrico. Uma incapacidade de adequada interpretação da realidade, sintoma de um autismo social fechado dentro do próprio umbigo. Uma alternativa é buscar a *epokhé*, uma particularidade que é continente do universal e que também se encontra face a face, fazendo ver como somos vistos, não enquanto imagens distorcidas, mas como sujeitos co-participes da existência social.

Especificamente, essa proposta etnoepidemiológica destaca a relação entre etnicidade e o processo de alcoolização Pankararu. A Fenomenologia Social pode fazer compreender os grupos étnicos enquanto reconhecimento da semelhança numa Relação-Nós e do contraste numa relação Orientada-a-Eles. É uma relação ambígua porque a condição de brasileiro é um domínio comum em ambas as orientações. Entretanto, essa condição *especial*, diferenciando uma microetnia dentro de uma macroetnia, terá contornos específicos na constituição do Espaço, do Tempo e dos Sujeitos, conforme será apresentado na narrativa etnográfica. Esta se inicia pelo ponto de partida óbvio, a entrada na área indígena Pankararu.

### 3.2 O Campo da Pesquisa : A Área Indígena Pankararu

A palavra grega *méthodos* é traduzida como um caminho para se chegar a determinado fim. Trata-se, portanto, de um meio, ao mesmo tempo idealizado, enquanto sistema teórico e instrumental para se construir uma válida ou evidente interpretação da realidade; ou então, uma alegoria, como trilhas que recortam um determinado Espaço. Este pode ser uma paisagem, na sua dinâmica física e sócio-histórica ou, no caso, os limites simbólicos que formam uma determinada fronteira étnica. Em todos os casos, é denominado *campo de pesquisa*.

A demarcação geográfica da área indígena Pankararu, de acordo com dados das *Cartas topográficas do vale do São Francisco* (1957/1958), apresenta seus extremos localizados, respectivamente, nas latitudes e longitudes N 09°05'49''s / N 38°10'44 Wgr e S 09°11'56''s / S 38°13'52 Wgr, L 09°10'28''s / L 38°09'10 Wgr e O 09° 07'16''s / O 38°15'25 Wgr.

A identidade jurídica fundamenta-se na Lei 6.001, de 19/12/1973, o já citado Estatuto do Índio. No artigo 28, do Capítulo III, *Das Áreas Reservadas*, constando do Título III, *Das Terras dos Índios*, está escrito: “A União poderá estabelecer, em qualquer parte do território nacional, áreas destinadas à posse e ocupação pelos índios, onde possam viver e obter meios de subsistência, com direitos ao usufruto e à utilização das riquezas nacionais dos bens nelas existentes, respeitadas as restrições legais”<sup>190</sup>

Uma das *restrições legais* é a comercialização e o consumo de etílicos. Segundo o *Atlas das terras indígenas do Nordeste*<sup>191</sup> foram identificados 14.294 hectares da área indígena Pankararu em 1940, pelo antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), sendo homologados 8.100 hectares, e demarcados 6.194 hectares, ao longo dos anos, em torno de um perímetro de 36 quilômetros. No censo do IBGE de 1996, a área contava com uma população estimada de cerca de 5.584 habitantes, distribuída entre as serras do Barroão, do Cruzeiro e do Morcego e através de um vale em pleno Sertão do Submédio São Francisco, distante 412 quilômetros da capital pernambucana.

Apresenta um clima tropical semi-árido, tendendo a seco pelas irregularidades da ação das massas de ar, propiciando muito calor no verão e muito frio no inverno, de acordo com a percepção local, além de períodos de estiagem.

---

<sup>190</sup> MINISTÉRIO DO INTERIOR. *Legislação / Jurisprudência indígenas*.

<sup>191</sup> PETI / MUSEU NACIONAL. *Atlas das terras indígenas do Nordeste*.

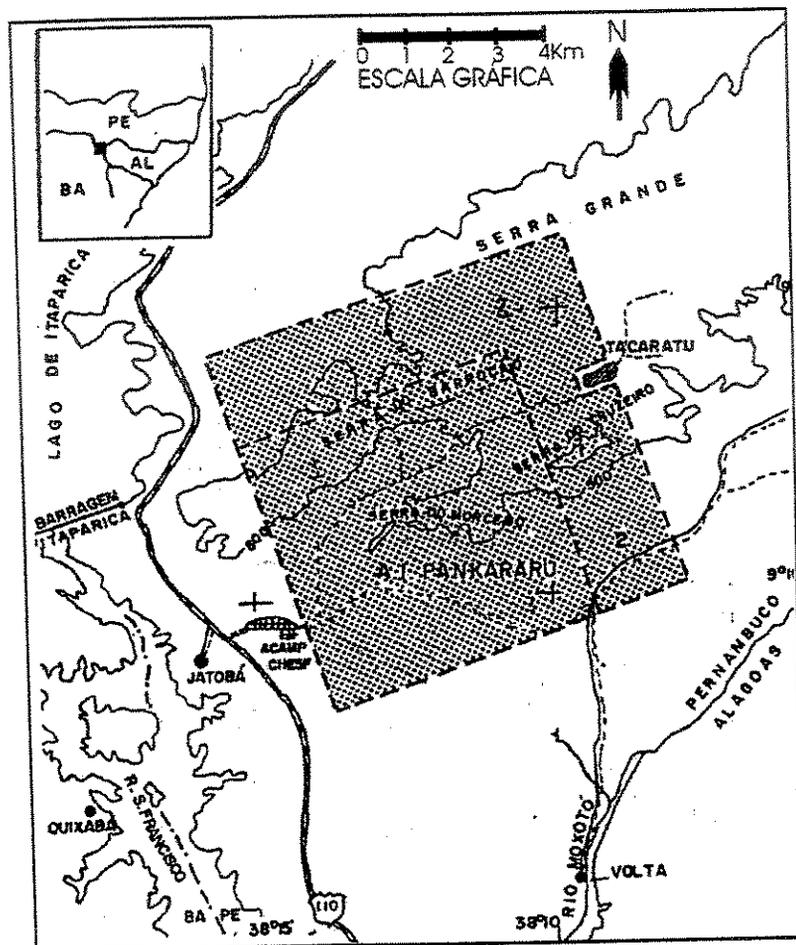
As estradas de barro com erosões, várias intransitáveis nos períodos de chuva, tornam o acesso à área muito difícil.<sup>192</sup> Os três municípios pernambucanos mais próximos são Tacaratu (seis quilômetros de distância), Jatobá (oito quilômetros de distância) e Petrolândia (dezesesseis quilômetros de distância). Outra referência importante é o acampamento de Itaparica (seis quilômetros de distância) a para moradia da equipe técnica construtora da Hidrelétrica, nos anos 80, e que apresenta uma infra-estrutura urbana que serve de apoio à população indígena.

A vegetação é frondosa, pela condição de brejo, um terreno irrigado por lençóis hídricos perenes, favorecendo a fertilidade do solo e o transbordamento, por ocasião das chuvas. É uma paisagem de serras e vales, muitas fruteiras, de onde são colhidas frutas-do-conde, pinhas, mangas, bananas, entre outras e roças, salvo nos períodos de seca.

---

<sup>192</sup> A dificuldade de acesso à área indígena Pankararu sugere que a atenção política à comunidade apresentasse historicamente refratária, sobretudo, quando as prefeituras municipais circunvizinhas passaram a ser responsáveis pelos serviços básicos de saúde, de educação e de transporte. Na gestão 1997–2000, uma exceção é feita à prefeitura de Jatobá.

Figura 1 – Mapa da Área Indígena Pankararu.



Fonte: PETI / Museu Nacional, 1983.

Essas características físicas são descritas na denominação nativa do Espaço. *Tuaçá de Ginpankã Tamkauaukó Pankararu*,<sup>193</sup> traduzido para o português, por aluno universitário indígena, como Entre Serras e Cabeças Porto de Cana Brava.

<sup>193</sup> É possível que existam conexões lingüísticas entre os vocábulos *Tacaratu* e *Pankararu*, já que ambos são de origem lingüística Kariry. Era uma grande etnia que se localizava no Nordeste Oriental. *Tacaratu* também é traduzido como Serra de Muitas Pontas ou Cabeças, de acordo com moradores do município. Em relação à língua Pankararu, um idoso na área, reconhecido como sabedor da “Ciência dos mais *Véios*”, relata que “naquele tempo era proibido falar, quem falasse tinha a língua cortada”. Essa forte imagem é

Entre as serras existem muitas cabeças de montes e de morros. Porto pode ser referido às águas, provavelmente do leito majestoso do São Francisco. O *Velho Chico* enche os olhos com seus 630 quilômetros quadrados de via fluvial, por onde os primeiros povos deslocaram-se até o Sertão, ou então, onde desde já viviam, em diversas ilhas. Por fim, Cana Brava é a antiga denominação da localidade onde hoje existe o município de Tacaratu, quando no século XVII havia o trabalho missionário da Congregação de São Felipe Nery, que *transferiu* a população indígena da futura vila para a aldeia em terras baixas.

A presença de maior contingente populacional,<sup>194</sup> a instalação do Posto Indígena pelo antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), no início da década de 40, a existência do cemitério, a localização da Igreja de Santo Antônio, a realização de rituais em dois importantes terreiros — Fonte Grande e Gitó — fazem de Brejo dos Padres a principal das dezesseis aldeias da área Pankararu.<sup>195</sup> Nela foi desenvolvido o ofício etnográfico, ainda mais recortado, a partir da escolha de uma das localidades para o aprofundamento da pesquisa.

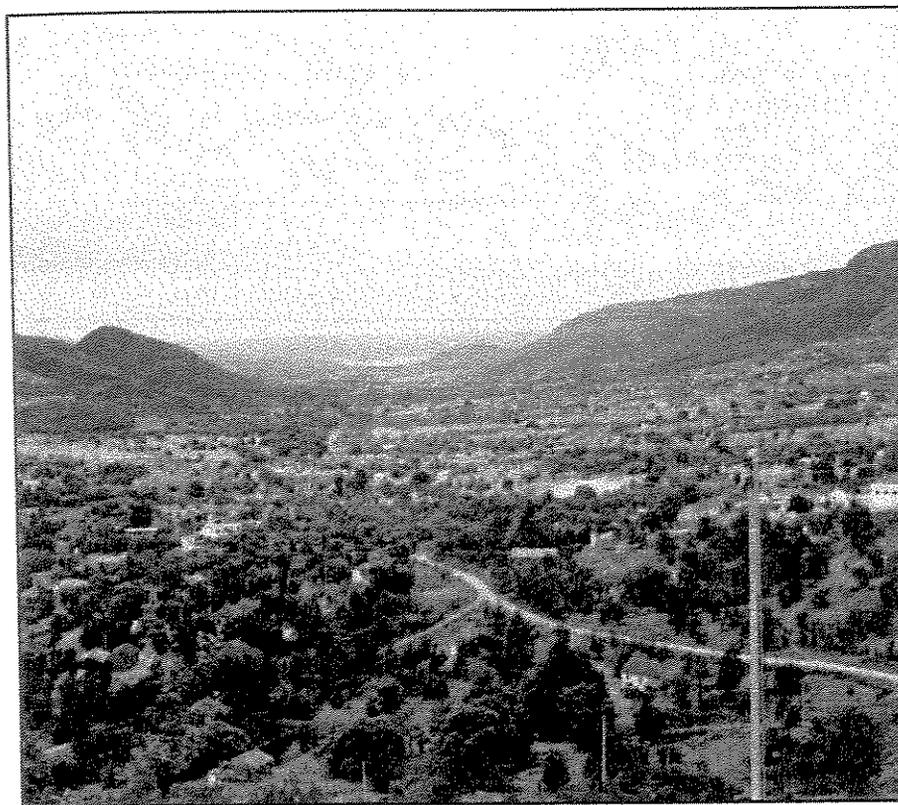
---

tributária da política pombalina para com a população indígena e pode ser mais uma das causas da quase total inexistência de falantes. Salvo uma vez, quando se entrevistava esse informante, aproximou-se uma índia, alcoolizada, com história de tratamentos psiquiátricos no Recife. O “*véio*” perguntou se ela sabia da língua que “fogo é *toê*, água é *auá*, macaxeira é *aipim*, cachorro é *aicaquê*”. Ela riu e pediu ao pesquisador um real pra comprar arroz. Pergunta-lhe: —“Arroz?” Ela retruca: —“Não, comprar um litro de Coca-Cola”. — “Coca-Cola?” — “Sim, eu *num* bebo!”. Duas atitudes destacaram-se. Uma de negação do consumo de álcool, o que pode ser entendido como defesa contra a discriminação e contra a incriminação. Outra, a demanda de ajuda financeira, uma atitude freqüente diante de uma situação de tutela institucional, decorrente de um Estado ambíguo que tenta se fazer (super)protetor.

<sup>194</sup> De acordo com uma agente comunitária do Programa de Saúde da Família do município de Tacaratu, o último *levantamento*, realizado em fevereiro de 1999, indicava a existência de 210 famílias em Brejo dos Padres, representando uma população aproximada de 852 pessoas, ou seja, cerca de 15,25% de um total de 5.584 sujeitos moradores de toda a área.

<sup>195</sup> As outras aldeias que compõem a área indígena Pankararu são Saco dos Barros, Olaria, Cacheados, Caldeirão, Carrapateira, Tapera, Agreste, Espinheiro, Barroção, Logradouro, Macaco, Barriguda, Saco do Porção, Bem Querer e Serrinha.

Figura 2 – Visão Panorâmica do Brejo dos Padres.

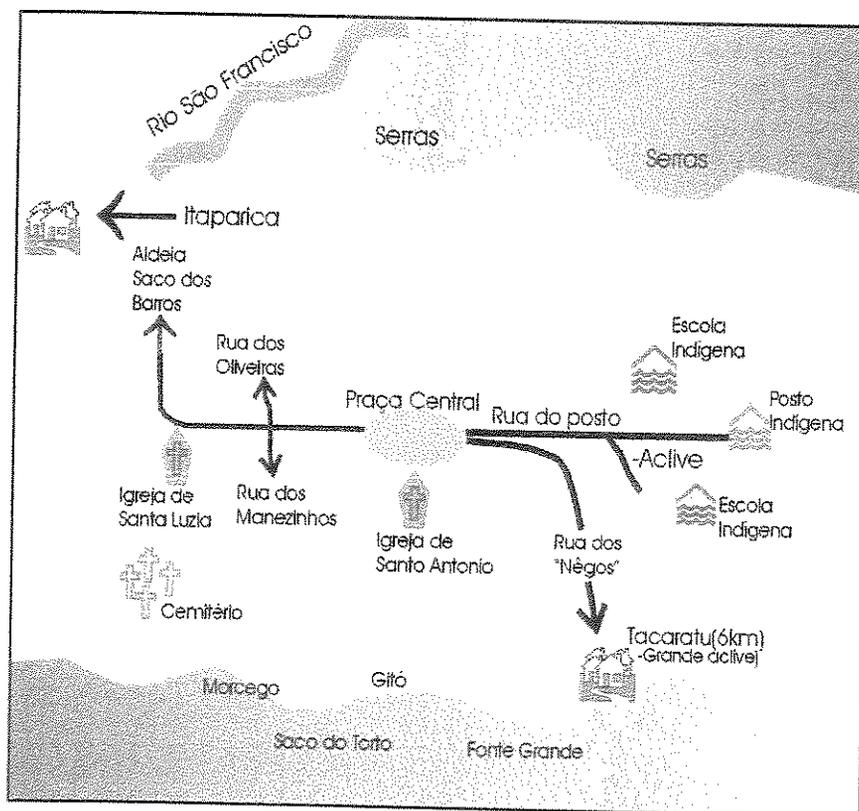


A procura de um recorte mais específico é coerente com os sentidos metonímicos dos estudos etnográficos que procuram as relações entre a parte (os moradores da área) e o todo (a etnia Pankararu), mais do que os sentidos das relações metafóricas presentes em pesquisas quantitativas, quando se compreende uma amostragem populacional como se fossem fatias recortadas por micrótomos, a apresentarem as mesmas propriedades histológicas ou histopatológicas do órgão de origem.<sup>196</sup>

<sup>196</sup> A referência aos tropos *metaphorá* e *metonymía* coadunase com os perfis dos métodos quantitativos e qualitativos. No primeiro caso, existe uma translação do sentido da pesquisa naturalista, seja ela básica no caso da Histologia, ou aplicada, no caso da Anatomia Patológica. No segundo, os desenhos qualitativos designam como representativas de uma totalidade simbólica maior, uma Etnia, aquela parte dos falantes vivos que não apresentam *propriedades* semelhantes, mas que são construtores e construídos numa relação de reciprocidade entre o que existe de objetivo e de subjetivo na estruturação do Mundo Social.

Uma visita a outro povo, não tão outro assim, já que compartilha o mesmo projeto Brasil, inicia-se *en marchant*, num vai-e-vem entre uma atitude natural e uma atitude reflexiva. A partir do primeiro contato, tentar uma representação gráfica de Brejo dos Padres, através de uma pequena carta que registre a organização interna do Espaço. São localidades não citadas em documentos oficiais, por conta do caráter *micro* e cujas denominações de *ruas* expressam uma percepção local da existência de um gradiente entre um pólo proto-urbano e outro, mais caracteristicamente rural.

Figura 3 – Mapa da Aldeia Brejo dos Padres.



São visíveis duas construções emblemáticas, a igreja do padroeiro Santo Antônio (o poder da Religião dos antigos colonizadores), que se localiza na praça central da aldeia, e o Posto Indígena Pankararu (o poder do Estado Nacional republicano), que se encontra instalado na parte mais elevada no Brejo. A rua do Posto faz a comunicação entre ambas, sendo “de barro” como

todas as outras na área. A maioria das casas é de alvenaria, algumas dispendo de terraço, todas com quintais, alguns destes com criatório doméstico e outras casas com sanitários instalados pela Fundação Nacional de Saúde (Funasa).

Na praça da aldeia, existe uma padaria, que revende produtos do acampamento de Itaparica, além de uma mercearia de médio porte.<sup>197</sup> Desse ponto central, segue uma via de barro, num sentido contrário ao do posto indígena, chegando-se ao acampamento pertencente ao município de Jatobá, autônomo desde 1997. Nesse caminho é encontrada a Igreja de Santa Luzia, fronteira para a comunidade, entre a aldeia do Brejo e a aldeia Saco dos Barros.<sup>198</sup>

No início da via de acesso a Itaparica, partindo da praça central são encontrados dois caminhos divergentes. À esquerda, há o acesso à Rua dos Manezinhos<sup>199</sup>, através de caminhos estreitos, entre os matos ou roçados, com poças de lama, principalmente em épocas de chuva, peculiares a brejos. Nessa direção está o cemitério da aldeia, no qual se diz existirem as ruínas da primeira igreja local, de data desconhecida, sendo, portanto, um lugar sagrado. Lá também é encontrada a placa de demarcação da área, erigida pelo Serviço de Proteção aos Índios, na década de 40. Por sua vez, o outro caminho, à direita do acesso da praça central a Itaparica, chega-se à

---

<sup>197</sup> O proprietário é um adulto cafuzo, antigo funcionário público federal, de filiação religiosa batista, comerciante em prosperidade na área. Abre créditos para os moradores e atualmente está construindo um primeiro andar na sua casa, o que a diferencia das outras residências. Além disso, apresenta uma tolerância às manifestações religiosas Pankararu, apesar de não participar delas. A atitude é inusual para um evangélico de etnia não-indígena.

<sup>198</sup> *Saco* é uma forma abreviada para *sacovão* e definido como um corte, em forma circular ou de meialua, nos rebordos escarpados das serras.

<sup>199</sup> Recém-chegado à área, sedento de exotismo, o pesquisador, ao caminhar pela Rua dos Manezinhos, escutou o canto do toré. Procurando localizar a origem do som, chegou até uma casa, de porta e janela, onde um adulto informou ser “uma fita cassete”. Foi gravada por outro morador que costuma registrar muitos dos rituais religiosos da área. O gradiente espacial proto-urbano/rural parece sobreposto por outro, o gradiente temporal, entre a Tradição e a Modernidade. É mais um argumento sobre os riscos de discussão em separado das duas categorias.

Rua dos Oliveiras onde moram os familiares do atual cacique. No começo existe um campo de futebol. Essa grande “rua” é considerada, entre alguns moradores Pankararu, como um terreno de melhor facilidade e fertilidade para o plantio. Outros roçados ficam em áreas mais distantes, exigindo redobrado esforço físico, inclusive para a subida das encostas das serras.

Outro caminho existe, também partindo da praça central, não no sentido da Rua do Posto, mas entrando-se à direita, em esquina numa casa de farinha, e por onde se vai até a Rua dos Negos.<sup>200</sup> No início do caminho são encontradas outra padaria, de maior porte, com mesas de sinuca e mais adiante uma boate. Esta é um local rústico, para danças e eventos, principalmente nos finais de semana, apresentando bandas e grupos musicais da região. Na Rua dos Negos existe uma mercearia, cuja proprietária tinha projeto frustrado de construção de uma granja. Por último, um estabelecimento comercial, com o nome “bar”.

Fora desta área proto-urbana, há, nas encostas das serras do Cruzeiro e do Morcego, localidades mais rurais, como a Fonte Grande, o Gitó, o Saco do Torto e o Morcego propriamente dito. São casas mais afastadas umas das outras, sendo habitadas, na interpretação de um adulto Pankararu, por “índios mais brabos e cismados”. Houve o aviso de que eles eram avessos a pesquisadores curiosos e invasivos, com seus gravadores e máquinas fotográficas.

A ambigüidade das ações repressivas governamentais em relação ao processo de alcoolização também pode ser percebida através da existência de estabelecimentos comerciais, alguns vendendo e outros não, bebidas alcoólicas. Na maioria dos casos, entretanto, isso ocorre através de “comércios clandestinos”. Fica a pergunta: s há espaços públicos, em potencial, para a venda, porque eles existem? Foram feitos acordos entre os comerciantes e as autoridades? Precisaria haver denúncias formais? Existiriam outros interesses envolvidos?

---

<sup>200</sup> Rua dos Negos, ao mesmo tempo denominação e alcunha, origina-se de um casamento interétnico, cerca de três gerações anteriores a uma idosa informante, entre um sujeito de origem afro-brasileira e uma moradora indígena. Como as famílias costumam morar em casas próximas umas das outras, os descendentes cafuzos de tal aliança formaram uma “rua”, sendo, pelos outros, assim conhecida. Reproduz-se, portanto, a velada discriminação racial brasileira, ao relacionar a palavra “nego” como motivo de pulha.

De qualquer forma, pensar numa boate e num bar sem bebidas alcoólicas é um fenômeno que se mostra lógico somente através de duas conjeturas: haver um eficiente sistema de camuflagem ou então uma atitude oficial de “tapar o sol com a peneira” diante de um processo contraditório, que talvez mereça melhor discussão, apesar da clareza da lei.

Fora do tempo das festas, e, principalmente, entre os homens, eles fazem pequenas cotas para o consumo das bebidas, a partir desses pontos camuflados ou clandestinos. São consumidos “tubos” de aguardente (garrafas), a “meiota” (equivalente de uma garrafa de refrigerante), ou então uma “quartinha” (o conteúdo de um copo americano). Enfim, é algo que parece obscuro, por motivos mais do que transparentes. Entretanto, o objeto surgiu a partir da sua consequência: a presença de sujeitos alcoolizados. Nesse momento existe uma mudança progressiva de postura do pesquisador, engendrando uma atitude reflexiva. Esta será apresentada através de uma pequena narrativa.

### **3.3 Uma Pequena História da Pesquisa**

O processo de pesquisa ocorreu em duas fases distintas. Uma exploratória, predominantemente em atitude natural, quando foram atenuadas as “desconfianças” da população, através de uma maior familiaridade com o pesquisador e um melhor conhecimento da área, no seu sentido vivo. Daí surgiram várias perguntas, vindo a serem construídos instrumentos para aplicação numa segunda fase da pesquisa propriamente dita.

Inexistiam hipóteses, apenas um conceito definido como processo de alcoolização, o que implicava unicamente pergunta sobre o modo de vivência étnica do processo aludido e não respostas preliminares e nem escolha prévia de variáveis a serem correlacionadas. Além disso, deve ser destacado que havia uma séria preocupação diante do objeto ilícito. Em ambas as fases, aconteceram perguntas dos moradores sobre quem era o pesquisador e quais os seus interesses. A resposta não era direta, do tipo “estudar o processo de alcoolização”, temendo que esse objeto viesse a se tornar cada vez mais dissimulado. O pesquisador apresentava-se como médico, estudando uma pós-graduação, desejando conhecer a história da comunidade, as tradições, a

história de alguns moradores e uma boa parte dos eventos que aconteciam na área, como festas, as respectivas crenças e, como um dos tópicos, o consumo de alcoólicos.

Era tentada uma partida do mais geral para se chegar ao mais particular, não num sentido dedutivo, porém entabular um movimento em espiral, da periferia para o mais nuclear. Houve uma aceitação através da maior parte dos sujeitos, não se insistindo naqueles momentos quando a negação ou a resistência ao contato era mais do que evidente. Principalmente, em dois casos: o primeiro de um adulto, com história de migração e problemas com bebidas, que insistia em pedir dois reais, não se adentrando na sua história. O segundo, de uma mulher adulta, também com problemas na relação com as bebidas e que durante a sua narrativa de história de vida teve a residência “invadida” pelo pai e pela tia, ambos falando em voz alta outros assuntos, dificultando a entrevista e sendo um sinal evidente de “vamos parar por aqui!” O receio fora claro nas duas ocasiões. Nelas, as histórias foram narradas ou complementadas por parentas do sexo feminino, a mãe, uma tia-avó e uma irmã, todas considerando que esses familiares estavam tendo “dificuldades” com as bebidas.

Spicer,<sup>201</sup> ao estudar as narrativas de índios norte-americanos sobre experiências relacionadas com as bebidas alcoólicas, comentou estarem as pessoas que tinham deixado de beber

muitas vezes habilitadas para fornecer narrativas justas, completas e coerentes de suas vidas — suas histórias estavam ancoradas e orientadas pelo limite engendrado por conta da sobriedade<sup>202</sup> — os relatos dos bebedores, por razões óbvias, eram diferentes. Alguns deles, de fato, narram suas vidas de bebedores, embora com muitas diferentes conclusões das

---

<sup>201</sup> SPICER, P. Narrativity and the representation of experience in american indian discourses about drinking. **Culture, Medicine and Psychiatry**, p.140141.

<sup>202</sup> O conceito de sobriedade, de acordo com Grupos de Ajuda Mútua, como os Alcoólicos Anônimos, não significa apenas a cessação da ingestão, mas o desenvolvimento de uma *lucidez* cognitiva e afetiva, responsável pelo desenvolvimento de uma visão auto e heterocrítica e por ações construtivas nas suas vidas e nas suas relações com os outros.

narrativas do que aquelas de pessoas que deixaram de beber, porém outros claramente não concluem.

Alguns sujeitos alcoolizados, ou que se alcoolizam quase que diariamente, apresentam uma prolixidade esperada nas narrativas, propiciando uma comunicação desarticulada e risos entre alguns. A atitude geral da comunidade não é intolerante, diferentemente das famílias, e principalmente entre as mulheres, que não se esquecem dos conflitos nas relações internas ao grupo nuclear. Somando esses aspectos com a ilicitude da alcoolização, é justificada uma penetração indireta ao núcleo do processo através dos contextos socioculturais, para em seguida dirigir-se diretamente até os eventos relacionados. Uma abordagem inicial diretiva evidentemente poderia engendrar narrativas que realimentariam a camuflagem social.

Acompanhando a lógica de um movimento *outsider*, para se adentrar num fenômeno social também *outsider*, foi pensada uma demanda de autorização da pesquisa apenas através das lideranças locais, sem a intermediação das instituições governamentais. Era temido ser a pesquisa interpretada como um inquérito mais policial do que científico, comprometendo a intersubjetividade etnográfica.

A importância da autorização da comunidade local expressa um reconhecimento da *maioridade* desse povo, como entre diversas comunidades nordestinas que compartilham, com os municípios vizinhos, aspectos em comum da vida social. Isso, inclusive, faz parte de uma discussão atual sobre a essência da política tutelar, que parece mais adequada em relação aos grupos *primitivos* ou isolados.

No Capítulo VIII, da Constituição de 1988, intitulado *Dos Índios*, está escrito no Artigo 232: “Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.” Apesar de ainda não ter sido outorgada nenhuma lei regulamentar, a Carta Magna abre

uma discussão sobre os direitos de organização civil e de representatividade jurídica dos povos indígenas, sem a mediação de instituições tutelares.<sup>203</sup>

Portanto, antes do início do estudo propriamente dito, foram procuradas as seguintes lideranças : o cacique – que não autorizou gravar a entrevista, mas registrá-la num bloco de notas, assim como fotografá-lo fumando seu cachimbo; professoras das escolas indígenas; liderança da Igreja; e comerciantes locais. Em todos os encontros houve concordância na realização da pesquisa, considerando ser necessário encontrar uma solução para o *problema* das bebidas na área indígena. Não foi possível entrar em contato com a chefia do Posto Indígena, porque o cargo estava vago na época,<sup>204</sup> porém houve contato com um funcionário que mostrou ao pesquisador as dependências da instalação. Por fim, o padre estava ausente, pois dividia suas atividades pastorais com outras localidades.

Pode ser feita outra pergunta: “Por que não se redigiu um contrato formal com os entrevistados?”. Isso é pertinente, entretanto havia dois problemas. Primeiro, a *lei do silêncio*, em defesa da própria comunidade e dos familiares, que tornava o tema extremamente delicado. Mesmo havendo uma compreensão da necessidade de medidas que ajudassem a resolver o problema, prestar informações poderia ser caracterizado como um ato de delação. Outro entrave, além dessa *prova testemunhal*, era a constatação de que todos os registros gráficos e eletrônicos sobre sujeitos alcoolizados poderiam consubstanciar-se também numa outra prova; no caso, documental.

Assim, diante da considerável probabilidade dos entrevistados recusarem assinar um documento ou serem entrevistados, ou então, até mesmo, se entrevistados, evitarem tocar em pontos-chaves, foi feita uma opção deliberada por um acordo verbal entre o pesquisador e a comunidade. Através desse contrato aconteceram as entrevistas, de maneira espontânea, o que se

---

<sup>203</sup> **Constituição do Brasil.**

<sup>204</sup> Houve autorização da parte de funcionário do posto em pesquisar alguns documentos, inclusive, memorandos versando sobre o *problema* da alcoolização.

materializou em cerca de 25 horas de gravação em fitas cassete, nas quais se escuta com clareza, que todas as narrativas foram prestadas, voluntariamente, pelos moradores Pankararu.

São estratégias metodológicas diante de um objeto contraditório e de risco—moral e legal—porque expressa a natureza de uma relação conflituosa entre a comunidade indígena e o Estado Nacional. São *brasileiros* integrados, porém *protegidos* por uma lei que os considera limitados para a tomada de certas decisões de livre-arbítrio. A jurisprudência é interpretada em relação à alcoolização em área indígena e a lei deve ser cumprida e não questionada. Entretanto, a pesquisa tem o papel de abrir um espaço para a análise crítica e também ser cautelosa com a forma de abordagem do objeto, principalmente empregando estratégias que sejam “culturalmente adequadas.”

Essa autorização verbal, inclusive, foi publicizada, em dois momentos:

1º O coordenador do serviço de alto-falante da Igreja de Santo Antônio enunciou em sonoro português a existência da pesquisa e do pesquisador. Ele o apresentou como médico que estava estudando “problemas de saúde” na comunidade.<sup>205</sup>

2º Houve duas reuniões com as professoras das escolas indígenas do Brejo, as dos turnos da manhã e as da tarde, tendo como objetivo apresentar e discutir a autorização. Esta aconteceu e foi reforçada pelos longos relatos dos problemas advindos com a alcoolização na área.

---

<sup>205</sup> Apesar da pesquisa procurar uma interface entre os aspectos benéficos e maléficos do processo de alcoolização, houve da parte de vários sujeitos entrevistados mais referências aos aspectos negativos. Duas interpretações são possíveis: um aumento desses “problemas” na área, nos últimos anos, justificando as impressões; ou os entrevistados interpretarem que esse era o objetivo principal da pesquisa. Mesmo sendo estimulados a falar desses aspectos positivos, muitas respostas não foram tão freqüentes quanto aquelas discorrendo sobre o contrário.

Em todas essas ocasiões, o pesquisador assumiu o compromisso de retorno dos resultados à área, projeto que continua de pé, apesar das dificuldades inerentes ao processo de exposição e de conclusão do estudo, o que não está escrito em nenhum contrato formal. Existe, na realidade sertaneja, de campesinato indígena ou não, a valorização da *palavra* enquanto princípio de honra dos acordos entre os homens. A *letra* escrita muitas vezes é interpretada com desconfiança, diante dos riscos dos maus usos.

Depois desse preâmbulo esclarecedor, a primeira fase da pesquisa, exploratória, é datada entre 23 a 30/10/99 e 23 a 30/11/99 (perfazendo um total de onze dias), sendo objetivado conhecer o campo e a população, esperando desenhar um adequado esboço do objeto na comunidade. Houve uma escolha de pernoite no município de Tacaratu, visando um *distanciamento* da comunidade em determinados períodos do estudo, para melhor refletir e escrever os relatórios mais os diários de campo.

Existe um comentário semelhante de Malinowski:

É muito bom quando se pode manter uma base de residência de um homem branco, para guardar os suprimentos e saber que lá se pode obter proteção e refúgio em casos de doença ou no caso de estafa da vida nativa. Mas deve ser um local suficientemente longe para que não se transforme em lugar de residência permanente, do qual se emerge em horas certas para estudar a aldeia.<sup>206</sup>

A recomendação precisa de alguns ajustes. O *homem branco* é o *morador de Tacaratu*, também participe de casamentos interétnicos. A *proteção* é contra os riscos de uma crise de identidade quando se mergulha na diferença étnica e pode ser perdida aquela distância crítica que é nuclear para uma interpretação mais objetiva do que se estuda etnograficamente. As *horas certas* foram as noturnas, quando a população se recolhia nos respectivos espaços

---

<sup>206</sup> MALINOWSKI, B. *Os argonautas do Pacífico Ocidental*, p. 21

domésticos e o pesquisador também, precisando de um mínimo de recursos de ordem material e psicológica para desenvolver um espírito reflexivo diante daquilo que foi vivido como atual.

A partir de entrevistas abertas<sup>207</sup> com algumas lideranças locais (o cacique, alguns idosos considerados “sabedores da Ciência”, pequenos comerciantes e um ex-candidato a vereador pelo município de Tacaratu), foi desenhado um tímido esboço do processo de alcoolização. Isso talvez por conta da referida *lei do silêncio* e de um movimento da periferia até o centro.

O método etnográfico apresentou-se pertinente para o desenvolvimento do trabalho, pois, nos vários percursos, a observação complementava ou contradizia as narrativas dos sujeitos como que “surpreendidos” pelo “estrangeiro”. Numa cena presenciada em determinada localidade, três jovens assustaram-se quando, sentados na calçada, dividiam goles de cachaça guarnecida numa garrafa de Coca-Cola, a meiota. Depois do “susto” e já estando devidamente embriagados, levantaram-se de um só ímpeto e fizeram perguntas sobre quem era aquele “estranho.” Depois das mesmas respostas, eles ofereceram um “gole”, recusado e agradecido, vindo o pesquisador a concluir que uma observação “totalmente” participante poderia comprometer a sobriedade de espírito reflexivo.

O estudo microscópico começou e aconteceu numa das localidades em Brejo dos Padres. Foi a partir desse recorte fino que o pesquisador observou uma complexa experiência no dia-a-dia, permitindo-lhe arquitetar uma estratégia de estudo. Tudo começou com uma visita a

---

<sup>207</sup> Um sinônimo para *entrevistas abertas* poderia ser *entrevistas não-diretivas*, o que denota um não-direcionamento da pesquisa em relação às narrativas dos entrevistados. Como extremo, existem as entrevistas diretivas, ocorrendo, principalmente, através de questionários fechados, onde o entrevistado responde às perguntas específicas, sem maior liberdade de utilização dos seus referenciais cognitivos e semânticos. Por fim, uma proposta intermediária, que previne os riscos de subjetivismo, no primeiro caso, e objetivismo, no segundo, fundamenta as entrevistas semidiretivas. Elas conjugam liberdade e objetividade, a partir de respostas a determinado roteiro de perguntas estímulo, havendo espaço para a criação espontânea de novas perguntas, inéditas, diante das necessidades do contexto de significação.

casa de uma mulher adulta, quando houve uma conversa sobre a preparação do seu filho caçula de seis anos, para o ritual do Menino do Rancho. Era o “pagamento” de uma promessa aos Encantados por terem curado a criança de uma determinada doença, há três anos. Além disso, a cerimônia significava a “entrada” do menino no mundo religioso indígena.

Isso parecia oportuno. Um movimento de aproximação até aos Pankararu, quebrando cismas e brabezas, através de uma *eticização* do objeto aludido. Bastante representativo era o espaço sagrado na interseção tradição indígena/tradição católica popular, quando também se fazia presente o processo estudado. Foi estabelecida, da parte da mãe, uma proposta de troca com o pesquisador. Ele assistiria ao ritual e contribuiria com alguma doação para as “festas”: um carneiro, rapaduras, cana-de-açúcar para fazer a garapa ou então, bebidas alcoólicas (*Viola!* diria o mestre Geertz). Atento à lei, finalmente houve acordo para fotografar o evento e oferecer as fotos à família.

Mesmo assim havia insistência numa “doação” para o almoço coletivo, integrante do ritual. Os detalhes seriam acertados numa manhã de sábado, quando o pesquisador foi convidado para almoçar uma galinha de capoeira guisada na casa da mulher. No dia estava presente um compadre. A mulher era separada. Quando terminou de depenar a ave, abatida antes da chegada de ambos, convidou a todos para se dirigirem até a casa dos avós do menino, porque lá se dispunha de fogão a gás. Não se percebeu a existência de fogão a lenha ou falta de crédito para a compra de botijões de cozinha.

Enquanto acontecia o cozimento, na outra casa, preparando-se o guisado com arroz branco, caldo-de-cana e melancia, como sobremesa, a mulher ausentou-se durante vinte a trinta minutos, deixando o pesquisador a conversar com o compadre. Nesse ínterim, ela retorna, disártrica e trôpega, motivando esse padrinho a uma censura veemente: “Não se chama convidados e sai para beber!”, “Não pode continuar bebendo desse jeito!”, provocando nela um choro convulso. Vergonha ou culpa? Não se soube.

No dia seguinte, domingo pela manhã, o pesquisador retorna à localidade, e ambos, o compadre e a mulher, estavam sentados de frente para um ponto comercial. Lá venderia aguardente? Comentavam que foram à boate e tomaram algumas cervejas, não mais, pela falta de dinheiro. Ele, talvez pela festa e ela, certamente, pela fissura. A mulher perguntou se o pesquisador não gostaria de tomar uma cerveja,<sup>208</sup> e sendo dito que não, terminou a conversa por ali e saiu andando, à procura de quem pagasse uma dose. Em outro dia, foi sabido, através de certo morador, que eram freqüentes absenteísmos da mulher, no local de trabalho, principalmente às segundas-feiras.

A questão estava exposta. Por um lado seria possível abordar a alcoolização apenas pelo seu aspecto *problemático*, havendo recursos instrumentais para isso, decorrentes da Clínica e da Epidemiologia. Entretanto, não era essa a intenção, sendo pretendido compreender o processo através da circulação da mulher entre diferentes territórios de alcoolização, no dia da galinha guisada. A experiência foi tipificada pelo pesquisador que percebeu na sua construção a existência de diferentes esferas de sentido que são contextualizadas através dos domínios por onde trafegou o Ato. Isso marca a heterogeneidade do próprio Mundo Social, sendo as múltiplas faces da alcoolização um espelho dessa diferenciação interna. Esses contextos podem ser denominados domínios político, econômico e religioso, havendo em cada um deles diferentes significados, motivos e interesses envolvidos.

a) Domínio Político. Denota relações de poder entre o Estado Nacional e a comunidade indígena, sendo as ações jurídico-policiais um aparelho de intervenção repressiva da alcoolização. Para a mulher, a atitude foi marcada, essencialmente, pelo beber clandestino,

---

<sup>208</sup> Ainda nos *Argonautas...* existe o relato do autor ter passado por “fases de grande desânimo, quando então (se) entregava à leitura de um romance qualquer, exatamente como um homem que, numa crise de depressão e tédio tropical, se entrega à bebida”. Não se quer falar de tédio entre os Pankararu, mas que todos os convites para beber foram negados. Apesar dos riscos de serem criados fantasmas com essa atitude, a sobriedade crítica é obviamente necessária, indicando que a penetração no Mundo da Vida do Outro deve chegar, em certas ocasiões, até à antesala já que um olhar fica dirigido para o interior da casa e o outro para a rua. In: MALINOWSKI, B. *Os argonautas do Pacífico Ocidental*, p. 19.

sinônimo de ilegalidade. Habitualmente, durante um almoço, isso poderia ocorrer no espaço doméstico, sem maiores problemas, como pacto presente numa Relação-Nós. Havia um “estrangeiro” envolvido numa transação, quando seria discutido provavelmente um determinado valor em dinheiro para a compra de alimentos não-alcoólicos. Entretanto, poderia existir alguma quantia excedente e serem compradas outras garrafas de aguardente. A saída implicou manutenção da camuflagem, porém com o esquecimento de que a linguagem corporal é um perigoso instrumento de denúncia. Nesse domínio, portanto, existe um espaço aberto ao cumprimento da lei, enquanto Efeito Camaleão, principalmente diante daqueles que são de Fora, envolvidos numa Orientação-a-Eles. Quando se estabelecem relações face a face, a partir de uma Orientação-ao-Tu, são criadas condições de familiaridade que permitem compartilhar uma zona de risco, compreendida como perigo do preenchimento desse espaço com as bebidas alcoólicas.

b) Domínio Econômico. A oferta em pontos de venda ilegais pode ser caracterizada como uma motivação subjetiva cujo intuito é lucrar com uma prática vetada em lei, ou então, objetiva, diante das pressões socioeconômicas de carência material que obrigam determinados moradores a optarem por uma estratégia transgressora de sobrevivência. Por outro lado, estando sem dinheiro, provavelmente a mulher comprou fiado ou pediu para que fosse paga uma dose. Além das particularidades alcoólicas, isso expressa outra atitude freqüente, pelo menos no convívio do pesquisador com os Pankararu, da prática da solicitação de ajuda, desde assuntos burocráticos como “papeladas” até auxílio material e financeiro para a compra de remédios ou reforma das casas.

c) Domínio Religioso. O almoço fazia parte de um protocolo de acordo entre o convidado e a mãe do menino, numa perspectiva de troca. Estava tudo acordado dentro de regras informais para ser possível a realização do ritual do Menino do Rancho. É, ao mesmo tempo, “brincadeira” e festa sagrada, como reciprocidade entre a cura e a dramatização envolvendo o Encantado responsável pelo fim da doença. O domínio religioso permite uma participação alcoólica em equilíbrio com a coesão do grupo, revitalizando aspectos da sua Tradição, sendo todo esse contrato preliminar quebrado pelos prováveis motivos idiossincráticos da mulher, gerando mal-estar e aborrecimentos.

A partir desse tímido *insight* houve uma demarcação inicial do Espaço, que foi melhor conceituado na segunda fase do estudo. Esta transcorreu entre 13 e 28/05/2000, 4 e 18/06/2000 e 13 e 30/07/2000 (perfazendo um total de trinta e nove dias), seguindo este roteiro metodológico:

1º Houve uma observação mais sistemática nos três domínios do Mundo Social Pankararu. O primeiro, de natureza política, relacionada com o conflito entre a Funai e novas lideranças comunitárias e entre essas e as mais antigas. O segundo, econômico, através de visitas aos comerciantes locais e algumas roças, além de entrevistas sobre o modo de produção e a experiência de migração. E, por fim, religioso, estando o pesquisador na condição de espectador em dois rituais de Menino do Rancho. Foram feitos registros em foto, áudio e vídeo, e entrevistados alguns protagonistas.<sup>209</sup> Importante frisar que o processo de alcoolização estava presente nesses distintos espaços, apesar das dificuldades de visualização na sua totalidade.

2º O segundo recurso tinha como objetivo uma aproximação da Subjetividade Pankararu, através das narrativas autobiográficas, da historicidade local e do processo estudado. Foram visitadas 20 das 33 famílias da localidade,<sup>210</sup> buscando-se dispor de um perfil sociodemográfico qualitativo, mais como ilustração do que significância estatística. Em quase todas as visitas, exceção em uma, foram entrevistadas as donas-de-casa, pois os homens estavam fora, trabalhando.

3º Com essas visitas puderam ser escolhidos dez sujeitos, por critério de fase da existência e de gênero, que apresentassem relações típicas de alcoolização, a serem comentadas no capítulo final, como uma representação subjetiva do processo social mais amplo, circulando entre os três domínios já examinados. As fases da existência, num sentido diferenciado dos desenhos quantitativos, foram classificadas em três grupos: jovens (até vinte anos de idade),

---

<sup>209</sup> Também foi observada a Novena de Santo Antônio (em verdade trezena, pois correspondem aos treze primeiros dias do mês de junho), não incluída no corpo do texto.

<sup>210</sup> Das treze famílias não entrevistadas, uma estava em São Paulo e doze não concordaram em receber o pesquisador.

adultos (de vinte e um até sessenta anos de idade) e idosos (acima de sessenta anos de idade). Apesar de relativos, os critérios utilizados basearam-se num conhecimento prévio de que, em tese, a chegada à maioridade coincide com a entrada no Mundo do Trabalho e da Vida Conjugal, geralmente na segunda década de vida. É um ciclo que se encerra, aproximadamente, com a aposentadoria, geralmente ocorrendo na sexta década, início da condição de idoso. Uma outra é a utilização dos critérios de gênero, masculino e feminino, também um construto social que apresenta diferenças em relação àquele biológico, que distingue os machos das fêmeas.<sup>211</sup>

4º As narrativas foram registradas entre estes dez sujeitos: dois jovens, duas jovens, dois adultos, duas adultas, um idoso e uma idosa. O menor número dos últimos ocorreu por conta de recorrência temática significativa, e também porque entre os sujeitos das famílias visitadas havia somente um homem em condições de ser entrevistado. O outro apresentava “problema de esquecimento”. Foi aplicada uma entrevista em estilo semidiretivo, apresentando quatro eixos principais: A) A História da Localidade; B) A História de Vida; C) A História do Processo de Alcoolização na Localidade; D) A História Pessoal de Alcoolização.

O conteúdo evidentemente foi variado. Os mais jovens desconheciam ou apresentavam um conhecimento superficial da historicidade Pankararu. Entre os adultos, a narrativa de uma história de vida foi relatada pela sua genitora, com evidente concordância desta, por conta da importância e da recusa do filho em ser entrevistado. Outra, de uma adulta, foi interrompida por familiares, conforme já discutido, sendo complementada pela da sua irmã.

---

<sup>211</sup> Na Escola Norteamericana da Cultura e da Personalidade existe uma diferença entre o domínio da Natureza que diferencia os machos das fêmeas, e o domínio da Cultura, que distingue os papéis sociais masculinos dos femininos. Não se pretende avançar nessa discussão, apenas brevemente comentar que essa escola fez críticas às teses de determinação genética do comportamento humano e introduziu o importante conceito de endoculturação. Através da socialização da criança nos primeiros anos de vida, principalmente no grupo familiar, é estimulado um papel social típico em função da condição de gênero. In: MEAD, M. *Sexo e temperamento*, p.6379.

Em muitas ocasiões houve conversas informais na Igreja, nas “ruas”, em salas de aula, na casa de merenda, ou nas visitas dos agentes comunitários do PSF de Tacaratu. Essas conversas também compuseram, em parte, o produto final da pesquisa, em diferentes graus de relevância.

Antes de terminar o capítulo e iniciar a discussão sobre a relação da tríade Espaço-Tempo-Sujeito com o processo de alcoolização, serão apresentados os dados qualitativos sobre o perfil sociodemográfico da localidade estudada, para se dispor daquela ilustração complementar da análise das observações e das narrativas.

### **3.3 A Descrição do Perfil Sociodemográfico das Famílias Visitadas**

Não é incomum que muitos observadores externos questionem a identidade indígena Pankararu. Isso decorre, principalmente, do trânsito de imagens estereotipadas sobre essas populações, muitas omitindo aspectos históricos e culturais que poderiam ser desmistificadores. Determinados perfis socioculturais e fenotípicos de alguns grupos humanos são modificados, principalmente na realidade brasileira, pelos fluxos e contrafluxos da História. Além do mais, os critérios delimitadores das fronteiras simbólicas que modelam a condição étnica não são impermeáveis durante o contato com outros grupos. Existem permutações e transmutações contínuas dos princípios que constroem as suas identidades, expressão do paradoxo de serem os mesmos, apesar das mudanças que transcorrem ao longo do Tempo.

As populações indígenas nordestinas<sup>212</sup> estão entre as primeiras na História do Brasil a manter contatos com os colonizadores europeus desde o século XVI, uma trama de longa

---

<sup>212</sup> A importância da presença indígena no Nordeste brasileiro pode ser deduzida em alguns dados: existem vinte e três povos na região, distribuídos em quarenta e três áreas, nos estados da Bahia à Paraíba, além do Ceará. Perfazem um total de quarenta mil habitantes, sendo um percentual de 17% da população indígena brasileira. Por outro lado, o volume de terras indígenas no Nordeste é pequeno, correspondendo a 0,3% da extensão destas em vias de reconhecimento em todo o Brasil, no ano de 1993. In: Oliveira, J.P. –

duração que envolve genocídio, missões, aldeias, miscigenação racial e caldeamento cultural. Isso não retira de tais grupos a condição indígena, conforme também é defendida por Oliveira,<sup>213</sup> através dos seguintes argumentos:

1º A identidade genérica de índio, associando-o ao primitivo, ao selvagem e ao romântico, extrapola o sentido jurídico impresso na Lei 6.001/73.

2º No Nordeste brasileiro, em termos de práticas econômicas e políticas, a questão faz parte do campesinato indígena, em que são vivenciados conflitos pela posse da terra.

3º Os sinais diacríticos que marcam os limites de uma sociedade indígena (língua, homogeneidade biológica, vestimentas, feitura das casas, rituais, entre outros) mostram-se insuficientes para definir a identidade. Isso se explica por conta de vários motivos, principalmente, casamentos interétnicos, permeabilidade às manifestações culturais típicas das populações rurais e intercâmbios decorrentes do processo de migrações internas, vistas como fluxos de saída e de novas entradas.

4º Por fim, os fatores que favoreceram a recuperação étnica dos povos indígenas do Nordeste estão associados à implantação do Serviço de Proteção aos Índios, na região, especialmente a 3ª Inspetoria Regional no Recife, na década de 40, visando conciliar conflitos com os setores do campesinato não-indígena, o que engendrou relações de tutela e de dependência.

Um melhor esclarecimento sobre o resgate étnico de um povo, do qual se tem poucos registros históricos no período colonial e no Império, será retomado através de comentários quando se abordar a dimensão do Tempo. Por enquanto fica definida a condição indígena

---

A viagem de volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no nordeste. PETI / Museu Nacional. **Atlas das terras indígenas do Nordeste**, p. v – viii.

<sup>213</sup> Idem. A viagem de volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no nordeste. PETI / Museu Nacional. **Atlas das terras indígenas do Nordeste**, p. v – viii.

Pankararu como direito político e diagnóstico antropológico. Dessa forma, que aspectos formais escolher como discernimento dessa realidade indígena? Isso será mais evidente na leitura das narrativas e na observação dos domínios sociais. Uma visualização *en passant* do perfil sociodemográfico aparentemente não apresenta maiores especificidades do que entre as populações camponesas não-indígenas. Isso explica uma ambígua superposição de duas categorias sociais: brasileiro e trabalhador rural. É o que existe de superficial no processo enquanto fachada utilizada como acusação contrária aos projetos em defesa dos direitos do povo indígena, inclusive à posse da terra. Esse recorte procura ilustrar, entre as vinte famílias visitadas, a relação entre atividades produtivas, gênero e processo migratório.

Entre os homens dessas famílias, são freqüentes as atividades na agricultura, havendo muitos jovens que a dividem com a escolarização regular. Menos freqüentes são as atividades de pedreiro, encanador, e auxiliar de serviços gerais, ofícios aprendidos durante as viagens migratórias ao Sul do País. São raros aqueles que terminam a escolaridade formal, existindo apenas um morador na localidade que concluiu o curso técnico em agropecuária e outro que é estudante universitário numa cidade do sertão pernambucano, estando a trabalhar como professor. Nas famílias visitadas foi encontrado apenas um comerciante, o que pode evidentemente ocultar uma realidade estatística por motivos já comentados.

Existe um considerável contingente de homens que não tem uma ocupação definida. Um dos motivos alegados é a “falta de emprego” na área, restando as atividades na produção agrícola de subsistência, conforme será comentado no capítulo sobre o Espaço. É uma atividade que não é cumprida de forma sistemática, sendo a situação facilitadora de muito tempo livre. Alguns não conseguiram economizar recursos financeiros durante as viagens de idas e vindas contribuindo para o empobrecimento pessoal.

As mulheres são basicamente donas-de-casa e, quando jovens, estudantes regulares na rede pública. Nenhuma freqüenta curso superior, havendo tentativa de uma concluinte do Ensino Médio, mas reprovada em exame de vestibular na cidade do Recife. Em menor escala, existem mulheres que trabalham na roça, igualmente ao número de professoras, que geralmente

são aquelas que terminam o Ensino Médio e fazem da profissão um importante projeto de vida. Também foi encontrada, na localidade, uma mulher que trabalha como agente comunitária de saúde e outra, aposentada como atendente de enfermagem. Houve uma adulta que exercia a atividade de lavadeira e também apenas outra que trabalhava como comerciante, às quais se aplicam os mesmos questionamentos sobre os homens.

Apenas como retrato numérico da relevância do processo migratório, entre as 20 famílias visitadas foi encontrado um total de 45 adultos, sendo 26 homens e 19 mulheres. Desses homens, 14 já moraram no Sul do País e entre as mulheres, apenas 3 o fizeram. Essas viagens com volta ocorreram principalmente entre aqueles recém-casados, diante da escassez e da ausência de perspectivas no trabalho agrícola. Migram e enviam dinheiro para ajudar no custeio familiar, o que inclui, entre os novos casais, a construção das casas de alvenaria. Existe uma febre por aparelhos eletroeletrônicos, como em outras comunidades brasileiras, muitas vezes, presenteados por parentes que continuam no Sudeste brasileiro.

As viagens fazem parte do imaginário de alguns jovens Pankararu, que as idealizam como uma oportunidade real de melhoria nas condições de vida. Também no capítulo sobre o Espaço será visto que esse processo é marcado por ambigüidades que podem engendrar conflitos internos dentre aqueles que o vivenciaram.

# **DAS MENTALIDADES**

#### 4 O ESPAÇO DE ALCOOLIZAÇÃO PANKARARU

A tríade Espaço–Tempo–Sujeito forma um conjunto de categorias do conhecimento humano de reconhecida complexidade, que estorva a elaboração de definições consensuais. A intrincada rede de matrizes paradigmáticas, muitas vezes conflituosas entre si, somente permite determinados recortes epistemológicos, traduzidos em escolhas de específicas perspectivas de abordagem teórica. Sem uma postura mais modesta, diante dessa teia conceitual, procurar entendê-las de forma exaustiva pode se tornar um perigoso aprisionamento numa Torre de Babel.

Considerando a ancestralidade do pensamento mítico e a inegável referência da tradição judaico-cristã na formatação da Cultura Ocidental, a narrativa de origem do Cosmos destaca, como início de tudo, a participação de uma Subjetividade Absoluta na criação do binômio Tempo/Espaço, desde o primeiro versículo da Bíblia: “No princípio Elohîms criava os céus e a terra. A terra era desordem e deserto, uma treva sobre as faces do abismo, mas o sopro de Elohîms planava sobre as faces das águas.”<sup>214</sup>

Nele estão presentes o Tempo do Princípio, o Sujeito-Deus e o Espaço dos Céus e da Terra, enquanto concepção essencialista que será criticada, posteriormente, pelo existencialismo pós-fenomenologia. Portanto, no tempo zero, a Subjetividade criadora, através da Palavra, espacializou o Cosmos, delimitando a terra/profana e os céus/sagrados. São representações entre o espaço terrestre—inferior, imanente, singular e homogêneo — e o espaço celeste — superior, transcendente, plural e heterogêneo (em Aristóteles as várias dimensões celestiais foram encapsuladas num grande Cosmos finito de esferas concêntricas). A instituição religiosa dramatiza essa espacialização primordial em teatros específicos, como os templos, onde ocorrem revivescências simbólicas em diversos rituais que se encontram presentes na pluralidade cultural humana.

Entre os gregos pós-Sócrates, essas imagens poderiam ser consideradas “loucura”, porque a Razão ocupou o lugar do Mito. Mas não são, apenas houve o nascimento de novas

---

<sup>214</sup> **A Bíblia Sagrada: Velho e Novo Testamento.**

mãos, que se dedicaram a manipular a mesma substância formada pelo Espaço, Tempo e Sujeito, compondo uma nova forma, o Ser em lugar do Sujeito Absoluto. Estando na origem de tudo, segundo as narrativas tradicionais, essa subjetividade será Nada quando se instaurar a Modernidade, fundamentada na dúvida, na individualidade e na busca de resultados imediatos e visíveis.

Neste capítulo dedicado ao Espaço de Alcoolização entre os Pankararu serão trilhados caminhos breves sobre conceitos afins da Epidemiologia e da Antropologia, para se construir uma definição em Etnoepidemiologia, a principal referência para os objetivos do estudo. Anteriormente, não se pôde deixar de discutir as bases filosóficas dessas definições que expressam duas perguntas: o Espaço existe dentro ou fora do Espírito Humano? É algo que se pensa ou um fenômeno que se vive?

O primeiro questionamento acompanha uma antítese entre posições clássicas — o conceito de Espaço Categoria em Aristóteles (384-322 aC) e aquele de Espaço Extensão em Descartes (1596-1650). Considerado um dos melhores analistas contemporâneos do filósofo estagirita, Boutroux<sup>215</sup> comenta que, na visão peripatética, a categoria se apresenta como uma necessidade lógica e formal do pensamento humano, isenta de contradições. Aristóteles relaciona a substância (o substrato permanente, cuja essência compete-lhe “ser em si”: por.ex.: Homem) com os nove acidentes, cujas essências são o “modo geral” segundo uma coisa pode ser enunciada relativamente às outras. Elas são a quantidade (por.ex.: dois homens), a qualidade (por.ex.: gregos), a relação (por.ex.: um mais alto do que o outro), o tempo (por.ex.: agora), a maneira de ser (por.ex.: um armado e outro desarmado), a ação (por.ex.: estão falando), a paixão (por.ex.: foram feridos), e por fim, o espaço, representado pelo lugar, no grego *lócus* (por.ex.: no Liceu), e pela situação, no grego *situs* (por.ex.: ambos sentados).

No Dicionário Descartes<sup>216</sup> (1596-1650), parte-se da definição de que a matéria somente pode ser conceituada em termos de extensão, o que implica não haver nenhuma

---

<sup>215</sup> BOUTROUX, E. *Aristóteles*, p.55-66.

<sup>216</sup> COTTINGHAM, J. *Dicionário Descartes*.

possibilidade de existir um Espaço Vazio. A Razão Humana lê geometricamente as características espaciais como comprimento, largura e profundidade, a partir da presença real de um Espaço Extenso.

Querelas ocorrem e se multiplicam, inclusive como artefatos conceituais que tentam ser persuasivos. Diante do caleidoscópio não seria mais oportuno priorizar uma percepção do Espaço, em detrimento de vários juízos que se contradizem? Isso, inclusive, não resgataria aquele sentido husserliano da evidência apodítica, enquanto algo puro na sua ontologia intuída?

A procura de uma fenomenologia da percepção, almejada como uma interdisciplinaridade filosófica e psicológica, está presente em Merleau-Ponty. Para o autor, o Espaço é compreendido como constituinte do Mundo Percebido, do Mundo Natural e do Mundo Humano. Não se trata, como defendia Kant, de uma forma de experiência externa, nem dos objetos dados numa relação entre continente e conteúdo, mas, sim, do “meio pelo qual a posição das coisas se torna possível”.<sup>217</sup>

Entretanto, as diversas posições dependem de como o Sujeito se relaciona com o próprio Espaço. Num primeiro modo, ele *vive* as coisas presentes naquele Físico, o *espacializado* — contando com diferentes regiões e todas qualificadas de forma heterogênea. Num segundo, ele *reflete* e estrutura o Espaço Geométrico, o *espacializante* — enquanto movimento de fundação de um meio homogêneo e isotrópico, segundo os cânones das Ciências Exatas.<sup>218</sup>

O fenômeno será melhor compreendido como uma *experiência* do Espaço, sendo uma abordagem sintética entre um intelectualismo que prioriza a forma e um empirismo que destaca o conteúdo. Há o reconhecimento de existir um olhar que é *estruturante* e uma consciência que elabora a síntese entre o conhecimento e o conhecer. É uma compreensão do poder de interferência da Subjetividade, quando define o *seu* Mundo como sendo o *seu* Espaço. Dessa

---

<sup>217</sup> MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**, p. 328.

<sup>218</sup> Idem. **Fenomenologia da Percepção**, p. 328.

forma, a idéia de orientação implica ir de encontro ao Ser, porque a “existência é espacial” e o Ser é sinônimo de “ser situado”. Dentro dessa postura, *ser-objeto* não é *ser-para-o-sujeito-pensante*, mas um *ser-para-o-olhar*, este se caracterizando como o Sujeito da própria Percepção. Existe uma consciência que ativamente intui o objeto, não sendo a idéia de sentido apenas associada com a de significado, mas também com a de orientação. Compreende-se, portanto, que não se fala de contingências objetivas, mas de intencionalidades subjetivas dentro de uma posição fenomenológica.<sup>219</sup>

Se por um lado, dentro da Epidemiologia destaca-se um conceito mais objetivo de Espaço, e na Antropologia, um gradiente entre concepções objetivas e subjetivas, por outro pode ser por outro acrescida a essa consciência do Espaço, uma outra, a “consciência de que existe um espaço do saber sobre o ‘espaço’, (...) que se fragmenta — justamente partindo do homem — nas dimensões privilegiadas, mas muitas vezes reciprocamente impermeáveis, da abordagem especializada”.<sup>220</sup>

Esse saber será discutido em três posições distintas. Uma, versando sobre o Espaço Ecológico-social na Epidemiologia; outra, sobre o Espaço Morfológico-interativo na Antropologia, e por fim, a idéia de Espaço Cênico na Etnoepidemiologia. Para cada uma dessas orientações existem referências paradigmáticas que se coadunam com o objeto e os objetivos de cada disciplina, servindo como uma trilha para se chegar a uma abordagem que se aproxime cada vez mais de uma possibilidade do enfoque face a face.

---

<sup>219</sup> *Ibidem*. **Fenomenologia da Percepção**, p. 340-341.

<sup>220</sup> BETTANINI, T. **Espaço e ciências humanas**, p.22.

#### 4.1 O Espaço Ecológico-social na Epidemiologia

Num sentido eminentemente técnico, a abordagem epidemiológica de Espaço integra o capítulo da Epidemiologia Descritiva sobre as ocorrências do Processo Saúde-Doença, segundo valores de uma ou mais *variáveis circunstanciais* — a Pessoa, o Tempo e o Espaço.

Rouquayrol<sup>221</sup> descreve o Espaço Físico através do conceito de *lugares*, de acordo com critérios de natureza geopolítica, político-administrativa e geográfica. Também são incluídos os fatores ambientais, a partir de coordenadas geodésicas (latitude, longitude e altitude), relevo, hidrografia, solo, clima, vegetação e fauna. Não podem ser esquecidos outros, artificiais (destruição da paisagem, emissão de poluentes, uso indiscriminado de agrotóxicos), e aqueles populacionais e demográficos. Por último, são considerados os sociais, como a cultura, a religião, as condições socioeconômicas, a variação urbano-rural e a variação local.

Num sentido histórico e epistemológico, Czeresnia & Ribeiro<sup>222</sup> apontam que a vocação epidemiológica do estudo da distribuição e dos determinantes das doenças em populações humanas deveria aglutinar uma interface, onde o Corpo e o Espaço constituem-se e se distinguem no decorrer da própria experiência. Considerando que o pensamento científico cindiu o elo dessa interface onde ocorre a doença, é possível afirmar que a referência patológica não é mais o Corpo e o Espaço concretos, mas as distintas representações que trafegam através de linguagens estranhas, que fragmentaram o Homem e as suas relações.

Segundo as autoras,<sup>223</sup> desde o século XIX, houve uma confluência entre a teoria das doenças e o conceito geográfico de Espaço. No primeiro caso, através da concepção transmissiva

---

<sup>221</sup> ROUQUAYROL, M. Z. Epidemiologia Descritiva. In: ROUQUAYROL, M.Z. & ALMEIDA FILHO, N. **Epidemiologia e saúde**, p. 77-117.

<sup>222</sup> CZERESNIA, D. & RIBEIRO, A.M. O conceito de espaço em epidemiologia : uma interpretação histórica e epistemológica. **Cad. Saúde Pública**, p.596.

<sup>223</sup> Idem. O conceito de espaço em epidemiologia : uma interpretação histórica e epistemológica. **Cad. Saúde Pública**, p.596.

de agentes específicos, definindo a propagação das epidemias através de uma determinada relação entre Corpo (conceito biológico de organismo) e o Meio. No segundo caso, resultando de uma interação entre o Organismo e a Natureza bruta, compreendida independentemente da ação e da percepção humanas.

São destacadas três articulações entre os conceitos de Espaço Geográfico e o Processo Saúde-Doença (a quarta, uma Geografia Nova, proposta, entre outros, por Milton Santos, será comentada em seguida).<sup>224</sup>

**1ª O Conceito de Foco Natural das Doenças :** Pavlovsky, na década de 30, indicou a existência de um ponto de origem (clima, da vegetação, dos solos e dos microclimas) favorável à transmissão das doenças, também definido como uma *biogeocenosis*. É um ambiente propício à circulação de agentes independentemente da presença humana, através da ação de determinados vetores. Apesar da elaboração do conceito de *foco antropúrgico*, que dá conta da transformação do Espaço de circulação de agentes de doenças pela ação do Homem, este se apresenta insuficiente para um estudo das doenças transmissíveis em situações de modificação do Espaço, quando esta ocorre de forma mais ampla e acelerada.

**2ª O Conceito de Complexo Patogênico:** Max Sorre incluiu a ação humana na formação e dinâmica de complexos patogênicos, ampliando a perspectiva anterior. É destacada a Ecologia como eixo central, uma disciplina biológica que aborda as relações entre o meio externo variável e o meio interno que necessita se adaptar para manter suas constantes fisiológicas. O conceito de Meio é enriquecido através da inclusão do Ambiente, que é produto dos próprios homens. Seguindo essa linha, é abordada a definição de *gênero de vida* como o conjunto da organização social, compreendendo uma combinação de técnicas que visam a adaptação desses grupos às diferentes condições geográficas onde estão inseridos. Esse gênero modela a formação

---

<sup>224</sup> Idem. O conceito de espaço em epidemiologia : uma interpretação histórica e epistemológica. *Cad. Saúde Pública*, p.598-599.

física e psicológica dos homens e é expressão de variantes de comportamento nas situações cotidianas, como alimentação e grau de atividade física.

3ª **A Geografia Médica no Brasil:** Os conceitos anteriores influenciaram a constituição dessa disciplina, principalmente através dos trabalhos de Samuel Pessoa. Dentro do contexto da Medicina Tropical foram estudadas aquelas doenças transmitidas através de vetores, tais como esquistossomose, doença de Chagas, filariose, malária, entre outras. A importância do *meio geográfico* na constituição dessas doenças seria também um resgate da *velha tradição hipocrática*, esquecida, entre outros motivos, por uma ênfase bacteriológica, que relegou a um segundo plano a influência do Ambiente na determinação das doenças. É um conceito ampliado, envolvendo o conjunto de causas que atuam sobre o homem, não apenas relacionadas com a Geografia Física, mas também com a Humana, Social, Política e Econômica.

Quando se discorre sobre o conceito epidemiológico de Espaço, não se pode deixar de reviver um debate entre posições tradicionais, leia-se positivistas, e as críticas, compreendidas como a abordagem materialista histórica e dialética de conceitos afins. Trata-se de uma polarização que expressa o constituir dessa concepção enquanto um paradigma Ecológico-social. Por um lado, existe o conceito de *habitat*, elaborado, conforme visto, em 1940, por Max Sorre, como *morada do Homem*, e do outro, o conceito de *paisagem*, construído por Milton Santos, na década de 70, como uma definição do próprio Espaço.

De acordo com Moraes,<sup>225</sup> os fundamentos da Geografia Humana de Sorre se inserem numa disputa do campo geográfico tradicional entre os deterministas alemães e os possibilistas franceses. Dentre os primeiros, destacam-se Humboldt (a Geografia é a parte terrestre da ciência do Cosmos, estudada através de um *empirismo racionalizado*); Ritter (propondo como vocação geográfica a pesquisa dos *lugares*, enquanto arranjos individuais em que o Homem é o principal elemento); e Ratzel (elaborando uma proposta antropogeográfica, conceituada como estudo da influência das condições naturais sobre a fisiologia, psicologia e na constituição social). Entre os franceses, Vidal de la Blanche definiu como objeto a relação Homem–Natureza na perspectiva da

---

<sup>225</sup> MORAES, A.C.R. **Geografia: pequena história crítica**, p.44-72.

*paisagem*, sendo o componente humano um fator ativo, que sofre influências desse meio constituinte. Num processo de trocas mútuas, o Homem cria formas a partir da matéria natural como possibilidades para esta ação. O sentido positivista está expresso num silêncio lablachiano em torno do conceito de sociedade (prioriza população), das relações sociais (prioriza estabelecimentos humanos), do processo de produção (prioriza as técnicas e os instrumentos de trabalho) e das relações entre os Homens (não apenas destes com a Natureza).

O conceito de *hábitat*, dentro de um pensamento Ecológico-humano, manifesta a idéia de uma *humanização do meio*, como as múltiplas possibilidades dessas relações com o ambiente. Os planos de uma Geografia Humana, na qual aquele conceito é central, fundamentam-se numa valorização dos aspectos biológicos, como a influência do clima, da alimentação e da circulação das doenças. Em relação às técnicas da vida social, são discutidos os agrupamentos humanos, as respectivas densidades e as formas de energia utilizadas pelas diferentes sociedades no domínio do Espaço. As técnicas de produção e de transformação das matérias-primas incluem as formas de pecuária, coleta, agricultura, mineração e indústria, fundamentadas na influência recíproca entre condições naturais e necessidades humanas. Por fim, a definição de *hábitat*, seja rural ou urbano, está vinculada à de *gênero de vida*, desde formas simples (agrupamento nômade) até aquelas mais complexas (metrópole industrial). Essa proposta se fundamenta, metodologicamente, numa sobreposição de dados da observação, analisando historicamente a formação de cada elemento, desde os naturais até os sociais.<sup>226</sup>

Num outro pólo paradigmático, a constituição de um conceito social de Espaço é formada a partir da década de 70, com a concepção de que ele não é um produto, nem uma soma de objetos, e menos ainda instrumento metodológico, porém encontra-se vinculado ao pressuposto de ser *locus* da reprodução das relações sociais de produção. São as teses de Henri Lefévre marcando profundamente os geógrafos, com a introdução de uma concepção materialista, histórica e dialética, inclusive na produção acadêmica de Milton Santos. Este geógrafo interpreta a formação socioespacial, definindo que são interdependentes o modo de

---

<sup>226</sup> Idem. **Geografia: pequena história crítica**, p.73-83.

produção, a formação socioeconômica e o próprio Espaço. Isso implica considerar que a Sociedade somente se torna concreta através de uma espacialização produzida, que somente se torna inteligível através da leitura social.<sup>227</sup>

Algumas categorias geográficas clássicas passam a ser redefinidas como forma (o aspecto visível, exterior de um objeto), função (a atividade desempenhada pelo objeto-forma) e processo (ação que se realiza de modo contínuo, visando um resultado qualquer, implicando Tempo e Mudança). A forma e a função encontram-se inseridas na estrutura social, sem a qual não se capta a natureza histórica do próprio Espaço. São termos que não podem ser pensados sem uma articulação dialética, necessária para uma definição crítica do conceito de *paisagem*. De acordo com Santos,<sup>228</sup> as *formas-objeto* são descritas, geograficamente, de acordo com critérios técnicos, o que permite conceber o espaço como resultante “da intrusão da sociedade nessas formas-objeto. Por isso, esses objetos não mudam de lugar, mas mudam de função, isto é, de significação, de valor sistêmico. A paisagem é, pois, um sistema material e, nessa condição, relativamente imutável; o espaço é um sistema de valores, que se transforma permanentemente”.

Diferenciar paisagem, como sistema material relativamente imutável, e sociedade como sistema de valores modificáveis, por conta dos movimentos históricos, permite compreender o Espaço como uma *invasão* de um ambiente social no interior do ambiente físico, engendrando novas funções ou significações para esses objetos disponíveis. Essa nova concepção permite avanços teóricos e contextuais, porém pode ser considerado reprodutor de alguns limites epistemológicos. Como aspecto relevante, Czeresnia & Ribeiro indicam que em Santos há uma caracterização do Espaço do Mundo Contemporâneo pós-Segunda Guerra Mundial, como meio técnico-científico-informacional que integra Tecnologia, Ciência e Mercado Globais. É constituída outra trama, as redes, que são definidas como conjuntos de centros funcionalmente articulados que “integram os espaços configurando-se basicamente em dois aspectos: o material e

---

<sup>227</sup> CORRÊA, R.L. Espaço, um conceito-chave da geografia. In: Castro, I.E.; GOMES, P.C.C. & CORRÊA, R.L. *Geografia : conceito e temas*, passim.

<sup>228</sup> SANTOS, M. *A natureza do espaço: técnica e tempo/razão e emoção*, p.83.

o social. As redes atravessam contextos materiais e socioculturais diversificados e podem ser compreendidas como constituindo espaços de circulação e difusão de agentes de doenças”.<sup>229</sup>

Trata-se de um enredo que se repete em vários campos do conhecimento humano. A Modernidade rompe com o pensamento sobrenatural e introduz um determinismo naturalista. Uma tentativa menos restrita estabelece algumas possibilidades de relação entre os homens e a Natureza, vindo a análise crítica apontar a existência de um espaço de reprodução das relações de opressão econômica dos homens entre si, que podem ser visualizadas na delimitação de espaços centrais, como as grandes cidades, e aqueles periféricos, aldeamentos indígenas e camponeses, por exemplo. O que faz falta em toda essa abordagem é a visualização do Sujeito. Onde ele está descrito, se é importante protagonista da organização desse Espaço? Em leituras que incorporam os conceitos tradicionais da Geografia, como no caso da Epidemiologia Clássica, ou em outras, mais próximas dos paradigmas críticos, como na Epidemiologia Social, essa subjetividade não se apresenta na sua concretude singular, e menos ainda no seu aspecto mais radical enquanto relação entre o livre-arbítrio e todo determinismo, seja natural ou sócio-histórico. Fala-se do trabalhador, do operário, do patrão, do burguês, do camponês, subentendendo-os tipos ideais e não sujeitos vivos. Isso não implica em negar a existência da exploração do Homem pelo Homem, principalmente em realidades como a sociedade brasileira, mas indagar se isso está sendo compreendido em toda a complexidade eidética. Será que o conceito de Espaço na Antropologia consegue superar a lacuna?

#### 4.2 O Espaço Morfológico-interativo da Antropologia

Partindo do pressuposto de existir uma espacialização social do Mundo, algumas vertigens podem ocorrer quando se define a natureza dialética da relação entre as duas categorias. Segundo o Aurélio,<sup>230</sup> entre outros conceitos, *Sociedade* é também um conjunto de pessoas que

---

<sup>229</sup> CZERESNIA, D. & RIBEIRO, A.M. O conceito de espaço em epidemiologia : uma interpretação histórica e epistemológica. *Cad. Saúde Pública*, p.600.

<sup>230</sup> FERREIRA, A.B.H. *Novo Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa/Aurélio Buarque de Holanda*.

forma uma unidade corporal coletiva, ao mesmo tempo construtora e sendo construída através delas dentro de um limite de Espaço.

Ao ser procurada a abordagem antropológica, pode ser delimitada uma polaridade entre uma concepção morfológica do Espaço, presente na Sociologia Francesa (há uma prioridade do coletivo em relação aos indivíduos), e uma outra, identificada com a corrente do Interacionismo Simbólico (uma ênfase nos indivíduos em relação às coletividades). Com esse artefato ficam possíveis duas leituras sociais do Espaço: uma, objetiva, a partir da visão de que a Sociedade o constrói, e outra, simbólica, como produto da interação da Subjetividade humana.

Em se tratando de Durkheim, sobressai a importância da Morfologia Social para a explicação dos fatos que ocorrem entre as coletividades humanas. O princípio básico é a definição do “meio social interno”, composto do modo seguinte:<sup>231</sup>

a) Acompanhando a corrente positivista, o sociólogo considera como *coisas*, tanto os objetos materiais incorporados à Sociedade, quanto aqueles produtos da atividade social humana, tais como o direito, os usos, a arte e a literatura. São definidos como a *matéria* sobre a qual são aplicadas as *forças vivas* da Sociedade, em evidente analogia com o modelo da Física clássica.

b) Essas *forças vivas* são constituídas pelo *meio humano*, definido através da idéia de *volume social* (a quantidade de unidades sociais), e pela *densidade social* (intensidade da dinâmica da relação entre esses grupos). Apesar da analogia com a Física, as forças que circulam são de outra natureza, aquela Moral, decorrente da existência de uma vida em comum. Portanto, tanto o número das unidades sociais quanto a qualidade dessas relações, internas ou externas, são responsáveis pela maior ou menor integração dos grupos entre si e com o todo social mais amplo.

---

<sup>231</sup> DURKHEIM, E. *As regras do método sociológico*, p. 98-99.

Trata-se de um conceito de Espaço Social interno a determinados segmentos societários, havendo uma outra concepção relacionada com o *produto espaço*, resultante do modo de ocupação por esses grupos do meio ambiente físico. Os critérios de espacialização social não são políticos e nem econômicos, mas consequência da estruturação da *consciência coletiva*. Nesse sentido, a

representação espacial consiste essencialmente numa primeira coordenação introduzida entre os dados da experiência sensível (...) Vale dizer que o espaço não poderia ser ele próprio se, assim como o tempo, não fosse dividido e diferenciado. Mas essas divisões, que lhe são essenciais, de onde provêm? (...) E, como todos os homens de uma mesma civilização representam-se o espaço da mesma maneira, é preciso, evidentemente, que esses valores afetivos e as distinções que deles dependem lhes sejam igualmente comuns; o que implica quase necessariamente que tais valores e distinções são de origem social.<sup>232</sup>

Compreender a origem social da espacialização do meio ambiente é uma conclusão oportuna que permite estabelecer um nexos entre as produções cognitivas e afetivas dos grupos humanos com as suas obras concretas. Entre elas, a ocupação, a transformação e a constituição do Espaço, uma dimensão ao mesmo tempo material e simbólica. Esta também é dotada de uma estrutura física (significante) e uma estrutura ideativa (significado), num modelo saussuriano clássico, infelizmente pouco atento à situação do Sujeito, que elabora a atribuição de sentidos. Novamente são posicionados como hegemônicos aqueles paradigmas que priorizam o visível em relação ao invisível, a ordem e a estrutura em detrimento da contradição e do conflito sociais, assim como os modelos explicativos mecânicos em detrimento de modelos hermenêuticos. Existem oportunidades de reformulação conceitual, com uma identidade mais antropológica, substituindo os conceitos de volume e de densidade social por critérios intersubjetivos. Uma passagem da concepção de Espaço Social para a de Espaço Étnico, em cujos limites os grupos formam e se consideram como sendo um mesmo povo. São sublinhadas as mudanças decorrentes do processo histórico, que não se encontra esquecido, como deliberadamente estava no pensamento funcionalista.

---

<sup>232</sup> DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*, p. XVII-XVIII.

Outra diferença, a qual se pretende chegar seguindo uma postura etnográfica, é começar a discussão sobre esse Espaço através de uma outra descrição, um evento ocorrido na localidade de Brejo dos Padres, durante visita à casa de um adulto Pankararu. Ele, funcionário público do município de Jatobá, encontrava-se prostrado no leito, entre gemidos, padecendo de dolorosa cólica renal. O pesquisador, nessa ocasião, estava percorrendo a área de automóvel próprio, oferecendo traslado até ao acampamento de Itaparica, onde havia oferta de assistência médica em caráter de urgência.

Aceitando o convite, o adulto, prontamente, saiu de casa e se dirigiu até o veículo, mas, quando estava quase se sentando no banco dianteiro, subitamente, e mesmo com a dor, levantou-se e reentrou em casa, para trazer, de imediato, o *aió* que havia esquecido. Fechou a porta do automóvel e um percurso de mais ou menos seis quilômetros se iniciou, em estrada de barro.

Por que num momento de insuportável dor física houve a postergação, mesmo breve, de um movimento de busca de alívio em prol do uso de uma bolsa feita de fibras de caroá (uma bromeliácea denominada *Neoglaziovia variegata*)? Ela é usada a tiracolo, onde são guardados o cachimbo (um cone de madeira), documentos, dinheiro e outros objetos de uso pessoal.<sup>233</sup> Qual o sentido desse ato e que tipo de relação apresenta com uma idéia de Espaço Étnico na Antropologia?

A resposta será construída a partir de uma hermenêutica do gesto, já que este é maussianamente definido por Geertz<sup>234</sup> como uma “partícula de comportamento, um sinal de cultura”. Nesse sentido, o *aió* — enquanto significante — é um acessório do vestuário, no qual são carregados objetos pessoais e, como significado, está inscrito numa trama de conceitos próprios da Fenomenologia Social. Não se trata apenas de uma questão de RG, diante do

---

<sup>233</sup> No caso referido, o cachimbo fora substituído por cigarros industrializados de marca mais barata.

<sup>234</sup> GEERTZ, C. A **interpretação das culturas**, p.16.

atendimento universal prestado naquele serviço em Itaparica, mas de uma discussão sobre uma identidade, menos burocrática e mais ontológica, do Ser Pankararu.

O primeiro conceito aproxima-se de uma percepção de que era relevante o seu uso, motivando a ação de buscá-lo e o ato de tê-lo trazido, conforme pode ser melhor entendido em definição presente em Schutz. Nela, relevância é uma

importante atribuição dada por um indivíduo a aspectos selecionados de situações específicas, assim como a determinadas atividades e planos. De acordo com os diversos interesses e engajamentos pessoais, existem variados domínios de relevância para essa pessoa. Juntos, formam seu sistema de relevância com suas próprias prioridades e preferências, que não são necessariamente sempre evidentes e estáveis por períodos maiores. (...) À medida que as relevâncias se originam dos próprios interesses e motivações pessoais, elas são volitivas. Se elas são impelidas sobre o Sujeito tanto pelas condições situacionais quanto pela imposição social, elas são impostas e definidas como um sistema social de relevância.<sup>235</sup>

Usar o *aió* pelo Sujeito padecente estava inscrito num sistema Pankararu de relevância. Muitos dos moradores, andando de bicicletas, usando bonés, outros com bermudas, se diferenciam da população sertaneja não-camponesa com o uso do objeto diacrítico, sendo emblemático da condição indígena. São insígnias da identidade étnica, crucial naquele evento, quando, em ato reflexo, a tendência do Sujeito seria de procura de alívio imediato, esquecendo-se desses detalhes de acessórios de vestimenta. Entretanto, Ser Pankararu implica viver uma *Relação-Nós*, o segundo conceito fenomenológico, e que é resultante dos vários acordos que legitimam a participação mútua na ocupação e transformação espaciais. A identidade, além do sentido político como direito vitalício ao uso da terra, também significa o fortalecimento do Sujeito fragilizado pela dor.

---

<sup>235</sup> SCHUTZ, A. *On phenomenology and social relations*, p. 321-322.

Uma força que pode ser proveniente de um sentimento de pertença a algo maior do que as vicissitudes de um corpo individual e que se define sob o termo *comunidade*. Weber<sup>236</sup> a considera como uma forma de

relação social quando e na medida em que a atitude na ação social (...) se inspira no sentimento subjetivo (afetivo ou tradicional) dos partícipes de constituir um todo. Chamamos sociedade a uma relação social quando e na medida em que a atitude na ação social se inspira em uma compensação de interesses por motivos racionais (de fins ou de valores) ou também numa união de interesses com igual motivação.

Postergar a procura de ajuda, em função de um objeto que guarda documentos e dinheiro, não se mostra aparentemente *racional* porque a medicação seria aplicada e distribuída (se fosse o caso) gratuitamente. Os motivos seriam outros, além de uma lógica de interesses sociais, naquele sentido weberiano, já que estavam mais próximos de um tipo ideal afetivo (ser membro de uma totalidade viva) e tradicional (reconhecer-se Pankararu é também reconhecer o poder de proteção dos Encantados).

O terceiro conceito fenomenológico aparece nesse momento. Ele ocorre através de uma interpretação de que ir até o Hospital em Itaparica representa uma dupla saída de uma condição de familiaridade presente nos limites do Mundo Social do adulto. Isso permite vivenciar uma dupla relação de anonimato, primeiro como índio diante de um cidadão brasileiro não-tutelado e, segundo, assumir o papel de paciente de um médico que o atenderia. Nesse último caso se inclui um paradoxo, pois a relação clínica deveria se pautar por uma integralidade essencial, mas geralmente é fragmentada através de uma abordagem semiológica objetiva, enfim uma condição marcadamente anônima.

Naquele momento havia uma expectativa ameaçadora, pois quanto

---

<sup>236</sup> WEBER, M. *Economia y Sociedad*, p.33

mais anônima for a relação, tanto mais afastada estará a unicidade e a individualidade de meu semelhante, e pouquíssimos aspectos serão considerados como relevantes para o problema que desejo tratar ou resolver. O tipo de ação a que se chega, no grau máximo de anonimato, é o que caracteriza o outro por um número, ou o que caracteriza alguém como ocupando o lugar de “qualquer um” ou de não importa quem seja, pois sempre terá que agir da mesma forma.<sup>237</sup>

Os direitos e deveres de paciente estão contidos nos códigos presentes naquela Orientação-a-Eles, principalmente se *Eles* forem estrangeiros não-indígenas. São Contemporâneos ocupando espaços de poder institucional que no estoque de conhecimento do adulto, o *Nós* é tratado como “bicho”. Nessas ocasiões críticas o recurso à identidade indígena vale-se como uma utilização de um outro código, o Estatuto do Índio. Apresentar-se Pankararu, nesse sentido, pressupõe reivindicar direitos, assegurados pelo Estado, prevenindo-se do risco do atendimento desumano ou desalmado, o que engendra outro perigo, a acomodação diante da condição jurídica da tutela.

Schutz<sup>238</sup> comenta que nessa Orientação-a-Eles existem várias experiências concretas que se relacionam com os *Contemporâneos*. Sendo relações indiretas, porque não se inscrevem na *Orientação-ao-Tu* e muito menos na *Relação-Nós*, tendem a ser anônimas. Entretanto não é um anonimato homogêneo, mas se encontra estratificado em diferentes graus de concretude e diferentes interpretações ideais, conforme são apreendidos. São substituídas matrizes objetivas de significado por aquelas de configuração subjetiva enquanto atributos do Outro. Com isso, afirma que “o grau de concretude de um esquema de tipificação é inversamente proporcional ao nível de generalidade daquelas experiências sedimentadas num estoque de conhecimento do qual o esquema é derivado”.

É possível que a relação médico-paciente pudesse estar pautada por um intercâmbio de tipificações idealizadas, engendrando dificuldades na sua efetivação. Da parte do profissional

---

<sup>237</sup> CAPALBO, C. *Metodologia das ciências sociais: a fenomenologia de Alfred Schutz*, p. 59

<sup>238</sup> SCHUTZ, A. *Collected papers*. vol. II, p.49.

de Saúde, havia o risco dele apreender o adulto como um tabaréu e, no caso do *paciente*, definir o médico como “um sujeito metido a besta que gosta de pisar em índios”. De fato, ocorreu uma relação atenciosa, a partir de uma médica recém-formada, moradora na cidade de Maceió, e que nos finais de semana “dava plantões” naquele Hospital em Itaparica. Sendo *objetivos*, os atos médicos pautaram-se pelo exame da região lombar, pela solicitação de exames complementares, pela aplicação intravenosa de um antiespasmódico, e pela distribuição de medicamento específico, que não foi utilizado posteriormente pelo adulto depois da melhora do quadro clínico.

Fica destacada a circulação de sinais relevantes e presentes na comunhão entre o *Nós*, demarcadores dos limites de familiaridade entre os Sujeitos Pankararu. Isso é uma aproximação ao conceito de Espaço Étnico, constituído por memórias, valores e significados intersubjetivos que se constituem como símbolos da unidade do grupo. Determinados processos sociais, inclusive o gradiente saúde–doença, poderá apresentar algumas especificidades por conta da sua ocorrência nos limites da interação e legitimação contínuas.

Se num contorno mais psicológico, a pele é o limite orgânico que envolve um determinado Ego individual, num sentido antropológico são as fronteiras simbólicas que culturalmente definem os *Egos*, demarcando a existência de uma específica etnia. A idéia novamente aproxima-se de Barth,<sup>239</sup> para quem são elaborados os critérios de pertença e de exclusão dos Sujeitos a determinados grupos, que se distribuem em fronteiras que não se baseiam apenas “na ocupação de territórios exclusivos e nos diferentes modos pelos quais eles se conservam, não só por meio de um recrutamento definitivo, mas por uma expressão e validação contínuas, (que) precisam ser analisadas”. Esses limites de revalidação apresentam-se através de duas ordens. Uma dos sinais ou signos manifestos — os traços diacríticos (vestuário, língua, moradia, estilo de vida); e outra, das orientações de valores fundamentais, dos padrões de moralidade e excelência pelos quais as ações são julgadas.<sup>240</sup>

<sup>239</sup> BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: PUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**, p.195-196.

<sup>240</sup> Idem. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: PUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**, p. 194.

O Espaço Étnico é um dos *locus* privilegiados da intersubjetividade. Para Schutz<sup>241</sup> ela é marcada por um senso comum no qual onde se pautam a reciprocidade de perspectivas, uma relação direta orientada do *Tu* até ao *Nós*, assim como pela origem e distribuição sociais do conhecimento. São vividas atitudes naturais fundamentadas no pensamento do dia-a-dia, quando os objetos presentes no Mundo estão acessíveis a um conhecimento fundamentado na reciprocidade de interpretações que destacam as interações nas histórias de vida desses Sujeitos. A maior parte desse conhecimento deriva dessa experiência de compartilhamento social entre amigos, parentes, mestres e os mestres dos mestres. Uma das provas cabais é a transmissão de um vocabulário e de uma sintaxe próprias do cotidiano. É um conhecimento que será distribuído segundo os acordos entre o sistema social de relevância, e um sistema volitivo, apontando para uma relação dinâmica entre o livre-arbítrio e uma determinação sociocultural.

Através da intersubjetividade étnica são elaborados os *emblemas* expressos na maneira do como se veste, do que e do como se fala, no modo de habitação, enfim, do estilo de vida. Na Clínica é utilizada a palavra grega *pathognomonikós*, como sinal diacrítico de uma determinada patologia. O que é mais característico, portanto, é o manifesto ou o visível, tendo como principal suporte aquela força Moral a que Durkheim fazia referência. Entretanto, não se trata de um produto de uma massa (a densidade moral) sobre uma área (o volume moral), mas de um drama social em que autores anônimos, apesar de familiares, escrevem um enredo e distribuem em que os papéis que são representados de acordo com as orientações da direção e dos estilos peculiares da dramaturgia de cada um dos Sujeitos. Essas peculiaridades no Espaço Étnico, do que, do como e de quem irá representar determinadas cenas, serão o eixo básico do conceito de Espaço na Etnoepidemiologia.

---

<sup>241</sup> SCHUTZ, A. *Collected papers : the problem of social reality*. vol. I, p.10-15.

### 4.3 O Espaço Cênico da Etnoepidemiologia

O conceito de Espaço Cênico fundamenta-se na idéia de Cenário Etnoepidemiológico enquanto uma seleção de determinados eventos que perpassam no Mundo da Vida. São configurados através de uma *síntese a priori*, a partir da conjunção do que foi observado com o que foi narrado, do acontecimento com o seu *noema*, num diálogo contínuo entre a auto e a heterocompreensão.

O Mundo da Vida também transcorre dentro dos limites do Espaço Étnico, vindo este artefato cênico a compartilhar de uma compreensão do Mundo Social e da relevância de todas as tipificações das experiências que decorrem na imediaticidade do Agora. Esse Tempo do Presente é vivido através das relações diretas, tanto quanto através das indiretas, com os Contemporâneos. A superposição ao *Lebenswelt* faz supor essa divisão de experiências subjetivas, compostas por objetos, outros Sujeitos e determinados eventos, plenos de motivos, interesses e significados.<sup>242</sup>

De acordo com o Aurélio,<sup>243</sup> a palavra deriva do italiano *scenario*, apresentando vários sentidos. Entre os mais importantes, existem aqueles relacionados com as Artes Cênicas e com as Ciências Humanas. No Teatro, é o conjunto dos diversos materiais e efeitos que servem para criar a atmosfera da ação dramática. Naquelas Ciências, é um modelo de análise construído a partir de indicadores sociais, econômicos, políticos, referentes a determinado período histórico.

Essa relação é resgatada numa perspectiva interacionista simbólica, quando Goffman<sup>244</sup> elabora uma proposta de *dramaturgia social*. *Cenário*, então, é definido como “o equipamento fixo de sinais” que faz parte de uma outra região concebida como *fachada*. Esta é delimitada pelo Espaço e pelo Tempo onde se desenvolve um *comportamento regional*, definido por determinadas situações específicas. No caso, a representação social é compreendida como um

---

<sup>242</sup> SCHUTZ, A. *On phenomenology and social relations*, p. 319-323.

<sup>243</sup> FERREIRA, A.B.H. *Novo Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa / Aurélio Buarque de Holanda*.

<sup>244</sup> GOFFMAN, E. *A representação do eu na vida cotidiana*, p.101-131.

*esforço* do ator para dar a aparência de que sua atividade nessa região mantém e incorpora certos padrões sociais, o que introduz o debate sobre os papéis cínicos e sinceros — a ser melhor discutido, posteriormente.

O Cenário Etnoepidemiológico não é apenas um dos componentes da arte de manipulação de impressões, mas uma abordagem *microsocial* que procura compreender os contextos de significado por onde circula o objeto alcoolização. É uma interpretação dos papéis assumidos por alguns atores sociais, sendo protagonistas ou coadjuvantes, do conteúdo manifesto ou latente da trama representada por eles, e uma descrição dos vários elementos que suportam a atmosfera dramática que envolve a ocorrência do processo.

Não se procura, apenas, demarcar os lugares por onde os eventos estão distribuídos, mas *etnografar* territórios subjetivos como espaços de construção social do processo de alcoolização. Isso implica aquela dupla relação: constituição e compreensão. Por isso não são visualizados através das relações de causa e de efeito, mas entre significantes, significados e Sujeitos que atribuem sentidos. São as regiões onde se vivenciam as experiências políticas, econômicas e religiosas, havendo a intenção de relacioná-las com o processo que se encontra em estudo.

É possível que se confunda o Cenário Etnoepidemiológico com o Espaço Institucional da Política, da Economia e da Religião. Entretanto, existem diferenças, pois não se busca explicar o funcionamento de uma realidade, considerada objetiva como a própria Natureza e que procura satisfazer as necessidades humanas. No caso, compartilha-se da idéia de que a “linguagem assegura a superposição fundamental da lógica sobre o mundo social objetivado”. É o pensamento de Berger e Luckmann,<sup>245</sup> destacando a interiorização da realidade social objetiva, através do processo de socialização simbólica. Essa linguagem também se relaciona com um conhecimento que define

---

<sup>245</sup> BERGER, P.L. & LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*, p.93.

as áreas institucionalizadas de conduta e designa todas as situações que se localizam dentro destas áreas. Define e constrói os papéis que devem ser desempenhados no contexto das instituições em questão. *Ipsa facto*, controla e prediz todas estas condutas. Sendo este conhecimento socialmente objetivado como conhecimento, isto é, como um corpo de verdades universalmente válidas sobre a realidade, qualquer desvio radical da ordem institucional toma caráter de afastamento da realidade.

A objetividade das instituições políticas, econômicas e religiosas parte de um conhecimento social elaborado sobre as mesmas. A influência sobre as ações humanas, portanto, não se origina de uma compreensão reificada das instituições, mas do poder que o conhecimento humano apresenta sobre os próprios homens. É reconhecido que a atividade humana está sujeita ao hábito, uma repetição que se torna padrão, vindo a institucionalização a ser uma *economia de esforço*, já que não necessita de novas tomadas de decisões porque já se encontram padronizadas. Ela sempre ocorre quando há uma tipificação recíproca das ações habituais por determinados atores, principalmente quando saem de uma relação dois a dois e é inserido um terceiro Sujeito. Funda-se, portanto, numa historicidade e não deixa de desempenhar um papel de controle do comportamento humano. A ilusão da objetividade origina-se de uma falsa compreensão de que as instituições vivem uma realidade própria, semelhante à realidade natural, exterior aos próprios Sujeitos. Na verdade, elas são constituídas por um conhecimento relativo à Sociedade e que se caracteriza como “uma realização no duplo sentido da palavra”, isto é, “apreensão da realidade social objetivada e produção contínua desta mesma realidade”.<sup>246</sup>

O Mundo Social não é homogêneo, havendo vários domínios de experiências e de significados. Muitas vezes, elas são padronizadas através da expectativa social dos papéis assumidos por alguns Sujeitos, assim como pela repetição ao longo do Tempo de enredos, escritos por determinados autores. Pode ser levantada a hipótese de que as tramas se mostram mais harmônicas quando esses autores são familiares, e conflituosas quando são anônimos. O que seria uma ingênua consideração quase *mecânica* pode ser melhor percebida quando se crê que os interesses mostram-se mais sintonizados entre os familiares do que entre aqueles Sujeitos com os

---

<sup>246</sup> Idem. *A construção social da realidade*, p.94.

quais se vive relações de anonimato. Isso não implica deixar de ver os conflitos existentes dentro dos *familiares*, mas em ressaltar que esses conflitos ocorrem quando os Sujeitos de *dentro* passam a assumir os interesses daqueles de *fora*, enfim, comportando-se como um *estrangeiro*, distante e revoltado com o *Nós*.

Na realidade Pankararu, a autoria dos enredos religiosos está sintonizada com a tradição autóctone, de maneira distinta da historicidade política e econômica. Pode ser pensado, dessa forma, que, estando o processo de alcoolização “diluído” entre os vários domínios sociais, a embriaguez passa a explicitar o que está latente ou a intensificar o que está manifesto. Além disso, esse processo tenderá a ser conflituoso nos domínios político e econômico, e mais harmônico no religioso.

Ao ser procurada a essência dos cenários (o *eidos* do Espaço Etnoepidemiológico), enquanto imediaticidade do Presente, este se mostra fugidio, porque também se inscreve numa dupla temporalidade: da interação do pesquisador com determinados eventos e das narrativas dos Sujeitos, sejam protagonistas ou coadjuvantes, sobre aquela trama que se desenrola. Existem situações que estão transcorrendo, e, quando refletidas, pertencem ao transcorrido no passado. Ao serem referências para o futuro, tornam-se situações que transcorrerão em Tempo que há de vir. Logo, constata-se uma Onipresença do Tempo, porque tudo que é vivo se encontra em movimento.

Harvey<sup>247</sup> comentando a relação entre o Tempo e Espaço indica que

a redução do espaço a uma categoria contingente está implícita na própria noção de progresso. Como a modernidade trata da experiência do progresso através da modernização, os textos acerca dela tendem a enfatizar a temporalidade, o processo do vir-a-ser, em vez de ser, no espaço e no lugar. Mesmo Foucault obcecado, como confessou, por metáforas espaciais, imagina, quando pressionado, quando e por que o espaço foi tratado como morto, o

---

<sup>247</sup> HARVEY, D. *Condição pós-moderna*, p.190-191.

fixo, o não dialético, o imóvel, enquanto o tempo, pelo contrário, era riqueza, fecundidade, vida, dialética.

Uma leitura cênica do Espaço na Etnoepidemiologia é decorrente do olhar de cinematógrafo. Inegável que Fídias eternizou o ideal de Belo através da retirada do excesso de mármore daquelas formas. Também é possível considerar a dança como uma expressão mais complexa desse eternizar, pois se tratam de esculturas em movimento. Por fim, chega-se ao cinema que registra, dentro do possível, para reprodução quando necessária, o movimento, a fala e o enredo daquelas esculturas dançantes.

#### 4.4 O Cenário Político da Alcoolização Pankararu:

De acordo com Weber,<sup>248</sup> poder significa “a probabilidade de impor a própria vontade, dentro de uma relação social, ainda contra toda resistência e qualquer que seja o fundamento dessa probabilidade”. As formas de seu exercício podem ser a dominação, resultante da obediência a um mandato de determinado conteúdo, e a disciplina, decorrente da obediência a um mandato da parte de um conjunto de pessoas, junto à ocorrência de atitudes arraigadas. Ao ser organizada uma associação de dominação, esta é adjetivada como *política* quando “e na medida em que sua existência e a validade de suas ordenações, dentro de um âmbito geográfico determinado, estejam garantidas de um modo contínuo pela ameaça e aplicação da força física por parte de seu quadro administrativo”.<sup>249</sup>

Nos limites da área Pankararu, os principais protagonistas do Cenário Político são as lideranças comunitárias, o cacique e o chefe do Posto Indígena. Os dois últimos são mediadores das relações entre a comunidade e o Estado Nacional, havendo de fato maior poder para o

---

<sup>248</sup> WEBER, M. *Economia y sociedad*, p.43.

<sup>249</sup> Idem. *Economia y sociedad*, p.43.

funcionário do órgão indigenista do que a liderança anciã. O papel disciplinador do capitão será discutido no capítulo sobre o Tempo.<sup>250</sup>

A alcoolização entre os Pankararu sempre existiu, porém se encontrava sob uma disciplina tradicional através de medidas punitivas locais que foram abolidas com a redefinição da política tutelar. No atual contexto de disseminação do processo, os personagens atuam contra ou a favor, seja através de tentativas de negociação ou de experienciar o consumo de maneira sistemática. A aceitação do poder de cada uma das lideranças também é variável entre a comunidade, de acordo com outros contextos que não apenas as bebidas alcoólicas.

Iniciando pelo cacique, existem reprovações entre alguns moradores dos critérios utilizados para a distribuição das terras indígenas, favorecendo os próprios familiares. São lotes de terra devolvidos à comunidade por conta do processo de desintrusamento efetivado pela Fundação Nacional dos Índios (Funai), através de remarcação e indenização dos posseiros pelo Governo Federal.<sup>251</sup> Ele se defende das acusações, alegando que existem “índios que *aprantá* cinco sacos de feijão e outros que não *aprantá*. Não dou a quem *qué vendê* (as terras) e não *qué aprantã*”.<sup>252</sup>

---

<sup>250</sup> Assim como a patente de *coronel* era concedida a poderosos senhores fazendeiros na organização patriarcal-fundiária nordestina, a de *capitão* era dada a algumas personagens que seriam mediadoras da Igreja Romana em diversas comunidades. Entre os Pankararu, o capitão João Moreno foi o primeiro a receber esse privilégio. Isso estava de acordo com o órgão indigenista, pois tinha entre os seus papéis a manutenção da disciplina local. Atualmente, o filho de João Moreno é o capitão entre os Pankararu.

<sup>251</sup> Existe um antigo conflito pela posse das terras entre a população Pankararu e aquela não-indígena. Um dos acirramentos ocorreu em 1974, com o início da construção da Usina Hidrelétrica de Itaparica, engendrando um movimento sindical entre a população rural. Em 1984, foi organizado um Grupo de Trabalho da Funai para fazer levantamento fundiário, identificando o intrusamento de posseiros a serem indenizados, e devolvidas as terras ocupadas aos Pankararu. In: PETI / MUSEU NACIONAL. **Atlas das terras indígenas do Nordeste**, p.39.

<sup>252</sup> Visando manter a maior fidedignidade ao que foi narrado pelos os Pankararu, aquelas palavras que divergem a prosódia e ortoépia oficiais serão escritas em itálico.

Na justificativa, são favorecidos (a comunidade aponta para os familiares) sujeitos motivados para o plantio agrícola e não aqueles interessados em projetos especulativos. Seu papel fica isento de críticas, porém o mesmo não acontece com o Governo Federal, pois esse “ano que vem, se *chegô* um suprimento é um trato errado. Pedi trezentas bolas de arame (farpado). Ele pediu pra *dividi* pelo meio. Acho errado! Ficou tudo em letra. Todo ano sai verba para as delegacias. Esse ano não *chegô* nada”.

Para a liderança, um dos papéis do Governo Federal, na função do órgão indigenista, é distribuir verbas e implementos agrícolas. Como não são discutidos movimentos associacionistas internos e outras alternativas de produção de renda, permanece uma posição típica de acomodação diante de uma política de tutela, cujo preço é a sobrevivência através dos recursos federais.

As críticas também se estendem às lideranças comunitárias que questionam a sua autoridade e o ritmo do seu trabalho, considerado lento e anacrônico. Uma expressão continuamente reportada ao mesmo é: “No meu tempo! No meu tempo!” Ele considera que essas lideranças “*pelejaro* pra *dividi*. Esse rapaz (o candidato à função de cacique) se *juntô* com outros, fez curso de tudo que é leitura, trazendo os *índio* também. Se a gente fosse *levá* a mal, ia *levá* muita gente, mas o Governo *tá* do lado dele”.

O trocadilho do cacique traz implícita ameaça de várias incriminações em torno do comportamento do grupo opositor. Entre elas, está presente consumir substâncias psicoativas, inclusive álcool etílico. Esse grupo, por sua vez, também acusa o antigo chefe de Posto. Como desdobramento, houve exoneração da chefia, de acordo com a narrativa do cacique, porque essas lideranças foram “*dá* parte na Funai, *fizero* um documento dizendo que um era cacique e outro era pajé. Mas se nós *fizermo* a eleição, nós vamos *ganhá* seis mil índios. Eles querem *entrá* a pulso pela Funai. O Governo *tá* apoiando eles. Uma pessoa direita não vai *assiná* nada, uma pessoa direita, *servido*, vai *falá* com o Ministro”.

O movimento das lideranças se iniciou com denúncias de desvio de verbas do Posto Indígena Pankararu, não comprovadas em documentos. O grupo redigiu um abaixo-assinado com teor acusatório e de reivindicação, inédito na comunidade, inclusive pleiteando eleições para as funções tradicionais de cacique e de pajé, além de indicar o nome de uma dessas lideranças para o cargo de chefe. Alguns moradores Pankararu informaram que muitos signatários desconheciam o conteúdo do documento, por conta de “menos leitura” ou então “pela rapidez com que foi passado”.

Tratava-se de um momento delicado no trabalho de campo, de exasperação dos ânimos e das desconfianças, inclusive em relação às assinaturas de documentos que podiam ter usos perigosos para quem o fizesse, principalmente numa comunidade que não domina suficientemente bem o universo letrado. Dessa forma, o instrumento de honra ainda era a palavra, porque a letra não se cumpria. A nomeação da nova chefia para o Posto, que não a indicada no documento, através da 3ª Diretoria Regional da Funai no Recife, contradiz a tese de que o Governo estaria apoiando as novas lideranças. Elas também se sentiram traídas com a atitude oficial, criando um novo episódio a ser comentado logo em breve.

Nesse cenário, as bebidas alcoólicas aparecem, na percepção do cacique, como decorrência da reformulação da política tutelar, faltando apoio do Estado junto ao chefe do Posto e ao cacique, para a punição local de bêbados “encrenqueiros”. Segundo ele, existem “*mulé deslarga* do marido, marido larga *mulé*, não dá pra *comê*, estraga tudo. Antes tinha problema de cachaça, mas havia regulamento, tinha *prisãozinha*, entrava com ele no *consêio* (conselho)”.

Apesar do Estatuto do Índio ser a referência legal para a jurisprudência indigenista, a nova Constituição Brasileira abre um espaço para a reformulação da política tutelar, propiciando um vácuo sobre a questão. “No tempo” do cacique, se algum morador alcoolizado criasse qualquer tipo de problema, era detido num porão que se localizava nas instalações do Posto Indígena. Isso era definido como “regulamento”. A medida foi abolida, o que faz o cacique compreender como uma espécie de “frouxidão” na disciplina, o que favorece mais ainda esses “desarranjos” entre as pessoas, causados pelos etílicos.

São apontados, como exemplos,

rapaz que quando bebe vive bestando. Outros avexados porque *acha* que *tavam* perseguindo ele. Não escuta *consêio*. São tantos, que vai perder um mês contando. Gente do meu tempo bebia pinga e nunca teve problema. Tem regulamento ou o juízo é mais forte. Joaquim Serafim (pajé velho) bebia, ficava sem leme, bebia pinga e nunca fez absurdo com ninguém. Tinha boa conduta e *num* bebia com maldade. Antes *num* vendiam, agora vendem cachaça, tem saída. As *budega* vão dentro da aldeia. Primeiro vende escondido, em casa, à toa.

É um parágrafo denso porque sintetiza aspectos importantes, articulando elementos do Cenário Político com o Econômico, além de trazer alguns esboços sobre as mudanças ao longo dos anos. No “tempo” do pajé Velho Serafim, as pessoas se embriagavam “sem maldade”, ou seja, não havia referência sobre a destrutividade das agressões sociais. Hoje é reconhecido que “muitos bebem”, não se tornando necessário contá-los porque já se sabe que não é um número pequeno e, além disso, será preciso dispor de muito tempo para fazê-lo. Trata-se apenas de um problema de caráter? São reconhecidos dois grupos de bebedores: rapazes que vivem “bestando”, ou seja, “sem destino”; e “outros” avexados, isto é, ansiosos, com algum tipo de paranóia provocada pelas bebidas alcoólicas. Os primeiros não estariam dentro de um perfil social de ausência de perspectivas laborativas e os segundos dentro de um perfil de “complicações” patológicas da falta de oportunidades sociais? Não existem esses questionamentos, mas, sim, a inculpação dos sujeitos como “maldosos”, reforçando a proposta disciplinar, seja enquanto oferta de conselhos (uma medida persuasiva) ou cárcere local (uma medida repressiva).

Para o cacique, não existem paradoxos, mas, sim, um enfraquecimento do poder das lideranças locais no exercício das medidas disciplinares. Continuando, ele reitera que o

chefe tinha ordem dada pelo Delegado pra não *vendê* mais. Tinha saída, saia dinheiro. Gente muita foi ao chamado da Polícia Federal. Estava junto com um advogado do Recife, o serviço do Recife. Estava merecendo uma justiça cautelosa. Bebem mais uma tal de 51, um litro grande por pouco *dinhêro*. Bebem nas *budega*, dez, doze, vão *bebê* até *ficá bêbo*. Bebem mais no domingo e quando *recebe dinhêro* da Emergência. Essa semana *morrero*

dois de tiro no Brejo; semana passada, *mataro* um que matou *ôtro*. Ele andava se exaltando, dizendo que tinha matado um. Talvez não, talvez sim, tinha bebido, era de *menó*. Antes os *índio era tutelado*. A tutela saiu. Se o caboclo *matá* um, *matá ôtro*, os *advogado deixa* e fica (preso). Antes, com a tutela, se tivesse direito, a Funai *butava* advogado e tirava. *Acabô* o respeito. Um chefe não tem direito de *prendê* ninguém. Uma *mulé* *pegô* na munheca pra *parti* pra briga. Tinha bebido e partiu pra *agredi* o chefe do Posto Indígena, que vinha de Águas Belas. Faz o que *qué* e não tem justiça e todo mundo *qué fazê* o que *qué*.

A defesa da política tutelar também se fundamenta em dois argumentos, que são ao menos pragmáticos. O primeiro referente a uma delegação de autoridade pelo Estado às lideranças Pankararu, o que poderia protegê-las inclusive de certas críticas sobre a “falta de pulso”. A segunda, relaciona-se com certas imunidades da população indígena, evitando ficar presa em outras malhas institucionais brasileiras. Enfim, resguardar o poder de prender ou de soltar os moradores Pankararu, caracterizando-se como um antídoto para a crise de liderança do cacique. Mesmo sendo esse explicitamente narrado que a população “bebe muita aguardente por pouco dinheiro”, sendo esse um dos principais motivos para a escolha dessa bebida como a mais consumida, as determinações econômicas do processo não são apontadas.

Se existem culpados, ele não hesita em apontá-los: o Governo Federal e as novas lideranças. O cacique afirma que “o governo cria violência. Antes tinha ladrão, hoje tudo sobra e o governo não *qué dá* fim a ladrão e tem portado como uma quadrilha. Cada uma das *liderança* vão *ganhá* uma casa, *chegaro* em Tacaratu bebendo, fumando maconha, eles *partiro* pra *menti*, *sê* líder das pessoas, foram embora e não deram nada”.

As denúncias do cacique não são apenas em torno dos “maus costumes” (corrupção e consumo de drogas), porém têm uma clara estratégia política. Como um governo desonesto poderia exonerar alguém sob a alegação de improbidade? Como lideranças consideradas “festivas” e alimentadoras de falsas promessas poderiam assumir o poder? A alcoolização passa a ser utilizada como categoria de acusação de desvio de uma norma tradicional no Cenário

Político: a obediência incondicional aos protagonistas do poder. A síntese do cacique é escatológica, sinal do “fim dos tempos.” Talvez o fim do Tempo da Tradição.

O segundo papel de liderança política na área é exercido pela Chefia do Posto Indígena (PIN/Pankararu). É a representação local do Estado brasileiro e um desdobramento da política protecionista de Rondon, que, nas suas bases comtianas, almejava garantir a evolução “natural” desses povos do estágio de selvagem para o de camponeses indígenas. Nesta última condição já se encontravam os Pankararu quando foram “descobertos” pelo Serviço de Proteção aos Índios, no final da década de 30. Informa Ribeiro<sup>253</sup> ser uma instituição estabelecida pelo Decreto-Lei nº 8.072/1910 e inaugurada em 1921. A política indigenista iniciou atraindo as populações hostis e arredias, nos confins do Norte e do Centro-Oeste, passando por aquelas mais sedentárias, até chegar a centros agrícolas onde os grupos já estavam incorporados ao trabalho nos moldes rurais sertanejos, como no caso do Nordeste, tendo as comunidades recebido glebas de terra.

As instalações físicas do PIN/Pankararu são precárias. Apresenta uma localização privilegiada, no alto da rua do Posto, de onde se vê toda a aldeia Brejo dos Padres, assim como a bacia do São Francisco, à direita. É uma construção de estilo eclético, sem banheiros, com três cômodos, entre eles a sala da Chefia, com seus arquivos e um velho aparelho de radioamador, tendo sido os outros antigos dormitórios. Atualmente, existe um posto telefônico de companhia baiana.

A alcoolização na área indígena foi considerada um “problema” para a Chefia do Posto, desde a década de 90. Com a vacância do cargo, as referências sobre as ações administrativas estão registradas em documentos, principalmente solicitações aos órgãos competentes de “medidas cabíveis” de cunho jurídico-policia. <sup>254</sup>

---

<sup>253</sup> RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**, p.157-168.

<sup>254</sup> Diante da ausência da ponta hierárquica, o acesso a tais documentos surgiu de uma autorização de funcionário lotado no posto indígena, que compreendeu ser importante analisar o respectivo conteúdo para

De início, a partir de “pedido verbal” de uma liderança indígena, que se dirigiu até Brasília, foi emitido o Ofício nº 730/95, da lavra do próprio presidente da Funai, à Juíza de Direito da Comarca de Petrolândia, solicitando a adoção de medidas “necessárias, objetivando coibir a disseminação de bebidas alcoólicas na referida área indígena, palco de constantes conflitos entre índios e não-índios, em razão, principalmente, da comercialização de bebidas alcoólicas, cuja principal porta de entrada é uma via que atravessa aquela área indígena”.

Com o *vácuo* criado pela indefinição da política tutelar, o órgão indigenista solicita ao aparelho jurídico-policial o cumprimento da Lei, visando a repressão do comércio clandestino. São apontados conflitos entre populações indígenas e não-indígenas, contudo eles se estenderam internamente à própria etnia, chegando a sérias lesões corporais. No memorando de nº 144/96, a chefia do PIN/Pankararu comunica ao Administrador Regional (ADR) da Funai (Recife) que

no dia 30/08/96, por volta das 19:30, nesta Área Indígena, o índio (...) disparou um tiro de revólver calibre 38mm no índio (...) atingindo acima do joelho e que ambos estavam embriagados. Esta Chefia socorreu o índio atingido no Hospital de Itaparica e no dia seguinte apreendeu a arma do agressor e encaminhou o caso para a Delegacia de Polícia de Petrolândia para que sejam tomadas as providências. Informamos que a arma encontra-se em poder desta Chefia e solicito informar se se deve encaminhar esta arma a essa ADR para ser encaminhada à Polícia Federal.

Além da comunicação, é solicitada uma orientação sobre os trâmites legais do encaminhamento do objeto da agressão à instituição competente. De início era buscada a intervenção de polícia municipal, mas agora é visível ser um problema de alçada federal. Contraditório é que, diante das dúvidas legais sobre os encaminhamentos devidos, os próprios edis ou candidatos ao pleito legislativo municipal burlam a Lei vigente através da

---

o escopo da presente pesquisa. É uma prestimosa referência sobre o período de início e a natureza das medidas oficiais de intervenção sobre o “problema” de alcoolização na área indígena. O funcionário era o único representante do PIN/Pankararu, naquele momento, a quem se pudesse abordar naquele espaço do Cenário Político.

comercialização de bebidas alcoólicas. Outro memorando, o de nº 185/96 da mesma chefia do PIN/Pankararu, e também endereçada ao Administrador Regional da Funai (Recife), vem participar que,

nos últimos dias, aumentou consideravelmente as campanhas políticas e os vereadores continuam fazendo comércio. Por diversas vezes esta chefia procurou dar um basta nas vendas junto com a Polícia Federal; fazendo “blitz” com a Polícia Militar, derramando a bebida, e junto com as lideranças, intimidando-os, mas, não conseguindo êxito, fizemos restrições com os vendedores e a comunidade, e os vendedores prometem parar a venda, mas, dentro de poucos dias, começam novamente a venda. Portanto, solicito de V.Sa., junto com esta Chefia, discutir com a comunidade a fim de que possamos *acharmos* meios de acabar com o comércio de bebida nesta Área, uma vez que menores estão bebendo, mulheres e muitas pessoas de bem estão se deixando levar pelo vício da bebida.

Parece que, diante da disseminação do comércio, envolvendo diversos moradores na área, da utilização de recursos externos, agora com a participação da Polícia Militar, mais a avaliação dos resultados insatisfatórios, constatados com o consumo não habitual na área por menores e mulheres, a chefia busca um acordo com os moradores. Assim, através de outro memorando, de nº 64/97 para o Recife, é comunicada a assinatura de um “termo de compromisso” “pelos indígenas que vinham vendendo bebidas alcoólicas dentro da área indígena e (que) se comprometeram perante esta Chefia, Pajé e Cacique e outros, que, a partir da data da devida assinatura, não mais venderiam tais bebidas”.

Foi obtido um total de vinte e oito assinaturas, esperando-se que, diante da ineficácia das ações jurídico-policiais na coibição da alcoolização Pankararu, o acordo fosse cumprido. Isso também não ocorreu porque, em maio de 1997, um rascunho de documento, intitulado *Solicitação da Ordem* (não se sabendo o destinatário ou se foi enviado ou não), de autoria dos “índios da Aldeia Pankararu” requestava

a Vossa Senhoria providências no sentido de restaurar a ordem na aldeia, para retornar o bom sossego dos moradores. Acontece que algumas pessoas estão desrespeitando a lei e vendendo

bebidas alcoólicas dentro dos limites da aldeia, e com isso desencadeando uma série de desordens e encrencas de toda espécie. Através dos bêbados que para aumentar o vício chegam a praticar pequenos furtos em casa. Além das brigas terríveis que eles provocam. Pede-se urgência nas devidas providências.

Congruente com o novo papel, intermediando as relações com o Estado pós-Constituição de 88, o antigo chefe procurava “soluções” para um problema que se agravava na comunidade Pankararu. As solicitações aos órgãos competentes redundaram em medidas de apreensão e derramamento público de bebidas alcoólicas, cuja efetividade dramática foi estritamente pontual, já que após o espetáculo a comunidade retornava ao seu cotidiano, imune, nos seus bastidores, a um controle mais sistemático dos órgãos oficiais. Uma alternativa seria um acordo coletivo, por escrito. Novamente, a letra foi vítima de perfídia.

As medidas repressivas podem ser consideradas dramáticas porque são tentativas simbólicas de coibição da venda de alcoólicos na área Pankararu. Procuram engendrar o medo, porém o “fato social” não parece ser interpretado pela “consciência coletiva” como sendo um horror diante dos padrões morais constituídos. A alcoolização, muito pelo contrário, parece interpretada como um direito de um povo tão brasileiro quanto qualquer outro que se denomine assim. A repressão, portanto, se constitui num paradoxo, pois de um lado se vive num tempo de incertezas quanto à vigência da tutela, e do outro se pune cidadãos que são eleitores, funcionários públicos, políticos, operários da construção civil, além dos habituais agricultores. Resta o poder da jurisprudência, e ele se justifica através da interpretação da Delegada de Polícia de Tacaratu: “É crime beber alcoólicos dentro da área indígena”. Isso não está escrito no Estatuto do Índio, mas se torna a interpretação do aparelho jurídico-policial para essa prática eventual.

O cacique se mostra saudoso e o antigo chefe do Posto, inquieto, diante de um “problema” que se agrava, provavelmente sentindo-se impotente, já que nenhuma medida atingiu os resultados esperados. São papéis sociais, dentro da comunidade, que mesmo diante dessas e de outras dificuldades, são ambicionados por novas lideranças, cujos irmãos pleiteiam, via Funai ou eleições comunitárias, assumir a função e o cargo, o que deflagrou um grave impasse na área

Pankararu. Para o cacique, esse grupo é responsável pela “divisão” da população, entretanto para muitos moradores já preexiste uma “falta de união” dentro da área e, nesse outro “vácuo”, da crise de liderança do cacique e do afastamento do chefe, os emergentes ocupam ruidosamente o espaço, num projeto político que conta com alguns seguidores.

São candidatos a pajé, cacique e chefe do Posto, sendo os dois últimos filhos de antiga índia, que chegou a administrar o PIN/Pankararu entre as décadas de 60 e de 70, estando assim registrado na memória de uma idosa: “Todo mundo gostava dela, ela fazia os *serviço* bem feito. Ela era assim como eu, só tinha quarta série, mas era muito inteligente. Ela fazia todo documento do posto, quando tinha memorando pra *respondê*. Nesse tempo não tinha rádio, só depois de setenta é que *chegô*.”

A indicação de novo chefe, que não aquele pleiteante, teve como outro desdobramento dramático, no final do mês de outubro de 1999, a manutenção de representantes da Funai sob a condição de reféns.<sup>255</sup> Os funcionários, recém-chegados na área, ficaram presos

---

<sup>255</sup> O jornal *Diário de Pernambuco*, na edição de 28/10/99, publicou a seguinte notícia: Funcionários da Funai são Feitos Reféns. Quatro funcionários da Fundação Nacional do Índio (Funai) foram tomados como reféns na noite da última terça-feira, no município de Tacaratu, localizado a 474 quilômetros do Recife, por índios da etnia Truká (?). A denúncia foi feita por funcionários do órgão em Recife e confirmada pela Assessoria de Comunicação da Polícia Federal. Os reféns estariam sendo mantidos dentro da reserva indígena, sob vigilância dos Trukás (?), como forma de protesto dos índios, que não aceitavam a nomeação de um funcionário (...) para o cargo de chefe do posto indígena do local. Até o fechamento desta edição, a equipe de policiais federais destacados para ir até a reserva não havia viajado porque não existiam viaturas disponíveis na Polícia Federal. (...) Segundo a titular da Delegacia de Polícia Civil do município (...), apesar de ter sido informada sobre o problema na reserva, a Polícia Civil não recebeu nenhuma solicitação de apoio. Área da União: “O advogado da Funai, que está na área, nos comunicou o fato, mas disse que a Polícia Federal já havia sido acionada. Como é uma região de competência da União, resolvemos esperar para ver de que forma podemos ajudar”, argumentou. A informação de que os reféns estariam sendo mantidos com as mãos amarradas não foi confirmada pela PF nem pela polícia civil local (...) Segundo funcionários do Posto da Funai de Paulo Afonso, esta é a quarta vez, no período de dois anos, que os Trukás (?) fazem funcionários do órgão de reféns para protestar ou fazer reivindicações.”

na casa de uma liderança, tendo ocorrido uma assembléia para se discutir, publicamente, o impasse. Nela, ficou patente a baixa popularidade do atual cacique. Por outro lado, a população também se mostrava cética em relação às novas lideranças.

Na assembléia realizada em 27/10/99, no terraço do Posto Indígena, estavam sentados, de frente para os moradores, o candidato a pajé, três dos quatro funcionários da Funai (o chefe recém-nomeado, uma “relações-públicas” e outro funcionário), o candidato a cacique, uma liderança opositora, os atuais cacique e pajé e o antigo chefe do Posto. O clima estava bastante tenso, diante uma “platéia” perplexa com os brados e as palavras de baixo calão, chegando uma idosa a exclamar: “Santo Antônio de Lisboa! Abrandai a Natureza!” O cacique pronunciava-se, quase inaudível, sob os apupos dos presentes. Uma liderança apresentou o documento no qual constavam 1.426 assinaturas solicitando que fosse rediscutida a situação “política” em Brejo dos Padres e estabelecidas “eleições” para as funções de cacique e de pajé. Os funcionários da Funai argumentavam com a necessidade de que o novo chefe do posto assumisse o cargo para que fossem implementadas as mudanças necessárias. O “cacique” pleiteante falou da importância desse movimento, inclusive como estratégia para angariar novos recursos para a Aldeia, e se defendeu das acusações de “beber demais” e de ter “três processos na Polícia Federal”. Enfatizou ser necessário sim, averiguar “os desvios de verba da Funai/Funasa” e que pretendia “construir uma casinha de taipa para ele na Aldeia”. Não se chegando a um consenso, entre gritos, uma liderança ligada ao atual cacique, propôs, quase como ordem, que o posto deveria ficar fechado até que se chegasse a uma solução.

Terminada a assembléia, todos desceram, encaminhando-se até a praça da Aldeia, não sem antes haver outro tumulto em frente da casa de uma mulher que também aos gritos, exigiu

---

Duas informações não são verdadeiras no presente texto. A primeira, obviamente, em relação à etnia enfocada. Não se sabe porque a troca dos nomes, já que os Trukás moram em área localizada na ilha de Assunção, no município de Cabrobó, na divisa entre os estados da Bahia e de Pernambuco. Portanto, a dificuldade ao acesso não é apenas física, mas também na circulação de informações. Em segundo lugar, apesar do clima de ansiedade, os reféns foram bem tratados pelas lideranças indígenas. Além de se conhecerem anteriormente, maus-tratos poderiam agravar mais ainda a problemática ilegal do ato.

que todos saíssem, porque ela “não queria cachorrada, lá não”. Os jovens, também pintados, alguns armados com pedaços de pau, exclamavam: “É guerra! É guerra!”. Em seguida, o motorista, irritado, queixava-se de que esvaziaram os pneus da kombi do órgão federal. Dizia ser “difícil querer fazer qualquer trabalho com eles, porque assim ninguém iria querer trabalhar”.

Depois dos resultados não conclusivos, alguns desdobramentos aconteceram. Os atuais cacique e pajé permaneceram na função. Houve processos abertos pela Polícia Federal. Uma batida policial ocorreu em abril no ano seguinte, 2000, havendo novo derramamento público e processo aberto contra um comerciante. Algumas das “novas” lideranças passaram a pleitear cargos no legislativo municipal, chegando uma delas a adquirir uma ambulância e iniciar um trabalho de “assistência social”, deslocando, num local de difícil acesso, moradores para atendimento médico fora da área.

E as bebidas alcoólicas? Elas estiveram presentes entre os participantes do movimento de oposição às lideranças tradicionais, sendo mais um motivo para o ceticismo dos moradores sobre os “hábitos” de alguns deles. Havia referências a muitas “festas” e a um acidente automobilístico numa viagem a ADR/Recife, com morte de um dos passageiros; enfim, comportamentos que estimulavam os fantasmas de alguns sujeitos sobre as reais melhorias na comunidade. De fato, foi observado um consumo significativo de bebidas alcoólicas durante o movimento reivindicatório.

Na praça central da Aldeia, os funcionários ficaram sentados no chão, observando um Toré que transcorria frente a casa do filho de outra liderança, já falecida. Dançavam mulheres, homens e vários “praiás”<sup>256</sup>, tendo como cantador o “candidato” a pajé.<sup>257</sup> Os corpos pintados

---

<sup>256</sup> Na análise do Cenário Religioso, será melhor discutido o papel dos “praiás”, homens exclusivamente vestidos com a “farda dos Encantados” e que participam tanto dos rituais religiosos, como o Menino do Rancho, como daquelas festas étnicas, exemplo da dança do Toré.

<sup>257</sup> O pleiteante à função de pajé é um adulto, que já morou em São Paulo, sendo considerado estudioso das tradições Pankararu. Ele chegou a gravar um CD junto com outras etnias indígenas brasileiras. A ele também se deve a escrita de um pequeno dicionário da língua Pankararu, que não foi visto pelo

com tauá-branco (barro branco) fizeram com que a funcionária do órgão indigenista externasse a sua preocupação, entretanto não havia nenhum sinal de belicosidade, mas, sim, um ornamento corporal para a respectiva dança. Dentro de uma casa, entravam homens à paisana e “praiás”, cantando incessantemente, fazendo “encantamentos”, sendo proibida a entrada de pessoas estranhas.

Um dos participantes saiu numa motocicleta e chegou, em seguida, com uma sacola, onde se pôde observar, como conteúdo, garrafas de aguardente. Quase em seguida, um dos “praiás” se dirigiu da casa em direção ao pesquisador, na praça da aldeia, extremamente alcoolizado, cantando e dançando ao ritmo do “coité”. Subitamente parou, retirou o capuz<sup>258</sup> e mostrou a carteira de identidade indígena, emitida pela Funai, retornando a dançar os cânticos e a repetir: “Sou caboclo, sou índio, sou caboclo, sou índio”.

Nisso saiu da casa outro adulto, cafuzo, trajando sapatos, calças jeans e camisa *t-shirt*, vindo a abordar hostilmente o “praiá”: — “Por que você não vai t... no r...! Todo mundo sabe que você é índio! Você está fazendo papel de palhaço!” Em seguida, conduziu o índio para dentro da casa. Havia uma grande expectativa das pessoas que se amontoavam em volta do lugar, na praça da Igreja de Santo Antônio, para um grande toré que iria acontecer mais tarde, num terreiro na aldeia do Saco dos Barros. Entretanto, por conta do estado de embriaguez de muitos participantes, segundo outros moradores, a “festa” não aconteceu.

As bebidas alcoólicas são importantes objetos cênicos participes de maneira diferenciada na trama política Pankararu, de acordo com os papéis dos seus principais protagonistas. O cacique não aparentava fazer valer a sua vontade e por outro lado defendia com veemência medidas enérgicas de repressão para reduzir a venda e o consumo de alcoólicos na

---

pesquisador. Alguns moradores criticavam o “ecletismo”, pois ele dançava com um “coité” (maracá) Pankararu, mas usava um cocar típico do Alto Xingu.

<sup>258</sup> De acordo com a tradição religiosa indígena Pankararu, houve uma dupla transgressão. Primeiro, um homem vestindo a farda dos Encantados não pode retirar o capuz. Segundo, não deve fazer uso de bebidas alcoólicas e, menos, naquela quantidade.

área. O chefe do Posto era o articulador político, procurando estratégias desde a intervenção dos órgãos competentes até à elaboração de acordos internos. Por fim, o candidato a cacique e seu grupo demonstravam, através de inúmeras evidências do que era dito e do que foi visto, ser francos consumidores de alcoólicos.

A trama comum aos três papéis é o aumento da alcoolização na área indígena Pankararu, principalmente após a década de 90, contemporâneo ao que é considerado como o “fim da tutela”. Evidentemente, as dificuldades de acesso aos municípios vizinhos poderiam contribuir para uma diminuição do consumo, sendo a existência de pontos-de-venda clandestinos um importante motivo para o aumento dessa prevalência. Entretanto, ao se pensar na ação repressiva jurídico-policial, ela atuaria apenas no espaço manifesto do consumo, não atingindo os motivos que lhe são subjacentes; entre eles, uma percepção comunitária do direito político de consumir moderadamente bebidas alcoólicas. Isso ocorre em vários bastidores, sem os olhares vigilantes da tutela ou que sabe através de “vistas grossas”. Os excessos que são ruidosos, a comunidade os aborda de diversas maneiras, principalmente através de uma certa luta doméstica entre as mulheres mais idosas que são aversas às bebidas. Inegável que existe uma crise de poder, abrindo flancos para novas lideranças. Entretanto, isso parece contextualizado com transformações mais amplas, envolvendo outros cenários sociais, já que as antigas lideranças como o cacique e o chefe do Posto não ocupam um espaço mais efetivo, sendo talvez um sintoma de transformações “democráticas” a que os novos tempos fazem aspirar. Entretanto, parece faltar uma contrapartida de oportunidades de livre mercado, assim como uma indefinição e frustração entre vários projetos de vida. Isso faz parte do Cenário Econômico, por conta de uma realidade de escassez que pode engendrar uma angústia a ser atenuada através de garrafas com alívios químicos.

#### 4.5 O Cenário Econômico da Alcoolização Pankararu

Weber<sup>259</sup> define uma ação economicamente orientada na medida em que

seu sentido subjetivo está orientado pelo desejo de obter certas utilidades. Chama-se “gestão econômica” a um exercício pacífico de poderes de disposição, orientado em primeiro termo economicamente, e ela será “racional” quando transcorre numa regularidade que se fundamenta num fim racional, ou seja, regulamentada por um plano. Deve chamar-se “economia” a uma gestão econômica autocéfala e “exploração econômica” a uma atividade econômica permanente e organizada.

Em Brejo dos Padres, os protagonistas do Cenário Econômico são pequenos agricultores e comerciantes. Nos vários roçados existem plantações de feijão-de-arranque, feijão de corda, andu, batata-doce, macaxeira, milho, mandioca, capim e palma. Também são colhidas pinhas, mangas e bananas. Muitos moradores produzem tijolos de argila para a comercialização interna na área. A pesca e a caça são praticamente inexistentes. O trabalho assalariado não é freqüente, salvo entre alguns funcionários públicos. Outra forma de remuneração ocorre com o pagamento de diárias, variáveis de sete a dez reais, pelas atividades agrícolas ou na produção de tijolos, assim como referências a alguns meeiros.

Uma característica que compromete a qualidade de vida dos Pankararu é o preço pago pela produção agrícola, tendo como exemplo os quinze reais pagos por um saco de sessenta quilos de feijão, estimulando mais o consumo doméstico do que a comercialização. Entre as frutas, um cento de manga é vendido por dois reais, um cento de pinha por três, chegando a não cobrir nem o preço do frete. A alternativa para a comercialização é a realização das feiras públicas nos municípios vizinhos como a de Petrolândia, a mais importante, ocorrendo às sextas-feiras, assim como a de Tacaratu, aos sábados. Muitos animais como vacas, bois e ovelhas, porcos, cabras e galinhas foram vendidos, por causa da “necessidade”. Diz uma idosa: “A gente não *qué* só feijão, *qué* o tempero também. A gente não *qué comê* com uma mão só.”

---

<sup>259</sup> WEBER, M. *Economia y sociedad*, p. 46.

Ficando os roçados nas encostas serranas, em terrenos íngremes e distantes das casas dos moradores de Brejo dos Padres, os homens se acordam entre as quatro e cinco horas da manhã e se deslocam para o cuidado com a terra. Em alguns casos, é consumida aguardente como estimulante para o trabalho árduo, sendo a substância uma panacéia para os males do corpo e da alma.

Outra atividade explorada é a produção artesanal, com emprego de mão-de-obra predominantemente feminina. São confeccionados, em palha de ouricuri (*Athea excelsa*) e fibras de caroá (*Neoglaziovia variegata*), vassouras, sacolas, abanos e cestos; e, com o barro, panelas e fogareiros, seja para o consumo doméstico ou para a venda.

Não existem cooperativas e todas as tentativas de organização de um trabalho coletivo foram frustradas, por conta de desconfianças e atritos internos entre os próprios moradores. Diante de um Cenário Econômico marcado pela penúria, é desenvolvida uma atitude entre os protagonistas que pode ser sintetizada como “tomar uma fuga”, uma expressão *politética* cujos diversos significados decorrem dos contextos das respectivas tramas. Trata-se de colocar entre parênteses um instante de vida, através do descanso no trabalho árduo ou da embriaguez no momento do ócio. Os efeitos inebriantes propiciados pelas bebidas aproximam-se da sensação de *êxtase*, que é definida por Schutz como uma partida do dia-a-dia e que “pode ser cega: alguém não sabe para onde está indo. Pode também ser bem planejada, até voltada para repetições regulares e submetidas a uma técnica corporal ou a uma disciplina de “pura” consciência visando-se alcançar determinado estado alterado”.<sup>260</sup>

É um hábito de evasão alcoólica relacionado com as atividades do Cenário Econômico. Se elas estão presentes, provocam desgaste físico, vindo o etanol a ser uma estratégia de recuperação do equilíbrio. Se não estão, e isso ocorre entre vários homens adultos, surge a condição do mandriice, que engendra um desgaste psicológico — vazio, sentimento de inutilidade, de estar “solto na vida”. O álcool etílico pode se tornar um lenitivo contra a angústia

---

<sup>260</sup> SCHUTZ, A. & LUCKMANN, T. *The structures of the life-world*, vol.2, p.123.

gerada por esse estado. Além disso, é mediador para a formação de pequenos grupos, cujas frustrações dos sujeitos são sublimadas através de provocações e agressões verbais na comunidade.

Outra possibilidade de fuga é a migração para cidades brasileiras do Sudeste, onde a probabilidade de obtenção de bens úteis é maior do que na área indígena. Apesar dos direitos ao uso vitalício de terras da União, a falta de políticas públicas realimenta essa condição de pobreza, na grande maioria das famílias abrandada, apenas, pela atividade econômica de subsistência. Alguns podem compreender não ser essa a função de um Estado Mínimo, como defendem as teses modernas dos neoliberais. Isso mais ainda reforça as adversidades existentes contra os moradores Pankararu, submetidos a uma dupla marginalização na lógica do mercado: trabalhadores não qualificados e indígenas. No anonimato das grandes metrópoles, os rótulos são menos importantes do que a necessidade de força de trabalho disponível para satisfazer a voracidade de uma máquina que não pára de se tornar mais rica. Não são sertanejos, menos ainda Pankararu, são apenas músculos, apenas isso.

Um pequeno fragmento de narrativa sobre o processo migratório foi registrado a partir de um sujeito Pankararu, que se encontrava embriagado num estabelecimento comercial. Antes havia pedido uns “*trocado* pra tomar uma e cortar a ressaca”. Parecia angustiado enquanto fazia sua confidência:

Eu *num bibia*. Tive um *fio* e fui *trabaiá* em São Paulo, em Guarulhos, na construção civil. A gente ganhava *dinhêro*, mas era escravo. Acordava à meia-noite, *trabaiava* até às cinco *hora*. Tudo tem que *sê rápido*. Quis *voltá*. Tinha *dinhêro* até pra *comprá* um terreno. Hoje *tá* valorizado (suspira). Era uma vontade de *voltá*, de *voltá*. Achei tudo parado, passei a *usá rôpa* rasgada. *Rôpa* e sapato, aqui é caro. Voltei pra São Paulo. Aí foi meu pai que quis *voltá*. *Danô-se!* Depois me *dixeram* que ele tinha morrido. Meu pai morreu, não acredito! Voltei e depois retornei a São Paulo, pra *ajudá* minha mãe. *Despois* me *dixeram* que ela tava *duente*. E agora? Fico pra *ajudá*, mas se não *fô* não ajudo. *Despois* de quatro anos voltei, e não volto mais. Lá você *tá* num bar, e aí chegam quatro: - “*Cumê?* Vai *pagá* uma ou não vai?” Gente perigosa!

É possível falar da construção social dos sintomas da abstinência alcoólica? Um jovem engravidada uma moça Pankararu. Havia a experiência paterna das viagens com idas e voltas, que favoreciam uma renda necessária para o suporte do casamento: uma casa de alvenaria e sustento para a família recém-constituída. Entretanto, havia dois preços para esta aventura. Um, sair de uma condição de trabalho agrícola, na qual o Tempo era Natural para se adaptar ao Tempo Social de uma metrópole que não pode parar. Outro, garantir uma remuneração suficiente, porém se sentindo propriedade do Outro.

Se a migração era uma estratégia para “fugir” da falta de amparo material, que o Cenário Econômico Pankararu propiciava, ela não foi suficiente para se prevenir do desamparo existencial. Surgia o conflito: ficar ou não ficar? O dinheiro economizado era suficiente para a compra de um terreno em São Paulo, mas isso implicava tomar uma decisão que poderia afastá-lo mais ainda da família e do lugar onde ele poderia acreditar ser dono dele mesmo. É experienciado um primeiro retorno e isso propicia uma volta à condição de pobreza, cujos andrajos são emblemáticos. Nova viagem à metrópole, volta a sobrecarga no trabalho, o aumento da solidão pelo retorno definitivo do pai à área Pankararu e o luto pela morte posterior. Uma angústia também decorrente daquela condenação pela liberdade de escolha: ficar para ajudar materialmente ou ir embora para ajudar psicologicamente a mãe agora enferma? Sartre<sup>261</sup> afirmava que o desamparo existe quando o Sujeito, “sem apoio e sem ajuda, está condenado a inventar o homem a cada instante”.

São contextos da trama biográfica de um jovem Pankararu que começava a se alimentar dos pesadelos de uma outra “exploração econômica” que não aquela vislumbrada por Weber: do Homem pelo próprio Homem. A moral individual do acúmulo de bens a qualquer preço ou a moral tradicional de estar junto da família num momento de luto. Existe uma fragilidade no corpo e na alma e, para ele, aqueles momentos de êxtase químico, habituais, no espaço lúdico do bar, significam alterar a consciência do Mundo, do qual continua fugindo.

---

<sup>261</sup> SARTRE, J.P. O existencialismo é um humanismo. In: SARTRE, p.9.

Entretanto, existem outras experiências de migração, como num caso observado em um dos almoços nas novenas de Santo Antônio,<sup>262</sup> em junho de 2000. O pesquisador conversou com outro sujeito Pankararu, operário em São Bernardo dos Campos, que aparentava, pelo vestuário, uma condição de renda acima da média da população. Estava inserido no mercado de trabalho, tinha uma habilitação técnica formal, referindo ser necessário viajar, anualmente, até o Brejo dos Padres, para retornar “às raízes”. Não fez uso de bebidas alcoólicas, apesar de muitos terem consumido moderadamente cerveja e aguardente na presença do entrevistador.

Pode ser concluído existirem histórias de migração bem ou malsucedidas, o que se constitui numa experiência ambígua de sofrimento e de sedução pelas “oportunidades” oferecidas por metrópoles como São Paulo. Os vários retornos são motivados pelos compromissos com os familiares na Aldeia, assim como pela necessidade de novamente se localizar no Espaço Étnico, superando o sentimento de ser “estrangeiro”. Nesse Espaço, existe maior liberdade de organização do Tempo do Trabalho (a ser discutido no próximo capítulo), sem aquelas pressões tirânicas já referidas. O retorno também gera sentimentos de ambivalência, pois são atingidos alguns objetivos, mas se perde melhor renda e um estilo de vida menos indolente. Os sujeitos podem ser devorados por um Tempo de Risco, aquele da falta de oportunidades profissionais ou então pelo Tempo Livre, na meia jornada de trabalho agrícola, vindo os homens a se motivarem a fazer cotas para o consumo de bebidas alcoólicas, principalmente aguardente.

---

<sup>262</sup> As novenas de Santo Antônio ocorrem entre os dias primeiro e treze de junho. São importantes eventos no Cenário Religioso, marcadamente do Catolicismo Popular e Tradicional. Entretanto, diante da necessidade do *recorte epistemológico*, as novenas não serão descritas em maior profundidade. Nelas, também está presente a distribuição de bebidas alcoólicas, pois treze famílias são responsáveis pelo café da manhã e almoço dos convidados e zabumbeiros (um grupo formado pelos tocadores de pífano, zabumba e triângulo), sendo também oferecidos aguardente, vinho e refrigerantes. Num dos almoços, os convidados relutaram em iniciar o consumo de aguardente, por conta da presença do pesquisador. Entretanto, isso ocorreu, principalmente, entre vários homens, de maneira comedida. À noite, na Praça da Igreja de Santo Antônio, foram soltos fogos e rojões durante vários minutos. Quanto maior o poder aquisitivo e a disponibilidade de tempo das famílias, maior a exuberância do espetáculo, e quanto mais exuberante este for, maior o prestígio familiar.

Além disso, muitos homens não conseguem retornar ao trabalho agrícola porque não se readaptam. Alguns, minimamente, trabalham como pedreiros ou colaboram na produção de tijolos, entretanto persiste um considerável contingente masculino sem ocupação definitiva, vindo a se tornarem consumidores efetivos de alcoólicos. É a demanda, no Cenário Econômico Pankararu, para a oferta de pontos-de-venda.

A existência desse comércio clandestino é uma realidade na área Pankararu, cada vez menos velada. Isso pode ser facilmente concluído a partir de outra narrativa de um adulto:

Quando o pessoal *confiaro* que a cachaça *pudia dá* lucro, apesar das *dificuldade*, das *derrota* que ela *trazi*, aumenta briga, aumenta criminalidade, todo mundo *passô a vendê*, mas só que era *iscondida*. Recentemente, agora, nas festividade do nosso *padrueiro* (novenas de Santo Antônio), o uso de *bibida* alcoólica, tanto do famoso 51, a pessoa via dos *barraco*, nas *mesa*, pra todo mundo *vê*. Antigamente, vinha uma polícia e prendia, as *bibida* e tudo, esse ano não, era praticamente livre, como se fosse liberado, como se ninguém mais agisse contra.

Apesar das “derrotas” e “dificuldades” trazidas pela cachaça, os interesses com os lucros propiciados com o comércio mostravam-se mais relevantes para a comunidade. O preço médio de um litro de aguardente<sup>263</sup> gira em torno de R\$ 2,00. É uma bebida de baixo custo e de alta graduação alcoólica, em torno de 43%, podendo ser vendida em doses por R\$ 1,00, a meiotá, e de R\$ 0,20 a 0,30, a quartinha. A ausência de empregos, os baixos preços da produção agrícola, a diminuição de verbas federais (com exceção do programa emergencial de combate à seca) fazem dessa transação uma estratégia transgressora de renda. Entretanto, mesmo com a ação da Polícia

---

<sup>263</sup> O estoque de bebidas é pequeno, salvo o capital de giro de alguns comerciantes de maior porte. Destes, na sua maioria, não há informação sobre a venda de alcoólicos. Outros trazem garrafas dos municípios vizinhos para revenda, principalmente da “cidade livre”, denominação do acampamento de Itaparica. A variedade se limita à aguardente 51 (a mais consumida), latinhas de cerveja, vinho, principalmente Jurubeba e Dom Bosco, além de Rum Montilla.

Federal na área, em abril de 2000, dois meses antes da novena de Santo Antônio, realizada em junho do mesmo ano, as vendas aconteciam de maneira aberta. Ao redor da Igreja do padroeiro, foram montadas várias barraquinhas que expunham pratos de comida e litros de bebidas alcoólicas. As garrafas ficavam em pequenas mesas ao lado dos rústicos balcões de madeira.

Segundo o mesmo adulto, a quantidade vendida dependia da

concorrência. Aquilo ali é só uma amostra pra a pessoa *vendê*. Os donos, os barraqueiro, os *barraqueirinho* são tão fraco que eles num consegue *comprá* assim duas, três caixa pra *colocá istoque*. Mas se eles coloca uma caixa de 51 ou de uma bebida *cum* doze litro, eles chega a *vendê* uma caixa facilmente. Mas digamos que tem muita cachaça dentro da área, *intão* praticamente a pessoa *incontrando* dois reais, ele *impurra*, ganha cinquenta centavos de lucro. Ele ganhando, a tendência é quanto mais difícil a pessoa *encontrá* a cachaça, *vamo supô* que *otros* não tenha, o que acontece? Ele diz : - Rapaz, eu tenho aqui, só que é dois litros, só tem um litrinho mesmo, só vou *vendê* por tanto. A pessoa *tá* doida pra bebê, *intão* ele vende até *pur* três, *pur* quatro reais. O importante é que mate aquele desejo. Tanto vende é que já tem gente usuário da cachaça que carrega (*furta*) até a própria *cumida* de dentro de casa, pra *trocá pur* cachaça. Eu tenho um vizinho aqui ao lado da minha casa, que ele de tanto *bebê* *começô* a *vê* a própria polícia querendo *pegá* ele. *Curria, siscundia*, dizendo que alguém queria *matá*, vendo coisa ao lado dele.

Outros exemplos de Lei Seca não apresentaram os efeitos desejados. Nos Estados Unidos, no ano de 1919, foi sancionada a lei Volstead, que proibia absolutamente a produção, a venda e o consumo de bebidas alcoólicas. Nos primeiros anos, entre 1920 e 1921, houve uma redução da morbidade e mortalidade causadas pelo etanol, entretanto, pouco a pouco, foram ocorrendo contrabandos, fraudes, corrupção e envolvimento do comércio com o crime organizado.<sup>264</sup> Apesar de toda a atmosfera de ilegalidade que envolve esse pequeno mercado, desde furtos domésticos de alimentos ou de certos bens, para serem trocados por bebidas, até

---

<sup>264</sup> FORTES, J.R. Conceito e definição de alcoolismo. In: FORTES, J.R.A. & CARDO, W.N. *Alcoolismo: diagnóstico e tratamento*, p.17.

conseqüências anti-sociais mais graves, essas medidas repressivas apresentam uma eficácia menor do que aquelas preventivas. Nessa clandestinidade, muitos comerciantes majoram absurdamente o preço da mercadoria em função das necessidades do comprador e da escassez no mercado local. Forma-se um enredo perverso de burla da Lei e de exploração material do desejo social da fuga ou do alívio psíquico da dependência.

O que se compreende é haver outro paradoxo: um desvelamento progressivo de um comércio velado, mesmo sem a respectiva descriminalização do mesmo. Isso pode ser interpretado de duas formas distintas. A primeira decorrente de uma provável concepção da comunidade de que esta transação comercial não seja tão ilícita, sendo o silêncio dos moradores apenas uma tentativa de proteção de conhecidos envolvidos. A criminalidade faz parte do capítulo sociológico sobre comportamento desviante, entendido por Becker<sup>265</sup> como uma criação dos grupos sociais “ao fazer as regras cuja infração constitui desvio e ao aplicar essas regras a pessoas particulares e rotulá-las como marginais e desviantes. Deste ponto de vista, o desvio não é uma qualidade do ato que a pessoa comete, mas uma conseqüência da aplicação por outras pessoas e regras e sanções a um ‘transgressor’”.

A autoria das regras que determinam ser criminosa a comercialização de etílicos na área Pankararu não parte da própria comunidade, mas, sim, das autoridades constituídas pelo Estado brasileiro. Elas tentam, através da Lei, proteger a cultura e as populações indígenas. Entretanto, a discussão sobre a adequação da política tutelar à realidade Pankararu abre as brechas já comentadas, permitindo questionar se a transgressão não é uma estratégia pragmática de contestação dessa Lei, já que outros direitos são garantidos. Além disso, não se legalizando o comércio, essa mercadoria torna-se um fetiche, tanto pela escassez quanto pelas possibilidades de ser especulada de forma aviltante, diante de condições de maior fragilidade alcoólica de alguns moradores.

Outro aspecto a considerar é a questão da lucratividade numa realidade econômica empobrecida, havendo a abertura clandestina de novos pontos de venda. Por um lado, ainda como

---

<sup>265</sup> BECKER, H. – *Uma teoria da ação coletiva*. p.60.

oferta, a existência de uma população de jovens sem esperanças no trabalho agrícola, ambíguos diante das promessas de migração e “soltos” na área indígena. De acordo com uma idosa,

os rapazes andam sem emprego, como abelhinhas tontas. Um *coisinha* assim, sem pensamento. Eu não gosto de bebida, não dá resultado, não dá futuro. Se meus *fios* bebe, é porque não tem pensamento e não toma *consêio*. Quando se bebe pouco se sabe o que *tá* dizendo e fazendo. Quando passa da conta, não sabe. Eles gostam de cachaça. Se alguém faz besteira é porque tem vontade, não pode, não *qué* e bebe pra *fazê*. Tem deles que bebe, xinga o povo, cai, passa da conta.

Não apenas os jovens, mas os adultos também andam sem emprego, e isso pode ser o outro aspecto, a perspectiva de ter o negócio próprio. Numa das visitas a um comerciante, um freguês, em surdina, chamou-o para uma conversa. Atento à percepção do pesquisador, o proprietário justificou:

Um senhor que veio aqui queria dinheiro emprestado para abrir um negócio para vender cachaça. Não abro. O problema é que os portugueses trouxeram cachaça para os índios, e eles não estão isolados, estão no tempo da comunicação. Cresce a violência no mundo todo e cresce a violência aqui também. Quando se mata um, não é por causa da bebida, é por vingança, sempre teve isso por aqui. A população Pankararu triplicou nos últimos vinte anos. No tempo do (cacique) era uma pessoa aqui e outra ali.

O crescimento da população indígena e a proximidade das casas, umas em relação às outras, são também considerados propiciadores de conflitos entre a população, uma espécie de sintoma de “urbanidade” que favorece a violência interna. Além disso, a violência não seria um fenômeno local, mas global, estando a comunidade sintonizada com as peculiaridades do novo Tempo. Entretanto, não inculpar as bebidas alcoólicas como uma das causas da violência, em tese, parece em parte correto, mas não é metodologicamente evidente naquele contexto de comunicação específico. Parecia haver uma negação de que existem empréstimos de recursos para se montar o próprio negócio, sendo os juros cobrados mais uma alternativa de lucro com o comércio clandestino.

Existe uma complementaridade entre os Cenários Político e Econômico. A repressão oficial expressa uma menor organização interna na área, que existindo talvez pudesse abrir canais de discussão sobre o processo sem uma atitude de submissão formal. Além disso, a expansão desses pontos-de-venda, poderia ser abordada através de outra forma de controle, não necessariamente jurídico-policial, mas principalmente sociossanitária. A existência de fóruns poderia estimular idéias sobre outras estratégias de produzir renda, que não apenas cachaça. Por outro lado, mesmo sendo uma contestação da Lei, podendo se redefinir o que é Ser Pankararu em pleno século XXI, isso não existe, mas, sim, uma prática social de bastidores.

Sabendo-se que nas tradições indígenas as bebidas alcoólicas estão presentes, como se dá essa presença na realidade de Brejo dos Padres, tendo como perspectiva importante da identidade étnica algumas das suas tradições religiosas. Persistem aspectos positivos ou negativos juntos ao processo de alcoolização?

#### **4.6 O Cenário Religioso de Alcoolização Pankararu**

Para Geertz<sup>266</sup> religião é “um sistema de símbolos que atua para enaltecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas”.

No Cenário Religioso Pankararu existe uma demarcação do Espaço, e também do Tempo, entre a tradição católica popular<sup>267</sup> e a tradição indígena. A convivência, em Brejo dos

---

<sup>266</sup> GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*, p. 104-105.

<sup>267</sup> No catolicismo popular, os sacramentos se apresentam como um meio de proteção e de preservação contra o Mal, assim como instrumento de socialização. É uma religião terapêutica, orientada para a adaptação dos sujeitos a determinadas condições de vida. Além disso, procura dominar os poderes desconhecidos e sobrenaturais. É um conhecimento transmitido de pais para filhos sem uma aprendizagem formal. Decorre das peculiaridades históricas dos sertões, com a ausência de padres, as distâncias em relação às arquidioceses e principalmente no desempenho de funções religiosas por determinados agentes

Padres, aparentemente ocorre sem maiores conflitos, havendo uma clara delimitação entre as distintas cerimônias. Um adulto refere que “quando é hora de *i* pra Fonte Grande é hora de *i* pra Fonte Grande, quando é hora de *i* pra Igreja é hora de *i* pra Igreja”. Mesmo em raríssimos casos de filiação evangélica, geralmente menos tolerante às diferenças de credo, existe uma aceitação da religiosidade *nativa*.

A tradição indígena, mesmo contaminada com as máscaras históricas do processo colonizador europeu, apresenta peculiaridades mágicas e religiosas, guardadas como segredos da “Ciências dos mais *Véios*”. Ela parte da crença de que os mortos Pankararu não se “desencarnam”, porém eles se “encantam”. Formam um complexo conjunto de entidades, que também inclui as da Natureza, sendo denominadas de Encantados. É tabu falar dela, principalmente aos *estrangeiros*, pois são temidos infortúnios provocados pela desaprovação dos guias espirituais.

As hierofanias manifestam-se através de vários sinais que se constituem em comunicação com os homens comuns. O primeiro deles geralmente ocorre no trajeto de um transeunte, que encontra, no seu caminho, uma semente ou pedregulho. Trata-se de um chamado para o compromisso dele ser o “dono” ou o “pai” de um praiá. É uma obrigação para confeccionar uma “farda”, a roupa da manifestação visível dos *Encantados*, e de ter uma relação de responsabilidade, seja dançando ou cedendo-a a terceiros para o uso nas festas religiosas. Às mulheres cabe apenas o segundo compromisso. De acordo com um comerciante evangélico, “o homem em si, o moço comum, quando veste o roupão perde a identidade. Cada um tem um. O pai é quem manda confeccionar o *roupante* para ser o dono do praiá. A maioria reza e tem rezador que não tem praiá. Os filhos dão continuidade aos praiás”.

Os vários componentes da “farda” são o chapéu, o penacho, o casaco, a cinta e a saia, todos feitos das fibras do caroá. Os praiás andam descalços, segurando uma flecha ou uma gaita

---

populares, os rezadores, os puxadores de novena, os curandeiros e os beatos. In: QUEIROZ, M.I.P. **Os catolicismos brasileiros**, passim..

(flauta) numa das mãos. Atualmente são utilizados tubos de PVC, mais resistentes do que as antigas taquaras de bambu. Na outra mão, seguram o coité (maracá) que marca o ritmo da dança e dos cantos. Por que a denominação de “farda”, um termo que está vinculado com o traje uniforme de uma classe de sujeitos, seja militar ou escolar? Não estaria associado ao imaginário nacional e militarista presente no Estado Brasileiro, principalmente entre meados da década de 30 e finais de 40, período histórico de reconhecimento oficial da etnia Pankararu? Este fora inclusive produto da obra indigenista de um militar, o Marechal Cândido Rondon.

Os praiás se apresentam como personagens que realizam essa comunicação entre mundos distintos, e dessa forma tornam possível a conjugação de elementos simbólicos diferenciados. Os Pankararu reproduzem os mesmos movimentos híbridos que marcam a sociedade brasileira de maneira mais ampla, um mestiço cadinho de culturas. Uma heterogeneidade presente entre os vários atributos dos praiás: Mestres, Pais, Padrinhos ou Caboclos. Além deles, as denominações são variadas: Imburana, Pokodô, Cansação, Capitão da Rima, Cordão, Menino, Vivim, Xumpunhum, Beija-Flor, Cordão Verde, Andorinha, Arapão, Zé Fogacho, entre outros. Dois se destacam nesse panteão: Mané Brabo, pelo estilo agressivo da sua dança, e o Mestre Guia, que ocupa posição hierárquica superior, pois abençoa e é conselheiro de todos os outros.

Figura 4 – O Protagonista do Cenário Religioso Indígena: o Praiá



A “farda” é uma vestimenta material que pertence a homens que são os “donos dos praiás”. Porém, quando estes se encontram em transe, os praiás se tornam os “pais dos homens”, influenciando-os, aconselhando-os, curando-os e impondo determinadas vontades que devem ser atendidas. É uma representação que estabelece uma síntese entre o Tempo do Passado e o do Presente, revigorando o poder da Tradição e, entre o Espaço da Transcendência e da Imanência, trazendo o Além para os limites da dramatização ritual.

Algumas vezes, as encenações dos praiás podem ser enviesadas. Conforme já referido em Goffman,<sup>268</sup> existem dois papéis distintos na *realização dramática*., os sinceros e os cínicos. Na primeira situação, um sujeito, implicitamente, “solicita de seus observadores que levem a

---

<sup>268</sup> GOFFMAN, E. *A representação do eu na vida cotidiana*, p. 25-26.

sério a impressão sustentada perante eles. Pede-lhes para acreditarem que o personagem que vêem no momento possui os atributos que aparenta possuir, que o papel que representa terá as conseqüências implicitamente pretendidas por ele e que, de um modo geral, as coisas são o que parecem ser”.

No segundo caso, o sujeito “não crê em sua própria atuação e não se interessa em última análise, pelo que seu público acredita (...) [podendo] obter prazeres (...) da sua pantomima, experimentando uma espécie de jubilosa agressão espiritual pelo fato de poder brincar à vontade com alguma coisa que o público deve levar a sério”.

A sinceridade na representação do personagem do praiá é uma atitude que solidifica, para o grupo, a identidade étnica Pankararu, testemunhando o valor da Tradição no fortalecimento dos vínculos sociais de um povo marcado por agruras históricas. A dramatização ritual incorpora elementos lúdicos, que, além da transposição dos planos da transcendência para os da imanência, são importantes espaços de sublimação da agressividade masculina. A existência de representações cínicas é perigosa por ameaçar essa mesma Tradição e abrir flancos, inclusive, para o consumo alcoólico imoderado, invertendo o sentido de se chegar ao sagrado através do lúdico, quando se procura, pelo contrário, chegar ao lúdico através do sagrado. Além de ruídos simbólicos, poderá haver um menor controle ritual sobre os efeitos das bebidas e isso propiciar o surgimento de uma violência na sua crua brutalidade. Os praiás são os mais importantes protagonistas do Cenário Religioso Pankararu, cujas tramas são desenvolvidas em importantes dramatizações rituais como o Festival do Umbu.

O Festival é anual e seu início ocorre entre o segundo e o terceiro mês, obedecendo a um evento natural: alguém encontrar o primeiro umbu maduro, fruto de típica árvore do Sertão (*Spondia tuberosa*). Ele não deve ser digerido, mas entregue aos responsáveis pelo exórdio dos rituais, que, no seu todo, dura cerca de trinta dias. O começo é marcado pelo Flechamento do Umbu, dispendo-se, como alvo, o fruto atado em barbante a uma vara de madeira, suspensa entre duas forquilhas, acompanhando o sentido leste-oeste, na altura de um adulto. Posteriormente,

atiradores pintados com tauá-branco e usando um chapéu de palha de ouricuri perfilam-se para atingir com a flecha o fruto sagrado.

Aquele que primeiro o flechar toma um resistente cipó e o entrega à sua mãe ou a uma cantadora. Uma das mulheres, por sua vez, passa uma ponta do cabo ao representante mais forte do seu grupo, que é seguido por outros homens. Tem início o segundo ritual, denominado Puxamento do Cipó. Neste, também obedecendo à direção leste-oeste, o resultado do jogo se pender para o nascente propiciará chuvas e produções agrícolas abundantes, mas se inclinar em direção do poente, haverá estiagem e morte dos animais.

Em seguida, acontece um terceiro ritual, a Corrida do Umbu. Em Brejo dos Padres, transcorrem em um dos dois terreiros, Fonte Grande ou Gitó. As cantadoras se reúnem, sendo ouvidos no poró (rancho sagrado dos praiás<sup>269</sup>), sons de gaita imitando os pássaros. Posteriormente, os praiás entram no terreiro, dançando ao ritmo dos coités das cantadoras, vindo a transmitir às suas mães, boas ou más notícias recebidas dos Encantados. Atualmente, vem sendo realizado no domingo à tarde, quando os moradores colhem os umbus e retornam da colheita acompanhados pelos praiás e por dois cantadores, havendo uma entrada festiva no núcleo proto-urbano do Brejo. Os cestos estão cheios dos frutos e cobertos de flores, vindo a ser colocados em fila, para serem fincadas varetas enfeitadas, como instrumentos para se obtê-los.

Na seqüência dos rituais, é iniciada, posteriormente, a Flagelação do Cansação,<sup>270</sup> quando os pretendentes e os donos dos cestos despem os bustos, também se pintam com tauá-branco, dançam em círculo, geralmente aos pares, num autoflagelo coletivo com ramos de urtiga. O festival é concluído, depois de quatro finais de semanas, no último domingo à noite, quando o

---

<sup>269</sup> O rancho ou o poró é uma construção rústica de madeira e de palha, que, no terreiro da Fonte Grande, se localiza por detrás de uma pequena elevação, onde os praiás fazem os seus encantamentos, sendo terminantemente proibida a entrada de quem não estiver “fardado”.

<sup>270</sup> Impossível delimitar uma tradição religiosa exclusivamente indígena porque a etnia Pankararu se constitui numa identidade reconstruída, o que abre espaço para outras tradições. No caso, são lembradas as práticas medievais de autoflagelo como expiação das culpas.

Mestre Guia aparece em terreiro da aldeia Serrinha (os critérios de escolha são religiosos e não políticos), abençoando a todos os Pankararu e dando conselhos espirituais que são renovados anualmente. Por fim, segue-se um Toré que prossegue até o amanhecer do dia.

Se o Festival do Umbu encena a relação dos Pankararu com a Natureza, festejando e se purificando através dos rituais sazonais, outra festa indígena, o Menino do Rancho,<sup>271</sup> celebra o cumprimento de uma “promessa” aos Encantados, por conta da cura de uma criança doente do sexo masculino. Para outros, também representa a entrada do infante no universo mágico-religioso dos Pankararu. Está envolvida uma outra relação, com uma concepção sobrenatural do processo saúde–doença, e nessa “brincadeira” pode ser *etnografada*, de maneira mais direta, a participação das bebidas alcoólicas.

A mãe de uma dessas crianças, uma adulta, narra a participação do filho caçula de cinco anos, no Menino do Rancho:

Ele ficou doente com dois *mês*. Era *dô* de barriga, era vomitando, era febre, era disenteria. Ele pequeno, ninguém sabia se cabeça doía, só chorando, chorando. Ai eu fui *pro* médico com ele, em Itaparica, *passaro* medicamento, em líquido. Quando eu vim de lá, eu disse: — Olhe, *nóis* já *fomo pro* médico e não deu certo! (Não me lembro o nome do remédio.) Eu dei o medicamento, *num* resolveu nada, então *vamo mandá rezá!* Então subi *pra* casa de Pedro Galego. Quando cheguei lá, ele é o *rezadô* e o *praiá* dele é o Capitão da Rima. Eu cheguei lá e pedi a ele: — *Cumpade*, o *sinhô* pode *incruzá*<sup>272</sup> aqui esse *minino*? Ele disse: — Posso! Ai *incruzou*. Ele disse bem assim: — Quando *fô* à noite a *sinhora* vem aqui *qui* nós *vamo cantá* com ele. Se a *sinhora* não *vié*, ele vai *morrê*, *porque* o *minino tá* pegado. Agora pegado de quê, ele também *num* disse. De noite, eu levei. Tem a cantoria, de cada *praiá* tem

<sup>271</sup>Em se tratando do Menino do Rancho, a observação foi direta. No caso do Festival do Umbu, foram entrevistados moradores do Brejo, principalmente uma estudante secundarista e um funcionário público da escola indígena, ambos conhecedores dessas tradições. Além desses, houve complementação com dados bibliográficos. Ver: PINTO, E. **Festas do umbu**. (Coleção Seleta de Autores Pernambucanos). Recife: Edições Jornal de Letras, 1987.

<sup>272</sup>Encruzar é benzer com a cabaça ou o coité, gesticulando em forma de cruz.

um canto, tem a cantoria. Tem tanto nome de praiá, que se eu *fô dizê*. O *minino* ficava no colo da gente, e depois em pezinho em cima da mesa, que eles *faz* lá. Eles *forra* a mesa, com as cintas dos praiás, e em cima das cintas dos praiás, eles *coloca* o fumo, as *flecha*, duas, a deles e uma pequena do *minino*. *Começa a cantá*. Seis pessoas, que *fica* em *cruze*, *canta*, vai lá o primeiro, canta, vem outro, vem outro. Cada qual tem a sua toada. Cada praiá tem a sua música. Levei três *noite seguida*. Ele cruzava o *minino*, a gente levava *açúca* pra fazer garapa e tudo. Nós *bibia* com os *home*, pegava nas *flecha*. Ele pediu: — Eu quero o *minino* pra *i* pro Rancho. O dinheiro que a gente recebeu da maternidade das *criança*, foi só trezentos e setenta. Eu disse, meu *fio* se eu *recebê*, eu pago a promessa *pro* meu *fio*, *porque* com meu salário. Eu *vô butá porque* eu tenho que *pagá*. No dia que eu *tirá*, meus *pai véio*, eu pago.

A ausência de respostas terapêuticas aos medicamentos oficiais foi um indicador de que a doença poderia ter uma causa espiritual, tendo sido confirmada pelo rezador: o menino estava “pegado”. Desde essa fase “diagnóstica”, as bebidas alcoólicas estão presentes no ritual. Durante as “rezas”, conduzidas pelo rezador que também é “dono do praiá”, o Capitão da Rima, são oferecidas doses de garapa. É o caldo da cana-de-açúcar ou então, rapadura ou açúcar demerara diluído em água. Geralmente é deixado fermentar por dois dias, o que produz, pela reação química, algum teor alcoólico. A aguardente é vedada ao rezador e aos praiás, mas essa não é uma regra aplicada em todos os casos, justificando-se que alguns praiás gostam de beber e outros não. O Capitão da Rima, de acordo com a mãe do menino, é um dos que aprecia etílicos. Ele ou ela? A interdição não alcança os convidados.

A forma de pagamento ao Capitão da Rima é realizar o ritual do Menino do Rancho. E uma das condições para essa realização é dispor de recursos para alimentação dos participantes, na qual estão incluídos os etílicos. É necessário, principalmente, farinha de mandioca, arroz, rapadura, um animal de quatro patas (carneiro ou bode) e caixas de aguardente. Rolos de fumo são utilizados como elementos da indumentária da criança. Muitas vezes faltam esses recursos econômicos entre muitas famílias, havendo pedidos de colaboração de amigos ou de outros parentes.

As condições propícias para se organizar o ritual surgiram cinco anos após a cura, período duplamente necessário para o menino estar “maiorzinho”, e para a família adquirir o dinheiro ou as doações suficientes. Num final de semana, em maio de 2000, teve início o respectivo Menino do Rancho. Na noite anterior de sábado, houve um toré no terreiro da Fonte Grande, ficando todos até “altas horas da noite”. Ali se comeu do arroz cozido em água e sal, da farinha e da buchada de carneiro, que é feita de miúdos do animal. As carnes seriam servidas no dia seguinte, em panelas de barro.

Em relação ao ritual podem ser destacados os protagonistas, a trama e dois atos da trama: um primeiro ato de peregrinação, e um segundo, da apoteose.

1º Os principais protagonistas são o Menino do Rancho, trajando um calção e usando um chapeuzinho feito de palha de ouricuri. No peito desnudo estão desenhadas, com tauá-branco, inscrições Pankararu. Além disso, existem dois rolos de fumo e duas faixas que cruzam o dorso, as cintas. Sempre é carregado nos braços pelo seu padrinho, o representante de um grupo homônimo, formado de adultos, jovens e crianças,<sup>273</sup> trajando apenas calção e com o peito pintado com tauá-branco, também descalços. Junto ao menino, vem o Capitão da Rima, o Encantado protetor, o único no grupo dos praiás que lutará pela defesa da criança. No grupo das mulheres, existem a “noiva” do menino (uma virgem que pode ser criança ou uma adolescente jovem) e duas madrinhas (adolescentes mais velhas ou adultas jovens).

2º A trama presente na dramatização ritual envolve uma luta a ser travada entre as duas metades: a dos padrinhos, que defenderá o menino para que ele permaneça no Mundo da Imanência, e tendo como aliado, no caso, o Capitão da Rima (o praiá que é exceção); e a outra metade, composta pelos outros Encantados, que pretendem capturá-lo e carregá-lo para o Mundo da Transcendência. A encenação é uma representação ritual das concepções Pankararu do processo saúde-doença, pois a doença é concebida como uma interferência dos guias espirituais,

---

<sup>273</sup> Entre os idosos Pankararu mais *ortodoxos*, a presença de crianças e de adolescentes é um desvirtuamento ritual do Menino do Rancho, pois somente os adultos deveriam ser padrinhos.

podendo a mortalidade infantil ser interpretada como uma espécie de seqüestro para o Mundo do Invisível. O Capitão da Rima, ao curar o menino, opõe-se à vontade da maioria desses guias, e continuará, na dramatização, a defendê-lo até o fim da festa.

O primeiro ato da trama iniciou-se na manhã daquele domingo de maio de 2000. Vários praiás e padrinhos estavam reunidos em frente da casa do menino. Um terreiro sem calçamento, como todas as “ruas” em Brejo dos Padres. A mãe e o avô materno estavam francamente alcoolizados. Os praiás dançavam e cantavam, acompanhados pelo ritmo dos seus coités, e tendo como base o cantador, que se manteve abstêmio. O grupo girava ao seu redor e, ao final de várias circunvoluções, curvavam o corpo para frente, abruptamente, aos gritos uníssomos e agudos, como se fossem pássaros. Para cada um dos praiás existe um canto específico. Entre esses, eram inseridas danças do toré, quando se permitia a participação das mulheres, crianças e adolescentes do sexo feminino. Todos de braços dados, inclusive com os praiás, balançando o corpo para frente e para trás, marcando o passo com a perna direita, num movimento contagiante, motivando a comunidade a dançar.

Dentre os praiás, destacava-se Mané Brabo, pela sua coreografia singular diante do grupo, com gestos largos, ríspidos e desconexos. Sempre vinha um deles, em direção do pesquisador, emprestar o seu penacho, por alguns minutos, para que em troca fosse dada alguma quantia de dinheiro. Terminadas as danças, foi iniciada uma peregrinação do grupo por caminhos estreitos, entre cercas ou árvores, sempre em silêncio, até a casa da primeira madrinha, uma adulta jovem, com o rosto pintado e usando fitas no cabelo. Repetiram-se as danças em círculo e os cantos. Posteriormente, o silêncio e novo trajeto até a casa da noiva, uma adolescente mais nova, e novamente, os cânticos, as danças, até que chegou uma interrupção mais longa. Nesse intervalo, foi servida uma primeira refeição para os praiás, padrinhos e convidados. Um prato de carneiro cozido, arroz, farinha de mandioca e um copo de garapa. Alguns padrinhos retardatários estavam sendo pintados com tauá-branco. Tanto eles quanto os praiás se deslocaram para a parte posterior da casa, vindo estes últimos a entrarem na casa de farinha (reservadamente, provavelmente poderiam retirar o chapéu e o penacho por conta da refeição), enquanto os padrinhos ficaram ao ar livre.

Durante a refeição foram abertas algumas garrafas de 5l, e oferecidas doses aos padrinhos. Ao mesmo tempo estava sendo servida, em latas de óleo improvisadas como copos, a garapa (caldo de cana-de-açúcar) para todos os convidados, que não apresentava nenhuma gradação alcoólica. Os padrinhos solicitaram ao pesquisador que não tirasse nenhuma fotografia e menos ainda filmasse a refeição porque qualquer registro seria usado como “prova contra nós”.

Eram apenas dez e meia da manhã e já se previa que o ritual seria extenuante. O suporte calórico da alimentação rica em carboidratos e o próprio etanol eram importantes coadjuvantes energéticos para o desgaste físico presente no Menino do Rancho. Não havia conflitos e nem atritos, mas, sim, um clima de euforia entre os participantes, sendo colocada entre parênteses todas as discórdias que circulavam entre aqueles moradores da área. Um ponto que pode ser relevante é saber se o motivo que levava muitos padrinhos ao ritual tinha um sentido sagrado ou simplesmente era a brincadeira pela brincadeira. Principalmente quando se sabia que as bebidas estavam presentes. Até esse ponto é possível justificar porque a tradição indígena Pankararu incorpora elementos epicuristas mais do que estoícos, sendo, portanto, uma festa religiosa. A dúvida permanece quando se trata da participação dos demais.

Em primeiro lugar, não se percebeu nenhum praiá consumindo alcoólico, e isso nada quer dizer porque é tabu retirar em público a sua máscara, assim como ser proibido aos *estrangeiros* aproximarem-se dos lugares onde estão “tomando uma fuga”. Lá, no poró, estão sendo realizados os principais trabalhos espirituais. Os moradores que foram entrevistados não responderam de maneira conclusiva. Para uns, eles bebem, e isso não deveria acontecer porque é recomendado jejum, inclusive sexual, durante os trabalhos. Para outros, existem praiás que bebem e outros que não, dependendo dos Encantados. É dito que o Capitão da Rima, o Mestre Imburana, o Caboclo da Meia-Noite e o Caboclo Andorinha gostam e fazem trabalhos com bebidas alcoólicas. Em segundo lugar, é uma “festa sagrada”, denotando o sentimento lúdico da religiosidade Pankararu, diferentemente de outros sentidos sacrificiais ou ascéticos, como no caso da Flagelação do Cansanção, um ritual mais identificado com a tradição católica medieval. Está ausente a *mea culpa* e exaltada a dimensão dionisiaca, também como júbilo pelo pagamento da promessa. Para uns, havia o sentido prioritariamente religioso e, para outros, a “brincadeira”, o

que incluía o prazer de se embriagar. Finda a primeira refeição, o percurso continuou até a casa da segunda madrinha, quando foram repetidos os cânticos e as danças, estando presentes todas as principais personagens.

O primeiro ato constituiu-se, basicamente, nesse movimento de peregrinação dos participantes às casas do Menino, da noiva e das duas madrinhas. Ele foi entremeado por três movimentos. Um das danças e dos cânticos, outro da alimentação e da beberagem e, por fim, do silêncio, através do trajeto entre caminhos estreitos do mato ou entre as cercas dos roçados. Finalmente, os participantes chegaram ao terreiro da Fonte Grande, local da apoteose da festa: o segundo ato da trama, que poderá se estender até à noite do domingo.

É um grande descampado, no alto de uma pequena barreira, tendo uma entrada frontal e lateral esquerda, com árvores circundantes. À direita, a família do menino esquentava, em potes de barro, a segunda refeição a ser servida. Em frente, outra elevação encobridora do poró. Ao lado esquerdo, sentado numa pedra, o cantador conduzia os cânticos, sendo substituído por outros, inclusive cantadoras, quando cansado. Muitos convidados participavam da “festa” com outros interesses, inclusive vendendo picolés de murici ou de goiaba em saquinhos plásticos, ao preço de dez centavos.

No último ato, transcorreram três movimentos: as danças em círculo numa ordem cósmica, a alimentação ritual e, por fim, a perseguição do menino, numa violência caótica. Inicialmente, o cantador conduzia o ritmo com seu coité e selecionava os cantos. Eram formados pequenos e grandes círculos. No primeiro caso, a noiva ou cada uma das madrinhas vinham à frente, seguidas pelos praiás e depois pelos padrinhos. No segundo, todos participavam, inclusive o menino, o padrinho, o Capitão da Rima e as mulheres, estando eles à frente e sendo seguidos pelos outros praiás e padrinhos. A coreografia demonstrava uma regularidade que parecia representar a ordem cósmica do mundo.

Em torno de uma hora da tarde, após os cânticos e as danças, outro intervalo aconteceu para nova alimentação ritual. A família da criança, outros parentes e amigos

distribuíram comida e bebida, no caso a garapa, para os convidados. Formou-se uma enorme fila, estando à frente os praiás e depois os padrinhos, sob a supervisão do cantador principal. Recebidos os pratos e os copos, eles subiram o barranco e se dirigiram até ao rancho, que pela sua invisibilidade geográfica e ritual, não permitiu que fosse solucionada a dúvida: os praiás beberam ou não beberam alcoólicos?

Um adulto Pankararu refere que lá “mora os *segredo* dos praiás. Teve vez que um espírito *baixô* numa pessoa na Fonte Grande e *levaro* ele até o poró pra tratamento”. Seria a condição permissória da entrada de um sujeito no Espaço Sagrado sem a “farda”, estar envolto sob o estigma do tabu. Trata-se de uma situação caótica, de conjugação entre os Mundos da Imanência e da Transcendência, sendo uma das vocações dos praiás o restabelecimento do equilíbrio, através de uma definição simbólica do evento do transe bruto. O poró é uma referência espacial de direcionamento no Mundo, enquanto estabelecedor das coordenadas demarcadas pelo grupo étnico. Segundo Eliade,<sup>274</sup> esses territórios fazem parte de um espaço sagrado “desconhecido, estrangeiro, desocupado (isto quer dizer muitas vezes: desocupado pelos nossos) [e que] participa ainda da modalidade fluida e larvar do ‘Caos’. Ocupando-o e, sobretudo, instalando-se, o homem transforma-o simbolicamente em Cosmos mediante uma repetição ritual da Cosmogonia”.

Esse lugar de instalação do Mundo, complementar à *orientação* da Igreja de Santo Antônio, permite uma ordenação diante do Caos propiciado pela ausência de limites entre os dois Mundos. Daí a necessidade de rigor nos rituais, porque as fórmulas que dotam de organização o Cosmos devem ser obsessivamente seguidas e perseguidas. Qualquer adulteração dessas regras se constitui em impureza ritual, sendo o cinismo entre alguns praiás, um precedente perigoso. De acordo com uma professora indígena, é uma “festa religiosa. Se bebe pra dançar e correr. Na nossa cultura, a pessoa que está dançando, a gente não pode revelar o nome. Mas se aquele moço que *tá* dançando tira a roupa do praiá ou então fica conversando, dando “psiu”, fazendo o que não deve, isso é um problema. Preservar nossa cultura é um problema seriíssimo. Os praiás fazem

---

<sup>274</sup> ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, p. 45.

parte da história dos índios, e se você chega num terreiro e tem uma bagunça, é um problema sério”.

Pode se concluir que, sendo um ritual para “correr e dançar”, o consumo de alcoólicos, como coadjuvante já referido, é um importante elemento do Cenário Religioso. Se esse Cenário propicia uma comunhão entre os moradores, fortalece a identidade indígena, porque revive os valores e as concepções tradicionais e são colocados entre parênteses os dissensos; então aquilo que os favorece, favorece a harmonia entre os sujeitos. A alcoolização não seria o eixo do “problema”, mas, sim, a profanação dessas normas religiosas.

Após a alimentação ritual, em torno das duas horas da tarde, foram reiniciados os cânticos e as danças. Haverá uma luta em busca do prêmio: arrancar da criança um dos seus adereços, um roubo de prenda que significa serem os Encantados, agora, os donos do menino. Isso implica que, dramaticamente, o menino fora conduzido para o Espaço do Além, atendendo aos desejos daqueles guias espirituais, que, cinco anos antes, foram responsáveis pela doença da criança.

Contra isso, posiciona-se firmemente o Capitão da Rima, que se fez e ainda se faz presente, participando das hostes dos padrinhos e defendendo, virilmente, o menino das aproximações dos outros praiás. No grande círculo, o Padrinho, com o menino nos braços, dança junto como todo o grupo. Após uma hora e trinta minutos, aproximadamente às três e meia da tarde, de súbito, começa a perseguição, sendo instalado o Caos. São gritos e correrias, choques corporais entre praiás e padrinhos, provocando entorses, escoriações e eventuais casos de fraturas.

Para Girard,<sup>275</sup> em quase todas as sociedades existem festas que conservam por muito tempo um caráter ritual. Nelas ocorrem transgressões no quadro mais amplo de um desaparecimento geral das diferenças, muitas vezes associado à violência e ao conflito. Em vários

---

<sup>275</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p.149 – 150.

casos, o tema da rivalidade hostil só aparece sob a forma de jogos, concursos e competições esportivas mais ou menos ritualizados. A festa, assim, constitui-se numa comemoração da crise sacrificial, sendo estranho supor que os homens se recordem de uma experiência tão apavorante em meio à alegria. A razão de ser da festa não se constitui apenas dos elementos “festivos”, ela é uma preparação para o sacrifício, o que marca o seu paroxismo e, simultaneamente, a sua conclusão.

De acordo com o autor,<sup>276</sup> o “caráter benéfico da unanimidade coletiva fundadora tende a retroceder para o passado, avivando cada vez mais os aspectos benéficos da crise, que tem, então, seu sentido invertido. A indiferenciação violenta adquire a conotação favorável que fará dela, no final das contas, o que chamamos uma festa”.

Concordando com Geertz,<sup>277</sup> que os símbolos sintetizam o *ethos* de um povo — formado pelos valores do estilo de vida e pela sua visão de Mundo — a dramatização do Menino do Rancho representa uma fusão dialética de algumas ordens existenciais componentes da Vida Pankararu. Durante a apoteose, o primeiro movimento de ordem cósmica sugere uma localização definida para cada um dos protagonistas do ritual, e que podem, através de analogias, ser comparadas com outras *ordens* sociais: a sociedade brasileira, através dos elementos católicos representados pelos padrinhos, noiva e madrinhas; a comunidade indígena, pelos praias; e o Menino, uma alegoria de um *povo jovem*, com poucas referências documentais, e emergente na década de 30-40 do século passado. Trata-se de um acordo entre as partes, estando cada uma delas ocupando devidamente o respectivo Espaço Social. A dramatização sublima os possíveis conflitos.

Existe o sacro ofício do jogo. Um espetáculo sagrado que pelo seu aspecto cênico torna-se festivo. O caos que se instala parte de uma ruptura daquele equilíbrio dramático, entre a comunidade indígena e a sociedade brasileira, estando presentes as *forças* de outra relação dialética, entre o Mundo Natural e o Mundo Espiritual. As mulheres estão ausentes. Os padrinhos

---

<sup>276</sup> Idem. *A violência e o sagrado*, p. 151.

<sup>277</sup> GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*, p. 103.

agora representam os Homens na sua imanência viril, e os praiás, os Espíritos na sua transcendência com memória. Eles querem o Menino, mas os padrinhos o protegem. Sendo a cura uma dádiva decorrente da vontade do Capitão da Rima, é feito um comércio religioso. A família oferece a festa e contará com a participação dele na defesa incondicional da criança. Trata-se de um núcleo de desordem presente naquela ordem anterior e que representa o conflito íntimo dos homens com a dimensão do sagrado a exigir oferendas dos seus filhos. A dramatização sublima essa violência, sendo restabelecido o equilíbrio após a realização do sacrifício imaginário.

Por que o Menino novamente será submetido ao risco da morte? Primeiro, era a morte infantil e agora a morte ritual. O sacro ofício, como trabalho sagrado, pode ter um sentido de *anamnese*, ou seja, recordação ritual de um sentido étnico. Os praiás são esses agentes encarnados, primeiro em diálogo harmônico com os padrinhos civis, apesar das inscrições indígenas, até se tornarem a manifestação bruta de disputa entre os dois domínios. Todos continuarão existindo nas memórias dos sujeitos, que se sentem cada vez mais Pankararu.

Um povo-menino, enquanto um bem frágil e precioso, de poucos registros históricos, alguns do século XVIII, e outros, um pouco mais tarde, no século XIX e XX. Um sacrifício não apenas relacionado à epidemiologia da mortalidade infantil, mas à própria morte/ressurreição indígena/católica romana, do Capitão da Rima ao Santo Antônio de Pádua ou de Lisboa. A ordem cósmica representada pela dança em círculo é substituída pelos movimentos idiossincráticos e brutais dos praiás em direção do menino. Instigante é que essas manifestações hierofânicas muitas vezes são dolorosas, através dessas corridas em todas as direções, descendo ou subindo barreiras, ensandecidos, sempre o Padrinho carregando o menino no colo, entre choques, muitos caindo ao chão. Era uma gritaria geral até que um praiá, sorrateiramente, retirou o chapéu do menino, e tudo parou. A ordem cósmica foi retomada e houve danças e cânticos, em sentido horário, até o final da festa.

E as bebidas alcoólicas? Um idoso Pankararu assim resume o consumo:

É a festa lá rolando, é *tuné* de garapa, é panela de *cumida* de arroz. *Num* é toda vez que tem caldo de cana não, antigamente era de cana, aquela *cana-de-açúca*. *Apois* é daquela cana que fazia garapa, mas agora *cuma* [como a] cana *fracassô* [não tem]. Mas se o *sinhô* visse antigamente. Agora *num tá* existindo a cana como antigamente, aquela que faz o *açúca*. Aí faz a garapa de *açúca* e de rapadura. Compra a rapadura e raspa dela. O *caba* mexe e fica uma garapa decente. É garapa o dia todinho e a *cumida* rolando. É difícil uma pessoa aqui no Brejo, que *num* tivesse feito essas festa. Nós mesmo aqui já *fizemo* duas vez.

Mais uma vez manifesta-se a obscuridade do objeto alcoolização. Indiscutivelmente estava lá, no Cenário Religioso, mas era extremamente difícil de ser visualizado e escutado. Existem limites metodológicos decorrentes de motivos éticos e políticos que impedem uma curiosidade mais incisiva do pesquisador. Certos espaços não devem ser invadidos, e certas perguntas não são de boa praxe fazê-las, entretanto alguma ousadia é necessária: existem bebidas alcoólicas no Menino do Rancho?

Tem, *num vô dizê* que *num tem*, *num nego*. Desde que eu me alcancei de aqui dentro de Brejo dos *Padre*, os *praiá* dançando, mas graças a Deus nunca vi miséria, nem derrota. Eles *tomava* aquele *golinho* de aguardente pra *dançá*, pra *animá*. Naquele tempo eles *bibia* o quê? Hoje é 51, e antes chamava uma tal de Caninha que vinha de Sergipe, a Pitú, a Azuladinha, a Barriquinha, a Serra Grande. Dentro da festa mesmo, quando ia *buscá* os *minino* na casa dos *pai*, os *praiá* ia *buscá*. Vinha os *padrim*, a noiva, tudo, era uma coisa muito interessante. Aí eles *bibia* pra festa, *num* tinha problema. *Num* tinha esse negócio de *andá cum mal* intenção. Era pra *brincadera*. Agora *num consintia bebê*, era os *praiá*. Mas os *padrim*? Sua dose pra *pudê corrê* e *tê* força de *lutá*. Os *praiá num bibiam* na casa da gente, não. Tomava umas três doses (risos). Era pra *animá* a *brincadera*. Eu *vô dizê* pro *sinhô*, se *tivé* uma festa que *num tivé* uma *bebida*, aquela festa pra mim é morta. O *sinhô* sabe que o *primero* milagre de Cristo foi *transformá* água em vinho (risos). É verdade! Um dia uma pessoa me disse: “— É porque a cachaça foi o cão [satanás] *que fez*.” O cão faz nada! (risos) Foi Deus que deu inteligência ao homem pra *fazê*” (risos).

Ao final do Menino do Rancho, um membro da família que organizou a “brincadeira” informou ter havido o consumo de seis caixas de aguardente (cada uma guarda vinte e cinco

garrafas de cachaça). Significava energia, proteção contra a dor, divertimento. A participação ébria de muitos contribuiu para a intensidade da dramatização, não havendo episódios diretos de violência, apenas aqueles sublimados. Portanto, não se pode afirmar que a alcoolização seja diretamente responsável pela atual violência Pankararu, porém, o grau de tensão e a natureza do conflito de interesses entre os participantes dos diversos cenários na área indígena, onde transcorre o processo.

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SEÇÃO CIRCULANTE

## 5 O TEMPO DA ALCOOLIZAÇÃO PANKARARU

Os diversos cenários presentes no Mundo da Vida Pankararu são fotografados através de instantâneos que congelam o Tempo, não se destacando o movimento pelo qual as coisas chegaram a ser o que são e através do qual serão o que virão a ser. É a idéia de processo associada aos atos que estão em curso, às mudanças ou à seqüência de estados de um sistema.<sup>278</sup> Entre eles, a alcoolização contextualizada num dinamismo étnico que apresenta referências entre o ontem, o hoje e o amanhã. Trata-se de uma discussão que versa sobre a segunda categoria abordada, o Tempo, e que, igualmente como o Espaço, para se desenhar uma perspectiva etnoepidemiológica, é preciso atravessar os caminhos conceituais da Epidemiologia e da Antropologia.

Muitas são as definições vinculadas sobre um fenômeno onipresente, principalmente entre as coisas em movimento, sejam internas ou externas ao próprio Homem. São preocupações registradas em inúmeras narrativas, como as dos mitos gregos, por exemplo, entre as quais o Tempo é concebido como um fenômeno que apresenta uma voracidade destruidora. Está escrito que ele é Cronos, o segundo filho de Urano (o Céu) e de Gaia (a Terra) e que, após haver destronado o pai, obteve de seu irmão mais velho, Titã, o favor de reinar em seu lugar. Entretanto, o primogênito impôs uma condição: a de que o novo rei fizesse morrer toda a sua descendência masculina para que a sucessão fosse reservada aos seus próprios filhos. Cronos desposou Réia, com quem teve muitos rebentos, vindo a devorá-los avidamente, conforme o acordo. Porém a esposa conseguiu salvar o filho Zeus, que, ao se tornar adulto, declarou guerra ao pai. Na luta, o genitor foi derrotado e expulso do Céu, continuando a dinastia, em prejuízo dos filhos de Titã.<sup>279</sup>

---

<sup>278</sup> FERREIRA, A.B.H. *Novo Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa/Aurélio Buarque de Holanda.*

<sup>279</sup> BULFINCH, T. *O livro de ouro da mitologia*, passim.

Nas Sagradas Escrituras, o tempo pode ser também considerado um *critério* que organiza sistematicamente todos os movimentos da Vida. Em Eclesiastes (3:1,3) é lido: “Tudo tem o seu tempo determinado, e há tempo para todo o propósito debaixo do céu: há tempo de nascer, e tempo de morrer, tempo de plantar, e tempo de arrancar o que se plantou; tempo de matar, e tempo de curar; tempo de derribar, e tempo de edificar”.<sup>280</sup>

Se há desacordo entre os mitos e as pregações religiosas, seja destruição ou determinação, na Filosofia, a diferença fundamenta-se num questionamento epistemológico: o Tempo é uma realidade externa ao Homem ou um produto do Espírito humano? No primeiro caso, Newton (1642-1727), em *Princípios matemáticos da filosofia natural*, (1687) defende a tese de que o Universo é infinito; seu movimento, mecânico e universal, o que torna o Sujeito um mero observador que faz cálculos diante daquela máquina universal. Nela existe um Tempo Absoluto que é verdadeiro porque se caracteriza como objetivo e matemático, enquanto um fluxo uniforme. Além dele, há o Tempo Relativo, que é comum e aparente, podendo ser uma medida sensível e externa de duração por meio do movimento (horas, dias, meses e anos).<sup>281</sup> No segundo caso, Kant (1724-1804) refuta o conceito newtoniano na sua obra-prima *Crítica da razão pura* (1781), pois o remete ao modo de funcionamento do sentido interno. Aborda a reflexão, que conjuga a realidade empírica (nenhum objeto pode ser dado aos sentidos sem ser submetido a ela) com uma idealidade transcendental (as categorias não estão nas coisas, mas decorrem de nossa intuição sensível). Os juízos sintéticos *a priori* seriam possíveis devido às intuições puras *a priori* de Espaço e Tempo.<sup>282</sup>

Uma importante terceira via para esse dualismo filosófico é encontrada em Bérqson,<sup>283</sup> através da tese de um *devoir contínuo*. É uma oposição ao conceito *científico* de Tempo, considerado por esse filósofo como uma representação *espacializada* que não é fiel a

---

<sup>280</sup> **A Bíblia Sagrada: O Velho e Novo Testamento.**

<sup>281</sup> GIANFALDONI, M.H.T.A. O universo é infinito e seu movimento é mecânico e universal In: ANDERY, M.A. et al. **Para compreender a ciência**, p. 244.

<sup>282</sup> MARTINS FILHO, I.G. **Manual esquemático de história de filosofia**, p. 201.

<sup>283</sup> ABBAGNANO, N. **História da filosofia**, p. 732.

nenhuma das características que a Consciência atribui ao fenômeno aludido. O Tempo não pode ser representado por uma linha imóvel, previamente desenhada, já que ele é mobilidade e aquilo graças ao qual todas as coisas continuamente estão se fazendo. Além do Tempo Representado está o Tempo Vivido, uma corrente tão fluida que se torna impossível distinguir cada estado porque os sucessivos instantes são transpostos um a um, numa continuidade ininterrupta. Isso ocorre, principalmente, porque cada instante é novidade absoluta, existindo num processo de criação sem fim. Entra na sua constituição a idéia de que há uma conservação infalível e integral do Passado, que age como uma bola de neve e continua crescente à medida que se caminha para o Futuro.

Fica reiterado que circulam várias imagens associadas ao Tempo, seja devoração, organização, medição, categorização ou duração, e que todas elas implicam a condição de serem produtos de grupos sociais que as (re)apresentam como uma noção dinâmica enraizada no Mundo da Vida ou no Mundo da Ciência. Nesse último caso, é desenvolvido o conceito de Tempo na Epidemiologia.

### **5.1 O Tempo Cronológico-matemático na Epidemiologia**

A segunda variável, relacionada com a Epidemiologia Descritiva, é um conjunto que engloba a categoria temporal. Trata-se do intervalo de tempo (a quantidade transcorrida entre dois eventos sucessivos) e do intervalo cronológico (um espaço de tempo definido por marcos cronológicos retirados do calendário oficial). Através da distribuição cronológica é relacionada uma seqüência temporal de eventos com variáveis de freqüência, podendo ser registrada a história do evento, o tipo de variação que caracteriza o processo estudado (cíclico, errático ou sazonal), as tendências seculares e o caráter endêmico ou epidêmico das doenças.<sup>284</sup>

---

<sup>284</sup> ROUQUAYROL, M.Z. Epidemiologia Descritiva. In: ROUQUAYROL, M.Z. & ALMEIDA FILHO, N. *Epidemiologia e saúde*, p. 79-91.

São conceitos técnicos, igualmente àqueles referidos ao Espaço, sendo premente para uma instigação epistemológica esmiuçar, dentro de certos limites, os fundamentos conceituais. Isso possibilita considerar o Tempo da Epidemiologia como um desdobramento do Tempo da Mecânica, que engendrou a idéia de Cronologia, instaurada na Modernidade e tendo como um dos mais importantes resultados técnicos a invenção do relógio com engrenagens. Diferentemente dos relógios d'água da Antiguidade, os instrumentos modernos apresentavam um registro descontínuo da passagem do Tempo e isso era diferente da utilização dos movimentos da Natureza para identificar o momento ou o *quantum* de duração temporal. Foi uma transformação que atendeu aos interesses dos trabalhos sagrados e profanos, pois era consequência das necessidades monásticas e de mercado. Num caso, a disciplina ascética exigia rigorosa pontualidade nos ofícios e, num outro, principalmente na Europa Ocidental, a adoção da hora de sessenta minutos transformava a jornada do trabalho dos operários, já em pleno século XIV, alterando salários e custo da produção.<sup>285</sup>

Por que um simples instrumento exerceu tanta influência na vida social e econômica do Ocidente? É possível supor que os relógios mecânicos seriam emblemáticos de uma moderna racionalidade que mede, controla, compara, fragmenta e acumula. A Grande Razão, entre os séculos XVII e XVIII, dotou a matéria de qualidade espacial (a extensão) e de qualidade temporal (a duração). Luz<sup>286</sup> comenta que, nesse período, a percepção de uma identidade absoluta do Espaço e do Tempo era um desdobramento, no plano epistemológico, da constituição hegemônica das Ciências Naturais como parâmetro da própria cientificidade. Porém, como medir o Movimento? O Tempo ficou reduzido a átomos de Espaço, cujos deslocamentos podiam ser mensurados através de instrumentos com precisão crescente, desde os segundos até os anos-luz. Os princípios newtonianos que propiciavam cálculos sobre os movimentos celestes podiam ser aplicados no âmbito dos vários espaços sociais.

---

<sup>285</sup> WHITROW, G.J. *O tempo na história*, p.117-132.

<sup>286</sup> LUZ, M. *Natural, racional, social: razão médica e racionalidade científica moderna*, p.42.

Com o Tempo Cronológico-mecânico é compreendido que somente existe o *acontecido*, enquanto ponto traçado numa linha temporal que representa numericamente uma trajetória no Espaço. Mesmo sendo um modelo hegemônico, ele não é exclusivo já que há um outro, aquele que aborda o *acontecimento*, uma experiência subjetiva do acontecer como ordem do Tempo Livre da numeração cronológica e própria do fenômeno do devir. Telles, Antoun & Arêas<sup>287</sup> apresentam essa leitura de Bergson elaborada por Deleuze,<sup>288</sup> assinalando que o paradoxo apontado pelo pensamento bergsoniano<sup>289</sup> sobre o caráter fugidio do instante presente revigora a necessidade do Tempo estar envolto num Espaço de Representação.<sup>290</sup> É permitida uma percepção necessária à formação do conhecimento, tendo como exemplos a Anatomia Patológica e a Clínica Médica, que se fundamentam em algum tipo de Espacialização da Doença. O devir ou a vivência da duração, enquanto adoecer e não-adoecimento, escapa do olhar patológico. A Epidemiologia percebe esse excesso, tenta construir outros espaços, como aqueles sociais para os fatores de risco, mas não consegue transformar esse modelo.

Novos paradigmas apontam para uma *flecha do tempo*, sem os *determinismos mecânicos*”, porém incluindo contextos não lineares. Isso permite perceber os fenômenos da auto-organização dos organismos biológicos que evoluem para níveis de complexidade crescente. Sevalho indica a contribuição do pensamento de Prigogine para o Tempo da Nova Física. É comentada uma evolução não-determinista, baseada numa interpretação da totalidade cósmica e cuja irreversibilidade temporal se manifesta na entropia presente no processo de envelhecimento de organismos individuais. Isso é uma coisa. Outra coisa é pensar na representação epidemiológica objetiva e externa do Tempo que se fundamenta numa captura de

---

<sup>287</sup> TELLES, F.S.P. ; ANTOUN, H. & ARÊAS, J.B. Doença e tempo. **Cad. Saúde Públ**, p. 300–308.

<sup>288</sup> DELEUZE, G. A lógica do sentido. São Paulo: Perspectiva, 1974 apud Idem. Doença e tempo. **Cad. Saúde Públ**, p.300–308.

<sup>289</sup> BERGSON, H. *Matéria e Memória* Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1990 apud Ibidem Doença e tempo. **Cad. Saúde Públ**, p. 300–308.

<sup>290</sup> DELEUZE, G. Diferença e repetição. Rio de Janeiro: Graal, 1988 apud Ibidem. Doença e tempo. **Cad. Saúde Públ**, p. 300–308.

elementos descolados da realidade, unicamente por sua simultaneidade, sem que esta captura implique necessariamente em qualquer relação social entre os elementos ou fenômenos. O tempo do conhecimento epidemiológico trabalha com os fatos de modo a artificializá-los, separá-los das pessoas, amputá-los de sua historicidade e submetê-los estatisticamente. Dessa maneira, controla os eventos, eliminando a sucessão e a ameaça da mudança.<sup>291</sup>

A relação de causalidade, corroborada por princípios estatísticos, subtende uma artificialização experimental dos fenômenos, validando ou revalidando hipóteses, sendo mais um recorte do que uma visão panorâmica da realidade. São perdidas dimensões dialéticas do Tempo, principalmente aquelas de sentido histórico e social que, inclusive, permitiriam uma análise crítica dos modelos de representação e não necessariamente a sua reprodução acrítica sob determinadas orientações técnicas.

Por que não pensar numa recuperação do significado, já que a idéia de causalidade o camufla, assim como resgatar a poética diante da estatística, a exploração diante da experimentação, o processo diante da estrutura, a evidência diante da teorização, o Sujeito diante do Objeto, as Ciências Sociais diante das Ciências Naturais? A onipresença do Tempo perpassa todas essas perspectivas. Lembrando apenas uma, existe uma concepção de uma causa anterior para uma consequência posterior, o que representa mais um significado construído coletivamente pelos grupos humanos e que regulariza as atividades e os movimentos internos nesses contextos sociais.

São as bases da construção social do Tempo como modelo de organização da vida em comunidade ou em sociedade. É uma abordagem que não considera a realidade através das objetivas dos paradigmas experimentais, que transporta os laboratórios aos espaços singulares do cotidiano. As leis não são procuradas, mas sim os sentidos, expressos através dos mínimos gestos compartilhados no Mundo da Vida.

---

<sup>291</sup> SEVALHO, G. Tempos históricos, tempos físicos, tempos epidemiológicos: prováveis contribuições de Fernand Braudel e Ilya Prokhorov ao pensamento epidemiológico. *Cad. Saúde Públ.*, p.15.

## 5.2 O Tempo Ecológico-estrutural na Antropologia

No século XIX, a influência espiritual na filosofia, representada pelos conceitos de Tempo da Alma, Tempo da Consciência e Tempo Vivido, recuou ao máximo em relação ao avanço da influência do Tempo da Física. Era o início da era do Tempo da Ciência. A História deixou de ser a realização da Providência e da Razão para ser mas uma documentação de eventos e de fatos sociais, sendo inspirada sob a égide positivista do Tempo-calendário.

De acordo com Reis,<sup>292</sup> existem diferenças entre este Tempo-calendário e o Tempo-social. O primeiro é uniforme, homogêneo e quantitativo e o segundo, descontínuo, lacunar, heterogêneo e múltiplo. Povos agrícolas, caçadores, pastores ou industriais possuem específicos sistemas temporais, todavia o Tempo-calendário somente ganha força quando se transforma em Tempo-social, ou seja, quando adotado como referência coletiva para a demarcação das mudanças, dos movimentos e da dinâmica do dia-a-dia.

Evans-Pritchard,<sup>293</sup> estudando os Nuer, povo nilota da África Oriental, na década de 30, encontrou dois modelos de organização social do Tempo: um Tempo Ecológico que reflete a relação Sociedade–Natureza e um Tempo Estrutural, como expressão das formas de organização interna dessa sociedade. Enquanto Ordem Social, esses grupos engendram padrões organizativos e consensuais para a sucessão de acontecimentos que são valorizados, notados e relacionados uns aos outros, conceitualmente. Os períodos de Tempo Ecológico geralmente são anuais e vinculados aos eventos das estações climáticas. É por conta disso que os períodos do Tempo Estrutural são empregados com maior frequência, regularizando as atividades dos grupos nos seus movimentos do dia-a-dia. Retornando à realidade Pankararu, os conceitos de Tempo Ecológico e Estrutural podem ser adaptados à forma de organização do transcurso de determinados eventos que acontecem na comunidade.

---

<sup>292</sup> REIS, J.C. *Tempo, história e evasão*, p.93–95.

<sup>293</sup> EVANS-PRITCHARD, E.E. *Os Nuer*, p.107–133.

a) Tempo Ecológico: O início do Festival do Umbu, uma das marcas religiosas que melhor identifica a condição indígena Pankararu, não se baseia numa data do calendário oficial, mas, sim num evento dos ciclos naturais. É um sinal dos Encantados, através do encontro ao *acaso* do primeiro fruto maduro, um evento sazonal que determina o começo da época da colheita. No *outro* calendário, geralmente ocorre “no começo do ano”, entre os meses de janeiro e março. O ritual se relaciona com previsões e diálogo com as *forças* invisíveis, determinantes da existência física e espiritual do povo, o que influencia as boas e más colheitas. Num outro sentido, a sazonalidade das estações climáticas, classificadas em estações com chuvas (geralmente começando no mês de junho e melhores para o plantio) e as estações sem chuvas (geralmente começando no mês de outubro), são critério que determinam as idas e as vindas migratórias de muitos homens ao Sudeste brasileiro.

b) Tempo Estrutural: É definido a partir de uma lógica social sobre a produção e o consumo de bens materiais e simbólicos. Estão envolvidos alguns elementos tais como o acesso aos roçados, a existência de atividades econômicas diversificadas (criatório, agricultura, extrativismo), a posse de aparelhos eletrônicos, a obediência aos critérios eclesiásticos de divisão das horas canônicas, entre outros. Um adulto comenta que as atividades diárias são assim organizadas: I) Um Dia na Semana: 4 – 5 horas da manhã: Acorda, vai olhar os “bichos que estão no mato”, além de ir tirar leite da vaca. 7 horas: Toma o café da manhã. 7:15: Vai trabalhar na roça. Meio-dia: Volta para o almoço em casa. 13 horas: Volta para a roça. 16-17 horas: Volta para casa. 18 horas: Assiste à televisão e reza o terço junto com o programa religioso da Rede Vida. II) Final de Semana: Vai colher pinhas e mangas para vender nas feiras dos municípios próximos.

A roça de sua propriedade encontra-se relativamente próxima do local de moradia, permitindo almoço doméstico. Em certos casos, alguns adultos levam comida ou não comem, chegando outros a consumirem aguardente para “agüentar o repuxo”, seja da fome ou do desgaste físico com o trabalho braçal.

A televisão, assim como em outras comunidades brasileiras, ocupa um espaço de tempo importante, sendo assistida compulsivamente todos os dias, inclusive como cenário religioso, presente numa programação de rede televisiva católica. Em muitas visitas às famílias, os aparelhos estavam sintonizados nessa programação. Há o empenho em comprar antenas parabólicas ao custo aproximado de trezentos reais, o que demonstra a relevância desse meio de comunicação na área, já que os custos são elevados para um orçamento familiar restrito. A programação, de uma maneira geral, é exclusiva do eixo Rio—São Paulo, tornando os moradores pouco informados sobre as notícias locais.

Mesmo nos finais de semana, o trabalho continua através da colheita de frutos para o consumo doméstico ou para a comercialização em municípios vizinhos. A ausência de terras ou a falta de motivação com o trabalho agrícola, muito cansativo e pouco rentável, além do desemprego, dão origem a situações de tempo ocioso. O consumo de bebidas alcoólicas torna-se uma alternativa de preenchimento desses espaços vazios.

De acordo com um adulto, existe uma freqüência de ingestão diferente entre os que “não gostam” e os que “gostam de beber”. Em muitas ocasiões, foi observado que os modelos explicativos sobre a alcoolização restringem-se a causas individuais. Isso remete a palavra latina *gustare*, significando apreciar o sabor. Haveria, nesse conceito, uma liberdade de escolha para o consumo de algo que fosse agradável ao paladar. Em verdade, não é bem assim. Os primeiros consomem somente no tempo das festas, definidas tanto pelo “calendário” natural ou social. Fica estabelecido um cronograma de consumo: dias de embriaguez e dias de abstinência. Geralmente acontece entre homens que apresentam ocupações laborativas definidas ou que as vivenciam sem maiores conflitos internos. É uma delimitação que diminui a exposição dos sujeitos aos perigos das complicações advindas. Para outros, diante da ausência desse controle, os perigos são mais do que evidentes, podendo haver os seguintes comentários:

1º Alguns sujeitos, francamente dependentes, bebem por uma *necessidade* compulsiva, seja para estar embriagado ou então para evitar os sintomas da abstinência alcoólica, largamente conhecidos pelos estudos biomédicos e psicológicos.

2° Existe outra *necessidade* de reorganização do Tempo Estrutural, já que diante de um certo descrédito nos cenários religiosos (a não ser pelo aspecto da “brincadeira”) e econômicos (defasagem entre o investimento de trabalho e o retorno pessoal) são formados microgrupos de consumidores. A cotização e o consumo grupal parecem fortalecedores dos laços sociais internos. A solidariedade alcoólica traz no seu interior traços de ambigüidade, pois entre os bebedores existe uma competitividade que se expressa em recíprocas trocas de pilhérias. Os “bebedores-diários” geralmente se fecham numa Relação-Nós, estimulada pelo álcool, e se sentem fortalecidos para o xingamento e a depreciação de moradores próximos. Parece a manifestação da fórmula frustração-agressividade, decorrente da condição de estar suspenso no Mundo da Vida, sendo potencializada pela falta de inibição que a embriaguez propicia. Essas pequenas desavenças cotidianas assumem graves proporções e se tornam importantes motivos para a violência social entre os Pankararu.

O conceito de Tempo Ecológico-estrutural da Antropologia fundamenta-se em representações sociais dos eventos e das atividades coletivas, tendo como referência os ciclos naturais ou a forma de organização das sociedades humanas. Distingue-se de um sentido histórico que muitas vezes é compreendido como não-científico porque não é passível de uma observação direta do pesquisador. Diferentemente, para a Etnoepidemiologia, o Tempo da História será uma fundamental referência para a construção desse sentido de temporalidade, valorizando o Sujeito enquanto partícipe de uma determinada etnia. Tanto o grupo étnico quanto os seus representantes encontram-se numa inter-relação diacrônica, sendo a alcoolização um dos vários componentes dessa sucessão ininterrupta e muitas vezes imprevisível de acontecimentos. Ela se encontra contextualizada em correntes subjetivas e intersubjetivas, o que faz da autocompreensão do processo que se estuda num sentido temporal a base fenomenológica e social que se procura manter.

### 5.3 O Tempo da Memória Narrativa na Etnoepidemiologia

O Tempo da Etnoepidemiologia apresenta diferenças em relação ao específico conceito epidemiológico porque enfoca primordialmente a experiência subjetiva. Distingue-se em relação ao Tempo da Antropologia, pois não são procuradas as formas coletivas de organização do cotidiano, mas, sim, aspectos *mnêmicos* vinculados à dimensão cognitiva construtora do Mundo Étnico.

A concepção de memória empregada se aproxima da abordagem temporal referida a Schutz.<sup>294</sup> Tratam-se de articulações cognitivas em torno das experiências pretéritas e projetos futuros. Uma delas é a *retenção*, passível de ser conceituada como a recordação de algo vivenciado no Tempo do Passado; e a *protensão*, uma expectativa de acontecimento que há de vir, decorrente tanto da experiência presente quanto da pretérita. Portanto, a memória que retém informações também permite julgamentos interpretativos que predizem os eventos vindouros a partir da utilização do prévio estoque de conhecimento subjetivo. Dessa forma, ela também participa da constituição de um Plano de Vida, aquele sistema supremo que engloba a totalidade dos objetivos e das diretrizes do Sujeito em relação às suas próprias existências. Ele pode ser deliberado ou imposto, assim como modificado no curso da história pessoal. A memória contribui no sentido de atribuir significados a determinada experiência, englobando motivos e interesses e tendo como referência essa temporalidade retrospectiva para a construção de uma temporalidade prospectiva.

As experiências retidas e utilizadas como referências para a elaboração do Plano de Vida são construídas através de narrativas que o Sujeito elabora para si e para a comunicação com aqueles Outros com os quais convive no Tempo do Presente. Existe uma aproximação do sentido do Tempo da História, cuja expressão ocorre através de duas formas distintas, segundo Domingues:<sup>295</sup> a) por um lado, o *fio*, como algo substancial e endógeno, uma figura do Tempo,

---

<sup>294</sup> SCHUTZ, A. *On phenomenology and social relations*, p.316-323.

<sup>295</sup> DOMINGUES, I. *O fio e a trama: reflexões sobre o tempo e a história*, p.11.

tecelã da História, e que ata os homens e os acontecimentos com seus traçados invisíveis, assim como a aranha tece a teia com a matéria que ela segrega e nela enreda a sua vítima; b) do outro, a *trama*, designando uma construção, que se pode dizer poética ou retórica, no sentido grego do termo, como estrutura da narrativa histórica, dotada de princípio, meio e fim.

A trama narrativa é um tipo de racionalidade da constituição histórica de sentido que implica uma ruptura com o modelo matemático-experimental, identificado, ideologicamente, como a única realidade científica. De acordo com Rüsen,<sup>296</sup> podem existir diferenças entre *narrativas de histórias* (ficções) e *narrativas históricas* (realistas), sendo elas, igualmente, modos específicos de atribuição de sentido à experiência do Tempo, principalmente como representação que visa comunicação, auto-entendimento e orientação dos sujeitos narradores.

Além da estratégia cognitiva de produção do saber histórico, uma leitura que se relaciona com a fenomenologia social, Rüsen<sup>297</sup> ainda identifica dois outros caminhos narrativos: uma estratégia política de resgate da memória coletiva e uma estratégia estética, através da poesia e da retórica como estilos de representação histórica.

A importância da memória étnica é crucial entre os Pankararu, principalmente como constituição da identidade indígena e conscientização das transformações na organização da comunidade que foram responsáveis por algumas crises, entre as quais o incremento da alcoolização nos últimos anos. Por outro lado, os estilos poéticos ou retóricos necessariamente não representam apenas sentidos estéticos, mas também sentidos políticos, já que podem ser empregados para fins de convencimento ou não, o que se torna estratégia de realização da vontade. Connor<sup>298</sup> compara o processo narrativo entre os índios sul-americanos Kaxinawá e a produção científica da modernidade ocidental. Nesse exemplo de sociedade tradicional, existe uma *autolegitimação* do narrador em relação ao grupo que o escuta, através de um estilo poético,

---

<sup>296</sup> RÜSEN, J. *Razão histórica*, p.153–155.

<sup>297</sup> Idem. *Razão histórica*, p. 162–163.

<sup>298</sup> CONNOR, S. *Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo*, passim.

dentro de uma cadência paralisante do fluxo do Tempo, já que todos vivem num Presente contínuo, referenciado através de um Passado mítico. Ao contrário, nas narrativas científicas, a legitimidade do narrador passa pela autoridade do conhecimento científico, associando critérios de verdade aos da argumentação e da prova como um legítimo exercício de retórica.

Aristóteles<sup>299</sup> diferenciava as palavras *poiesis* num sentido de fabricação de obras materiais, intelectuais ou estéticas, da palavra *rhéthoriké*, definida como uso persuasivo da linguagem através do orador em relação àqueles que o escutam. A legitimação paradigmática das narrativas científicas, no sentido de consenso teórico e político, seduz a História a se fazer científica, valorizando a idéia da Ordem universal e do Progresso inquestionável do caminhar da humanidade. Evidentemente, trata-se de mais uma narrativa, apenas com a diferença, não tão insignificante, de ser a Grande Narrativa da hegemonia ocidental. Repetindo, hegemonia não é sinônimo de exclusividade, e isso está expresso na existência de narrativas menores, mais próximas do socialmente vivido e do historicamente provável. É a diferença apontada por Nagel<sup>300</sup> entre a Grande História das Ciências Nomotéticas, à procura das leis gerais e abstratas dos eventos que se repetem, e as pequenas histórias ou historicidades, representadas pelas Ciências Ideográficas que estão atentas ao único, ao não-repetido, enfim, à singularidade do que é local.

A abordagem do Tempo Histórico algumas vezes entra em conflito com certas concepções estruturalistas presentes nas Ciências Sociais, mais atenta ao tempo de curta duração.<sup>301</sup> O que parece estar ausente nessa perspectiva é uma compreensão de que o Tempo Histórico não é único, por causa da existência de diferentes durações temporais que apresentam distintos pressupostos de abordagem teórica. Essa é a proposta da Nova História de Braudel,

---

<sup>299</sup> **ARISTÓTELES.** (Coleção Os Grandes Pensadores), *passim*.

<sup>300</sup> **NAGEL, E.** Ciências nomotéticas e ciências ideográficas. In: NIZZA DA SILVA, M.B. (org.) **Teoria da história**, *passim*.

<sup>301</sup> **VOVELLE, M.** A história e a longa duração. In: LE GOFF, J. **A história nova**, p. 65 – 89.

comentada por Sevalho<sup>302</sup> e que se fundamenta nos princípios da *dialética da duração*. É uma concepção que procura um diálogo entre a mudança e a permanência, entre as estruturas e os processos sociais, entre o consciente e o inconsciente cultural, entre as teorias e as mentalidades, o que permite integrar, numa compreensão dialética, os eventos, a conjuntura e a estrutura sociocultural.

Os eventos podem ser descritivos e datados através de análises históricas conservadoras. Eles estão relacionados apenas com um dos Tempos Históricos, aquele de Curta Duração e por isso, almejando-se uma explicação mais crítica, é necessário haver uma superposição com outras durações. As conjunturas e os ciclos históricos, principalmente políticos e econômicos, são componentes do Tempo de Média Duração. Elas são passíveis de potencialização ou de anulação recíprocas, o que provoca, no caso, uma certa *ilusão de imobilidade*. Porém, uma percepção através do Tempo de Longa Duração permite visualizar o curso irreversível do Tempo Histórico, o que favorece elucidar a existência da interpretação errônea. Esse último Tempo apresenta um ritmo lento, pois está vinculado aos hábitos, aos valores arraigados e às estereotipias que formam o inconsciente de uma determinada estrutura sociocultural. Os eventos e as conjunturas se encontram aprisionados nessa estrutura, o que propicia o sentido da permanência, dialeticamente relacionado com o da transformação.<sup>303</sup>

Existem divergências entre o Tempo da Etnoepidemiologia e o conceito de Tempo Histórico em Braudel. No primeiro caso, ele é expressão narrativa, o que significa a valorização da história de vida e oral. No segundo, é fundamentalmente coletivo e sua duração não é biográfica, mas primordialmente de décadas a séculos. Entretanto, a concepção de diferentes ritmos no Tempo do Passado e principalmente a visualização de diferentes canais que interligam a estrutura sociocultural, a conjuntura política-econômica e os acontecimentos históricos permitem apreender as estratégias de pesquisa histórica que destacam as contextualizações de

---

<sup>302</sup> SEVALHO, G. Tempos históricos, tempos físicos, tempos epidemiológicos: prováveis contribuições de Fernand Braudel e Ilya Progovine ao pensamento epidemiológico. **Cad. Saúde Públ.**, p. 7-9.

<sup>303</sup> Idem. Tempos históricos, tempos físicos, tempos epidemiológicos: prováveis contribuições de Fernand Braudel e Ilya Progovine ao pensamento epidemiológico. **Cad. Saúde Públ.**, p. 7-9.

média e de longa duração para eventos que podem ser abordados através de propostas como a Etnoepidemiologia.

Uma aplicação do conceito de Tempos Históricos de Braudel é pensada por Nunes<sup>304</sup> quando enfatiza a importância de uma ordenação dos estudos epidemiológicos na dimensão sócio-histórica. Isso pode acontecer através de três frentes: uma Epidemiologia Estrutural (para a longa duração), uma Epidemiologia Conjuntural (para a média duração) e uma Epidemiologia dos Eventos (para a curta duração). Tratando-se da Etnoepidemiologia, essa contribuição parte de uma nova interpretação de metáfora local, a árvore Pankararu, formada pela Raiz, pelos Troncos Velhos e pelas Pontas de Rama. Para Arruti<sup>305</sup> é uma solução classificatória para os fenômenos de identidade étnica enquanto *mistura*, considerando, como parentes, grupos políticos e territorialmente distintos, por intermédio de ancestrais comuns (reais ou fictícios), incluindo todos os índios por oposição aos brancos, civilizados ou brasileiros. Os Pankararu podem ser do “Tronco Velho” em relação aos Kantaturé ou aos Jeripancó, mas são “Ponta de Rama” em relação aos Kayapó ou Xavante, encontrados durante viagens a Brasília.

A releitura da metáfora compreende, na historicidade Pankararu (o que inclui o processo de alcoolização), diferentes tempos para a Raiz (a longa duração), o Tronco (a média duração) e as Pontas de Rama (a curta duração). Para se chegar a esses tempos, são utilizados recursos bibliográficos, porém se destacam as micronarrativas históricas. Estas são classificadas por Davis<sup>306</sup> nas seguintes possibilidades: a autobiografia como relato histórico da vida de determinado Sujeito pode ser contextualizada com a história oral, geralmente feita de fragmentos

---

<sup>304</sup> NUNES, E.D. Debate sobre o artigo de Gil Sevalho. In: Idem. Tempos históricos, tempos físicos, tempos epidemiológicos: prováveis contribuições de Fernand Braudel e Ilya Prigogine ao pensamento epidemiológico. **Cad. Saúde Públ**, p. 23.

<sup>305</sup> ARRUTI, J.M.A. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, J.P. (org.) **A viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**, p.263–264.

<sup>306</sup> DAVIS, J. History and people without Europe. *apud* Other histories. London: K. Hastrup. Routledge, 1992. In: STEFFEN, V. Life stories and shared experience. **Soc.Sci. Med**, p.99 – 111

que contribuem para uma composição de um determinado painel étnico. A História oficial apresenta registros documentais que podem ser colaborações para uma análise do Tempo dos Predecessores. Por fim, o Mito apresenta elementos do imaginário social oportunos para a compreensão do Tempo de Longa Duração, pois envolve um repertório simbólico específico e muitas vezes aborda a narrativa de nascimento de um determinado povo, atingindo a profundidade da Raiz. Acompanhando Husserl, é pensado que quanto mais se chega à essência de um fenômeno mais se atinge a sua dimensão universal. Pode ser dito que quanto mais se chega na particularidade da vida autobiográfica, seja sóbria ou ébria, mais se chega à essência da alcoolização na área indígena Pankararu.

#### 5.4 A Raiz da Historicidade Pankararu

Seu Mané Pandola é reconhecido como um dos moradores na área Pankararu com melhor conhecimento das tradições e dos segredos das Ciências dos *Mais Véios*. Atravessando caminhos estreitos, poças de lama, passando por terreiros com frondosas mangueiras, finalmente chega-se à casa do idoso. Ele estava no terreiro, de cócoras, usando chapéu e colocando fumo no seu cachimbo.

Após a apresentação, tergiversava continuamente, tentando “mensurar” as intenções, a paciência e a habilidade do pesquisador em pesquisar. Além do mais, reivindicava soluções para problemas práticos, relativos a documentos que estavam no Recife, ao telhado da cozinha que precisava de conserto, aos remédios para a esposa, enfim, uma barganha, evidentemente, lícita. Subitamente, no meio de outro fio de meada, introduziu o seguinte tema:

Quando D.Pedro *chegô* na Terra, aqui se *acabô* com água. Ele *chegô* em *Sarvadô*, na aldeia de Tamandaré. Ele *achô* a Dona Catarina de Tamandaré, que ele *carregô* pra Portugal, e hoje tem Princesa *Isabé*, não sei se ainda são vivos, mas é em Portugal. Aqui se *acabô cum* água. D.Pedro saiu de Portugal num navio pra *vê dond'ê* que já tinha terra. Quando *chegô* em *Sarvadô*, o navio *encostô* na beira mar, os índios já tava tudo nas pecinhas dele. Ele foi, *levantô* a mão pra eles, eles com os *arquinho* já no jeito. *Num quere* que os índio beba, ele já trazia bebida e trazia espelho pra eles se *mirare*. Os índios *encostaro*. *Preguntô* na língua

dele. “O que era que *precisava*”. *Qué dizê* que era uma *cumida*. *Juntaro* aquele pessoal, eles lá, tudo saidinho. Eles se *representaro*. Quando ele *falô cum* aqueles *chefe*, o mais *veinho* disse: “Meus *índio* como vocês *presentaro*, *pur* aqui, eles *sairo* daquele ponto”. O índio eu considero que é nascido ou do peixe ou do mussum. Ele se *agradô* da princesa, da Dona Catarina, aí iludiu a cozinheira do navio, pra *chamá* ela pra dentro. Comida não *faltô* pra eles ali, e a bebida e os espelho. Quando ele *conversô* bem *cum* aquele *home* que era pajé dos *otro*, *mandô* o *minino* do navio da terra, deu as costas, quando eles se *cuidaro* tava longe. Quando eles *caçaro* a índia no meio deles, ele já *tava* em Portugal. Era D. Catarina que *tava* lá. Agora ele em Portugal. Quando ele *chegô* lá, D. Pedro *Véio* que era o pai dele, era D. Pedro II que foi o rapaz que andava. Agora meu *fio* casa com a índia. Ela ficou lá. Os Pankararu, já *viero* esses *fiinho* das ondas de lá, foi nascendo, o senhor sabe. O Rio de Janeiro, é Rio e *Niteróde*, foi gerado também, de índio com *Sarvadô*. Depois que os *possero* *pegaro* a *encostá*, veio esse pessoal, veio juntando. Nós quando *chegamo* aqui nessa serra, os holandeses *chegaro* aqui, antes, o ouro tava *im* cima da terra. Quando D. Pedro *chegô*, eles já tinha vindo *primêro*. Quando aquela água *baixô*, as *canoinha* *sairo*, aquelas *embarcação*.

A narrativa mítica é uma expressão simbólica da *sociogênese* Pankararu e da origem *daquelas* bebidas alcoólicas provenientes da Europa. Segundo Arruti, esse grupo indígena é composto de *remanescentes emergentes*, porque, enquanto caboclos, de acordo com a Antropologia Clássica, não apresentam os sinais fenotípicos tradicionais, entretanto “se apresentam sob novas identidades indígenas, que todavia reivindicam uma ancestralidade autóctone que não é manifesta: resultado de recuperações e recriações étnicas que lhes permitem se destacar na superfície da rica, mas indistinta cultura nordestina sertaneja”<sup>307</sup>.

Trata-se do Tempo do Dilúvio, certamente relacionado com o afogamento de ancestrais numa das várias enchentes da Cachoeira de Paulo Afonso, local sagrado de sepultamento desses mortos. De acordo com esse imaginário, é recriada uma descendência para o povo através do casamento entre duas personagens de linhagem real, o então “príncipe” Pedro II

---

<sup>307</sup> ARRUTI, J.M.A. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco In: OLIVEIRA, J.P. (org.) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, p.230.

e a princesa Catarina de Tamandaré. Há relações entre essas duas figuras históricas e a comunidade indígena. O Imperador do Brasil, ao visitar a cachoeira de Paulo Afonso, no século XIX, efetivou a primeira demarcação das terras Pankararu, projetando quatro léguas de sesmaria (uma dessas léguas mede 6.600 metros), partindo do atual cemitério de Brejo dos Padres, perfazendo uma área total de 14.294 hectares.<sup>308</sup> A princesa é, provavelmente, a filha do cacique Itaparica que liderava o grupo dos Tupinambá, no futuro Estado da Bahia, tendo substituído o nome tupi de Paraguaçu, após ter se casado na Igreja Romana, no ano de 1528, na cidade de Paris, com o náufrago Diogo Álvares, o Caramuru.<sup>309</sup> Trata-se do primeiro casamento interétnico brasileiro registrado em documentos oficiais e que se tornou uma matriz imaginária para a construção da etnia Pankararu. Os primeiros Pankararu eram “filhos dos peixes”, porém, após o dilúvio, esse povo *misturado* seria o grupo de predecessores, portanto estavam localizados no ponto mais profundo da Raiz. O casal original dessa descendência interétnica deveria ser proveniente de família real.

Na narrativa, as bebidas não estão vinculadas à produção artesanal nativa, porém àquelas distribuídas e desconhecidas pela população local, sabidamente a aguardente, a cerveja e o vinho. Assim como os espelhos, elas foram trocadas diretamente no processo de escambo e utilizadas como instrumentos para o enfraquecimento das populações indígenas. Através dessa embriaguez nativa, foram alcançados muitos dos interesses do projeto europeu para as novas terras recém-descobertas.

A Raiz da Historicidade Pankararu está perdida na memória dos moradores da área, sendo resgatada através dessas narrativas míticas. Num sentido prioritariamente histórico, as referências bibliográficas indicam que, no começo do século XVI, a região americana mais próxima do Velho Mundo era o Nordeste brasileiro, contando com a mais antiga presença européia no continente e extenso litoral, dotado de bons portos; era uma região estimulada pela

---

<sup>308</sup> PETI/MUSEU NACIONAL. **Atlas das terras indígenas do Nordeste**, p.38.

<sup>309</sup> BUENO, E. **Capitães do Brasil: a saga dos primeiros colonizadores**. Coleção Terra Brasilis vol. III, p.43.

rendosa agricultura da cana-de-açúcar e articulada ao mercado mundial. No século XVII, foi iniciada a interiorização da região, desprovida de maiores obstáculos naturais e sendo beneficiada pelo Rio São Francisco, eficaz via de penetração e de assentamento e que favorecia o deslocamento das boiadas.<sup>310</sup>

Na fase inicial da colonização brasileira, as populações indígenas eram classificadas em Tupi e seus inimigos Tapuia, os índios de *fala travada* que habitavam Sertões. Nimuendaju<sup>311</sup> identificou, nessa área nordestina, oitenta diferentes *etnônimos* desde a fronteira leste com a Zona da Mata até à fronteira oeste, no Nordeste oriental. Do Ceará até o Recôncavo na Bahia distribuía-se a família Kariri, havendo um maior contingente populacional no vale do submédio São Francisco, em meandros e ilhas agriculturáveis. Entre o leste dessa área deste rio até a cachoeira de Paulo Afonso habitavam os Proká e os Pankararu, de acordo com os relatos missionários dos capuchinhos Martinho e Bernardo de Mantes, entre os anos de 1707 e 1709. Esses povos estavam espalhados entre as aldeias da Ilha de Sorobabe, da Ilha de Acará, da Ilha da Vargem e também nas Invocações de Nossa Senhora do Ó e de Nossa Senhora de Belém.<sup>312</sup>

Algumas referências documentais sobre os Pankararu, nesse tempo da raiz indicam que padres da congregação São Felipe Nery, no ano de 1752, erigiram uma capela consagrada a Nossa Senhora da Saúde, na Maloca de Cana Brava, criando a povoação de Tacaratu, que se tornou município somente em 1954. A população indígena foi deslocada para uma aldeia nas terras baixas, dando origem a Brejo dos Padres, a principal entre as dezesseis aldeias na área indígena.<sup>313</sup>

---

<sup>310</sup> DANTAS, B.G.; SAMPAIO, J.A.L. & CARVALHO, M.R.G. Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, M.C. **História dos índios no Brasil**, p. 431.

<sup>311</sup> NIMUENDAJU, C. Mapa etnohistórico de Curt Nimuendaju. Rio de Janeiro: IBGE / FNPM / MEC, 1981. *apud* Idem. Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, M.C. **História dos índios no Brasil**, p. 432.

<sup>312</sup> *Ibidem*. Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, M.C. **História dos índios no Brasil**, p. 432.

<sup>313</sup> PETI/MUSEU NACIONAL. **Atlas das terras indígenas do Nordeste**, p.38.

As referências bibliográficas indiretas também tentam preencher as lacunas na memória dos Pankararu sobre a Raiz da sua historicidade. Indicam datas e a presença de trabalhos missionários que são responsáveis pela formação de um *ethos* católico tradicional, arraigado, entre os mais velhos. Muitas informações estão perdidas e dúvidas persistem sobre aqueles que eram “descendentes” diretos dos peixes. Entretanto, considerar o povo Pankararu implica partir da recriação étnica, dos casamentos interétnicos, de uma conjuntura que está presente nas narrativas sobre o Tronco da Historicidade Pankararu. Pouco se sabe sobre a alcoolização no tempo da Raiz, entretanto, no próximo segmento, ela surgirá com mais vigor, inclusive alguns dados breves são referidos não a etílicos, mas ao consumo da Jurema, uma bebida sagrada com finalidades rituais.

### **5.5 O Tronco da Historicidade Pankararu:**

O Tronco da Historicidade Pankararu é formado pelo conjunto de contextos políticos, econômicos e religiosos numa época prévia ao reconhecimento da condição indígena pelo Estado, incluindo as transformações relativas ao estilo de vida da comunidade, que foram anteriores à construção da hidrelétrica de Paulo Afonso, ao final da década de 40. Nesse ciclo pode ser considerado que existe predominantemente o Tempo da Tradição como sistema de valor e de organização material do estilo de vida, o que também é refletido na forma de consumo específico em relação aos alcoólicos.

A dimensão política é representada pelos acordos existentes entre as famílias para a divisão das terras, pelo processo de implantação do posto indígena, pelos critérios de demarcação efetuados pelo órgão indigenista, pelos principais protagonistas do poder e pelos instrumentos internos de controle social. É um Tempo que se encontra presente na memória de muitos sujeitos,<sup>314</sup> podendo ser resgatado pela história oral, não sendo representado através de uma linha

---

<sup>314</sup> Foram incluídas as narrativas de duas idosas, dois adultos, uma adulta e uma jovem, por apresentarem uma melhor clareza e qualidade no seu conteúdo. Os fragmentos serão incluídos e comentados dentro de

cronológica rígida, pois é registrado de uma maneira mais qualitativa, através da rememoração de fragmentos que ocorreram “naquele tempo”.

De acordo com uma idosa, “tudo era mato, só tinha roça de travessão pra dentro”. As crianças “*andava pelos mato, pra brincá era im cima de pau, cantava, aprendia as coisa, num sei cum quem. Nós via eles cantare, cantiga de praiá, toré, cantava de tudo, nós via, nós aprendia*”. O Tempo da Tradição estava vinculado ao amplo espaço da Natureza e ao aprendizado basicamente oral, mais do que o escrito. As características étnicas eram apercebidas e reproduzidas através das cantigas e das danças enquanto face estética; nos valores, enquanto feição ética; na visão de mundo, enquanto perspectiva êmica; e nos gestos, enquanto práxis.

Naquele tempo de “*Antonho Conselheiro*”, certamente no ocaso do século XIX, houve uma repartição dos lotes entre as várias famílias que compunham a Grande Família Pankararu. As informações tornam-se lacunares pela ausência de documentos que registrem o processo de divisão das terras, pensando uma idosa fundamentar-se numa carta da Princesa Isabel que estava em posse do Velho José Quirino, estabelecendo os critérios de distribuição dos lotes. O documento não foi visto por nenhum dos sujeitos entrevistados, podendo ser conjeturada a existência de alguns acordos entre as diversas famílias para a ocupação do Espaço. Sabe-se que os “primeiros lotes de terra” foram de “um pessoal que *inventaro os praiás*”, entre as serras do Sorongo e da Fonte Grande. Eles foram repartidos entre os Quirino, os Barbosa, os Acioli, os Félix, os Cipriano, os Teotônio, os Cavalcanti, entre outros.

Portanto, a unidade social de maior relevância era a família, de característica extensa, geralmente sob a égide do poder paterno, dentro de um sistema ético e êmico tradicional, compondo cenas rústicas em casas de taipa.<sup>315</sup> Durante dia, mulheres e crianças com potes de

---

um fio de meada em que o Tempo é a temática evidentemente abordada, sendo mantido, portanto, total anonimato.

<sup>315</sup> Uma típica casa local visitada apresenta as seguintes características: alvenaria; piso de cimento; dois ou três quartos ao lado, divididos da sala por cortina; telhado sem forro; sala de visitas com sofá e duas poltronas simples, estante com “três em um”, quadros da família, de Santo Antônio e de Santa Luzia, uma

barro na cabeça indo buscar água nas fontes naturais, os homens trabalhando no roçado e, à noite, estando todos sob a luz bruxuleante dos candeeiros.

É referida uma maior solidariedade entre os sujeitos naquele tempo. Ela se tornava presente em certas atividades coletivas tais como “levantar uma casa de taipa”. Segundo um adulto, o pessoal

dizia que tinha a construção de uma casa, pra *tapá* as *parede* de barro. As *mulhere* e os *home ia* *buscá* barro branco na serra. Era tudo unido como se fosse a casa deles. O carregamento era através de cantigas de roda ou de *brincadera*. Quando *tapava* a casa tinha aquele almoço. Depois do almoço, o pessoal tomava uma fuga. Descansava bastante. O restante do barro que sobrava, colocava no piso da casa e depois dançava o toré. No mesmo instante, [a dança] *servia* como se os próprios pés das pessoas *tava* compactando o solo pra *formá* o piso.

A existência da Grande Família decorria também da possibilidade do convívio sem maiores conflitos entre os núcleos familiares domésticos, comungando dos mesmos valores e da mesma Visão de Mundo. Outro aspecto facilitador para a inexistência de maiores desavenças era a distribuição das casas ao longo dos lotes de terra. De acordo com outra idosa, elas “não *era* *pertinha* uma da *outra*, era longe, dentro do mato, *num* chegava a trinta.” A distância permitia que o Mundo da Vida transcorresse nos limites do espaço doméstico, não havendo “muitas confusões porque ninguém entrava no terreno dos Vieira, nem dos Pereira, nem dos Acioli, cada qual já *tava* dividido”.

A interpretação da idosa mostra-se adequada para uma realidade menos prevalente de violência social, que é diferente nos dias de hoje, segundo muitos moradores da área Pankararu. Além disso, as “confusões” também são relacionadas com as “invasões” e elas necessariamente não precisam ser entre as famílias Pankararu, mas também, conforme vem acontecendo

---

salinha de jantar, e uma cozinha. O banheiro fica dentro da casa. Muitos, do lado de fora, foram construídos pela Funasa.

sistematicamente, através da “invasão dos posseiros”, o que incrementou, significativamente, a violência na área.

Esses episódios não eram comuns e quando aconteciam não apresentavam a gravidade que, atualmente, se mostra contumaz para ser solucionada. Havendo brigas, eram de “tapa, de *rasgá rôpa* dos *home*, mas assim de morte *num* tinha. E houve muita morte aqui no Brejo, mas era daquelas *volante de poliça pra segui Lampião*”. Além do cangaço e da violência policial são lembrados alguns aventureiros, como “*Antonho Cabecinha*, um mandão que se achava muito forte. Queria *sê* o dono da terra, mas *num* era nem *fio*”. Nesse caso extremo, a comunidade solucionou o problema através do assassinato do *estrangeiro*, cujo mandante e executor não foram descobertos.

Esse ciclo do Tempo da Tradição presente no Tronco da Historicidade Pankararu é marcado pelo “respeito” ao espaço familiar, pela transmissão oral da sabedoria e pela relação mais integrada com a Natureza, quando o poder paterno fazia-se a principal referência doméstica. Transformações políticas surgiram quando o Estado Nacional brasileiro reconheceu a identidade indígena dos Pankararu, apesar de serem “misturados”.

Segundo Arruti,<sup>316</sup> o processo de recuperação étnica recebeu a colaboração de dois personagens principais. O primeiro foi o Padre Alfredo Pinto Damaso, capelão militar das tropas revolucionárias do Norte, que defendia de maneira incondicional o reconhecimento da identidade indígena dos Carnijó ou Fulni-ô, da cidade de Águas Belas, em Pernambuco, através do trabalho do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). No ano de 1921, o órgão indigenista enviou funcionário àquela comunidade, sendo registrado, em relatório oficial, que apesar da “miscinegação racial”, a existência da língua indígena, dos costumes e da coesão social propiciavam aos Fulni-ô as condições básicas para o “empreendimento indigenista” de entrada do órgão no Nordeste.

---

<sup>316</sup> ARRUTI, J.M.A. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, J.P. (org.) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, p.233–238.

O segundo personagem foi o antropólogo pernambucano Dr. Carlos Estevão de Oliveira, diretor do Museu Goeldi. Ele publicou, em 1931, artigo sobre as afinidades lingüísticas e a organização social dos Fulni-ô que faziam parte do mesmo círculo aos quais pertenciam os moradores de Brejo dos Padres e os Xukuru-Kariri de Palmeira dos Índios, Alagoas. Sua participação é reconhecida para a instalação do Posto Indígena Pankararu, em 1941. Era transformado o padrão de intervenção do órgão indigenista, passando a não proteger apenas o índio que era “guarda de fronteiras”, mas também o índio “agricultor”. Foi o início da tutela oficial do Estado em relação a esse povo.

De acordo com outra idosa,

nesse tempo *começô aparecê* aqui muito *doutô* do Rio de *Janêro*. Falava sempre nessas *coisa* de que aqui *pudia tê* um chefe, *tê* um posto pra *governá* o pessoal. Que aqui era uma área federal, gente de fora como de Tacaratu *num pudia administrá aqui*, que era terra de índio. Vinha uma pessoa pra *mandá* aqui. Aí *começô vi* o Dr. Carlos Estevão. Ele conseguiu mesmo, *demarcô* a terra. Os *dotô* falava sempre nessas *coisa* de que era uma área federal, gente de fora como de Tacaratu *num pudia administrá*. Veio os *ingenhêro*, *demarcaro* a terra. Ele chamava o pessoal *pra fazê* aquelas *reunião*. *Viero* pra cá essas pessoa, *fizero* o levantamento da terra, *marcaro*, *mediro* e *fizero* esse marco no *cimitêro*. *Ficô* uma confusão *depoise*. *Brejim* dos Correias e o Caldeirão. O Bem *Querê* também *impatava* as *pessoa passá*. Quando o pessoal daqui ia *limpá* o mato, eles *impatava*, mas eles ia *pur otro lugá* e *limpava*. O pessoal do Bem *Querê* quebrava o marco que o pessoal de Recife *marcaro*. Foi aquela *danação*.

No ano de 1942, foi afixado um marco de alvenaria, no cemitério da aldeia principal, indicando as quatro direções e reduzindo a área histórica em três quilômetros quadrados, pois se oficializou, como “área Pankararu”, um total de nove e não de doze quilômetros quadrados. Provavelmente foram acordos realizados com os fazendeiros vizinhos e com os habitantes do município de Tacaratu. A proteção oficial aos Pankararu e os direitos ao uso da terra da União deram início aos conflitos com a população sertaneja não-indígena.

Havia uma divisão de papéis entre os “engenheiros”, que mediam, e os “dotôres”, “convenciam” o povo de que ali era área da União, devendo ela ficar sob a responsabilidade de alguém que exercesse a função de poder. Para esse exercício foram indicados o Chefe do Posto Indígena e a figura local do Capitão da Aldeia.

Passaram muitos chefes de posto até a vacância do cargo, no período de realização desta pesquisa, sendo este preenchido no final do trabalho de campo. Naquele tempo, quase tudo estava sob o poder do chefe, precisando o povo obedece cegamente. Segundo um adulto, eles

*mandava e os pobre obidicia porque tinha medo. Gente falô que tinha um chefe que se passasse numa casa, numa barraquinha e visse suja, dizia: — Quando eu passá, eu quero tudo limpo! Em relação aos possero, dizem que os possero ocupava as terras, mas pagava pro posto uma renda. Depois houve uma mudança, eles dexaro de pagá. Ninguém sabe se foi incompetência dos chefe ou se foi alguma lei criada. O posto era equipado de boi, de ferramentas, era bem abastecido pra sirvi os índio. Tinha horta, tinha sisal pra fazê corda, bolsa, tapete. O chefe liberava pro pessoal tirá e fazê as corda pra vendê. Dissero também que o chefe dava rôpa pro povo, praqueles mais velho. O povo ia plantá, o posto tinha arado, arcava cum tudo, ajudava im tudo. Depois que o pessoal deixaro de vendê, o pessoal num perguntava o que o chefe fazia, ele fazia tudo sem cunhicimento da comunidade. Também ninguém procurava sabê. Ele era poderoso, fazia tudo. Teve até chefe que quis queimá os praiá e no otro dia, estava misteriosamente morto.*

Algumas críticas à política protecionista do SPI são formuladas por Ribeiro<sup>317</sup> que aponta como resultados algumas perdas, tais como redução da população, da área indígena e do *ethos* tribal, incluindo depauperamento e desilusão. Na realidade Pankararu, as esperanças de melhoria na qualidade de vida não foram atendidas, sendo esses chefes caracterizados pela memória do adulto através de um perfil autoritário, barganhista, assistencialista e envolto numa aura de incertezas sobre a licitude de alguns negócios. O mesmo adulto afirma que cada vez que

---

<sup>317</sup> RIBEIRO, D. Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno, p.157-168.

entrava um novo chefe, ele ia “*distruindo* o que já tinha, acabando... Sem se dá conta, o povo *sintia* aquela falta, mas *num* questionava. O posto tinha muitas *roça*, muita semente, armazenava, muito gado e os *chefe só foro distruindo, vendeno* e eles nem sabia o que o chefe fazia”.

Nesse tempo do Tronco, a comunidade não questionava e nem podia questionar as práticas de abuso do poder e de possíveis jogos ilícitos porque também o contexto nacional alimentava as regras da arbitrariedade, através da Ditadura Vargas. Em tal conjuntura, a figura tutelar do chefe, no melhor dos sentidos, é a de agente de uma “docilização” dos corpos enquanto mecânica do poder que, através de uma política de obediência, aumenta algum modo de produção econômica.<sup>318</sup>

Um dos instrumentos de melhor eficácia para esses objetivos era o “regulamento”, uma norma que era imposta pelos agentes do poder e que determinava o cumprimento adequado ou não dos bons costumes. O principal “instrumento” para o exercício da obediência era encarcerar o caboclo num porão que se encontrava sob as instalações do posto indígena. Entre os encarcerados estavam alguns “bêbados encrenqueiros.”

Uma adulta recorda que tinha

um tal de um *purão*, *debaxo* do chão, bem fundo, bem escuro, bem *assustadô*. Buraco feito de tijolo, uma casa feita no chão, *embaxo* do chão. Acho que tinha uma *iscadinha pra decê* e uma portinha. Só cabia a pessoa mesmo pra *entrá*. Não tinha como *entrá* um ar, de cimento. Eu lembro que a gente ia pra *iscola* e eu via, ficava *cum* medo danado de *chegá* perto (risos).

O principal motivo da punição: desobediência. Na época, não havia uma legislação específica em relação às bebidas alcoólicas, porém naqueles casos de embriaguez que causavam “distúrbios” na comunidade, as regras eram aplicadas com veemência. Era um poder de julgamento e de decisão que se encontrava centralizado no Chefe do Posto, alimentado por uma

---

<sup>318</sup> FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, p.127.

visão comunitária de que “tudo que o chefe fazia era certo, *pur* isso que eles *num procurava fazê nada, num* questionava.”

Havia alianças entre as lideranças locais e o Chefe do Posto. Essas eram representadas, principalmente, pela personagem do Capitão João Moreno. Segundo uma idosa, ele é lembrado porque era

feito gente [pois] andava fardado. De cada coisa assim, de quem se apresentava, era uma farda. Ele tinha uma farda amarela, uma farda branca, uma farda azul-marinho. Diz que foi no Rio de Janeiro, o SPI quem deu um *quépi*. Andava todo *botoado*. Agora arma ele nunca usava não. Se tivesse acontecido alguma coisa de briga, ele chamava algumas *pessoa* mais *velha pra andá cum* ele, *pra não i* sozinho. Em Fulni-ô tinha o Capitão da Aldeia e aqui também. João Moreno falava a língua *brasileira* ainda. Só quem falava bem era ele. Os mais *velho* falava, mas depois, na continuação, *foro* esquecendo.

Novamente é resgatada a referência aos Fulni-ô como primeiro movimento de reconstituição de uma identidade indígena nordestina. Tendo sido um processo que contou com a efetiva participação do Padre Alfredo Damaso, alguns moradores sugerem que foi o sacerdote quem lhe outorgou a patente. Outros aventam ter sido o próprio órgão indigenista. O personagem era um dos representantes dos Troncos Velhos, aqueles sujeitos que apresentavam traços fenotípicos indígenas e tinham conhecimento da “língua brasileira”, referida como sendo verdadeiramente indígena. Isso o tornava legitimado para o exercício do poder, entretanto o respaldo não contava com o consenso comunitário.

O exercício desse disciplinador revela que a harmonia nesse Tempo da Tradição foi quebrada porque houve uma “invasão”, nessas terras, de ações sociais com novos significados; a centralização do poder em torno de um agente laico. O cacique e o pajé estavam vinculados às cerimônias religiosas, o que os fazia vinculados a uma outra tradição. A transposição do poder paterno para o poder de representação política não aconteceu sem conflitos. A mesma idosa recorda-se:

Quando um pessoal *quiria* uma coisa, outro *quiria* outra. Tinha vez que João Moreno chegava meia-noite chamando por pai. Pai se levantava. João Moreno dizia que Maneca, *Antonio* das *Dore*, João Cavalcante *num* aceitava o que ele *quiria* fazê. João Moreno era sozinho. Se ele dissesse que tinha uma *orde pra não deixá, porque* era assim (só fazia um baile aqui, se ele desse a ordem), *os otro* dizia que *divia tê*. Era assim, eles *quiria* também *mandá* em *qualqué* coisa. Toda vida teve essa confusão aqui.

Pode ser pensado que se tornava difícil para esses sujeitos, “mais velhos”, com poderes nos seus espaços domésticos, distribuídos em minifúndios quase “feudais”, passarem a aceitar sem resistências a imposição da vontade de um só sujeito. E o cacique e o pajé? Segundo uma idosa,

se tivesse *qualqué* coisa acontecido, *qualqué* coisa pra *resolvê*, sabe quem mandava? João Moreno. Agora o cacique e o pajé *mandava* só nos *praiá*. Se fosse *pra resolvê* o caso de uma dança de *praiá*, eles é que *andava* resolvendo lá, com os *praiá*, mas *cum otra* coisa, não. Resolvia *qualqué* questão. *Qualqué* coisa que acontecesse, ia *falá* com ele, João Moreno. Ou *intão*, se não fosse um caso que ele não pudesse *resolve*, ele ia *pra qualqué* *lugá*. Ele ia pro Rio de *Janero* ou então ia *pra* Fulni-ô. Lá tinha o Padre Alfredo que resolvia também essas *coisa*. Era questão da aldeia daqui, toda vida teve questão de terra aqui. Ele juntava assim uns *caboclo* e ia *cum* ele, iam até de pé, iam *pra* Águas Belas.

Abordando a dimensão econômica, no período do Tronco da Historicidade Pankararu, a instalação do Posto Indígena significou um alento de esperança para muitos sujeitos pertencentes a essa etnia. Existiam algumas famílias que plantavam cana-de-açúcar ou eram proprietárias de pequenos engenhos. Existem referências vagas a essa forma de agricultura e a práticas extrativistas, principalmente de madeira, desde o começo do século XX. Porém destaca-se no cenário o roçado de subsistência.

A instalação do posto desencadeou alguns incrementos agrícolas, contudo não foram suficientes para conter o processo migratório que já acontecia entre os homens. Algumas referências indicam que as viagens de idas e voltas iniciaram-se desde a década de 30. Muitos

homens iam de trem até Aracaju ou Salvador, embarcando em navios com destino para o Sudeste brasileiro, ou então iam em “paus-de-arara”, durando de mês a mês e meio, cada viagem. Geralmente encontravam trabalho no “corte de machado” ou então na construção civil. Uma idosa relata que

eles *ia e voltava*. Os que *foro voltaro*, mas teve gente que de 46 até 50 e tanto, nunca mais *voltô*, esse pessoal mais *véio*. Em 48, cum Paulo Afonso *umentô* esse pessoal que vive mais lá. Vão e *volta*, vão e *volta*. Tem gente também dessa idade que foi desse tempo de Paulo Afonso, e não *voltô* mais não. Foi carro daqui, caminhão *pra* São Paulo. Teve gente até que já morreu. Sempre foi assim. Naquele tempo chovia no inverno, mas quando era de outubro em diante, era aquela seca.

Os conflitos com os posseiros ainda não tinham se exacerbado como na década de 60, mas sim as dificuldades na rentabilidade da cultura do feijão, predominante produção agrícola. Não eram raras as famílias que passavam fome. Uma adulta elabora uma suposição através de um exercício de memória, contextualizando o cenário econômico Pankararu, nas décadas de 30 e 40. Segundo ela, o

pessoal trabalhava na roça pra *tê* aquela forma de sobrevivência. Além disso, eles faziam arrendamento fora da *aldeia*. *Otros trabalhava* alugado nas casas dos *fazendero* rico. Na visão Pankararu, alugado é quando ganha *pur* dia e arrendamento é quando pede aquela roça e ele trabalha de meia. Eles *trabalhava* no inverno e na época do verão *ia* pra São Paulo. Desde 30 pra 40, *num* é uma coisa definida, é uma suposição. Eles *viajava* no sentido de *comprá ropa* pra se *visti* ou então *chegá a construi* uma casa de tijolo, que era tudo de taipa. Mas só que no caso só passavam seis *meis*, porque no inverno tinham que *retorná* pra o plantio. Naquele tempo, a safra era garantida, não tinha essas *seca* não, a natureza era mais equilibrada.

Havia uma prática agrícola habitual de esgotamento do solo. A característica de subsistência atendia aos interesses e às necessidades de uma realidade cabocla, cujo perfil ético era tradicional e cuja visãoêmica era rústica. As formas de trabalho por “diárias” ou como meeiros não atendiam às necessidades de um novo Mundo que surgia. A construção da

hidrelétrica de Paulo Afonso trouxe uma nova realidade social e cultural àquela área, distinta de uma certa acomodação propiciada pela relação tutelar e incrementando o processo migratório, viagens com idas e vindas. Nessa nova conjuntura que se delineava, ainda é destacada a importância da unidade familiar. Os homens recém-casados, de acordo com a narrativa da adulta, viajavam e ainda viajam para comprar roupas e construir casas de alvenaria (hoje, para alguns, eletrodomésticos), prevendo permanecer no Sudeste por um período de seis meses. Cobrir a fragilidade da família torna-se um Projeto de Vida que se encontra além do sofrimento provocado pelas condições desfavoráveis de existência material, não se fazendo absurdo todo aquele contexto e não retirando dos sujeitos a esperança de dias melhores.

Por fim, a dimensão religiosa no Tempo do Tronco Pankararu apresenta poucas distinções em relação ao cenário contemporâneo. A tradição católica perde-se na memória viva da população, havendo referência do cemitério da área indígena ter sido construído sobre as ruínas da antiga igreja da aldeia. Naquele tempo, “tinha os *padre* que *fizero* a igreja onde é o *cemitério*. Quando nós *sintendemo* de gente já havia aquelas *madeirona*, já tudo quebrada. E *pur* que *foro* *interrá* lá? *Purque* lá era bento. Era a igreja de padre. Eles *benzero* aquele chão, pra *interrá* os que já morreu”.

É a única ligação, na memória dos sujeitos, com a história de um trajeto missionário que redundou no aldeamento daquela população em Brejo dos Padres. Entretanto, a prática religiosa persiste, principalmente entre os mais velhos, atualmente. Segundo uma jovem, eles são “mais religiosos, vão muito à igreja e são penitentes.” Nesse Tempo, a tradição indígena, além dos rituais que atualmente continuam, havia o Culto da Jurema. É uma outra tradição considerada própria dos caboclos nordestinos e uma síntese dialética, como pensaria Larraya, entre as tradições católicas populares e aquelas indígenas ainda mais tradicionais.

No Culto são invocados Mestres, Caboclos e Encantados, ao som dos cantos e maracás, havendo o consumo de bebidas preparadas com a planta. Apresentam duas variedades principais: a Jurema Branca (*Mimosa verrucosa*) e a Jurema Negra (*Mimosa hostilias*), estando presentes em ritos de transe e possessão. Era um remédio, alegria, desabafo, sublimação e

principalmente, instrumento de comunicação com os Encantados.<sup>319</sup> Segundo uma idosa, eles “botava a jurema dentro d’água e deixava ela *ficá* lá dentro, curando. Eles *bibia* quando *ia cantá*. Semanas e dias. Agora, nesses *tempo* pra cá, o pessoal foi ficando mais civilizado e *dexando*” (risos).

É dito que no Menino do Rancho não havia cachaça, somente garapa. Segundo essa mesma idosa, eles “*moía* a cana hoje, sexta-feira, pra *bebê* no sábado e no domingo”. A fermentação propiciava um teor alcoólico mínimo, porém não se comparava à tecnologia da aguardente. Isso confirma a tese de que estar um praia alcoolizado é sinal de transgressão das regras sagradas. Os esforços de justificativa podem compor outro cenário, aquele da recriação simbólica de um novo ciclo histórico dessa etnia.

O padrão de alcoolização no Tempo do Tronco Pankararu apresentava características distintas do atual. Em primeiro lugar, não havia uma distribuição de bebidas industrializadas, mas, sim, aquela aguardente produzida nos engenhos vizinhos, “daquelas *garrafa* tampada com cortiça, a cachaça *peba*”. Na década de 40, é referido existirem mais de nove engenhos nas proximidades da área Pankararu. Evidentemente, além do mel, da rapadura e do açúcar, também havia os produtos da destilação do álcool. Os engenhos foram fechando, assim como se extinguindo a cultura da cana-de-açúcar. Não havia cerveja, tinha vinho Jurubeba e “gasosa, que é *veia*”. A compra das bebidas não acontecia dentro da área indígena, porém nas cidades próximas, Tacaratu e Petrolândia Velha. Havia um maior controle da comunidade em relação ao consumo, principalmente através da legitimação do poder que existia entre os mais velhos e o Capitão João Moreno. De acordo com uma idosa, se “comprasse dois litros lá, trazia um *praqi*, num dia de sábado e domingo. A gente bebia na semana, mas não via ninguém bebendo. Só se morresse gente. Mas não era todo mundo que bebia. *Sinhô* pensa que os *rapazim* daquela época tomavam cachaça? Mas agora até as crianças *toma*. Tem *minino* de dez, de doze, tomando...”

---

<sup>319</sup> CASCU DO, L.C. *Meleagro*, passim.

A influência desse controle social abrangia três categorias etnoepidemiológicas: o Espaço, o Tempo e o Sujeito. A compra de destilados ocorria fora da área indígena e o consumo não era visível no espaço público. Geralmente acontecia em finais de semana, em tempos de festa ou nas situações não diárias de nascimento, casamento ou velório, quando os homens bebiam “caladinhos”. Caso ocorresse a embriaguez, de segunda a sexta, não seria através da população mais jovem. Quem estabeleceu essas regras? Os critérios intersubjetivos que circulavam, além das determinações genéticas e neurológicas. Enfim, a capacidade humana de reproduzir e criar símbolos, de aceitar e de propor critérios entre o que é bom e mau, de incorporar ou de inventar normas sobre o que é contingente e o que é necessário. Em outras palavras, era a etnia que determinava ser um bom Pankararu um sujeito que, entre outras características, apresentava um específico comportamento em relação às bebidas alcoólicas.

A referência a crianças que, atualmente, fazem uso de bebidas alcoólicas (o que não foi constatado entre as famílias visitadas, apesar disso poder significar outra forma de camuflagem) é um sinalizador de que esse povo jovem, representado pelo Menino do Rancho (onde está havendo consumo de etílicos) ou pelos “rapazim”, está quebrando as regras tradicionais. Esse será posteriormente um importante núcleo de discussão sobre o Tempo das Pontas de Rama, posterior. Em relação ao Capitão João Moreno, a mesma idosa relata:

Hoje todo mundo bebe. Na semana *num* tinha gente *bêbo*, só era sábado e domingo. Mas iam beber em Tacaratu. Quando a gente via eles, a gente gritava: — *Eita!* Fulano *tomô* uma! O *sinhô* contava as pessoas que *bibia*. — *Eita*, fulano vem lá, *bêbo!* Mas de Tacaratu. Os daqui *comprava* lá pra *bebê* aqui. Esse João Moreno, que eu *tô* falando, *impatô* [sustou]. O capitão *acabô* com a cachaça daqui. Ele disse que *num* era *pra* beber e foi aprovado. Ele não prendia, só dizia ao povo. O povo *num bibia* mais e *num* bebia *mermo*.

Portanto, o consumo de bebidas alcoólicas estava disciplinado através da vontade do Capitão que “*num quiria* que o povo bebesse.” Entretanto, havia transgressões a essa regra, porque uma outra dimensão de poder estimulava o consumo num contexto sagrado. A mesma idosa faz outro relato:

Um dia um rapaz adoeceu e pai foi *cum* ele numa cabocla chamada Calú. Ela só rezava se tivesse cachaça. O *minino tava* muito *duente*, *tava* morto, bem *dizê*, que as *mosca chega* caminhava nos *olho* dele. Ela disse que se tivesse cachaça, ela rezava e ele ficava bom. Pai veio *pedi* a João Moreno: — *Cumpade* João Moreno, deixa eu *comprá*! Na rua também era proibido, *num vindia*, se soubesse que era índio, *num vindia*. João Moreno: — Olhe, eu gosto muito do *sinhô*, mas eu não *dô a orde pro sinhô i compra*, *porque* se eu *dé* e o povo *subé*, *diz*: Você deu a *Bibiano* de Ferro *pra* ele *i comprá*! Pai disse: — *Tá certo*! Quando pai *chegô im* Tacaratu, um *cumpadre* dele tinha uma *budega* e aí [pai] disse: — *Cumpadre*, me empresta uma garrafa de cachaça. Ele disse: — Se o *sinhô* num *levá* bem embrulhado dentro do aió. Aí pai *troxe*. De noite, *nós fomo pra rezadera*. Quando *chegô* lá, ela era *alejada*, caminhava de quatro *pé*. — *Troxé* o que eu disse? Se *troxe* eu *vô rezá*, mas se *num troxe*, pode *voltá*. — *Troxé* aí uma garrafa! Ela *rezô* as três *veze* e o *minino ficô* bonzinho. Ela *rezô* de ramo mesmo. Ela *bibia* aqueles *poquinho* e naqueles *poco* que tivesse por aqui, cada qual ela dava um *poquinho*. A garrafa de cachaça deu *prá rezá* as três *veze*.

O pai da idosa comprou a aguardente apesar da proibição de João Moreno. Num plano político, o ato caracterizou-se como uma desobediência à vontade do Capitão, que temia ser a autorização interpretada pela comunidade como favorecimento de um fiel aliado. Num sentido ético, houve uma violação de normas sociais. Entretanto, num sentido religioso, a amizade e a obediência civil foram sacrificadas em prol do ritual mágico-religioso, tendo como objetivo salvar a vida do rapaz. Conclui-se existirem níveis hierárquicos distintos naquela comunidade, ficando a dominação tradicional num plano inferior àquele da dominação carismática da rezadora.

Uma das conseqüências desse controle social em relação ao consumo era a existência de um processo de alcoolização que não estava associado à violência social que preocupa os moradores da área indígena Pankararu. Trata-se de um fenômeno que se mostrou mais visível desde a década de 80, através da ação daqueles denominados “bêbados encrenqueiros”, quando antes havia apenas os “bêbados arranhentos”, porque provocavam apenas escoriações nos outros, ou então os “bêbados arrumados” porque ficavam prostrados no leito. As transformações no

estilo de vida e no padrão de alcoolização são decorrentes de modificações conjunturais a partir do final da década de 40, sendo esses eventos também as Pontas de Rama da Árvore Pankararu.

### 5.6 As Pontas de Rama da Historicidade Pankararu

As Pontas de Rama da Árvore Pankararu estão associadas àqueles sujeitos que apresentam traços fenotípicos e comportamentais mais distantes do Tronco e mais ainda da Raiz. É uma metáfora sobre o maior nível de integração cultural dos índios Pankararu em relação à sociedade nacional, tanto por conta de serem *misturados*, quanto por se caracterizarem como reserva de mão-de-obra de trabalho. Essa é uma das características mais distintivas da integração desses grupos, diferentemente do conceito de assimilação entendida como uma participação dos grupos com perda de qualquer traço distintivo da condição de índio.<sup>320</sup>

Outro sentido para a imagem pode ser aplicado como Pontas de Rama da Historicidade Pankararu e definido como um conjunto de eventos de curta duração, de natureza política, econômica e religiosa, relacionados com transformações recentes no estilo de vida do grupo indígena. Apesar de ser um quadro geral de acontecimentos, alguns têm destaque. A construção da Usina Hidrelétrica de Paulo Afonso, ao final de década de 40, faz parte de uma fase preliminar desse Tempo já que provocou impactos entre os sujeitos, com a chegada de uma nova tecnologia e relações de trabalho por empreitada, porém não foram tão incisivos quanto aqueles da década de 70. No decênio, houve a construção de uma segunda hidrelétrica, a de Itaparica, que mobilizou um maior contingente de trabalhadores Pankararu, através do regime de empreitada, e finalmente chegou energia elétrica à área indígena, na década de 80.

A presença da mídia eletrônica, a participação da comunidade em outros trabalhos e na escolaridade formal em municípios vizinhos, assim como em atividades profissionais no Sudeste brasileiro, aumentaram as distâncias entre os novos planos de vida, as referências

---

<sup>320</sup> RIBEIRO, D. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*, p.489.

tradicionais disponíveis na comunidade e as expectativas materiais e concretas de realização desses projetos. Além desse *vácuo*, as modificações constitucionais no regime da tutela diminuíram o poder coercitivo do controle institucional, abrindo um flanco para a distribuição e o consumo de bebidas alcoólicas na comunidade. Sem a mordaza, muitos sujeitos começaram a se expressar, vindo à tona os conflitos latentes.

Um adulto refere que todos “são *parente do otro*, quem *num* é da rama é do tronco, quem *num* é do tronco é da raiz, mas eles *num* tem união”. A justificativa para as discórdias fundamenta-se no fato de que muitos “só *qué* pra si”. A queixa é uma denúncia sobre uma contradição presente entre os Pankararu, cujo estilo de vida comunitário predominando relações face a face, está contaminado com interesses individualistas que comprometem a solidariedade dentro da Grande Família.

Pode ser pensado que o conagraamento presente nas festas religiosas e nas sublimações rituais são canais simbólicos para a realização de uma outra fuga: escapar da tensão que circula através dos eventos políticos e econômicos desse Mundo Social. A lonjura entre as poucas e rústicas casas, num tempo anterior, permitia que o cotidiano ficasse circunscrito nos limites domésticos das próprias famílias, porém houve mudanças ao longo dos anos. Uma idosa afirma que Brejo dos Padres “*virô* rua mesmo”.

Essas transformações proto-urbanas na paisagem são produtos da incorporação de uma nova lógica social, que também interfere no Espaço e que é congruente com o que se pode denominar de *Tempo da Modernidade Tardia*. Trata-se do desenvolvimento de relações patrão-empregado; de uma perda dos referenciais sagrados do Mundo; da participação no universo dos valores de um planeta globalizado, mais do que no universo dos valores locais, principalmente através da mídia eletrônica; e de uma substituição progressiva de um projeto familiar por outro de dedicação a si mesmo, porém chegando tardiamente, ao final da década de 80.

A condição de vinda desse novo Tempo, com um atraso secular, implica existência de outra contradição que se transforma em conflito entre os mais novos e os mais velhos. Alguns vivem e acreditam no Tempo da Tradição, nas formas de produção agrícola, no valor do poder paterno e na existência de uma sacralização do Mundo; outros vivem esse Tempo da Modernidade Tardia, descreditando nas formas de produção econômica tradicional, mesmo sem ter encontrado alternativas eficazes, mantendo ou tendo mantido vínculos regulares com grupos urbanos, sendo pólos de transmissão de novos valores mesmo àqueles que nunca saíram da área indígena. Eles não apresentam crenças nem práticas religiosas sistemáticas, participando de muitos rituais indígenas como “brincadeira”, sem a participação sagrada. Entre os estilos de vida, velhos e novos, está o processo de alcoolização.

Essas transformações tiveram início com a Hidrelétrica de Paulo Afonso e sua influência no cenário econômico da área indígena. Segundo uma adulta, cuja narrativa registra o Tempo Cronológico,

veio a construção das torres elétricas, nos anos 40. Nessa época, também eles *faloro* que aqui havia só canavial, pra todo lado, só havia cana, cana, cana. Eram oito *ingenho*. Na fala de minha mãe, a *vó* dela tinha um *ingenho*, na data de 1900. *Cum* a construção das *torre* ninguém teve consciência que *podia afetá* a área. Era até um meio de *divirtimento*. O povo achava *bunito abri* as *terra*, *fazê istrago* e *derrubá* árvore. Dizia que o povo ia pra lá só pra *vê* as *ixplosões* de dinamite, e também, de certa forma, o povo gostava porque muita gente *conseguiu* uma vaga na firma, apesar que também *teve* muitos acidentes com as *ixplosões*, mas sem morte.

Paulo Afonso não representava apenas o espetáculo da tecnologia, mas a implantação, pela primeira vez na área, de um trabalho em regime de empreitada. Não havendo “carteira assinada”, essa experiência não era registrada para ser utilizada como uma referência para novas contratações. Com o término das obras, o “pessoal” retornou ao trabalho agrícola. Entretanto, fatores climáticos contribuíram para a extinção da cultura da cana-de-açúcar na área Pankararu. Segundo a mesma adulta, eles

depois que *concluíro* veio uma chuva e *distruiu* todo o tipo de terra, era massapé, durava, resistia muito tempo. *Cum* essa chuva, *distruiu* aquela terra que foi *imbora*, *ficô* *coberta* por essa lavada que não tem muita resistência. Daí *acabo-se* o plantio de cana. Foi diminuindo, só aqueles *pedacinho* bem no pé da serra ou em *bêra* de brejo, que dava pra *plantá*. O pessoal *foro* vendendo os *ingenho*, vendendo, até que em 74, há 26 anos atrás, *acabô* o último *ingenho*. *Acabo-se* a garapa, ninguém *plantô* mais cana.

Foi uma primeira experiência com uma nova realidade social, que veio até aos moradores, diferente da situação migratória de quando eles iam e vinham em direção ao novo. Mesmo com a presença da hidrelétrica, a energia não chegou até à área indígena Pankararu. A produção agrícola continuava na sua rotina, exceto com a perda do plantio da cana-de-açúcar e dos engenhos próximos. Isso significou um retrocesso econômico para aquele grupo minoritário que se distinguia dos demais em termos de renda familiar. A maioria continuava com os pequenos roçados, a colheita de frutas ou o trabalho por “aluguel” ou “arrendamento”.

As transformações mais agudas, tanto na dimensão econômica quanto no estilo de vida, aconteceram com o início da construção da Hidroelétrica de Itaparica, em meados da década de 70. Foi levantada uma barragem de 4 km e um lago de 828 km no Submédio São Francisco, mais exatamente entre Petrolândia Velha, em Pernambuco, e o município de Glória, na Bahia. Um maior contingente de trabalhadores Pankararu foi convidado a trabalhar em regime de empreitada. Segundo um adulto, com

a construção da *barrage*, muitas pessoas também *consiguiro* uma mão-de-obra mais qualificada. Eles *partiro* pra *tê* o seu salário, *dexaro* de *sê* o índio só da agricultura e *passaro* a ser assalariado. Eles *tinha* seu salário todo mês, *num quiria* *vivê morano* numa casa de taipa. A Chesf precisava da mão de obra pra ser feito o acampamento de Itaparica. As pessoas que *morava* nas imediações das bordas do rio que iam *tê* que *sê* inundada, a Chesf *idenizava* e tinha que *construí* as *agrovila*. Só que pra construção tinha que *impregá* bastante gente, pra *retirá* material, areia, pedra, tudo. Houve uma contratação. Agora só que é sempre o índio quem paga o pato! É muito difícil uma pessoa da área indígena *consigui* um *imprego* bom. Pra *sê* *incalegado* ou um chefe de obra, sempre é a mão-de-obra mais fraca. *Intão* ele

*pegô experiência. Isso era pra ele deixá de ser pião e ser um profissional qualificado, mas já tava no final da obra e num tem a experiência comprovada em carteira.*

Não havia opções objetivas para os trabalhadores Pankararu questionarem estar sob a condição de mão-de-obra de reserva. Era evidente que havia critérios para a classificação da força produtiva e provavelmente “ser índio” pressupõe a ocupação dos postos mais desfavorecidos: trabalho braçal sem direito à previdência, somente à Providência divina. De qualquer modo havia necessidades a serem atendidas de imediato: ter uma renda garantida, o aprendizado de um ofício, mesmo sem “carteira assinada” e o projeto de fazer a sua casa, também de alvenaria. Até o ano de 1988, quando a cidade de Petrolândia Velha foi submersa pelo lago da barragem de Itaparica, os moradores da área conseguiram transportar tijolos, portas, telhas, tudo que fosse “arrumado” para auxiliar a construção de suas casas.

O mesmo adulto lembra-se de que “*as própria pessoa iam lá e conversava cuns ingenhero, cum as pessoas que tava indenizano e aquela casa mais bunita, uma casa mais nova, eles cidiam pra quem quisesse derrubá e pegá o material*”. Não apenas a experiência migratória, mas a experiência da empreitada e a convivência com nova tecnologia, estimularam uma “evolução”, segundo o adulto, pois “*os caboclo foro batendo telha, andando pelo mundo, vendo batê tijolo, começaro também a batê tijolo, otros mais velho foro viajá, aprendero trabalhá de pedrero e foro assim levantando casa*”.

Há o Tempo das Empreitadas e o Espaço da Migração e ambos chegam ao término, voltando os sujeitos para a realidade de subsistência, devendo ficar alguma coisa que subsista. As casas de alvenaria parecem ter esse significado da recompensa pelo investimento de Vida. Outras metas surgem através dos bens de consumo que se tornaram possíveis com a eletrificação rural. Uma idosa recorda-se que “*não tinha uma geladera, não tinha um ferro elétrico, não tinha um liquidificadô. Essas coisinha assim que usasse com energia, a gente não tinha. Toda carne era de sol, pra retalhá, salgá e comê. Antes da energia, eu comprei uma televisão, era à bateria de carro. Eu comprei bem umas três (risos). A gente pega mais coisa, no jornal, as notiça, essas coisa*”.

Muitas famílias passaram a incluir, nas suas expectativas de grupo, o consumo dos aparelhos elétricos e eletrônicos, ou seja, tornaram-se pequenos consumidores de bens não duráveis. Aquela satisfação propiciada pelo lazer audiovisual, as vantagens dos novos utensílios domésticos e o uso de bombas-d'água movidas à eletricidade encobriam a visão do impacto que essa nova realidade teria sobre o Mundo da Vida Pankararu. Segundo um adulto, eles

*dexaro mais os seus dia-a-dia, as suas tradição antiga. Foro isquecida aquelas brincadera que a gente vivia brincando à noite. Ninguém quiria mais brincá. Zeca de Rita comprô uma televisão, uma Phillips TX de 14 pulegada e deixava aqui pra que desse oportunidade pra todos. Ele colocava na janela, quera pras pessoas também assistire. Vai sê muito difícil de recupera, porque eu acho que mesmo que as pessoa tente cultivá essa cultura, resgatá essa cultura, as criança, hoje, já tão habituada a otros costumes.*

Na historicidade Pankararu, principalmente no Tempo do Tronco, a recuperação da identidade étnica também se fundamentava numa recriação imaginária dos mitos, das cantigas, das danças e da prática religiosa. Perder esse referencial pode ser um movimento irreversível, na avaliação do adulto, e o que resta é a expectativa do sujeito ser assimilado pelo mercado de trabalho das cidades vizinhas ou do Sudeste brasileiro. Não é mais um projeto de grupo, mas, sim, um plano individual e, portanto, competitivo, vindo a não-realização a se tornar uma perigosa condição da própria Vida perder sentidos que são básicos. Muitos na área vivem esse *vazio*, conforme já comentado, que é preenchido pela mitigação alcoólica da angústia.

Um adulto lembra que antes

*era muito difícil um rádio tocano. Era numa casa ou em otra. A convivência da gente era melhó im regime de índio do que agora. Começaro a aparecê os rádio, já aparecero o toca-disco. Naquela época, ao invés da pessoa tá ouvindo música, a pessoa ia brincá de roda aquelas cantiga originária daqui. Hoje se a pessoa vai dançá um toré, ninguém qué mais, qué substituí a nossa cultura pela discoteca, pelo clube. Se a pessoa vai ouví um som, já quere banda.*

Está implícita na percepção do adulto que esse grupo que não quer mais dançar toré, mas, sim, ouvir bandas é, principalmente, formado por jovens. Segundo uma idosa, eles “vão se evoluindo *porque* vão saindo pra fora, estudando. *Num* querem *sê* diferente, querem *sê* igual a *otras* pessoas. Querem *tê*, querem *trabalhá*, querem *tê* uma *opção*, uma vida *melhó*! Quando volta *praqui* é aquilo sempre igual”.

O sentido de evolução está ligado às idéias de estudar, ser igual às “pessoas de fora”, ter renda, posses, trabalhar e contar com melhores alternativas de Vida. O contexto sociocultural vinculado à Tradição, certamente, reforça a interpretação preconceituosa de que junto a ela estão presentes apenas a ignorância, a pobreza e a ausência de opções de trabalho. Elas formam um conjunto de carências interligadas (informação, renda e atividade profissional) enquanto conjunturas decorrentes da relação interétnica marcada pela discriminação e exclusão social e sendo administrada pela sociedade nacional em vários níveis. A falta de projetos coletivos estimula os jovens e também muitos adultos a procurarem ser “assimilados” pelo mercado da sociedade nacional, não pensando em estratégias alternativas de fortalecimento étnico, passíveis do encontro de soluções para os graves problemas internos.

Alguns jovens conseguem concluir a escolaridade do Ensino Médio e chegam a prestar vestibular ou então se submetem a concursos públicos. São exames seletivos considerados “puxados” e muitas vezes os resultados não são os esperados. O que resta? Voltar à realidade da área indígena e compartilhar, inclusive com certo exército de migrantes malsucedidos, a mesma pergunta: E agora, o que fazer? Uma das alternativas é “tomar uma fuga”.

Um outro contexto crítico no Tempo das Pontas de Rama é o político, conforme também já foi discutido no capítulo sobre os cenários etnoepidemiológicos. A origem da crise apresenta alguns motivos. Um deles, a “questão da terra”, que, desde a demarcação efetivada pelo SPI na década de 40, gerou conflitos com a população não-indígena. A construção de Itaparica, a partir de 1974, foi responsável pelo desalojamento de cinco mil famílias, vindo algumas delas a

participar da intrusão no espaço indígena.<sup>321</sup> Entretanto, no ano de 1966, são lembrados os conflitos, de maior violência, com moradores da localidade do Bem Querer, ainda por conta da antiga demarcação, já que não se sabia onde estavam os documentos oficiais registrando o tamanho da área indígena. De acordo com uma idosa, os posseiros

queria *derrubá* o posto, eles *vinha* pra cá, *matá* gente. Foi *pur* causa dessa confusão da terra, dessa légua de terra. Eles já *vinha* futucando *devagarim*. Era com prefeito, com *governadô*, com deputado. Ninguém sabia onde *tava* esse documento. Desde que foi feito esse serviço, o documento não *ficô* no posto. O pessoal ia *durmi* lá no posto. As *mulhé* de perto do posto *descia* tudo pra *baxo*, pra *durmi* junto com as *outras*. A *Puliça* Federal veio, eles *tava* tudo apossado, tinha plantado feijão e milho nas terras. Eles *ficaro* pra *batê* o milho e *dividi* com os donos da terra. Foi uma *danação* danada.

Existem referências de que, a partir da intensidade do conflito, a Polícia Federal passou a freqüentar com maior assiduidade a área Pankararu. A extinção do SPI, inclusive sob acusações de participação de alguns funcionários em atos de tortura da população indígena, e a subsequente criação, no ano de 1967, da Fundação Nacional do Índio (Funai), pareciam expressar um interesse do governo militar em redimir a história brasileira de erros passados, tentando “moralizar” o quadro anterior, retirando os “maus” funcionários e implantando uma nova mentalidade institucional. Havia um objetivo de integração da população indígena à sociedade nacional, cumprindo etapas, inclusive através da Constituição de 1967 e do Ato Institucional nº 1 que outorgou a Constituição de 1969. Nela estava a base legal para considerar as terras indígenas como terras da União, sobrando-lhes a posse exclusiva e a inalienabilidade.<sup>322</sup>

Desde a década de 70, existem conflitos da população com algumas chefias acusadas de “destruir” as roças, as sementes e o gado do posto. De acordo com um adulto, “o povo *num* se dava conta, mas eles *vindia* mesmo, sem dá satisfação.” Entretanto, a partir de um determinado momento, “o pessoal *ficaro* mais *isperto*.” Por um lado, havia reivindicações cobrando o

---

<sup>321</sup> PETI / MUSEU NACIONAL. *Atlas das terras indígenas do Nordeste*, p.39.

<sup>322</sup> GOMES, M.P. *Os índios e o Brasil*, p. 89.

emprego dos recursos da Funai para o conserto do posto, das salas de aula, reforma do cemitério, da igreja, entre outras. Como muitas dessas reformas não aconteciam, as “cismas” sobre as lisuras de alguns negócios surgiram, levando a população a ser opor a muitas chefias, tendo como resultado, em meados do ano 2000, a vacância do cargo.

A crise de poder na área indígena também envolvia dúvidas sobre a legitimidade do processo sucessório das lideranças tradicionais. O atual cacique encontra-se no poder desde que o pajé *Véio* Serafim abandonou a função, para ir “trabalhar na roça”. Aconteceu em torno da década de 80, quando era cacique Zé de Narciso. Joaquim Serafim, o filho do Velho, tornou-se o novo pajé, porém Zé de Narciso não aceitava o processo e também abandonou a função, ficando vago o lugar da liderança tradicional. Diante do impasse, João Binga, neto do *Véio* Serafim, tornou-se o novo cacique, e Manoel Binga, seu primo, o novo pajé. Portanto, não existe uma sucessão de pai para filho, o que motiva muitos a questionarem a legitimidade do poder da liderança.

Com a redefinição da política tutelar, muitas das atribuições da Funai passaram a ser administradas pelas prefeituras de Tacaratu, Jatobá e Petrolândia. Entre elas, os serviços básicos de saúde, as escolas municipais, o transporte coletivo. Um adulto refere que

antes era a Funai que mandava. *Passô* pra Petrolândia quem assumia, mas a Funai sempre *mandava* merenda, material escolar. Depois *ficamo cum* Jatobá. A Funai praticamente *num* assume mais essa responsabilidade. Depois da pessoa *concluí* a quarta série *num* vai mais pra Tacaratu, mas *pro* acampamento de Itaparica, que é de Jatobá, pra *istudá* o primeiro grau. A Escola Primária Indígena Dr. Carlos *Istevão* passô a sê Escola Municipal Dr. Carlos *Istevão*.

A comunidade conseguiu eleger, ao longo da sua trajetória, dois vereadores que alegaram não poder fazer mais coisas pela área porque não “*tinha* apoio do prefeito”, colocando dificuldades que “*barrava as idéia*” de alguns moradores. O contexto da representação política também favorece uma menor integração dos moradores, pois toda a área foi dividida em três domicílios eleitorais (Tacaratu, Petrolândia e Jatobá), dificultando movimentos unificados.

O conjunto das transformações no Tempo das Pontas de Rama, evidentemente, abrange o processo alcoolização, que não poderia deixar de seguir esse movimento. Existe, inclusive, certo consenso sobre o aumento do consumo de bebidas alcoólicas, em Brejo dos Padres, principalmente após a década de 80. Uma idosa enfatiza que “*num* teve mais *sussego* aqui, tudo que tem, troca por cachaça. Quem *num* tem *dinheiro* *roba* as coisa de casa, da família. É quilo de arroz, é lata de óleo, pra *trocá* *purque* *num* tem *cum* que *comprá*. Carrega, chega lá, troca *pur* cachaça. Quando pega *num* *tustão*, só é pra isso mesmo.”

De acordo com a idosa, uma interpretação sobre essas mudanças pauta-se pela “desobediência”, pela falta de “punições”, porque “antes as pessoas *era analfabeta* e *obidicia*, mas hoje sabe *lê* e *num* *obedece*”. E essa desobediência também implica que os jovens não querem seguir os pais no trabalho agrícola. Eles, de acordo com um adulto, “*num* *quere* pegá no pesado, *mermo* tendo *motô*, *num* *quere*.”

As mudanças chegam ao Cenário Religioso do Menino do Rancho, segundo outra idosa:

No meu tempo, criança *num* *ia pro* poró. Lá só *fica* os *home*, só de dezoito em diante. Eu já entrei pra *varrê*, quando não tem *brincadêra*, mas *cum* o pessoal lá dentro, no dia da tradição, nunca entrei não. Quando nós *ia pro* serviço mais os pais da gente (os praiás), eles *botava* uma *estêra* pra gente se *deitá*, mas a gente nunca cruzava o *terrêro*, nem *mulhé* e nem *minino*. Hoje eu *vô pros* praiás, já vejo os *minino* *brincano* no meio do *terrero*, cruzando tudo. Se a gente fala muita gente ignora, *num* gosta.

Algumas chefias conseguiram proibir a venda de bebidas alcoólicas até em áreas de posseiros, mas não tiveram continuidade entre sucessores. Existe uma legislação, mas os motivos do comércio clandestino parecem ser mais fortes do que o espírito da Lei. Isso está associado ao aumento de brigas dentro da própria área. “*Tão* brigando mais do que antes. De *primero* não era assim. Gente *andá* batendo nos *parente*, não. *Era tudo* mais unido. Se aqui tivesse união era uma família só.”

O processo de alcoolização no Tempo da Tradição estava submetido a regras já discutidas. No novo Tempo, segundo essas interpretações, parece que quanto mais instruídos os sujeitos, menos obedientes se mostram em relação às regras sociais, sejam políticas, econômicas ou religiosas. As lideranças tradicionais são desafiadas, o trabalho agrícola é alvo de pouco interesse e as normas sagradas são profanadas. Os sujeitos parecem expostos a vários riscos, que são manifestados através de vários episódios de violência social.

A mesma idosa está surpreendida com a constatação de que a “violência cresceu *dimais*. No meu tempo de *minina* nunca vi. Vi uma morte, mais ou menos tinha dez *ano*. Um rapaz mexeu *cum* a moça, aí o pai dela *alcançô* ele perto do posto, *matô* ele. *Despois*, esse pai foi morto, eu tinha treze ou quinze *ano*. Não foi *bibida*, foi questão de honra”.

Algumas dificuldades são apontadas para o controle dessa nova forma agressiva de alcoolização, entre elas o acesso à área, o que retarda a chegada dos aparelhos de repressão. Uma adulta considera que em Brejo dos Padres,

se a pessoa *brigá*, *bagunçá*, o pessoal que mora aqui vai se *envolvê*. Separa ou vai *telefoná* pra polícia. Daqui que a polícia venha, pronto, aquele já fez o que tinha de *fazê* e a família do prejudicado vai às *forra*. Fica aquela rixa de família. A pessoa diz: a polícia aqui *num* pode *entrá*, *num* pode se *envolvê*, assim diretamente. Se *tivé* alguma briga, a pessoa tem que *i* no posto *pedi* uma autorização pra *i* numa delegacia. Esse tempo, é tempo que o *desordêro* já fugiu.

Concluindo, pode ser dito que no Tempo da Modernidade Tardia existe uma substituição de imaginários. Na atualidade, são muitos os valores alimentados pela ideologia individualista, laica e competitiva. A mídia contribui através da vinculação de estilos de vida que estão distantes da realidade imediata. A crise na produção agrícola, alto investimento pessoal e baixo retorno financeiro, é mais um fator que diminui o interesse da população mais jovem. Diante do somatório de desilusões e frustrações, restam as revoltas pessoais, que são compartilhadas num silêncio sóbrio e numa embriaguez ruidosa.

Esse é um recorte da historicidade Pankararu e do processo de alcoolização. O presente trabalho será concluído através de uma outra historicidade, a dos Sujeitos, que são construtores e construtos da memória étnica e modelos vivos em todo o processo até aqui discutido.

## 6 OS SUJEITOS DA ALCOOLIZAÇÃO PANKARARU

A noção de Sujeito é controversa porque, de um lado, aduz uma evidência indiscutível, porém, de outro, apresenta uma complexidade conceitual que torna a discussão densa, mais do que a de Espaço e a de Tempo. Entretanto, não se pretende alongar o debate teórico para que possa emergir com maior vigor as mentalidades dos moradores da área Pankararu, através das suas histórias de vida e das respectivas contextualizações diante do processo de alcoolização. Mesmo assim, alguma reflexão básica deve ser elaborada para haver continuidade da compreensão do conceito na interface da Epidemiologia e da Antropologia, objetivando a construção etnoepidemiológica.

O preâmbulo, mítico, é iniciado com narrativa presente no Pentateuco, que apresenta a constituição de uma Subjetividade Absoluta, de acordo com a tradição judaico-cristã. Nela, *Eloîms* dialoga, em Êxodo (3:13-14): “*Moisés disse a Deus: quando eu for aos filhos de Israel e disser: o Deus de vossos pais me enviou até vós e me perguntarem: qual é o Seu nome? Que direi? Disse Deus a Moisés: Eu sou aquele que É. Disse mais: Assim dirás aos filhos de Israel: EU SOU me enviou até vós.*”<sup>323</sup>

Na Idade Média, através da escolástica de São Tomás de Aquino (1121-1274), a idéia do Sujeito não ocupava um lugar central na discussão teológica, mas, sim, a releitura de Aristóteles em relação à composição dos entes. O ato existe por causa de uma realidade que é, ou seja, a essência é causa anterior e a existência, a contingência posterior. A única exceção é a divina, pois em Deus a existência e a essência tornam-se únicas.<sup>324</sup>

Esse sistema de pensamento passou ser questionado de forma mais sistemática, principalmente com Michel de Montaigne (1533-1592) e os humanistas do Renascimento, enquanto prenúncio da Modernidade. Uma corrente filosófica, denominada *ceticismo*, criticava o

---

<sup>323</sup> A Bíblia sagrada: velho e novo testamento.

<sup>324</sup> MATOS, C.G. Vida e obra de São Tomás de Aquino In: *Tomás de Aquino*, passim.

dogmatismo escolástico, pois concebia todo conhecimento como sendo relativo. Em sua “busca do paraíso perdido”, Montaigne manifestou o desejo de retorno à Natureza, elevando a figura do *bon sauvage*, identificando a moral com os costumes e, inclusive, considerando a contingência da própria ética.<sup>325</sup>

É uma discussão preliminar, visando introduzir o pensamento de Descartes (1596-1650), que fez oposição a este ceticismo renascentista, erigindo as bases conceituais do Sujeito Moderno. Fundamenta-se numa racionalidade analítica, que está expressa no seu principal livro, *Discurso do método* (1637). A tese baseia-se numa certeza indubitável — *Cogito ergo sum*, atribuindo como critério fundamental de existência a capacidade de pensamento do Homem. O conhecimento era produto das *idéias claras*, inatas e exteriores ao próprio Homem, porque apresentavam Deus como sua principal fonte. Isso implica uma dicotomia que será essencial para a concepção de Sujeito na Modernidade. Por um lado, o Corpo enquanto *res extensa*, o extenso que se movimenta e se explica mecanicamente; e por outro, a Alma como *res cogitans*, uma presença sem dimensões, responsável pelo entendimento e pela vontade humanos.<sup>326</sup>

Morin<sup>327</sup> comenta que o dualismo cartesiano pressupunha a constituição de dois Mundos. Um era o Mundo dos Objetos, relevante para o conhecimento científico, através das técnicas e das matemáticas; e outro, o Mundo Intuitivo-Reflexivo, onde habitavam a alma, o espírito, a sensibilidade, a Filosofia e a Literatura. Portanto, não havia espaço para o Sujeito no tempo da modernidade científica.

Essa é a realidade na Epidemiologia, uma disciplina científica em que a subjetividade foi substituída pela noção impessoal de Indivíduo. Roquayrol e Almeida Filho<sup>328</sup>

---

<sup>325</sup> MARTINS FILHO, I.G. **Manual esquemático de história de filosofia**, p.116.

<sup>326</sup> DESCARTES, R. **Discurso do método**, passim.

<sup>327</sup> MORIN, E. A noção de sujeito. In: SCHNITMAN, D.F. **Novos paradigmas, cultura e subjetividade**, p. 45–46.

<sup>328</sup> ROUQUAYROL, M.Z. Epidemiologia Descritiva. In: ROUQUAYROL, M.Z. & ALMEIDA FILHO, N. **Epidemiologia e saúde**, p. 108–117.

enunciam-no como Pessoa (num sentido diametralmente oposto ao da Antropologia), entretanto o descrevem através de variáveis constitutivas da Epidemiologia Descritiva. Elas são: idade, gênero, perfil familiar (de estado civil à morbidade na família) e étnico (raça e cultura), nível socioeconômico, ocorrências na vida intra-uterina e, ao nascer, características endógenas, eventos acidentais, hábitos e atividades.

São atributos vinculados às correlações estatísticas e também critérios de classificação dos sujeitos numa grande árvore epidemiológica. A influência das Ciências Naturais está presente através da noção de “caso típico”, semelhante à relação entre gênero e espécie. Elaborar-se uma generalização sobre a expectativa de comportamento do Indivíduo que apresenta a característica X, vindo esta a fazer parte do grupo Y. Morin<sup>329</sup> aponta um paradoxo: o Indivíduo produz e é produzido através da reprodução biológica e sociocultural, ou seja, amarra-se à teia do conceito que ele mesmo teceu. Dessa forma, pode ser compreendido que a noção é ao mesmo tempo tudo, porque organiza a experiência; e ao mesmo tempo nada, porque é bastante relativa.

Apesar dos limites epistemológicos, é uma noção que interessa aos modelos quantitativos da Ciência Moderna. A etimologia latina — *individuum* — representa uma idéia atomista de coisa indivisível, associando-o à noção de unidade passível de mensuração.<sup>330</sup> Num plano mais ideológico, dela surge o paradigma individualista como desdobramento do modo de produção capitalista, destacando um projeto de emancipação, contra o fardo das tradições e das hierarquias naturais.<sup>331</sup>

Portanto, não se trata do conceito de Pessoa, que se aproxima do campo da Antropologia. Esse segundo conceito origina-se de outro termo latino, *persona*, representando a máscara do teatro clássico, donde a idéia de personagem, de papel, de caráter, de função. Pode ser

---

<sup>329</sup>MORIN, E. A noção de sujeito. In: SCHNITMAN, D.F. **Novos paradigmas, cultura e subjetividade**, p. 46-47.

<sup>330</sup>LALANDE, A. **Vocabulário técnico e crítico de filosofia**, p.555-556.

<sup>331</sup>RENAUT, A. **O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito**, p.5-21.

uma pessoa moral, uma pessoa física ou uma pessoa jurídica.<sup>332</sup> Num sentido, propriamente antropológico, é discutida a construção social da Pessoa Moderna, e sobre isso Duarte<sup>333</sup> aponta para alguns argumentos: a) na tradição sociológica francesa, principalmente através do pensamento de Mauss, destaca-se a especificidade radical do modelo moderno de Pessoa. Há uma *relativização* dessa *força moral*, considerada sagrada e absoluta, pois elabora uma genealogia sistemática da noção, incorporando questões históricas, religiosas, filosóficas e políticas; b) dando seqüência à saga maussiana, Louis Dumont contrapõe uma teoria hierárquica / holística, presente nas sociedades tradicionais, *versus* uma teoria individualista/universal, presente naquelas modernas. É um modelo teórico com matiz estrutural, que procura interpretar fenômenos como a sociedade de castas na Índia e as sociedades modernas e contemporâneas.

Trata-se de uma nova constituição de representações coletivas, valorizando o todo social como atribuidor de significados ideológicos, políticos, religiosos, entre outros, que são organizadores das práticas, através de um percurso ao longo de várias formações sociais.

Dessa forma, quando se pretende construir a noção de Sujeito na Etnoepidemiologia é feita uma opção pelo conceito de Ego, conforme abordado na Fenomenologia Social. Trata-se da referência fenomenológica subjetiva mais radical, que também constitui, e é constituída, pelas categorias de Tempo e de Espaço.

Num sentido temporal estabelece, através da reflexão, a distinção entre as experiências retidas na memória e aquelas experiências predicativas, em função das expectativas do desenvolvimento da ação. É o núcleo subjetivo que vivencia uma experiência atual, ou então, através do ato intencional, mediado pela Consciência, elabora e classifica os sentidos como tipologias. Num sentido espacial, também será o parâmetro para definir se uma relação está dirigida ao Tu, ao Nós ou ao Eles. Além disso, será o indicador para o encontro com o outro Ego, quando se estabelece um espaço intersubjetivo.

---

<sup>332</sup> LALANDE, A. **Vocabulário técnico e crítico de filosofia.**

<sup>333</sup> DUARTE, L.F. **Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas**, p.35-58.

Entretanto, uma das características mais importantes desse conceito, através da leitura da Fenomenologia Social, incorporada pela Etnoepidemiologia, está presente nas discussões de Schutz sobre liberdade, escolhas e interesses. Trata-se de uma possibilidade de diálogo entre a influência do sistema social de relevância e uma certa margem volitiva, baseada no livre-arbítrio, que participa do processo de seleção das alternativas de Vida. É, portanto, uma concepção subjetiva essencial nas Ciências Sociais, que está além de sistemas teóricos lineares e deterministas.<sup>334</sup>

Nesse sentido, a concepção egóica da Etnoepidemiologia fundamenta-se num modelo que se apresenta com maior concretude do que o Indivíduo e do que a Pessoa, porque num caso é um conceito heurístico e, ideológico e, no segundo, uma expressão da coletividade humana, que pode ser considerada um tipo ideal. Não que inexistam grupos, mas quando esses coletivos são abordados como apresentando conceitos, vontades, desejos e uma consciência, estão sendo atribuídas aos mesmos algumas das propriedades inerentes ao próprio Ego.

Portanto, toda a trama etnográfica baseia-se nessa articulação entre compreensões que partem do pesquisador ou então desses outros Egos. É a essência da relação face a face enquanto constituinte fundamental da intersubjetividade. Dessa forma, ao ser considerado o conceito, ele será a referência para a construção das histórias de vida e do processo de alcoolização entre sujeitos Pankararu. Os critérios de escolhas das narrativas são baseados na fase da existência e na condição de gênero e, dessa forma, através dessa referência a partir dos distintos Egos, construir um mosaico para que seja possível concluir a pesquisa sobre o painel da alcoolização entre os Pankararu.

---

<sup>334</sup> SCHUTZ, A. *On pheonomy and social relations*, p.146-159.

## 6.1 As Narrativas dos Jovens Pankararu

Joseilson, aos 19 anos de idade, cursa a quinta série do Ensino Fundamental no acampamento de Itaparica. Faz parte do grupo de jovens que mora em Brejo dos Padres que, concluindo os quatro primeiros anos da escolarização básica, procura municípios vizinhos para completar suas formações. Estuda no turno da tarde, viajando seis quilômetros da praça central da Aldeia até o acampamento, diariamente, a partir do meio-dia. Considera que já está “grande”, sendo o que mais quer, “é ir pra frente”.

Trata-se de um movimento de ir adiante, e de uma luta que pretende travar no *front* do processo migratório. É delineado um Plano de Vida como sistema total de objetivos, sendo muitas vezes resultado da imposição das necessidades objetivas do Mundo Social. Ele diz querer “se formar e ir pra São Paulo, trabalhar lá, pra ajudar minha família. Não estive em São Paulo, lá *tão* uma irmã e uma tia. Tenho outra família lá. Eles *otro* dia *queria* levar eu. Foi que meu pai *num dexô* que eu fosse. Até hoje fiquei por aqui, mas ainda há chance de ir lá”.

A oposição paterna não faz parte de um sistema de relevância do jovem estudante, principalmente pelas condições de trabalho na área: agricultura de subsistência ou falta de trabalho. Joseilson mostra-se obediente ao pai e tem consciência de que chegará o momento oportuno. O próprio genitor, um agricultor de 48 anos de idade, já bebera muito em sua vida e também migrara para o Ceará, Paraíba e São Paulo, deixando os filhos aos cuidados da avó paterna dos garotos. Por que proibi-lo?

Se não conseguir ir para São Paulo — o que envolve apoio da família, juntar economias, comprar passagem, ajuda na viagem — sua vida continua “isso mesmo aqui, que eu *tô* continuando, batendo tijolo”. A fôrma é de sua propriedade, e recebe em torno de dez reais por diária, duas vezes mais do que aquela do trabalhador agrícola. Considera esse trabalho uma espécie de aprendizado para chegar até o campo da construção civil em São Paulo.

O jovem sente-se diferente daqueles da mesma idade. Não fica “solto por aí”, prefere trabalhar. Diz que “bate o tijolo, *bota* nas fôrmas, eles *vê* algumas pessoas que vêm *botá* cimento pra *batê*. Eles já me chamam, pego a fôrma e *vô* lá. A gente bate os *tijolo* deles”. Joseilson faz questão de demonstrar essa disposição, procurando ocupar espaço e receber “diárias” pelo seu trabalho em rústicas olarias. Não existe um horário fixo de início da jornada de trabalho, mas uma cota de produção. Diariamente, transforma três a quatro sacos de cimento em tijolos para as casas que estão sendo construídas na área. São em torno de trezentos e trinta tijolos por saco de cimento. O proprietário do negócio consegue vender um milheiro por duzentos e setenta reais. O custo de um saco de cimento fica em torno de nove a dez reais, de acordo com Joseilson.

O jovem não está preocupado com cálculos de mais-valia. Os dez reais diários são uma prova de que existem possibilidades, como pensam outros na área, de ganhar mais com o trabalho na construção civil, sendo São Paulo uma alternativa favorável para a realização desse projeto.

A primeira experiência de consumo de bebidas alcoólicas ocorreu aos treze anos de idade, “num baile [na boate]. Foi bom. A pessoa bebe *pur* alegria, pra se divertir”. Para Joseilson trata-se de uma “*brincadeira*” comum nos finais de semana, mas infelizmente existem aqueles que “*num* se dá *cum* aquela bebida. *Vão querê bagunçá* na casa dos outros”. Ele não compartilha dos hábitos de outros jovens, que se deslocam do Brejo até municípios vizinhos ou trazem bebidas escondidas, para se embriagarem e “trazê confusão”. Joseilson interpreta que esse “beber escondido” é por motivo de “vergonha”, revelando desconhecer a legislação indígena. Eles são mais “*home* e rapaz, as *menina* bebe, mas é *pôco*.” Avalia, também, que os rapazes bebem em maior quantidade “pra *tê corage* de falar”.

Parece uma atitude de desafio. Primeiro, em face do poder paterno, que se encontra frágil com as transformações no comportamento dos mais jovens, hoje desobedientes. Segundo, pelo resíduo do medo, alimentado pela dupla educação disciplinadora do patriarcado e da condição de aldeamento. Embriagados talvez ousem falar de uma raiva ancestral, expressa em

atos de guerra perdidos, sendo hoje, teatralizados numa pantomima de “bêbados encenqueiros”. Muitos, impotentes, são levados pelos dias ébrios.

Joseilson bebe e se defende, pois “num anda *pur* aí não”. Ele diz: “Venho pra cá, me deito, no *otro* dia, me levanto. *Bibia* só pra *tê corage* de *dançá*.” Demonstra não estar desorientado, tendo consciência da sua atual situação. Utiliza uma rigorosa demarcação do Espaço e do Tempo para o consumo de alcoólicos: beber somente nas festas ou nos finais de semana enquanto experiência lúdica. No outro dia é trabalho, estudo e esperança.

Alguns jovens nem precisam vivenciar as frustrações em relação ao processo migratório, elas existem no dia-a-dia. Joseilson recorda-se que “teve um rapaz que bebeu pra *baxar* aí. Vinha andando, *pegô* a bicicleta, *tirô* um pau ali na parabólica, *quebrô* a bicicleta, também a dele já *num* prestava mais *pra* nada. Ele vinha empurrando, *chegô* ali e meteu a bicicleta. Foi na última noite, lá na igreja de Santo Antônio. Aí *foro* que *levaro* ele pra casa, pra lá *durmir*. Nós *ajeitemo* o fio e pronto”. Apesar de diversas referências à “falta de união” na área, muitos foram solidários (ou cúmplices?) com o jovem embriagado. É paradoxal que essa solidariedade pareça estar ausente em projetos que procuram organizar a comunidade em termos econômicos e políticos a longo prazo.

Joseilson participa do Menino do Rancho. É padrinho em algumas festas. Diz que as bebidas ajudam para os outros terem força, para dançar, para correr e para peitar uns aos outros. Mesmo assim, na festa, diz não fazer uso delas. Os outros chegam a oferecer, mas ele recusa, porque “quando a pessoa bebe e anda de *bebedera* lá, na hora das *peitada* é arriscado. Teve uma *véia* que *batero* nela, ela *quebrô* um braço. *Levaro* ela *pro* hospital, ela *desmaiô*”.

Joseilson representa um segmento dos jovens Pankararu que acreditam nas possibilidades do trabalho e do estudo. Reconhece que a atividade agrícola não é rentável e, por isso, de maneira quase autodidata, aprendeu um ofício, e através dele recebe diária acima da média de muitos adultos da área. Apresenta um padrão de alcoolização festivo, delimitado a alguns momentos do seu cotidiano, e aparentemente não contesta os poderes locais, seja paterno

ou político. Isso parece fazer parte de uma estratégia pessoal de aguardar o momento oportuno, quando então migrará para São Paulo, pretendendo seguir ainda mais em frente.

\*

Mateus é um jovem de 17 anos de idade. Como muitos outros, nasceu em Paulo Afonso, na Bahia, pela falta de maternidade nos municípios pernambucanos próximos ao Brejo. Voltou de lá “miudinho”. Conhece os praiás desde a infância, mas não lhe foi dada uma farda, porque nunca aprendeu a dançar. Entrou na escola com 9 anos de idade e sua carreira como estudante foi considerada de “bagunceiro.” Ele diz que “os *mininos* queriam bater *neu* (risos), *purque* o povo daqui *num* é boa peça”. Parou de estudar antes de concluir o Ensino Fundamental e é um analfabeto funcional.

Ele mora com o pai (também agricultor, de 54 anos de idade, e que “parou de beber”) e com a mãe, de 44 anos de idade (dona-de-casa, hoje hipertensa), além de um irmão de 23 anos de idade, que igualmente não trabalha e nem chegou a concluir o Ensino Fundamental. Mateus ainda tem duas irmãs. Uma, de 26 anos de idade, mora em Jatobá e é casada com um funcionário público, não-índio, e outra, de 24 anos de idade, também dona-de-casa, mora em São Paulo, onde o marido, que é de etnia Pankararu, trabalha numa lanchonete. Ela costuma enviar dinheiro para a família.

A relação com o pai é tensa, sendo punido constantemente, inclusive fisicamente, por conta das freqüentes brigas com o irmão. Já chegaram a trocar tapas, murros, agrediram um ao outro com pedaços de pau, além de terem ameaçado desferir golpes de faca.

Quanto ao trabalho, diz: “Os *minino* chama a gente *prá trabaiaá*, mas eu *num vô* não, que é ruim, *ficá* andando que só a peste! Se *fô* pra *carregá* carro eu *vô*, mas *otra* coisa, *não*.” Ele não demonstra preocupações com o futuro, adota uma postura irônica e não compartilha dos projetos de outros jovens da sua idade de ir para São Paulo. “Vou pra frente, *ó* aqui, *pur* onde eu ando. *Num* gosto de São Paulo. Todo dia morre bem cem *pessoa*. Eles *num gosta* de índio daqui.

Eles já *mataro* uns daqui lá.” Assume uma atitude de imediaticidade radical, no aqui e no agora, vivendo intensamente um presente de gozo ou de negação da falta de gozo.

Não se enquadra como projeto para Mateus constituir uma família. Ele diz: “Eu *num trabaio*, quem pode *sustentá fio* é quem *tá* empregado na prefeitura. Minha irmã pode ter *fio*, ela tem *fio*, minha irmã mais *véia*” (risos).

Ele começou a beber aos doze anos de idade, numa mercearia da área, há cinco anos. Justifica que os “*mininos*” deram-lhe aguardente 51 misturada com Coca-Cola. Lembra-se que era “*fraquinho*”, colocaram só um pouquinho de cachaça. “*Num* senti nada. Só *bibi* um copo, só pra *vê* como é que era, se era bom. Agora a cerveja é boa, *porque num* é como a 51. A 51 assa o *figo* [figado].” Define o seu padrão de consumo de aguardente como sendo distinto daqueles que estão com o “*figo arrancado*”, os que “*bebe* direto.” Mateus diz: “*Num* bebo direto não, só *bibi* umas três *vez*.” Entretanto a sua mãe preocupa-se porque, além de não estudar e nem trabalhar, Mateus chegou a “tomar aguardente no café da manhã”. Ele, assim como outros moradores da área, camuflam a forma pessoal de ingestão.

Sempre sorridente, narra com orgulho eventos em que foi testemunha de violência ou das conseqüências relacionadas. “Eu fui *vê* ele, quando ele *chegô* do outro lado assim. Quando eu olhei pra barriga dele, era um corte até aqui, subindo, subindo, e *otro* corte assim. Morreu porque o vidro (uma garrafa de aguardente) *estrupô* a barriga dele. *Compraro* cinco *litro* de 51, só pra *fazê* a barba dele. Eu fui lá *olhá*. Ele *ficô* lá na *estera*, com a boca aberta.”

É um conhecedor do processo de alcoolização na área indígena:

Os *camarada* daqui só bebe de um litro. Nido *tomô* um litro sozinho, apostado. *Ficô* ali *bêbo*, espumando. Só pra *ganhá otro* litro. Vai virando aquele copão e bebe. Às vezes ele bebe, até um dia *caí*. Ele é *pião*, anda mais Creuza. Ele é *soltero*, *num* tem *fio* não. Eu disse pra ele: — Ô Nido, pra tu como é a cachaça? Ele disse: — É *docinha*, igual ao suco, que bebe todo dia. Quando *num* bebe, ele disse que dá uma fadiga, fica *duente*, se *passá* um dia sem *bebê*. Se

*bebê*, vai *ficá* bom. Ele disse que a cachaça *num coisa* [prejudica] mais não. Ele *num* morre mais não, só quando ele *tivé véio*. Os de fora morre, mas os daqui *num* morre não.

Nido parece um dos modelos de Ser Pankararu para Mateus: solteiro, sem filhos e invulnerável à cachaça. O jovem parece se espelhar na construção da sua carreira de bebedor. “Ainda *num* teve nada com nenhum. Cirrose é no *figo e cum* eles, nada.”

O conhecimento abrange pontos-de-venda, tanto na área quanto fora dela. “Em Itaparica tem um armário que vai daqui até acolá, no barracão, é tudo bebida. Em Petrolândia tem *otro*, *tá* cheio de *compradô*. *Tá* vendo aquela casinha (amarela), lá? *Tá* cheio de *tambô*, *cum* vinte *caxa* dentro. *Num* passa um mês, essas vinte *caxa*. Todo dia, tem um que bebe, *secô* um litro e meio.”

Na narrativa de Mateus, também são apontadas as campanhas eleitorais, quando os candidatos à câmara municipal costumam pagar bebidas aos índios Pankararu. Ele se recorda, quando estava em Tacaratu: “*Nós* *tava* num bar, que o *veriadô* tinha *pagado* uns quinze *litro* de 51 e de Coca. Tinha mais de vinte. Eu *num bibi*, mas os *caba* *tava* tudo melado. Depois eu disse: — *Vô bebê* essa peste! Eu quero uma Coca [bebe misturado]. O *veriadô* deu um bujão pra mim. *Nós bebemo*, *sequemo* o bujão, e aí o *caba*: — *Vô pedi otro* pra nós. O *veriadô* deu outro.”

A distribuição gratuita de bebidas alcoólicas por candidatos não ocorre apenas fora da área indígena, mas dentro dela. É um fato gravíssimo o legislador ser responsável pela transgressão da Lei e utilizar a burla para fins eleitoreiros. Por que não questionar a adequação da Lei diante de uma nova realidade étnica? Provavelmente porque a ambigüidade da situação é interessante para esse tipo de propósito.

O Mundo da Vida de Mateus circula junto a outros adolescentes que se fecham num microgrupo de jovens consumidores de bebidas alcoólicas. Eles se espelham nos mais velhos, o que além de ser afirmação de um estereótipo de masculinidade, também é uma consolidação da

imagem social do índio Pankararu como sendo “brabo”. Fica estabelecida uma Relação-Nós em oposição a Eles.

Mateus relata:

*Os caba dessas cidade num gosta dos índio do Brejo. Os índio são valente e tem uns que gosta de bagunçá. Foi uns trinta de ônibus. No meio da festa, na rua, tinha uns caba dançando, aí os cabôco do Brejo disse: — Vamo pegá os caba de Jatobá. Era os cara que fuma maconha, os cara de vinte ano, otros de quinze. Tinha gente a fole. Eles queriam pegá nós e uns amigo da gente que mora no Saco dos Barro. Vamo pegá eles, eles qué batê num do nosso lugá, tem que batê é em tudo. Aí começô o pau, deu uns cinqüenta assim, cheio, mas os caba daqui ganháro de lá.*

Um dos sintomas da Modernidade-Contemporânea<sup>335</sup> é a supervalorização dos hábitos de consumo, diante de um Mundo cada vez mais vazio com a perda das referências tradicionais. Estas estavam dadas, e agora ficou aberto um espaço para a construção de novos parâmetros para a existência. O “vácuo” passa a ser ocupado pelo estímulo dos produtores de bens duráveis. É um fenômeno que atinge o próprio Ocidente. Entre os seus partícipes, os grupos de jovens, inclusive através do uso de drogas. Por um lado, os moradores das cidades livres, “os caras”, fumadores de maconha, e do outro os índios Pankararu, “os cabras”, bebedores de cachaça. Por que a diferença no tipo de substância? Custo? Ou a existência de algum resíduo de controle tradicional em relação ao comportamento aditivo? Torna-se menos grave consumir uma droga lícita?

Mateus é um membro de microgrupo Pankararu que assume um comportamento divergente da vontade paterna. A alcoolização assume o significado de potência diante da Vida e do Mundo enquanto invulnerabilidade e poder para confrontar os outros microgrupos concorrentes. Os projetos estabelecidos como família e agricultura são desvalorizados. Justifica-se afirmando que somente poderia se casar se tivesse um emprego melhor (“trabalhar na

---

<sup>335</sup> No caso Pankararu, ela é considerada tardia pelos séculos de atraso.

prefeitura” — por sinal emprego do cunhado), mas não existe nenhum movimento efetivo nessa direção. Portanto, seu padrão de alcoolização pode ser considerado de insubordinação aos valores tradicionais.

\*

Elizete é uma jovem Pankararu de 20 anos de idade, nascida em casa e criada na localidade de Brejo dos Padres. Concluiu a quarta série na Escola Indígena Dr. Carlos Estêvão, terminando o magistério no acampamento de Itaparica. Costumava passar a semana fora da aldeia, na residência de uma prima, mas, quando os pais viajaram para São Paulo, foi obrigada a permanecer tomando conta da casa, e a fazer o trajeto diariamente de ônibus, nos seis quilômetros entre Brejo e o acampamento. Foi apenas um semestre, no ano de 1996.

Tem um contrato provisório como professora de uma escola indígena na área, que expira ao final de julho de 2000. Em novembro de 1999, havia prestado vestibular, no Recife, cuja inscrição, viagem e estadia foram custeadas pela Funai, não tendo o êxito esperado. Ela parecia indiferente com o resultado. Estava desmotivada? “Eu *num* me *sinti* mal nem bem, porque eu não *tava* disposta mesmo a *passá*, quando eu fiz o vestibular.” Caso fosse aprovada haveria algumas dificuldades: morar longe da família e do noivo, assim como não ter renda suficiente para o custeio da sua estada na capital. Vive um momento de dúvidas, inclusive sobre a renovação do contrato provisório. Costuma freqüentar reuniões de grupos de jovens da igreja de Santo Antônio e ser madrinha em muitos rituais do Menino do Rancho.

Aos quinze anos de idade, fez uso, pela primeira vez, de bebidas alcoólicas, numa véspera de Ano Novo. “Os *minino* de Abelardo *tava* passando, aí eu peguei um *poquinho*. A gente *tava* indo *pro* clube. Lá *bibi* vinho Dom Bosco. Achei muito ruim. *Isquentô* assim o *istômago*, lá dentro, sei lá. Uma *agunia* no *istômago*. As *minina* *bebero*. Pra elas deve ter sido uma coisa boa, mas pra mim foi ruim.”

Nunca mais voltou a beber. Foi a primeira e última experiência. A aversão parece decorrente de uma rejeição física e de uma repulsa ao comportamento de certos bebedores de aguardente. Elizete observa:

Tem pessoas que sabe *bebê* a cachaça, e já *outras num* sabe. Aquele que bebe, cai ali mesmo, fica *queto* e *num* perturba ninguém. Aquele que bebe muito *inda* chega *im casa pertubano*. Tem gente que bebe uma garrafa sozinho. É *dizeno* coisa. Quando chega *im casa, qué bagunçá, isculhamba* todo mundo, *disconhece* quem é mãe, quem é filho, quem é irmão. Eu tenho certeza que é ruim a gente viver junto de umas *pessoa que bebe*, porque *perturba demais*.

Ela fala de um parente, seu pai, que “não sabe beber cachaça”. O genitor tem 59 anos de idade, concluiu a quarta série primária, tem um roçado de subsistência e trabalhou em São Paulo, nos anos de 1962 e 1965. Lá, era armador na construção civil, orgulhando-se de ter participado de importantes obras em bairros como o Morumbi. Atualmente, vai à roça quando quer, costumando agrupar-se com outros moradores nas cotas para a compra de aguardente. Elizete diz que sua “mãe *reclamô, porque* ele *tava* bebendo. Ela *achô* ruim, *intão* ele *isculhambô* minha mãe, disse muita coisa, que *num* era pra ela *simportá cum* a vida dele. Mãe *dexô*, mas acha muito feio. Ele *podia i* pra roça, tinha os *filho*, mas *num qué* ouvi o conselho de ninguém. A gente já *cunversô, pidiu*, mas ele *num qué* *dexá*. *Num* sei por quê. Alguém pergunta, ele diz que gosta, *intão?*”.

Na sua casa, além do pai de Elizete, moram a genitora, dona-de-casa, da mesma idade que o esposo, não tendo chegado a concluir o antigo primário; e um irmão de 26 anos, solteiro, que terminou o Ensino Fundamental e está inativo. Ele não costuma beber todo dia. Existem outros morando fora. Uma irmã, que trabalha como funcionária pública, mora em Tacaratu (é “mãe solteira” de um garoto de 11 anos), um irmão de 38 e outro de 28 anos, ambos empregados na cidade de São Paulo, costumando, também, mandar dinheiro para a família.

Em abril de 2000, Elizete não se sentiu bem.

Eu *sinti* uma *dô* nas costas de madrugada. Esperei de manhãzinha, umas seis *hora*. *Continuô* de novo a *dô*. Quando foi de tarde, minha mãe *chegô* da *fêra*, me *levô* na casa da *mulhé* pra *rezá*. Ela *rezô im* mim, disse que eu ia *ficá* boa, e eu fiquei. Aí *passô* otros dias, a *dô* *continuô* de novo, fui *pro* hospital, tomei uma injeção, melhorei, voltei pra casa. *Num* melhorei, fui no posto [a unidade médica do PSF de Tacaratu que atende nas dependências do Posto Indígena], Dr. Pedro *tava* lá, disse que *num* ia *passá* medicamento pra mim, *porque num* sabia o que era. Sabia que eu tinha tomado uma injeção de dipirona. Saí de lá fui pra casa, quando cheguei *im* casa, mãe tinha ido atrás de *otra* *mulhé* pra *rezá im* mim. Aí Juva *passô* uns *chá* de pimenta-do-reino, eu tomei e a *dô* *num* *passô*. Depois, eu fui na casa de Mané Galego. Fui carregada numa *cadêra* pelo meu irmão e pelo meu noivo. *Num* *cunsi*guia *andá*. *Chegô* lá, ele *rezô im* mim *i* *mandô* que eu fosse pro hospital. Eu fui, tomei mais duas *injeção*, aí melhorei, vim *imbora* pra casa de Mané Galego. De noite, ele *começô* a *cantá* *cumigo*. *Os* *tuante* mesmo, aqui dos *Incantado*. É umas *pessoa* na roda, na mesa, pra *cantá* também, ele e *otras* *pessoa*. Eu acho é as *coisa* mesmo, o antigo que vem, *incosta* no corpo da pessoa. São coisas que tem aqui no nosso *lugá*, que entram no nosso corpo e perturba as *pessoa*. Pode *sê* de alguém que já morreu, ou dessas *coisa* ruim que tem no ar daqui, do *lugá*, aí a gente tem isso.

Num primeiro momento, observa-se que na narrativa de Elizete existe um confuso circuito terapêutico de idas e vindas, não se definindo o diagnóstico. Doença de índio ou de branco? Parece que existem dois níveis de atendimento em cada um dos sistemas de tratamento formal e informal. Duas rezadeiras que se esforçaram, entre orações e chás, com resultados infrutíferos. Um médico de urgência, prescrevendo, sintomaticamente, um analgésico por via intramuscular. Num outro nível, talvez de maior complexidade, existe um médico do PSF que honestamente coloca não saber do que se trata, e um rezador que se encontra num posto hierárquico superior, entre outros agentes religiosos, solicitando assistência complementar como nova medicação de “branco” (na ausência de termo melhor) e conduzindo a jovem até uma noite de roda, de toada de caboclos, com a ajuda-mor dos Encantados. Foi definido o diagnóstico: “Coisa ruim que tem no ar”.

Coincidentemente, na mesma semana, Elizete tinha tido um grande aborrecimento. “Tive um aperreio<sup>336</sup> com meu pai. Ele bebeu muita cachaça e fiquei com raiva dele. Quando ele *tá bêbo*, eu *num* confio nele, ele já chegou a me *batê*. Foi na mesma semana que eu *adueci*. Se eu vejo ele *bêbo*, discutindo com mãe, *chegano im casa pertubano*, *dizeno* palavra feio, eu já fico com nervoso. Xinga mãe, meu irmão, eu.”

Os eventos de violência familiar, tanto física e psicológica, são recidivantes na narrativa de Elizete, envolvendo a personagem do pai. Apesar do reconhecimento de que ela “fica com nervoso”, porque “não confia” no pai alcoolizado, chegando mesmo a mencionar sentimento de raiva, uma leitura psicológica não é relevante na interpretação da causalidade da dor. São as “coisas ruins do ar”. Mesmo professora, candidata ao vestibular, o que implica se aproximar de concepções mais “acadêmicas” da realidade, Elizete mantém uma tipificação de conhecimento fiel aos princípios do Mundo da Vida Pankararu, que estão presentes no cenário religioso.

Esses conhecimentos são as matrizes para a interpretação subjetiva dos eventos, no caso uma dor aguda resistente a vários tratamentos, que é definida como tendo uma causa espiritual. Essa compreensão mostra-se adequada a um contexto de resultados negativos em outros tratamentos médicos e através de rezadoras-menores, sendo bem-sucedido graças à intervenção de um agente religioso de maior prestígio na área. A idéia de “coisas ruins que andam pelo ar” pode, também, ser atribuída como causa do problema da embriaguez do pai, retirando a filha da incômoda posição de sentir raiva do genitor. Por fim, a tipologia relaciona-se com o universo Pankararu, já que as crenças e as práticas religiosas são um importante referencial na identificação da condição étnica.

---

<sup>336</sup> O substantivo *aperreio* provém do verbo espanhol *aperrear* que significa *jogar os cachorros em cima*, donde a forma passiva, *aperreado* indicar que alguém jogou esses animais num tempo pretérito. Os cães, no imaginário nordestino, estão associados com as forças do Mal, com as “coisas ruins”. Portanto, *estar aperreado* indica que um determinado sujeito foi vítima de alguma ação maléfica de outro sujeito, com quem convive no cotidiano.

Elizete pretende casar-se no final do ano de 2001. O noivo tem 25 anos de idade e também se encontra sem trabalho. A ocupação profissional parece ser uma condição *sine qua non* para a escolha da data do matrimônio. “Eu *quiria* um serviço *primêro*, depois eu *quiria* me *casá*, *tê* filho e *vivê* aqui mesmo, num quero *i* pra fora. (Meu noivo) *tá* planejando um serviço aqui mesmo, *pra num i* pra São Paulo, *num* tem muito futuro. Lá, ele vai *pagá* onde vai *ficá*, gastando, e vai *morá* sozinho [sem ela]. Ele tem parente em São Paulo. Se o contrato da *iscola* voltasse era bom, e *otro* fixo, *melhó* ainda.”

O jovem casal de noivos tem um plano diferente daquele habitual: os esposos recém-casados migram, economizam e retornam à área. Pensam nos custos e nos sacrifícios que não compensam as vicissitudes de morar fora da área, numa realidade bastante diferente da aldeia. Além disso, há o sofrimento causado pela separação, mesmo temporária. Pensam em continuar morando na área, casar, ter filhos, porém estão de mãos atadas, diante da falta de trabalho do jovem e da incerteza da renovação do contrato.

Elizete é uma jovem abstinente. Um dos motivos é a intolerância física e uma aversão traumática por conta dos episódios de violência familiar causada pela relação do pai com a aguardente. Não é intransigente em relação aos alcoólicos, porém sofre com essa experiência do parente que “não sabe beber”. É uma jovem que tem uma expectativa de constituir família e assumir um trabalho, reproduzindo o papel feminino de esposa, dona-de-casa e professora. São projetos de vida suficientes para a atribuição de sentido à sua existência, inclusive permanecer junto do futuro marido na área indígena Pankararu.

\*

Luciana é outra jovem Pankararu de 16 anos de idade, solteira, estudante da segunda série do Ensino Médio, numa escola pública estadual, no acampamento de Itaparica. À tarde, trabalha num estabelecimento comercial no Brejo. Nasceu em Paulo Afonso, Bahia, sendo filha de um casamento interétnico. O pai, que não é índio, nasceu no Estado de Sergipe. Atualmente os

genitores estão separados, morando Luciana com a mãe, 46 anos, dona-de-casa, um irmão, 13 anos e a irmã caçula, 11 anos, ambos estudantes.

É uma das poucas pessoas jovens da área que tem um relativo conhecimento da historicidade Pankararu. “Eu conheço mais pelo fato indígena, por aqui tinha muitos índios no passado, e os padres que vieram pra cá catequizar foi *que* deram o nome. Primeiro foi Jardim Santo Antônio, depois ficou como Brejo dos Padres. Quando foi, não tenho idéia, foi muito tempo atrás.” É um conhecimento adquirido através dos mais velhos que lhe contam que no Brejo “não tinha energia elétrica, não tinha água encanada até um certo tempo. Eu tinha mais ou menos uns dez anos quando encanaram água lá perto de casa. Tinha que carregar na cabeça.”

Nasceu num contexto de área com eletrificação rural, sendo *natural* o manuseio dos aparelhos elétricos e eletrônicos, apesar da água ter chegado mais tardiamente. Costuma espantar-se com a sua avó materna, que “até hoje não sabe ligar um liquidificador”. Considera os “mais velhos” como sendo “muito religiosos” e enaltece as qualidades dos familiares. Ela diz: “Minha vida com minha família é ótima, eles são maravilhosos. Como meus pais são separados, meus tios tomam conta de mim. Os meus tios, as minhas tias, meus primos, aliás são até meus tios, mas como tem a mesma *faxa* de idade que a minha, nós somos considerados como primos e irmãos.” Muitas famílias no Brejo não são nucleares, mas extensas, tendo como “cabeça”, no caso de Luciana, o avô paterno. Apesar dele não acompanhar essas transformações “tecnológicas”, é uma referência de poder no grupo de parentes da jovem.

É uma adolescente que gosta de diversões como as “pessoas comuns : ir pra festinhas na “boate” ou então “tomar banho na Bica da Camira, na Fonte Grande”. Ela se reconhece católica, mas tem “um pouquinho de índio”. É uma autopercepção de uma condição étnica decorrente de ser filha de um pai não-índio, mas pode também ser pensado como resultado das transformações socioculturais na área, principalmente entre os jovens, que incorporaram uma nova lógica. Ela mesma, participando de um universo familiar tradicional, apresenta como Projeto de Vida uma formação profissional almejada por jovens de centros urbanos, as “pessoas comuns”.

Luciana nunca fez uso de bebidas alcoólicas e não tem nenhum interesse em fazê-lo. Isso é diferente entre os homens da sua família. Ela diz: “Meu avô bebe socialmente, *num* bebe muito, algumas doses, um copinho de cerveja, uma latinha e pronto! Parou. Minha mãe não bebe. Mas tive um tio, ele é vivo, que estava dando trabalho para os *otros*. Ele se conscientizou disso e acabou parando. Nunca tive costume. Quando vou a uma festa, meus primos *bebe*, claro, mas socialmente. Eu não, prefiro ficar ali no refrigerante e pronto! Não gosto de beber.”

Ela interpreta que o padrão de consumo alcoólico depende de motivos pessoais e sociais. Num caso, o sujeito gosta ou não gosta de beber, ou então isso pode ser atribuído ao seu caráter. Num outro, existe a influência da família ou da posição social. Em se tratando de Luciana, ela reconhece esse apoio do grupo extenso, não tendo desgostos na sua vida que justifiquem um consumo descontrolado. Trata-se de algo semelhante aos jovens que ingerem outras drogas. Algumas pessoas bebem por “consolo, um desabafo, só que como não podem falar sóbrios, uns chegam até a se matar, não falam *cum* ninguém. A gente tem uma previsão, as pessoas que se suicidam têm poucas coisas, muitas procuram consolo nas bebidas, os jovens procuram nas drogas. Isso vai depender da família, do caráter, da posição social”.

Luciana é outra jovem abstêmia. Valoriza as relações familiares tradicionais, de natureza extensa e centralizada no poder paterno; no caso, o pai da sua mãe. Vive na área indígena, mas se identifica com muitos valores de outras adolescentes que moram nas cidades vizinhas. Estudar em Itaparica parece contribuir para essa Visão de Mundo. Não é intransigente com a alcoolização familiar, desde que se saiba ter limites. A sua abstenia é considerada como falta de gosto pelas bebidas.

Concluindo a narrativa dos quatro jovens, pode ser considerado que os rapazes bebem mais do que as moças. Existem dois padrões de alcoolização entre eles. Um, enquanto componente das festas, pelo caráter lúdico e de liberação da libido; e outro, como insubordinação à ordem tradicional enquanto instrumento que facilita confrontos entre os grupos, seja através da agressão física ou verbal. Ambos os tipos estão relacionados com a presença ou ausência de

Projetos de Vida bem definidos. No caso do jovem, ao *estar suspenso* no Mundo da Vida, principalmente pelo descrédito com os valores do Tempo da Tradição (trabalho agrícola, respeito familiar e visão sagrada do Mundo), existe um padrão de agressividade e violência social. É um símbolo de masculinidade e um estimulante para ter coragem de dançar ou de brigar. Entre as jovens, existe abstermia, havendo um consenso de que não gostam de bebidas. Outros fatores contribuem, tais como a presença de traumas decorrentes da presença de violência familiar, o que implica a importância do apoio desse grupo na manutenção dessa abstermia e no desenvolvimento de aversão ao comportamento embriagado.

## 6.2 As Narrativas dos Adultos Pankararu

Moisés é um adulto de 38 anos de idade, casado, nascido e criado em Brejo dos Padres. Conseguiu concluir curso técnico e hoje é funcionário público municipal. Mora com a esposa, 36 anos, e é pai de uma garota de 9 anos e de um menino de 3 anos de idade. Considera que sua vida foi de “azar”, apesar do relativo sucesso obtido no trabalho, mesmo com as adversas condições objetivas da área indígena.

Quando nasceu, a estiagem perdurava, levando fome até às famílias de Brejo dos Padres. Durante a primeira infância, desenvolveu quadro de desnutrição grave. Contam-lhe que ao “invés da pessoa *andá cum* a mamadeira, já andava era *cum* a *caxinha* de vela e *fósco* (fósforos) *porque a qualqué* momento eu *podia* *morrê*”. Enfim, era um “anjinho” em potencial. Essa situação de penúria, que já existia antes do seu nascimento, fez seu pai viajar cinco vezes até São Paulo, deixando em casa, “nós tudo *piquininhim*”. Desistiu do ciclo, quando perdeu todos os documentos na capital paulista, tendo passado “sérias dificuldades”.

Diz que o genitor estudara somente até à terceira série primária e que chegando em São Paulo foi “*sofrê* *porque num* tinha uma boa leitura, *num* tinha um bom *cunhecimento* da região, era aquele tipo caipira mesmo, só *servia* pra construção civil”. Quando soube que o filho estava muito doente, “ele veio, teve que *saí* de São Paulo pra *vê* se cuidava da gente”. Moisés acha “interessante” que “ao invés de *trazê* boas coisas, como o *pessual* que vem de lá hoje, vídeo,

TV, boas *rôpa*, ele não: *trôsse* um monte de pano, chita [tecido ordinário de algodão estampado de cores] e uma mala *vêia* cheia de sabão”.

Apesar de Moisés nunca ter gostado do trabalho agrícola, porque reconhece que “*num* tinha aquela vocação de *tá na istrada*”, seguia o pai, sem discussão. Ele observa que sua vida sempre “foi dedicada ao trabalho. Não *purque* eu fosse muito *isperto* ou *ixperiente*, era *purque* o meu pai, que era uma pessoa rígida, uma pessoa meia *ingnorante*, fazia de tudo pra que seus *filho* não passasse fome. Então pra que isso *num* acontecesse, ele *colocô* os *home* na roça muito cedo. Desde os sete, oito *ano*, a gente já ia pra roça, por sinal eu era um dos mais *priguiçoso*” (risos).

É um comportamento diferente de alguns jovens, atualmente, no Brejo. Muitos, francamente, não participam dos trabalhos na roça ou então procuram alternativas. Moisés, naquela época, tinha “curiosidade diante das leituras”. Percebendo isso, o pai retirou-o da agricultura e o colocou na escola, aos 9 anos de idade. Chegando na 5ª série do Primeiro Grau, já estudando em Tacaratu, acompanhou o genitor que foi trabalhar como servente em Paulo Afonso, na Bahia.

Ele foi matriculado em escola particular, havendo esforços do pai, “*ganhando a vida*” na construção civil, e do filho, fazendo pequenos fretes na feira, em carrinhos de mão. Ambos chegavam estropiados à noite, inclusive vindo a passar fome, para que Moisés continuasse nos seus estudos. Entretanto, as mensalidades foram se atrasando até que “*praticamente (tive) que sé* mandado *imbora pur* falta de pagamento”. Ele diz: “Essa foi uma das decepções grandes que eu tive na vida *pur tê* perdido o ano, *tê dexado* aqui, *dexado* Tacaratu. Nem consegui *passá* de ano em Tacaratu, nem lá *intão*, eu perdi o ano.”

Voltando a estudar em escola pública do município vizinho, a vida de Moisés continuava árdua. “*Divido às ladera*, até hoje tenho um problema na *perna isquerda*.” Diariamente, subia a pé a íngreme Serra do Cruzeiro, passava pelo Barro Branco, pelo Agreste, num percurso de seis quilômetros de ida e de volta. Em torno dos 16 anos de idade, aconteceram

dois importantes eventos na sua vida. Primeiro, passou a namorar a sua futura esposa, que era índia como ele e colega de classe na escola. Segundo, começou a fazer uso de bebidas alcoólicas.

Havia revolta por causa das provocações dos moradores de Tacaratu, tanto em relação a ele quanto à sua namorada, e por conta de professores que discriminavam a etnia (Alguns professores costumavam dizer aos alunos barulhentos: —“Vocês parecem um bando de índios!”). Sentindo-se oprimido, uma alternativa era resgatar a imagem de índio Pankararu como sendo brabo. Moisés alega ter sido um dos principais motivos: “Eu *num* tinha *ixperiência*, só sabia *falá* que quando a pessoa *bibia* ficava valente. Eu *tava cum* medo de *levá* um cacete. Desci lá na rua, cheguei lá e disse: ‘Bota aí uma lapada de cachaça’. O *caba* disse: ‘De quê?’ E eu disse: *Qualqué* uma que *vié*, eu bebo! Era pra mim ficar brabo. *Num* deu *outra*. O *caba* me *botô* o copo, eu *bibi* e nunca tinha *bibido*, e lá mesmo eu caí no pé *dum* poste e fiquei lá caído.”

O reforço positivo dado pelo grupo masculino foi importante, pois eles diziam que da “*primera* vez é assim, depois vai se *acostumano*”. A alcoolização dava coragem para enfrentar os provocadores e também a escuridão do caminho perigoso. Na lembrança de Moisés, a condição de pobreza também estimulava o consumo de aguardente: “O que nós *ganhava*, *num* tinha nem *dinhêro* pra *comprá* um lanche, nem nada. Muitas vezes, também, a fome *obrigô* a *fazê* esse tipo de coisa, porque eles *fazia* uma vaquinha, *comprava* duas *sardinha* e um litro de cachaça.”

Moisés mantinha um Projeto de Vida antigo: “ir pra frente, percorrer o Mundo”. Essa oportunidade aconteceu quando concluiu o Primeiro Grau, ainda solteiro, tendo sido aprovado em concurso realizado pela Funai, para frequentar uma escola técnica agrícola federal. Foram oito jovens Pankararu, em torno dos 18 anos de idade, saindo de caminhonete de Tacaratu até Recife: “*Vamo conhecê* Recife, *purque* diz que lá tem praia, lá tem isso, lá tem aquilo, tem muito prédio. Nós *tinha* aqui uma visão pela televisão, o que significa um prédio, um *ônibu*, um metrô, um *negoço* assim. A gente *quiria* *vê* como que era o *má*, o que significava, a gente sabia só através de foto e de *imagi*. Assim mesmo *imagi* preto-e-branco, na televisão dos *otro*, era muito complicado.”

Chegando no Recife, ficaram um tempo no alojamento da Funai e, depois, partiram de ônibus para Brasília, onde seriam indicadas as escolas a serem freqüentadas. No trajeto até a Capital Federal, aconteceram alguns problemas. Primeiro, a saudade de casa e, segundo, dificuldades de comunicação com garçons num restaurante de beira de estrada, que não permitiram Moisés dividir seu prato comercial com alguns pedintes. Houve briga, envolvimento com a polícia e a “liberação” posterior, quando o grupo foi identificado como de índio, retornando à viagem.

Em Brasília, lembra-se de que tiveram que ficar “trancados”, porque eram “relaxados, curiosos e gostavam de aprontar”. Conheceu a Coordenação Nacional de Ensino Agropecuário (Coagre), que oferecia algumas opções de curso. Moisés escolheu uma escola na Região Centro-Oeste. O grupo era composto de três índios Pankararu e de dois de cada uma das etnias: Tuxá de Rodelas (Bahia) e Wassu-Cocal de Joaquim Gomes (Alagoas).

A brabeza Pankararu continuava se manifestando: “A gente era visto como uns *bicho*, uns *animal*. Umas *kombi* levaro umas rede, uns *lençol* pra nós se *inrolá*, na Rodoviária. *Mei* mundo de *lençol*, pra ninguém *vê* a gente. E nós *resolvemo quebrá* o pau lá na rodoviária mesmo.” Os episódios de briga continuaram através do trote e do relacionamento dos índios com os alunos e professores. Um dos maiores motivos de indignação do grupo ainda era a discriminação: “Nós *num* tinha direito de *cumê* aquelas *cumida*. Tinha que *cumê* era mel, *era* coisas que eles aprendiam na ficção deles, nos livros. A gente *divia cumê* a caça, a pesca e o mel, mas lá *num* tinha nem rio, como era que a gente ia *pescá*? *Num* era uma *imagi* civilizada (risos).”

A participação dos índios nas escolas públicas federais fazia parte de um projeto de integração efetivado pela Funai, havendo interesse da direção da escola em “integrar” a população, tendo sido convidado até “psicólogo pra *vim insiná* a gente, até banda do Exército”. Isso aumentava a revolta do grupo, que percebia, inclusive, o envolvimento da imprensa, sendo feita propaganda política. Os Pankararu estavam se sentindo “cobaias”.

Entretanto, Moisés e o grupo estavam cansados de brigas e queriam resolver o problema. O caminho encontrado foi um trabalho espiritual, através do uso de uma mistura de fumo com as ervas cassatinga de cheiro, arara e outras:

Coisa da nossa terra, dos nossos *costume*, *num* tem nada a *vê cum* problema de maconha, é simplesmente uma planta nativa que a gente usa pra *ispantá* os *mau*. *Num* tem efeito *ninhum*. *Purque*, às vezes, a pessoa *tá* carregada. Às *veze*, *divido* às *forte bagunça* que a gente ganhava de presente, a gente achava que se fumasse pra *disparecê* aquilo, Deus mostrava um caminho *melhó* pra gente *sai* dessa situação. Nós *fomo* acendendo cachimbo, *tava fumano*, o *professô* viu e *sintiu* o *chêro* da cassatinga, e já foi logo *dizê prum otro* que a gente *tava se drogano*, *fumano* maconha, pra *fazê* a cabeça, pra *tê* mais briga. *Intão* eles *viraro* tudo, e *abriro* nossos *armário*, *tomaro* o cachimbo da gente, o fumo e tudo. Por mais que a gente tentasse *ixplicá*, ele dizia que aquilo era maconha. E *colocaro* lá, pra o laboratório *analísá*, e acho que até hoje *num descubriro* que planta era essa e pra que *servia*.

O conflito de interpretações aumentava o sentimento de desamparo do grupo. Era um trabalho de limpeza espiritual para que houvesse uma luz sobre o porquê de tanta discórdia. Ela poderia estar entre eles, os outros alunos ou os professores. Naquele momento de maior solidão, os índios Pankararu receberam um aviso, segundo Moisés: “Quando nós *entramo* dentro no alojamento, *começamo* a *sinti* a presença dos *nosso protetô* aqui da aldeia. Já *assuviava*, à noite. A gente *uvia* o som de cabaça dentro dos *mato*. *Quiria* *sê* tipo voz, mas ninguém *intendia* o que eles *quiriam dizê*. Onde o índio *tivé*, nós *recebe* um aviso dos nossos *Incantado*.” Sentindo a presença de Mané Brabo, o seu protetor espiritual, Moisés ficou mais tranquilo e o grupo também. A relação com os outros tornou-se amena e algumas amizades chegaram a ser feitas. Novamente pode ser observada a relevância de uma Visão de Mundo sacralizada. Por fim, concluiu o curso técnico numa escola em Pernambuco, retornando à aldeia três anos depois.

Naquele ano, de 1985, ele vivia o drama, entre muitos índios Pankararu, de estar sem emprego. Continuava com seu plano de casamento, mas precisava de uma renda. Nesse período crítico, morando na casa dos pais, começou a beber todos os dias:

Eu revirei a casa caçando *dinhero* pra *carregá*, e *i comprá* cachaça. *Num* achei. Peguei um caldeirão de alumínio, abri o saco de feijão, peguei o feijão e fui *trocá*. Nesse dia, eu rodei o Brejo todinho e *num* achei cachaça, me zanguei. O saco era de sessenta *quilo*. Eu peguei uma média de seis *quilo*, que era pra *trocá* numa dose, *pra matá* a necessidade, que eu *tava* doido *pra tomá* uma cachaça.

Uma oportunidade de emprego surgiu, trabalhar como administrador de fazenda na Bahia. Assumindo a função, continuou a beber diariamente, conhaque, aguardente, vinho, “o diabo a quatro!” O patrão somente chegava na sexta-feira para fazer os pagamentos. Numa ocasião de vacinação do gado, um cunhado do proprietário chegou subitamente e o encontrou, assim como os demais empregados, trabalhando alcoolizado. Moisés ficou desesperado:

Eu *é* quem devia *dá* o exemplo, mas eu era o *primero* a *incentivá* os *otro* a *bebê*, pra *puê* *fazê* o *trabaio*. *Intão* ele disse: — Olhe, já que *tá* todo mundo *bêbo*, tem nada não! ‘Isso era pra ele *colocá* todo mundo pra fora, sem direito a nada, porque vocês aí são uns *irresponsável*, mas *num* tem nada não. Eu *vô* a Paulo Afonso e *vô conversá* com o dono. *Intão* *di* repente, o que o dono *mandá* eu *fazê*, talvez ainda hoje eu volte. Depois que ele saiu, eu fiquei naquele estado tipo assim, quase, não *lôco*, mas bastante depressivo, arrasado, porque meu futuro mesmo, era *tentá construí* alguma coisa aqui na área. Mesmo sofrendo muito, o que conseguisse era pra *sê* investido aqui. Mesmo *bêbo*, lembrava que os *minino* mangava de mim. Mesmo caindo, eu chamava pelos *Incantado*, pelos *praiá*, por Santo Antônio que *é* nosso padroeiro, chamava por Padre Cícero, chamava até por São Benedito. A coisa *tava* preta<sup>337</sup> *pro* meu lado (risos). Se eu fosse mandado *imbora*, ia sem direito a nada, como *tava* previsto. Como *é* que eu ia *concluí* o restante pra *assegurá* o futuro, se já *tava* pensando até em casamento? *Intão* eu fiquei desesperado, mas através das nossas *crença*, da nossa fé, o *home* *chegô* na casa do patrão, nunca tinha mentido na vida dele, e disse que *num* tinha *incontrado* ninguém na fazenda, *mermo* sendo dia de vacinação. Uns oito a dez garrote tinha saltado o curral, *iscapulido*, e eles *fôro* atrás. Aí o patrão *perguntô*: ‘—Mas o Moisés

---

<sup>337</sup> Fazer promessa “até pra São Benedito”, o protetor dos negros, e rir desse ato, revela um pensamento mágico em que o semelhante pode atuar contra o semelhante. No caso, a situação que estava “preta”. Contextualizando, Moisés reproduz o imaginário discriminador — a cor é símbolo de mau augúrio.

foi?’ Aí disse: ‘— Ele era o *primero* que *num tava*.’ *Pur* causa disso, o dono *chegô* no outro dia, cinco *hora* da manhã, nós sem *sabê u* que tinha *acuntecido*, tudo *ispantado*. Ele *pergunto*: ‘— *E* os meus *garrote*, *acharo*?’ E nós *num* sabia o que era que o *caba* tinha dito. Eu disse *pra tapiá*: ‘— *Os* garrote *tá* tudo aí, *num tá* faltando *ninhum*’. *Intão*, depois, o tratorista disse: ‘— Rapaz, vocês *crie* vergonha e *vê* se pára de *bebê*’. Naquela hora de angústia, eu prometi a Deus, *primeramente*, à força encantada *im* quem a gente acredita, que se eu *iscapasse* daquela e continuasse no *trabaio* pra que eu concluísse a minha casa, eu nunca mais ia *colocá* álcool na boca. *Pur* sinal hoje, já *tamo* aí numa *faxa* de quatorze *ano* depois e eu *tô sustentano*, enquanto vida eu *tivé*.’”

Nunca mais voltou a beber. Nesse período, casou-se com a antiga namorada da escola. Recebera como presente de amigos do patrão parte dos tijolos, telhas, pedras e cimento para a construção da casa. Outros ajudaram na compra da mobília. Apesar do agradecimento, já havia ressentimentos entre o patrão e o empregado, principalmente porque Moisés gostava de dizer umas “verdades”. Foi demitido e retornou ao Brejo. Finalmente instalado na área indígena, fez concurso para funcionário público municipal, tendo sido aprovado e hoje está com seu emprego público.

Moisés é um adulto que foi criado de acordo com o Tempo da Tradição: obediência aos pais, Visão de Mundo sacralizada e participação no trabalho agrícola. O pai severo atendeu ao pedido de estudar. Saira da área indígena, durante três anos, concluindo curso técnico. O processo de alcoolização na sua vida apresentou vários significados. Enquanto jovem, era instrumento para a afirmação da valentia indígena, em situações opressivas, por conta da discriminação e das provocações da população com quem convivia. Era um suplemento calórico diante da situação de fome e um energético, para enfrentar o cansaço físico em longas caminhadas da aldeia até à escola. Quando adulto, preenchia o tempo ocioso, durante o período de inatividade. Estando empregado, e deparando-se com a possibilidade de ficar sem o emprego, frustrando os projetos de Vida (casamento, construir sua casa, ter uma família), assumiu o compromisso espiritual de parar definitivamente de beber. Trata-se de uma recuperação da sobriedade por compromisso espiritual. Portanto, os referenciais tradicionais foram importante parâmetro para o desenvolvimento da abstinência.

\*

Francisco tem 34 anos de idade, está sem trabalho, é casado e pai de dois garotos, um de 10 e outro de 8 anos de idade. Nasceu no Rio de Janeiro, quando o genitor trabalhava como auxiliar de serviços gerais. O pai, de 60 anos, está aposentado desde 1988, ano do retorno da família ao Brejo, depois de ter permanecido na capital carioca desde 1972. A aposentadoria ocorreu antes do Acidente Vascular Cerebral, cujas seqüelas deixaram graves limites nos movimentos corporais. A genitora tem 59 anos e uma irmã de 33 anos, solteira, é mãe de um filho de 7 anos de idade. Existia um terceiro irmão, que morreu afogado na adolescência, propiciando um choque emocional, ainda não superado pela família.

A história de vida de Francisco é motivo de preocupação para a sua mãe. A narrativa foi elaborada por ela mesma, que externou a sua inquietação e avisou que o filho se recusaria a conversar com o pesquisador. Ela inicia discorrendo que houve problemas normais para a idade de um jovem, quando moravam no Rio de Janeiro:

O pai era *impregado*. *Num dexô faltá* nada pra ele. Francisco freqüentava *iscola* e com treze *ano começô a bebê*. Eu *sôbe* quando *discubri* que ele *tava* faltando às *aula*. A professora mandava recado *pur* ele. Ele *num* dava. Dava sete *hora* da noite, ele *num chegava*. Quando foi quase dez *hora*, ele *chegô*, *cum* um colega de vinte *ano*. Esse colega disse que eles *tinha* ido *jogá* bola e depois *foro cumê* um churrasco. *Tomaro* umas *cerveja*. Meu marido *proseô cum* rapaz, que era *maió* de idade. Ele já *tava cum* muita amizade. O rapaz disse que *num* levava ele mais pra canto *ninhum*. Quando ele saiu, Francisco foi atrás dele, meu marido *mandô voltá* e ele disse que *quiria* ir junto com o rapaz, que era um grande amigo dele. *Intão* meu marido disse pra ele que se *disobedecesse* ia *integrá* o rapaz a *puliça* e Francisco ao juizado de *menó*. O rapaz foi *imbora* e disse que *num quiria* mais *sabê* da amizade, que ele era criança.

O pai de Francisco tentava exercer o poder paterno, julgando a conveniência de certas atitudes e a adequação das amizades do filho. Para o colega carioca, isso era “tratar como

criança”. Foi o início dos conflitos do jovem com a família. Ao completar 14 anos de idade, passou a estudar pela noite, conforme o horário disponível nas escolas públicas.

Nessa época, houve várias repetências, preferindo Francisco jogar bola com outros garotos do que estudar. Segundo a genitora:

Ele *bibia* em festinhas, mas *nera* (não era) pra *ficá bêbo* não, como agora, depois de *maió*, com dezoito *ano*. Ele *inda* saía da *iscola* à noite. Saiu *cum otro* garoto *i foro* pra Niterói, no horário da *iscola*. A gente só *vei sabê*, que ele *chegô* no *otro* dia, uma hora. Saiu *cum as minina*, *inventô* uma *mintira*. Ele disse que *num fôro fazê* nada, só *foro passá* e *vê* a cidade à noite. Depois, ele saiu de vez da *iscola*, tinha 20 *ano*.

A mãe considera todos esses episódios como esperados, porque, em outras palavras, são próprios dessa fase de vida. Compreendia que ele tinha “falta de vontade de estudar”, vindo ela a ajudá-lo, lendo, juntos, livros didáticos. Entretanto, mudou sua interpretação quando percebeu uma transformação no comportamento de Francisco, nos seus 20 anos de idade:

Ele saiu pra *bebê*, *chegô* muito diferente. Dessas *pessoa* que *num consegue durmi*, bota coisa na cabeça. Era diferente, era dando aquela risada *istranha*. Foi *sinteressando pur ispiritismo*, tinha uns *colega* que ia *cum* ele mesmo, *im* certos lugares. Negócio de xangô, *ispirita*, macumba, chama *xangozero*. Falava de sangue, falava de coisas assim. Eu antes num *quiria acreditá* nem *admiti*, mas ele falava de *Juão Cavera*, de *Zé Filipe*, daquelas coisa de *incruzilhada*.

A mãe tomou as providências. Levou o filho a um centro para receber um banho espiritual. Ele foi da primeira vez, mas deixou de comparecer às sessões. Nessa época, aconteceu a tragédia: a morte do caçula por afogamento. “A moça *vei* e *passô* uma pedra *pemba* na mão da gente e disse que nós *era* uma família que *tava* sofrendo muito uma perda de ente *quirido*. Essa perda foi preparada, *purque* esse *minino* que tinha ido *cum* ele (Francisco) *praquela* praia foi *impurrado*. Ele foi usado, certamente, *pur otra* pessoa que num gostava de nós.”

Ela finalmente compreendeu o que estava acontecendo. Havia uma vizinha próxima, que estava “arrumando briga”, desde que Francisco era criança. Das discussões partiu-se para ameaças verbais, chegando o pai dele a tê-la empurrado, certa ocasião. Isso envolveu denúncias em delegacias, ficando o genitor desobrigado de comparecer depois de um telefonema do patrão. Segundo a mãe, “cresceu mais a raiva dela. Eu sabia que ela fazia *trabaiio* pra *acabá cum* ele. Depois disso, meu *minino* morreu e dissero que foi ela. (Francisco) *tava trabaiando* de *zeladô*, o *pessual tava* depositando confiança, mas ele *dexô o imprego*”. Mesmo havendo suspeitas de que o filho mais velho estava fazendo uso de *Cannabis sativa*, pois na “festa de 18 ano, ele saiu avexado, antes de cortá o bolo, sem *esperá os convidado* e *vortando cum os óio vermeio*”, essa causalidade química não era considerada mais relevante do que a espiritual.

Nesse contexto de adversidades, a aposentadoria do genitor foi um bom motivo para a família retornar ao Nordeste em busca de uma tranquilidade para todos. Francisco estava com 22 anos de idade e os problemas agravaram-se. A casa de uma irmã da genitora, que fora prometida para ser alugada, em Delmiro Gouveia (Alagoas), não estava desocupada e os empregos prometidos aos filhos, num mercadinho de Paulo Afonso (Bahia), somente foram atendidos com um ano de atraso. O pai já estava aposentado, as economias estavam minguando, a família precisou se desfazer dos móveis e de outros bens, não havendo alternativas senão voltar ao próprio Brejo. Enfim, retornaram à condição de aldeões e não de moradores de cidade livre.

Houve um impacto porque passaram a habitar na casa da avó materna de Francisco, que era pequena, de taipa, não podendo a família comprar geladeira, fogão, televisão, etc. Francisco e a irmã ficaram hospedados na casa de uma tia materna, por causa da falta de espaço. Entretanto, esses não eram os motivos mais preocupantes, segundo a genitora:

*Chegô* esses *minino* que sempre *tão sem fazê* nada, bebendo, e Francisco se *juntô* a eles. Esse *fio* mexeu muito *cumigo*. Quando eu *iscutava* uns grito *pur ali*, já era ele. Todo mundo já sabia, o *fio* de fulana tá *gritano*. Quando ele sabia que uma pessoa *num* gostava de um *apilídio*, os *otro* mandava ele *dizê*, ele gritava. A pessoa dizia muitas *prosa*, mas pra ele era *divirtimento*, *num* tinha nada que *fazê*. Pra roça ele *num* ia. A pessoa mandava *dizê* tudo

quanto era prosa *cum* ele, *cum* a mãe dele, *cum* todo mundo, ele achava ruim não, dava risada.

Vários outros episódios foram dolorosos para a mãe de Francisco. Em 1991, faleceu a avó materna do seu filho; em 1996, o marido sofreu derrame cerebral; e em 1997, foi agredida fisicamente pelo filho. Ele chegou a se casar, é infiel, também agride fisicamente a esposa, tendo se separado e se reconciliado várias vezes. Sem trabalho definido, a alternativa encontrada por ele foi abrir um ponto-de-venda clandestina de aguardente. De acordo com a genitora:

Foi *pió porque* ele *bibia* mais. Tinha aquele *dinherinho*, daqui a *pôco* começava a *bebê* junto com os *compradô*. Perdia tudo o que tinha. Sempre fui eu que ajudei a *sustentá* ele. A vida dele *tá* totalmente *disandada*, já se *separaro* umas três vez. Hoje ele *num* fala *cumigo*, nem a *mulhé* dele também. *Pur* causa dessa bebida dele, agora, fez quatro *ano*, que eu *ixpulsei* ele aqui de casa.

Francisco não gostava de uma tia materna, que reclamava do comportamento do sobrinho. A genitora saiu em defesa da irmã:

Eu reclamei e disse que o culpado era ele, que era irresponsável, *num* tomava conta da família. Ele *divia* *agradicê* a ela, que tomava conta dos *filho* dele. Eu *tava* na porta quando ele veio, vinha *cum* muita raiva, *mandô* *saí* da porta, eu *num* *saí*, ele deu um murro aqui e outro bem aqui assim. *Tava bêbo*. Eu *saí* *disandando*, aí olhei pra porta, tinha um pedaço de pau, eu *saí* pra fora, igual uma doida. De raiva de tudo. Aquilo ali *num* me *dueu* muito, mas aquilo ali me *troceu* (torceu) uma coisa assim *pur* dentro, uma coisa ruim mesmo. Eu acho que naquela hora, eu era capaz de *matá*. Fui lá pra fora, *saí* atrás. Quando ele vinha pra cima de mim, ele dava uma risada.

Mãe e filho estão com relação cortadas há quatro anos. Ela reconhece que o “perdeu”, mas continua preocupada, tentando encontrar uma saída para essa vida desandada. A genitora diz que nunca foi ofendida por ninguém e quem mais lhe ofende é ele, que a vive difamando na área. Ela se arrepende de ter tentado ajudar o casamento, pois “*divia tê dexado* os dois *quebrá a cara*”.

A genitora também se recorda de que todas as vezes que “ele tinha *inchido* a cara” ele lhe sorria de um modo assustador, como se fosse o “Exu Caveira”.

Francisco é um adulto que faz parte do grupo dos que estão sem trabalho definido em Brejo dos Padres. Rompeu totalmente com a família, nunca participou de nenhuma atividade agrícola, e chegou a freqüentar terreiros de macumba no Rio de Janeiro. Apesar de suspeitas de consumo de *Cannabis sativa* no Sudeste, a interpretação da genitora, de que teria havido um despacho contra a família, é a evidência subjetiva que se destaca. Vários eventos traumáticos entre os familiares justificam a hipótese. A alcoolização para Francisco é transgressora porque é um meio que facilita a agressão verbal e física, tanto à família quanto à comunidade. Além disso, a ilegalidade do processo na área indígena estimula a abertura dos pontos clandestinos de alcoólicos, o que contradiz a tese de que, reprimindo a oferta, haverá redução da demanda.

\*

Piedade é uma professora de 36 anos de idade, que trabalha em escola indígena em Brejo dos Padres. Lembra-se da infância. Todas as casas de taipa, sem energia elétrica, esta chegando somente chegou quando ela contava 19 anos de idade. Não se esquece dos “divertimentos”, aqueles rituais indígenas com danças, cânticos e brincadeiras de roda. Entre eles, uma tia materna fazendo louças de barro, enquanto contava histórias: “Ela fazia bastante louça pra vender na *fêra*. Aqui ficava aquela casa cheia de panela, aí de noite ela ia *raspá* o barro, pra *ficá* fininho. A gente ia pra lá, só pra ouvir as *história*. Ela pintava e desenhava. Quando era de noite, tinha as *cantoria*; a gente era pequena, só olhava; era mais freqüente o *divirtimento*.” Muitas histórias da infância ficaram perdidas na memória de Piedade.

Mesmo sendo “menina”, não recusava “pegar no pesado”: “A gente vivia no plantio, todo dia tinha que ir pra roça, lá na Serra de *Mané Zoião*. Nasci no Brejo e só saía daqui pra ir *acompanhá* meu pai. Ia todo mundo, *assim num* jegue. Era eu e os irmãos maiores. (Os pequenos) *ficava cum* mãe. Ia *ajudá* a *plantá* mandioca, feijão e também *tinha* as *fruterias*. *Tirá* pinha, goiaba.”

Antes, os homens da família trabalhavam em regime de “diária” nas fazendas próximas, indo a pé, comendo e dormindo mal, ao relento. Então, eles “foram *sintindo* a *exploração* porque o *fazendêro* só se preocupava em *colhê*. *Im* nenhum momento pensava neles, de *ajudá*, *procurá* uma forma de *melhorá*. Eles foram *sintindo* aquela necessidade de *mudá*. Resolveram *dismatá* o Agreste, *fazê* roças lá também”. O Agreste é uma área localizada fora do núcleo proto-urbano de Brejo dos Padres, num terreno mais elevado, em direção do município de Tacaratu, onde famílias fizeram o desmatamento e começaram a plantar nos seus roçados.

Principalmente por conta da influência da mãe, Piedade entrou tardiamente na escola primária do Brejo, aos 11 anos de idade, nos idos de 1975: “Eu gostava de ir pra escola, e minha mãe se preocupava muito com essa parte. Ela *num dexava* nunca a gente faltar. Nós terminamos o primário e fomos pra Tacaratu. Nessa época não tinha escola pública, só o primário, agora os *colégio* era tudo particular.” Para dar continuidade aos seus estudos, ela tinha que esperar por uma bolsa da Funai que tardava a chegar. Antes disso, Piedade foi informada da inauguração de escolas públicas em Tacaratu e Petrolândia, o que a deixou bastante animada. Entretanto, havia um problema:

Eu fiquei muito alegre, mas eu também tinha um problema de timidez. Se chegasse uma pessoa estranha, eu *miscondia* (risos). Se chegasse uma pessoa, e eu tivesse na porta, eu batia a porta na cara e corria. Tinha vergonha do povo diferente. Quando chegava gente branca, eu não aparecia. Mas branco é difícil de encontrar aqui. *Miscondia* de quem não fosse daqui, de *forastero*. Acho que por viver assim muito na roça, eu era assim muito matuta, matuta mesmo, mas como eu tinha uma *locura* de estudar, eu enfrentei (risos).

Havia uma determinação em Piedade que a fez enfrentar uma série de dificuldades enquanto concluía o Primeiro Grau e iniciava o magistério. Anteriormente, ela fugia dos “forasteiros” e agora seria “estrangeira” em Tacaratu. Ela recorda:

Foi tão difícil *convivê cum* as pessoas diferentes. Eu tinha vergonha de *otro* povo e tinha que *convivê* com aquele povo. Eu *achava eles civilizado* e eu era uma pessoa do mato. Eram *rico*, tinha *otra* estrutura. A diretora sentiu essa dificuldade. Ela tinha o maior cuidado com a

gente. Parece que aquilo foi acabando, eu passei a ser amiga das meninas, fui entrosando, aos *pocos* mudei. Eu nunca tinha saído daqui e passei sete anos estudando lá, até fazer a formação.

Piedade, até os 16 anos de idade, nunca tinha estado em Tacaratu. Como uma jovem índia, sentia-se protegida nos limites do seu espaço doméstico, ou, ao máximo, nas fronteiras étnicas da aldeia. Sentindo-se mais adaptada ao Mundo de Fora, veio outra dificuldade comum aos alunos Pankararu que freqüentavam escolas em outros municípios: a fome.

Nessa época, a gente ia de pés, pelo dia, mas pela noite tinha *outra* turma. Aquela multidão de gente. Ia e voltava. A gente gostava tanto de estudar, que nem sentia cansaço. A dificuldade maior foi quando *começô* o magistério, que a gente tinha que ter estágio. A gente passava muita fome, *porque* a gente tinha que ir de manhã e observar a aula. Depois, se *prepará* pra dar aula, lá nos *primário*. Muitas vezes não tinha *dinhêro* pra *comprá* o lanche. Saía do Brejo, logo, umas cinco horas pra chegar lá no horário. Começava era sete e trinta e saía às onze e trinta. Quando saía, ia direto pra escola. Muitas vezes não comia não (risos). A gente achava difícil, mas também achava até natural. A gente comia, fazia lanche, mas *num* era um almoço. *Hove* época do professor *chamá* a gente pra ir almoçar, até jantar. De certa forma, a gente teve ajuda. Depois eu passei a ficar na casa de umas colegas, quando foi apertando. A gente viu que *num* agüentava, aí teve o acolhimento: *Vamo* pra casa! Aí melhorou.

A boa recepção não era extensiva a toda a população do município. Alguns mais ousados, porque estavam embriagados, provocavam os estudantes. Ela diz: “Os *bêbado* de Tacaratu enchiam o saco! Não na sala de aula, mas na rua. Quanto tinha um *bêbado*, começava a zombar da gente: ‘— *Oi* do Brejo! Só sendo caboclo!’ A gente ficava furiosa com isso, brigava.”

Terminando o magistério, Piedade casou-se. No ano de 1987, aos 23 anos de idade, foi nomeada professora de uma escola indígena municipal numa aldeia da área Pankararu. A realidade de ensino era diferente da experiência de estágio: “Em Tacaratu, tem toda uma preocupação com jardim de infância, depois com a alfabetização, depois de alfabetizado é que entra na primeira série. Aqui já entra direto na primeira série, saindo do pré. Foi uma realidade

totalmente diferente da que a gente teve no estágio.” Como professora ficava recebendo, no ano de 1996, um salário em torno de duzentos e trinta a duzentos e cinquenta reais por mês, o que era suficiente para as necessidades familiares.

Piedade nunca fez uso de bebidas alcoólicas. Lembra-se de que seu pai tem um bom conhecimento sobre as ervas e que costumava preparar garrafadas usando a aguardente. Chegou a assistir sessões do Culto da Jurema, na sua infância: “Tinha a jurema, mas tinha mais a Santa Maria, uma bebida que eles preparavam com ervas. Era uma bebida dada no final dos divertimentos, mas que *num* tinha álcool. Não sei o que era, talvez minha mãe saiba, mas eu duvido. Nunca experimentei. São bebidas que *num* é qualquer pessoa que pode beber, tem todo um *preparamento*, um ritual. Eu só fazia olhar.”

Fica uma dúvida. Piedade desconhece os sentidos do culto ou esse é um segredo étnico que não pode ser revelado aos forasteiros? Ela sabe que é um ritual de purificação, protegia as pessoas das forças do Mal. Existe uma seqüência cronológica: primeiro veio a erva Santa Maria, um segredo dos Caboclos Velhos; depois a jurema-preta, muitas vezes misturada com a aguardente; e por fim a garapa, feita do caldo-de-cana fermentado. Entretanto, a narrativa não avançou além desse ponto. “Eu era pequena, ficava lá olhando, mas tinha [havia] as pessoas que podiam [beber], só quem cantava, *num* era assim qualquer um.”

Piedade não vê “nada de positivo com as bebidas alcoólicas”, porque “se a pessoa *pudesse* vê a *bibida* só como meio de *divirtimento*, mas não, a partir dali, ela pode se *torná* um viciado. *Intão* eu *num* vejo ponto *pusitivo*. A pessoa *num* pode *pará* de *bebê* e fica perturbando. Tem gente que já bebe pra *arranjá* confusão. Porque tem gente que *qualqué* coisinha já *qué brigá*, aí eu *num* sei qual é o *sintido*”.

Essas confusões estão presentes até nas festas do Brejo, quando algumas pessoas alcoolizadas brigam com outras somente porque lhes dirigiram a palavra. Discussões igualmente existem na casa dos pais, pois a genitora, uma funcionária pública de 57 anos de idade,

aposentada, reclama muito do pai de Piedade, um agricultor de 58 anos, e de um filho dela, de 26 anos, porque eles bebem muito aos finais de semana.

A professora recorda que, antigamente, as bebidas eram compradas fora da área, principalmente aguardente. Ela via o “povo *cuns litrinho* de Pitú, na sacola, e *num* instante *bibia*”. Hoje o pessoal “vende na área e diz que dá muito lucro. Mas traz perturbação. Tem pessoa que *tá* em sua casa *im qualqué* hora da noite, eles *chega* na porta, a pessoa tem que *levantá* e *atendê*. Esse tipo de coisa *num* faz a minha”.

Concorda com a repressão à venda de bebidas, porém acha que deveria ser continuada e não episódica. “Eu acho que funcionava, se não parasse. Eles vêm uma vez e o povo fica assustado. Só que depois não vêm mais. Eles voltam novamente. Se de vez em quando eles *viesse*, acho que melhoraria. *Siria melhó*, acho que diminuiria. *Acabá* eu acho que é difícil, mas pelo menos diminuía mais.”

No seu trabalho como professora, já precisou abordar alunos que sofriam com parentes que faziam uso de bebidas alcoólicas dentro de casa.

Já aconteceu de um aluna, ela mesmo, *chegá* e *falá*. Ela quis *desabafá* pra mim. Na hora do recreio, a gente *tava* lá, sentada numa salinha, e essa *minina* chegou. Tinha uns oito anos. Gostava de participar, talvez tenha sido esse motivo que fez ela falar. Disse que o pai tinha batido na mãe. Aí eu disse: “—Bateu porque?” “— Porque ele *tava* bêbado.” Eu também *num* fiz nada, porque eu me achei assim sem competência de fazer nada. Escutei. Eu também *num* tive a iniciativa de conversar com nenhum, nem a mãe, nem o pai. O medo de falar e a pessoa agredir. Medo assim da rejeição. Eu fui fraca porque não tive a iniciativa, deixei, esqueci.

Há sentimento de culpa por ter deixado as coisas como estavam. Gostaria de ter tomado alguma iniciativa, ter feito uma reunião com os pais, porém, assim como muitos que desejam abordar o tema, sente-se impotente diante de um processo que cresce a cada dia. A alcoolização está associada à violência e ao medo. Além disso, poucos se preocupam ou se

mobilizam para discutir o mérito da questão. Complexa e ameaçadora. Evitar perturbações, parece ser a estratégia mais usual.

Piedade é uma adulta que faz parte do universo das mulheres abstmias na área Pankararu. Nunca teve interesse e nem curiosidade de experimentar bebidas alcoólicas. Sua vida está centrada naquele projeto típico entre muitas mulheres: ser dona-de-casa, mãe e ter uma profissão com prestígio na área, o que inclui a de professora. Nasceu e se criou no universo do trabalho agrícola, de obediência paterna e de participação religiosa na tradição indígena. A abstmia de Piedade pode ser considerada decorrente de absoluto desinteresse pelas bebidas alcoólicas, ou seja, estão ausentes do sistema pessoal de relevância.

\*

Carminha é professora em escola municipal na área indígena, conta 37 anos, foi casada duas vezes, estando hoje separada e sendo mãe de 3 filhos: um com 16 anos, um com 14 anos e outro, caçula, de 5 anos de idade. Nasceu e se criou em Brejo dos Padres, tendo saído apenas uma vez da área, quando foi presenteada com uma viagem ao Recife, ao ter concluído o magistério.

Os pais e os tios contam que “naquele tempo”, “só tinha mato, tudo com vela”, e que “depois que sua mãe *casô cum* meu pai, foi que nós *mudamo* pra cá”. Guarda algumas lembranças da infância e do começo da adolescência: “Nós *brincava* de roda, nós *andava* atrás daquelas *moça*. Pulei tanta janela atrás do baile, aqui. Pulava, *curria*. Quando eu chegava, era uma pisa de mãe. Papai nunca me deu um tapa, agora mãe.” Eram bailes realizados em palhoças no Brejo. Gosta de freqüentar as “festas de índio”, onde “as *minina num* dança os *praiá*, só os *home*. A gente dança assim *cum* eles, que é a *pareia*. A gente pega no braço dele e dança.”

Sua mãe sempre se preocupou com o “negócio de namoro”. Carminha diz: “Quando ela *começô cum* aquilo, eu peguei um namorado. Tinha uns 19 anos, quando tive meu primeiro filho. Comecei num baile, mas num cheguei a *casá porque* num quis. O pai dele *ficô* de mal *cumigo*. A mãe dele teve derrame. Eu *num quiria*. Deu uma raiva tão grande. O pai dele veio aqui

e disse muita prosa *cumigo*: ‘— Você *num* qué casá cum meu filho, *porque* você *qué* ficá rapariga, o *populá*, né? *Porque* rapariga é moça, mas aqui o pessoal chama rapariga. Eu disse: ‘— Eu *num* quero, *num* quero, *num* quero!’”

Ela foi morar sozinha com o filho, continuando a freqüentar o curso de magistério em Tacararu. Lembra-se: “Sete *ano*, caminhando todo dia, eu sozinha, subindo a Serra do Romão. Nós *entrava* a uma e saia cinco e *pôco*. Tinha uma *minina* lá da *Serrinha*, que era *Zoraide*. Quando eu *quiria vir pur* lá, nós pegava carona. Quando *num* pegava, eu *discia*. Eu também pegava carona *cum* rapaz do banco, que ia *levá* as mala de *dinhêro*. Ele trazia nós, as cinco.”

Concluído o magistério em 1985, aos 24 anos de idade, não começou a trabalhar de imediato, porque “tinha uma política lá em Petrolândia”. Apoiou um candidato a vereador de etnia Pankararu, um “caboclo” que morava na aldeia Saco dos Barros, que perdera as eleições. Entretanto, conseguira emprego numa prefeitura vizinha. Foi o início da sua vida profissional.

Não tinha experiência de sala de aula, somente com estágio, mas se recorda que gostou de começar a trabalhar. O nascimento do segundo filho ocorreu em 1986, um ano depois do início das atividades profissionais. Ela diz: “Foi na farinhada do *cumpadi Agenô*. Conheci outro rapaz, fiquei grávida, e aí nasceu em casa. Foi *pêgo* por Tia Mocinha (irmã do pai) que é *rezadera e partera*.” Sua mãe, assim como outras mulheres mais velhas, também é rezadeira e seguidora de Mãe Dodô, uma liderança espiritual que morava em Glória, na Bahia, tendo esta falecido recentemente. Para a cidade baiana, seguem muitos romeiros assiduamente. Com o novo relacionamento, nasceu o terceiro filho, e Carminha continuava relutante em se casar.

Ela se recorda quando houve a primeira experiência com as bebidas alcoólicas:

“De *premêro*, com esse povo velho, *num* tinha esse negócio de *incomodá* dentro da aldeia. *Durmia* tranqüilo. Eu tinha um tio (casado com uma irmã do pai), que ele morava ali, perto de casa. Eu sentia *dô* de dente e dizia: ‘— Tio Mané, me dê um cigarro!’ Ele fazia um cigarro de fumo, e me dava. Ele *bibia* muito. Nada desse dente *passá*. Eu dizia: ‘— Tio *Mané*, eu

quero a cachaça’, e colocava no meu dente, e nada do dente *pará*. Quando foi agora, eu *bibi*, até que um dia mamãe *discubriu*, e *num gostô*. *Num* sei a idade, mas eu me lembro que *aprindi*.

Carminha aprecia destilados, em especial a aguardente 51, mas também não recusa “cerveja, vinho, tudo”. Entre os familiares, “papai bebe, mamãe *bibia*, *dexô porque ficô duente*, um problema de *istômago*. Minha *vó* (paterna) *bibia* que só, mais minhas *tia*. Eram *rezaderas*”. Existe uma linhagem paterna de bebedores (pai, avó, tias). O pai, além de beber diariamente neutralizava os castigos e as punições da mãe de Carminha. O genitor pode ter sido um importante modelo para o aprendizado alcoólico. Ela também utilizava as bebidas para ter resistência em subir e descer as serras, ao cursar o Magistério. “Quando a gente ia pra *iscola*, a gente *bibia*. As *minina* falava assim: ‘— Se a gente *tumá* um *poquinho* de vinho, a gente desce a *ladera*, assim nem sente’ (risos). A gente tomava. Eu lembro assim que a gente *bibia* quando havia casamento, o povo leva muita *bibida*, o banho, lá todo mundo *bibia*. Quem *num* tem *custume*, os *otro bebe*, fazia aquele fogo, a gente terminava *bebeno*. Agora só *num bibia* pra *ficá* viciada.”

Para Carminha beber é divertimento, pois ajuda a conversar, a brincar, e nesse sentido “*num* chegava a *bebê* pra *ficá imbriagada* não, era só isso. *Num* tinha aquele hábito de *bebê* sempre, *porque* eu nunca gostei. Eu *bibia* mais assim no fogo. Via gente bebendo, aí *vamo bebê* também. *Bibia* um *poquinho*, e às *veze*, tem *bibida* que é até gostosa, Martini, vinho branco é docinho. Só que eu tenho consciência que se eu tomasse mais, eu ia *mimbriagá* e parava. *Num quiria ficá* fora de si, *num quiria chegá* nesse *istado*.” Ela diz que via as colegas embriagadas, nas vilas ou nas festas, fossem casamentos ou batizados, e não queria chegar até esse ponto. Elas “*num* chegava a cair, mas ficavam assim doidona, acho que *num* sabiam nem o que *tavam* falando”.

Ela expõe uma condição de consumidora habitual de alcoólicos. Sempre havia tentativas de demonstrar que o consumo tinha outros objetivos que não apenas a embriaguez. A alcoolização era utilizada como analgesia, como energização, como euforizante, participando de

contextos festivos, dentro de determinados limites que não lhe causavam prejuízos. Dois episódios relacionados com a sua narrativa sugerem que essas estratégias continuam presentes.

Em primeiro lugar, quando a entrevista estava ocorrendo na casa dessa professora, entraram, subitamente, o pai e uma tia paterna. Parecia evidente que ambos já sabiam da presença do pesquisador, pois já entraram falando, e progressivamente aumentaram a intensidade da voz, dividindo a atenção da narradora. Pediam ajuda para acender o fogão, preparar um chá, num mais do que evidente sinal para que a entrevista fosse interrompida. Carminha, nos dias seguintes, passou a evitar o pesquisador, sempre estando ocupada com compromissos profissionais e domésticos, ficando registrado apenas esse fragmento de narrativa.

Em segundo lugar, conversando com a irmã de Carminha, ela pontuou uma outra interpretação. Foi dito: “Ela bebe *qualqué* hora, *qualqué* dia. Se ela não *trabalhá* hoje mesmo, quando acorda, se ali *tivé* pra ela *bebê*, ela *tá* bebendo, assim que ela levanta.” É informado que costuma faltar ao trabalho, às segundas-feiras, sempre com ressaca e isso, segundo a sua irmã “é muito feio, uma professora *bebeno* do jeito que ela *tá bebeno*. Um trabalho bom que ela tem, e diz que se *perde num* vai *custá* nada pra ela. Mas eu acho que sim! Se ela *perde*, quem vai *cuidá* dos *filho* dela, mãe?”

A irmã também destaca que por causa da relação de Carminha com as bebidas, está havendo sérios conflitos entre as duas mulheres. “Porque *tá cum* oito dia que ela *chegô im* casa *dizeno disaforo*. Ela *qué bagunçá dento* de casa, porque se ela *bebê* junto com o pai, ele dá ponto a ela, *num dá* a nós nem a mim nem a meus irmãos. Ela já *chegô* a *batê* no *filho* mais *véio*. *Mandô* ele *imbora*, ia *tocá* fogo na *ropa* dele. Isso *purque* ele tava chegando tarde *im* casa, *tava cum* as *namorada*, *cum* as *minina* daqui mesmo, e ela tava achando ruim”.

Carminha começou a beber quase que diariamente após o nascimento do caçula. Gostava muito do pai do garoto, moravam juntos, mas ele “*dexô* ela, *purque* foi pra São Paulo, *mandô* umas *coisinha* e *num mandô* mais”. O filho mais velho disse que “se pudesse já tinha ido

*imbora*". O pai, de acordo com a irmã, às "veze tira a semana todinha pra *bebê*, mas tem dia que ele *num* bebe nem um dia. Quando *bêbo*, *num* faz nada, nada, nada".

Carminha é uma professora cuja narrativa de negação do processo de alcoolização é semelhante a de outros moradores do Brejo, que dizem beber somente em festas, porém costumam consumir alcoólicos todos os dias, criando "perturbações" entre os familiares e a comunidade. No espaço doméstico, conta com o apoio paterno para a ingestão de etílicos. A alcoolização significa na sua vida uma continuação da busca hedônica, através de festas, bailes e namoros, entretanto demonstra estar à mercê da química do etanol. Ela é uma das poucas mulheres na localidade, conhecida como alguém que "bebe todo dia, se tiver". As brigas são entre Carminha, a mãe e a irmã, mas não com a comunidade, que não a discrimina por conta desse "gosto".

Concluindo a narrativa dos quatro adultos, pode ser considerado que os homens bebem mais do que as mulheres. O padrão de alcoolização entre os dois narradores do sexo masculino apresenta diferenças entre si. Um, foi bebedor diário, de início motivado pelo imaginário social que buscava a força e a resistência física diante das adversidades, e, posteriormente, enquanto necessidade diária por causa da ociosidade da falta de emprego.

Conseguindo uma atividade profissional e continuando a beber, o impacto causado pela possibilidade real de desemprego e da não-realização do Plano de Vida (casar, construir uma casa e ter uma família) engendrou um compromisso espiritual com a abstinência.<sup>338</sup> Esta pode ser considerada com remissão causada pela inserção do sujeito no cenário religioso Pankararu. No outro caso, a alcoolização parece seguir um curso que se inicia na idade jovem, como insubordinação aos poderes constituídos, principalmente o paterno, prosseguindo em movimento até uma alcoolização transgressora, marcada pelos episódios de violência física e moral, além da

---

<sup>338</sup> Importante diferenciar abstinência como a condição do sujeito que bebia e está sem beber, da abstermia, condição do sujeito que nunca fez uso de bebidas alcoólicas em toda a sua vida.

abertura de comércio ilegal de bebidas alcoólicas. Importante que, mesmo nesse caso, a família do sujeito ainda elabora uma interpretação sobrenatural enquanto causação mágica.

Em relação às mulheres, uma apresenta abstermia por falta de interesse nas bebidas alcoólicas, fazendo parte do seu sistema de relevância apenas a condição de professora, de dona-de-casa e de esposa. No outro caso, os papéis femininos de esposa e de dona-de-casa não são valorizados, havendo uma predominância, numa primeira fase da vida, de uma alcoolização festiva, que progressivamente segue um curso para a alcoolização diária, com episódios de violência doméstica. Faz parte de uma busca hedônica, destacando-se na narrativa como um uso de um sistema de encobrimento da realidade.

### 6.3 Narrativa dos Idosos Pankararu

Dona Severina conta com 68 anos de idade, é solteira e aposentada como auxiliar de enfermagem pela Funai. Mora onde nasceu e se criou, em Brejo dos Padres. Lembra-se de uma infância de penúria, também motivada pelas condições climáticas. Naquele tempo, “só tinha roça do travessão pra dentro. Quando era no verão, acabava aquelas *coisinha* assim *prantada* e a gente ficava na fome. *Adepois* chegou o posto e foi que *aumentaro* mais pra fora”.

Fala do pai com saudades. Era dos “tronco *véio*”. João Moreno considerava-o como principal conselheiro. Exímio caçador, já saía de casa sabendo onde a caça estava. Coisas de “caboclo experiente”. Ele também era “doutor de raiz”. “Fazia remédio pra vários *tipo* de *duença*.” Dona Severina foi criada na Tradição, portanto próxima da Natureza e do catolicismo popular. Mesmo freqüentando o Toré e as danças dos praiás, estas, para ela, eram “divertimento”, a forma profana de uma religião também lúdica, pois sua formação era basicamente católica, para a qual contribuiu a fé paterna e toda uma geração que desde a “bisavó e a tataravó já *rezava* na Igreja daqui”.

Quando menina, nunca saiu de dentro da aldeia. “Eu era mocinha, da *primêra* vez que eu fui em Tacaratu. Eu *num* ia *porque num* tinha condição de *andá* nos *lugá*. A roupa *num* tinha, calçado também. Era rasgada, era remendada.” Os eventos mais marcantes na vida ocorreram após os anos 70, três anos após a fundação da Funai. Ela contava com 38 anos de idade e trabalhava numa prefeitura municipal. Foi convidada pelo órgão indigenista para fazer um curso técnico de auxiliar de enfermagem e de parteira na Paraíba, sendo, posteriormente, contratada pela instituição.

Entre os anos de 1970 e 1984, trabalhou em duas áreas indígenas pernambucanas, a dos Atikum, no município de Floresta, e a dos Kambiawá, em Ibimirim. Nesse último ano, retornou definitivamente à área Pankararu, onde permanece aposentada, tendo uma renda que a diferencia dos outros moradores. Permanece celibatária e presta assistência a sua família, principalmente a sobrinhos envolvidos numa tragédia familiar na qual estiveram e ainda estão presentes bebidas alcoólicas.

Na época da sua infância, não havia possibilidades dramáticas com os etílicos, porque “nem todos os homens *bebia*. Meu pai bebia assim, se tivesse um *negocinho*, mas nunca pra se *embebedá*. Quando aparecia uma vez na vida, quando aparecesse. Às vezes a gente ia fazer buchada, comprava um litro, só um litro, *prum* bando de gente. Chamava os *colega tudinho* pra *cumê* buchada, num dia de domingo. Trazia lá de Tacaratu e usava aquela cachaça, naquela hora daquela buchada. *Acabô-se!*”.

Ela nunca gostou de beber. Experimentou, pela primeira vez, aos “vinte e tantos anos”, numa festa de São João, mas “achou ruim”. Sua mãe gostava, mas somente “um golinho, eu *num* gostava não. Nunca fumei, nunca me *acustumei fumá*. Os *minino* (irmãos) *tudinho* fumava aqui. Zezé (irmã com quem mora) fumava cachimbo e eu nunca aprendi. Era mais diferente mesmo, eu *num* gostava dessas *coisa*. Era diferente *porque* eu nunca aprendi a *fumá*, *num* *quiria* também. Achava feio quando o pessoal *bibia*”.

Hoje, é diferente daquele tempo, quando o “pessoal” bebia

nas festas, nos casamentos. Já bebiam vinho, já tinha cerveja, essas *coisa* assim. Eu achava *feio* gente *bêba*. Se eu visse uma pessoa *bêba*, um *home*... *Vixe!* Que coisa feia! Porque eu achava que *tava* se *dismoralizando* e *dismoralizava* mais os outros, *porque* dizia coisa com o pessoal. Nunca gostei de gente *bêba*. Os *minino* [sobrinhos] daqui de casa bebem, mas pergunta a eles, se eles *leva* nome (são xingados)? Que só o diabo! Quando tão *bêbo*, mando é se *arretirá* daqui. Me abusa.

A trágica saga na família, relacionada com as bebidas alcoólicas, conforme já dito, pode ter reforçado a aversão de Dona Severina. Isso começou no ano de 1982, quando ela ainda trabalhava entre os Kambiawá. Houve um duplo homicídio: do cunhado e do sobrinho mais velho.

Os seus sobrinhos vivos consomem diariamente, quando encontram bebidas, pois “*puxaro* [herdaram] do pai, que *bibia* muito. Ele ia daqui no Bem *Querê* *comprá* cachaça. Trazia a garrafa, mas *num* vinha *bêbo*. Aí os *povo* de *aculá* (os posseiros do Bem Querer de Baixo, com quem havia sérios conflitos pela posse da terra) *pegaro* ele pra *tumá* a cachaça. Eu acho que ele foi *agi*, *mataro* ele. Ainda hoje eu sinto isso, *porque* o *minino* dele (sobrinho mais velho) *chegô* da roça, uma hora da tarde. Quando *chegô*, tinha uns *povo* tudo naquela casa [perto] da igreja. Ele *tava* até abrindo a porta. A gente sabia que era dos *povo* que tinha matado o pai dele. Ele vinha do *interro*. Zezé me disse que ele *falô*: ‘— Façam o *favô* de *saí* da minha área, *num* gosto de gente aqui’. Quando ele *tava* abrindo a porta, veio um *home* *cum* a faca. Quando *viero* *dizê*, corremo tudo. *Chegaro* lá, a irmã dele *chegô* lá, que era Deda, abraçada *cum* ele. *Levô* uma *tualha* grande de banho, ele abraçado *cum* ela, dizia assim: ‘— *Num* chore não que eu só *vô* *fazê* um curativo, *porque* o povo diz que é *preu* *fazê*’. Ela *butava* a *tualha* nele, o sangue num instante *instancava* nessa hora. Um rapaz de Tacaratu ia passando, Zezé *pidiu* a ele que levasse pra Paulo Afonso. Era dele *tê* *si* tratado lá, mas eu acho que *num* ia *adiantá*. *Chegaro* im Petrolândia, *mandaro* *sigui* pra Paulo Afonso, mas quando *chegô* *num* deu mais tempo.”

Uma briga entre bêbados ou entre sujeitos em litígio pela posse da terra? As mortes continuaram, pois a esposa e mãe das vítimas, irmã de Dona Severina, estava grávida, e ninguém disso sabia. Durante a dor do luto, começou a

*sinti uma dô no istômagô*” por causa do “susto. O *dotô* disse que quando ela morreu, no laudo, o médico disse que *tava* grávida. Eu *tava* aqui nesse dia. Ela começou com uma *dô* no *istômagô*, eu precisei *i mimbora* pra *Kambiwá*. Na quinta-feira *levaro* ela pra Petrolândia. *Chegô* lá com a pressão *im zero*. *Levaro* ela pra Paulo Afonso. Lá o médico disse que se desse pra *operá* ela, tinha que *tê* uma pessoa pra *assisti* a operação. *Purque* se ela morresse, aquela pessoa tinha visto como foi.

Dona Severina novamente retornou à área, porém para o enterro da irmã. Com a morte dos pais dos sobrinhos, o problema da orfandade precisava ser resolvido. “Esses *minino* (os sobrinhos) *num* tem pai nem tem mãe. Nós somos os *parente*. Se eles não *faz* as *coisa* direito, nós *botemo* pra *istudá*, podia hoje em dia *sê* gente, mas não teve quem. Só a menina, que hoje é formada, a Deda e o Bitá, só eles dois.” São cinco sobrinhos: três homens, que “*puxaro* ao pai” e um homem e uma mulher, que não. No primeiro caso, qualquer “folga que eles têm, só é cachaça”; no segundo, “bebe um bocadinho, uma *veizinha*, mas *num* é todo dia”. Dois deles costumam fazer refeições na casa da tia, e existem suspeitas de que praticam pequenos furtos para trocar por aguardente. Eles não “podem ter dois tostões que vão logo *comprá* cachaça”.

Os problemas familiares relacionados com as bebidas continuaram na sua biografia. Novo fato foi decorrência direta de denúncias de um dos sobrinhos à Polícia Federal, em abril de 2000, sobre a presença de um depósito clandestino, pertencente a uma comadre da idosa. A comerciante denunciada exigiu de Dona Zezé o ressarcimento do prejuízo e, com a resposta de que ela “não tinha nada *cum* isso”, essa outra idosa fora agredida com um tapa no rosto, além de ameaças de morte ao sobrinho.

A irmã da vítima enviou fax para a Diretoria Regional no Recife, e conseguiu a abertura de um processo contra a proprietária de estabelecimento comercial.

Nunca mais *falare cum* nós. Quando a cachaça ia *chegá* nós *via subi* as *carroça* de *caxa*. *Iscundiam* naquela casa dela, onde tem a *budega*. Ela tem uma casa na *baxa* junto com a mãe. A *puliça* *pegaro* a cachaça todinha, *levaro pro* posto e *derramaro*. Ela disse pra Zezé: ‘—Se você mais sua irmã *num pagá* o prejuízo que eu tive, mando *pegá* a cabeça dele’. Aí Zezé disse assim: ‘—*Apois* mate, quando ele *tivé* morto, a gente *interra*’. Só foi o que ela disse. Ela *chamô* tudo que era nome. Zezé disse: - Ele *num é fio* disso que você *tá* dizendo, ele *é fio* da minha irmã e do meu cunhado e os dois já *morrero*.

As duas famílias deixaram de se falar e de passar em frente da porta da outra. O que se conclui do fato é que hoje, em Brejo dos Padres, estão “brigando mais do que antes”, pois “de *primêro num* era assim esse negócio de gente *andá* batendo nos *parente* não. Era tudo mais unido, mas agora é tudo *disunido*. O *sinhô* repare *purque* aqui se tivesse união era uma família só, *num* era?”

Esses eventos somados aumentam mais ainda a aversão de Dona Severina pelos alcoólicos, que identifica apenas pontos negativos nesse consumo. Para ela, beber é “safadeza deles, querem *sê* mais do que os *otros*, querem *achá* uma *molezazinha*, *ficá increncando*, tanto uns com os outros, como *cum otra* pessoa. E *num* só é *home*, não, tem *mulhé* também. As *mulhé* que a gente sabe quem são. *Ficaro* moça, *num* bebiam. Depois umas *viraro* solteira e *otras* se *casaro* e bebe. Quando eu era nova não tinha isso não”.

A comerciante fora ameaçada verbalmente pela Polícia Federal e teve seu estoque apreendido e derramado. Agora existe novo processo, agressão física. Os sobrinhos continuam bebendo e quando estão com fome se dirigem à casa de Dona Severina para fazer as refeições. Trata-se de uma obrigação moral: “Nós tem que *dá purquê si* ele tivesse pai e mãe nós *num* *sufria* tanto assim.”

Dona Severina, na condição de idosa, chegou a conviver com pessoas do Tempo do Tronco Velho. É testemunha viva das transformações ocorridas em relação ao processo de alcoolização. Na infância, era controlada, festiva, respeitosa, e atualmente, sem controle, violenta

e transgressora. Pessoalmente, sempre considerou feio e desagradável o consumo de bebidas alcoólicas, porém com a tragédia familiar que envolveu — e ainda envolve parentes (brigas e furtos domésticos), a sua aversão foi aumentando progressivamente. Pode ser dito que a abstermia de Dona Severina caracteriza-se como intransigente.

\*

Seu José tem 75 anos de idade, agricultor aposentado há 7 anos, é casado no “civil e no eclesiástico” há 44 anos. Ele diz: “Desde quando eu *mintendi* de gente, já achei todo mundo aqui *trabaiando*. Eu *ajudano* na roça do meu pai. Sempre quis *trabaiá* pra que quando eu fosse pra missa, *i cum* meu sapato, *cum* minha *ropinha*. Depois eu inventei de me *casá*. *Fomo trabaiá* numa roça, que chama Brejinho. Ela nos deu muita barriga *chêa*, graças a Deus.”

Durante toda a narrativa Seu José demonstrava ser um homem “religioso”, sempre agradecendo a Deus pelos “favores obtidos na sua vida”. Antes de completar 40 anos de idade (as referências cronológicas são imprecisas), sofreu um abalo muito grande com o falecimento, no Recife, da primogênita “que tava grandinha”. Ele não “suportô” a saudade da filha e seguiu viagem para São Paulo, onde passou sete dias num caminhão. “Foi a vontade de Deus!”

Encantou-se com a capital paulista. Escreveu para a mulher perguntando se ela também não gostaria de ir. Ela sempre respondia negativamente. A importância de São Paulo para Seu José foi o bom tratamento que diz ter recebido do encarregado da obra onde trabalhava. Ambos eram católicos romanos praticantes, freqüentavam a mesma igreja e ficaram amigos. Ele chegou a ser convidado para uma festa de aniversário do próprio encarregado na sua residência. Nessa ocasião, experimentou uísque pela primeira vez. Seu José diz: “Eu *tumei* um gole do vinho do Porto, vinho bom, né? Eu *num vô bebê* muita *bibida* não, porque eles são um o povo bem educado, distinto. A moça *butô* minha *cumida*. Era uma *bibida* que era pra todo mundo. Até as *minina deste tamanho bibia*. Quando foi de tarde, eu falei *cum* ele que eu ia *voltá*, ia *pegá* o ônibus e *vim mimbora*. Eu nunca *misquici*.”

Estando em São Paulo, não teve aquele retorno esperado nas economias, apenas um bom tratamento do representante do patrão. Diante da recusa da esposa em morar lá, decidiu retornar ao Brejo dos Padres depois de um ano de permanência. Isso significou voltar ao trabalho rural: plantar e arrancar mandioca para fazer farinha, limpar o mato, “ciscar” o terreno, plantar e colher feijão.

Seu José conseguia conciliar, antes de estar aposentado, o seu gosto por bebidas alcoólicas, sua prática fervorosa de religião católica e a atividade agrícola. Confessa: “A *bibida* pra mim é pra *animá*. Mesmo numa *brincadera*, numa festa, se num *tivé bibida*, aquela festa pra mim é morta.” A esposa não bebe. Ele costuma, aos sábados, tomar um “*poquinho*” de 51 antes do jantar ou de assistir televisão, como um “aperitivo”, “bebendo sem maldade”.

Todavia, a sua experiência mais antiga com bebidas alcoólicas, foi com aguardente, quando foi convidado “pra *assisti* um velório”. Lembra-se que tinha 40 anos de idade, porém a referência cronológica pode não ser precisa. Somente tinha feito uso de “gasosa, a Coca-Cola”. Seu José narra: “Quando cheguei lá. Eles *dissero*: ‘— Você vai ajudá a visti o homi!’ Eu digo: ‘— Eita! Agora chegô pra mim!’ Nunca gostei de *distampá* o pano pra *vê* a cara do *difunto*, só se *otra* pessoa *abri*, mas eu mesmo não. ‘—Mas o sinhô tem que *ajudá!*’ *Chegô* logo um litro da Pituú, *chegô* na minha vez, eu nunca tinha tomado, aí eu *dixe*: ‘— Bota aí!’ *Botaro* uma dosinha pra mim. Derramei *otra*. Num *pegô* nada *im* mim. Vesti a *rôpa* do rapaz, vesti logo o *carção* [calção] dele, *purque* aqui depois *qui* morre ainda tem essa exigência.”

Ele nega que haja problemas de bebidas na sua família, porque eles “num bebem muito, acha vergonhoso isso. Agora no dia do Menino do Rancho, nós *toma* nossa geladinha boa, mas sempre em festa”.

Seu José é outro representante do Tempo da Tradição. Sistemáticamente religioso, católico praticante e devoto, incorporou e se dedicou integralmente ao trabalho agrícola, tendo hoje conforto para as suas necessidades, vivendo inteiramente para a sua família. Começou a beber tardiamente, mas para ele significava apenas “divertimento” e aperitivo. O início da

alcoholização deu-se durante um velório, tendo a difícil tarefa de “vestir um defunto”. Esse uso de bebidas acontece junto da família (menos a esposa) e fortalece os laços internos desse grupo. Ele destaca que bebe para se “animá”. Portanto, a alcoholização de seu José pode ser considerada festiva.

Por fim, entre os dois idosos, o homem bebe e a mulher não. Para ele, o “divertimento” propiciado pelas bebidas é menos importante do que outros espaços da Vida: família, religião e trabalho. A alcoholização ocupa um lugar relevante, porém existem outros referenciais que não a tornam central, o que permite ao sujeito exercer um controle sobre o processo, não causando *traumas* entre os seus familiares. A mulher teve essas experiências negativas com familiares e, progressivamente, foi desenvolvendo uma intolerância que se transformou em intransigência, porque percebe todos os malefícios para a sua família (homicídio, furtos, agressões físicas). Apesar de tudo, os parentes continuam a fazer uso.

## 7. CONCLUSÕES

Ao epílogo deste estudo exploratório, chegou-se a conclusões particulares enquanto diagnóstico de um processo sociocultural, a alcoolização, enfatizando um contexto étnico. A extensão do texto foi decorrência da necessidade de argumentação teórica e metodológica, consubstanciando uma proposta interdisciplinar, a Etnoepidemiologia, junto às interpretações etnográficas. Estas se fundamentam em observações e análise das narrativas da comunidade Pankararu.

Houve um esforço para não se perder num estilo hermético, presente em algumas ciências, muitas vezes mostrando maior densidade formal do que rigor no conteúdo. A obscuridade acadêmica vem a ser satirizada pela *anticiência*, testemunhada em palestras como as de Jacques Lacan (1901-1981), tão difíceis de serem entendidas por platéias desconcertadas, que o psicanalista suspendeu tudo e confessou não estar falando a sério.<sup>339</sup>

Um dos mitos ocidentais acredita que a temporalidade apenas apresenta uma feição linear, o que contradiz as *teses* da existência de um Tempo Circular do Eterno Retorno.<sup>340</sup> Arriscando uma aproximação a este último, a conclusão retorna ao começo da tese, através da frase do cacique Pankararu: “Doutor, o senhor vê de dia, lendo os livros, mas eu vejo de noite, com os olhos fechados, chegando as coisas na mente”.

Uma briga foi comprada pelo Ocidente, desde as Cruzadas até o Iluminismo. A Luz de Roma converteu-se na Luz da Razão, a ser democraticamente distribuída entre os homens, inclusive aos bons selvagens, a partir dos civilizados. O que se chama de Ciência Moderno-

---

<sup>339</sup> DIATKINE, G. Jacques Lacan, p.14.

<sup>340</sup> Na concepção ontológica “primitiva” (é preferível o termo tradicional, por motivos ideológicos), cada objeto ou ato para se tornar real deve estar respaldado numa repetição arquetípica. Trata-se dos únicos caminhos para se chegar até a realidade, a repetição ou a participação, pois qualquer coisa que não esteja dotada de um modelo exemplar é *insignificante*, ou seja, destituída de realidade. In: ELIADE, M. *Mito do eterno retorno*, p.33-34.

contemporânea, alicerçada no Mito da Ordem, construiu rotas paradigmáticas, inclusive em direção às disciplinas Epidemiologia e Antropologia. São caminhos organizadores de um Espaço, que também visam delimitar os limites do que se representa como o Bem e o Mal. Num primeiro limite, presente no Espaço Urbano (de *dentro*), procurava erradicar as *pestes* que enfraqueciam a massa trabalhadora. Num segundo, atento ao Espaço Colonial (de “fora”), objetivava catequizar demônios selvagens, na sua hipótese mais *humanista*, através da pedagogia do opressor.

Enfim é um esquema ideológico, porque além desse Bem e desse Mal, das estatísticas e das homilias, existe uma máquina de nome *capitalismo*, interessada em produzir riquezas. Um dos seus mais importantes instrumentos é construído através dos paradigmas da *racionalidade científica*.<sup>341</sup> Ela disseca a Natureza, visando conhecimento e poder. Entretanto, algo fica ignorado, empobrecendo a sabedoria humana, cada vez mais distante da essência das coisas.

O dualismo é uma lâmina herdada da metafísica platônica, operada pelas mãos cartesianas: o Mundo cindido entre Espírito e Matéria; as Categorias do Pensamento entre Qualidade e Quantidade; o Homem entre Corpo e Alma; o Conhecimento entre Razão e Sentidos; a Psicologia entre Mente e Organismo; e a Existência entre Vontade e Paixão.

A totalidade passa a ser substituída por representações conceituais e lógicas, que expressam a prioridade do Ocidente pelas questões de epistemologia mais do que as ontológicas, como pensava Heidegger.<sup>342</sup> Faltava a pergunta: Qual é o ser do Ser? Essa procura pelo *eidos* é um dos *sintomas* subversivos daquele outro lado da moeda, o conjunto dos paradigmas da Desordem: a subjetividade, a historicidade e a hermenêutica.<sup>343</sup>

Para o cacique Pankararu, durante a visita nos anos 60, os “doutores” no Rio de Janeiro liam como *objeto* apenas os livros, ícones da Grande Racionalidade Universal. Ela está

---

<sup>341</sup> LUZ, M. **Natural, racional, social: razão médica e racionalidade científica moderna**, p.24.

<sup>342</sup> MARCONDES, D. **Iniciação à história da Filosofia**, p. 266-268.

<sup>343</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Sobre o pensamento antropológico**, p. 101.

engajada naquele projeto da Ilustração. Como discípulo, sufocador da diferença, estava Comte, que fora o principal mentor intelectual de Cândido Mariano da Silva Rondon. O positivismo influenciou a elaboração dos quatro princípios básicos do trabalho do Marechal, assim analisados por Ribeiro:<sup>344</sup>

1º) **Morrer se preciso for, matar nunca.** Devastando os sertões do Mato Grosso no começo do século XX, compreendia ser um invasor, negando o revide de ataques silvícolas.

2º) **Respeitar as tribos indígenas como povos independentes.** Apesar de suas rusticidades, têm o direito de ser eles próprios, de viver suas vidas, de professar suas crenças e de “evoluir” segundo o ritmo que forem capazes.

3º) **Garantir a esses povos a posse das terras que habitam e que são necessárias à sua sobrevivência.** Princípio institucionalizado com a criação, em 1910, do Serviço de Proteção aos Índios, também inspirado na filosofia de José Bonifácio de Andrada e Silva.

4º) **Assegurar aos índios a proteção direta do Estado como um direito que lhes assiste por sua *incapacidade* de competir com a sociedade nacional, dotada de tecnologia superior que se instalou sobre seu território.**

Havia paradoxos intrínsecos aos interesses *anônimos* do Estado brasileiro, responsáveis pelo reverso do projeto. A garantia de posse dos territórios tribais converteu-se numa pressão da sociedade nacional pela redução das áreas. A proteção aos povos indígenas, em seus próprios territórios, evitando o deslocamento e a desorganização da vida tribal, não atingiu o grau necessário para evitar a depopulação progressiva e acelerada, face às doenças, aos ataques armados e ao envenenamentos das águas e dos alimentos. A defesa dessa autonomia, preservando

---

<sup>344</sup> RIBEIRO, D. *Sobre o óbvio*, p.321-357.

sua cultura de origem não conseguiu evitar a perda do *ethos* e dos padrões tradicionais, engendrando destribalização, depauperamento e desilusão.<sup>345</sup>

É um pano de fundo pessimista, mas testemunha um reverso através do crescimento da população indígena nos anos mais recentes. A etnia Pankararu, desde a década de 40, apareceu no cenário do Sertão do Submédio São Francisco, em Pernambuco, como um grupo fenotipicamente *misturado* e inserido na lógica do campesinato indígena. Explicações antropológicas surgem até hoje: *transfiguração*,<sup>346</sup> *reelaboração*<sup>347</sup> ou *reemergência étnica*.<sup>348</sup>

Apesar de camponeses, continuam *índios*,<sup>349</sup> vindo o cacique a revelar que é conhecedor de outra *ciência*, não da “leitura”, mas da revelação noturna, quando provavelmente estão abertas as portas de comunicação com o Invisível. Nele, habitam os mortos que se “encantam”, e os velhos Encantados, os Caboclos e os Mestres. São entidades que curam, adoecem, protegem, ameaçam e também ensinam. Enfim, outra mentalidade.

Ribeiro denuncia, no prefácio do livro *Os índios e o Brasil* (1991), de autoria de Mércio Gomes, as três grandes *pestes* que afligiram as populações indígenas brasileiras: (a) as epidemias de varíola, sarampo, catapora, difteria, gripe, coqueluche e tuberculose. Mortalidade que acompanhou os padrões epidemiológicos nacionais; (b) o genocídio que vêm sendo reduzido progressivamente desde os tempos de Rondon, mais ainda nas últimas décadas, exceto em alguns

---

<sup>345</sup> MARCONI, M.A. & PRESOTTO, Z.M. *Antropologia: uma introdução*, p.243.

<sup>346</sup> RIBEIRO, D. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*, passim.

<sup>347</sup> OLIVEIRA, J.P. *A viagem de volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no nordeste*. In: PROJETO DE ESTUDO SOBRE TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL / MUSEU NACIONAL. *Atlas das terras indígenas no Nordeste*, passim.

<sup>348</sup> ARRUTI, J.M.A. *A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco*. In: OLIVEIRA, J.P. (org.) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, p.230.

<sup>349</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Identidade, etnia e estrutura social*, p56-57.

casos que chocaram a opinião pública brasileira (os assassinatos do pataxó Galdino, em Brasília, e do xukuru Chicão, em Pernambuco, como exemplos); (c) o etnocídio, extermínio cultural induzido tanto pela própria burocracia oficial protecionista como pela ação missionária, oprime um sentido psicológico as populações, pois desmoraliza crenças, induz idéias de inferioridade e conduz à preguiça, à anomia e ao alcoolismo.<sup>350</sup>

A *doença alcoólica* na sua forma contemporânea faz parte de uma saga conceitual nascida em países protestantes desde o século XIX. Trazê-la, como noção a ser utilizada num desenho de pesquisa transcultural, é uma estratégia metodológica válida? Não. A rubrica alcoolismo está contaminada pelo triplo estigma do pecado, do vício e da doença, sendo um estimulador direto para o encobrimento desse objeto. É um modelo sindrômico presente na definição de Dependência Alcoólica/Usos Nocivos do Alcool, que é referenciada pela OMS,<sup>351</sup> sendo o *numerador epidemiológico* por excelência. Além disso, outras dificuldades podem ser lembradas como o *tempo de meia da validade conceitual*,<sup>352</sup> os entraves diagnósticos por conta dos *choques culturais*<sup>353</sup> e, principalmente, o risco de negação diante da condição de crime.<sup>354</sup>

O fenômeno existe, e alguns índios Pankararu afirmam categoricamente que “caboclo gosta de beber”. Entretanto, a ambigüidade da Lei que interdita as bebidas a uma população indígena, porém integrada à *comunhão nacional*, manifesta-se como uma dissonância entre o que se diz (o certo para a Lei) e o que se faz (o correto para a comunidade). Marcadores biológicos não são específicos, questionários estruturados apresentam muitos resultados falso-negativos e,

---

<sup>350</sup> RIBEIRO, D. Prefácio. In: GOMES, M.P. **Os índios e o Brasil**, p.10-11.

<sup>351</sup> ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Classificação de transtornos mentais e de comportamento da CID 10**, passim.

<sup>352</sup> SKINNER, H.A. A validação da síndrome de dependência: será que atingimos a meia-vida deste conceito? In: EDWARDS, G. & LADER, M. **A natureza da dependência das drogas**, p.61 – 86.

<sup>353</sup> MANSON, S.; SHORE, J.; BARON, A.; ACKERSON, L. & NELIGH, G. Alcohol abuse and dependence among american indians. In: HELZER, J. & CANINO, G. - **Alcoholism in north america, and Asia**, passim.

<sup>354</sup> MINISTÉRIO DO INTERIOR – **Legislação/jurisprudência indígenas**, passim.

por fim, o modelo patológico pode ser deslocado do contexto e da conjuntura semântica e conceitual da comunidade indígena.

Assim, para aclarar o objeto é preciso que o pesquisador aproxime-se, empaticamente, daquela realidade, e procure aglutinar outros saberes que a Ciência Moderna colocou no ostracismo. Reproduzir no campo da pesquisa aquela atitude filosófica denominada *alétheia*, ou seja, tentar a retirada do véu que cobre a essência do processo que se procura estudar entre os Pankararu.

O conceito que se mostra mais transparente diante da dinâmica sociocultural do objeto é *processo de alcoolização*,<sup>355</sup> indo além da dicotomia normal-patológica. Diferentemente de sua funcionalidade teórica, original, pode ser compreendido como um fenômeno que apresenta uma significação social contraditória, participando em vários fragmentos do cotidiano, seja promovendo a integração da comunidade ou então incentivando conflitos inter e intragrupais.

Uma complexidade do desenho, inscrita numa interface entre a Saúde e a Doença, principalmente por ser a representação de um processo que apresenta peculiaridades étnicas, parciais ou totalmente distintas daquelas do universo cultural do pesquisador. Trata-se da utilização do método compreensivo, antes de qualquer explicação, que em geral é arrogante, pois nesse caso almeja encontrar as leis universais do funcionamento do Homem em Sociedade. A Cultura tem caprichos diferentes da Natureza. Portanto, não se trata de uma relação entre sujeito e objeto, mas da fusão de horizontes intersubjetivos, segundo Gadamer.<sup>356</sup> É um campo que percorre uma tripla diferença, entre espaços, tempos e sujeitos, sendo o cerne da aventura mergulhar na alteridade, através da atitude empática.

---

<sup>355</sup> MENENDEZ, E. J. Socioantropologia del proceso de alcoholización en America Latina, 1970-1980 (primeira parte). *Acta psiquiát. psicol Amér. Lat*, p. 247-256.

<sup>356</sup> GADAMER, H-G. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, p.457.

A abordagem fenomenológica social procura recuperar determinados elos partidos, tentando aproximar-se da dimensão humana na sua integralidade, o que, coincidentemente, é o sentido etimológico do próprio termo Saúde.<sup>357</sup> Através dela pode haver uma colaboração de trabalho interdisciplinar, inclusive com as Ciências Sociais. Essa procura de diálogo entre campos, aparentemente divergentes, é tentada através da Antropologia Médica.<sup>358</sup> Para alguns, existe uma forte contaminação dos modelos biomédicos,<sup>359</sup> mas, para outros, há um avanço, porque não fica restrita apenas aos estudos das representações sociais do Processo Saúde-Doença.<sup>360</sup>

Um dos desdobramentos é a proposta de organização de uma Etnoepidemiologia, lançada por Menendez<sup>361</sup> ao final dos anos 80, vindo Almeida Filho,<sup>362</sup> no começo da década de 90, a discutir, mais demoradamente, as bases de um projeto plural. Entre elas, a substituição do clássico conceito de *fatores de risco* por *modelos de fragilização* enquanto uma *epidemiologia do modo de vida*, faz destacar nuances singulares. Está inscrita no conjunto das Etnociências através de várias possibilidades: *epidemiologia transcultural*, *etnomodelos de representação*, *distribuição e ocorrências das doenças nas populações*, além de ser *reflexão epistemológica da própria Epidemiologia*.

---

<sup>357</sup> NUNES, E. D. A questão da interdisciplinaridade no estudo da saúde coletiva e o papel das ciências sociais. In: CANESQUI, AM. (org.). **O dilema e desafios das ciências sociais na saúde coletiva**, p.107.

<sup>358</sup> HUNTER, S.S. Historical perspectives on the development of health systems modeling in medical anthropology. **Soc. sci. med.**, p. 1297-1307.

<sup>359</sup> BUCHILLET, D. A antropologia da doença e os sistemas oficiais de saúde. In: \_\_\_\_\_ (org.) **Medicinas tradicionais e medicina na Amazônia**, p. 23-24.

<sup>360</sup> Idem. Historical Perspectives on the Development of Health Systems Modeling in Medical Anthropology. **Soc. sci. med.**, p.1297-1307.

<sup>361</sup> MENENDEZ, E. **Antropologia médica: orientaciones, desigualdades e transacciones**, passim.

<sup>362</sup> ALMEIDA FILHO, N. - Pluralidade: construindo a etnoepidemiologia. In: \_\_\_\_\_ - **A ciência da saúde**, p. 173- 183.

No presente estudo, a proposta de uma Etnoepidemiologia foi definida a partir de algumas características básicas:

1º) Um campo de conhecimento interdisciplinar e em formação, que procura construir uma interface entre os domínios epidemiológicos e antropológicos.

2º) Um objeto que não se caracteriza por uma definição exclusivamente epidemiológica ou antropológica, porém como rearticulação conceitual. É considerado de natureza processual e contraditória, um movimento dinâmico entre a Normalidade e a Patologia, já que tanto fortalece quanto enfraquece determinados grupos étnicos.

3º) Operacionalmente, emprega as categorias filosóficas presentes na Epidemiologia (Espaço, Tempo e Sujeito) dentro dessa nova significação conceitual, para a qual contribui o conteúdo do enfoque etnográfico-fenomenológico. São procuradas as tipificações presentes no Mundo da Vida em relação àquele processo e no modo pelas quais elas participam na construção e desenvolvimento processuais.

Enfim, almeja ir além dos *números sem rosto*, aproximando-se da realidade subjetiva, enquanto matriz básica que experiencia os fenômenos do perfil saúde-doença, permitindo conhecer na sua integralidade sociocultural, as vicissitudes e contextualizações de um objeto que se pretende estudar.

Minayo define entre os conceitos fundamentais para a operacionalização de uma pesquisa, as categorias analíticas e as categorias empíricas. As primeiras são consideradas balizas para o conhecimento do objeto nos seus aspectos gerais. As segundas, são construídas com finalidade operacional, visando o trabalho de campo. Estas têm a propriedade de conseguir apreender as determinações e as especificidades que se expressam na realidade empírica.<sup>363</sup>

---

<sup>363</sup> MINAYO, M.C.S. *O desafio do conhecimento : pesquisa qualitativa em saúde*, p.94.

As categorias analíticas tendem para níveis variados de abstração, de generalização e de adequação à realidade, enquanto que as categorias empíricas facilitam uma compreensão da articulação da subjetividade com a objetividade, tanto no Mundo da Vida quanto no Mundo da Ciência. O conceito de “tipos sociais”, segundo Schutz,<sup>364</sup> é um desses exemplos. Partindo do universo conceitual, tanto do Mundo da Ciência quanto da Filosofia (campo originário de onde emergiu o saber anômalo científico), foram analisadas algumas definições do Espaço, do Tempo e do Sujeito, tanto na Epidemiologia quanto na Antropologia. Além disso, é tentado discuti-lo dentro dos limites fenomenológicos, para em seguida apresentar um modelo etnoepidemiológico.

**Quadro 1: Os Conceitos de Espaço na Epidemiologia, na Antropologia e na Etnoepidemiologia.**

<b>EPIDEMIOLOGIA</b>	<b>ANTROPOLOGIA</b>	<b>ETNOEPIDEMIOLOGIA</b>
<p>- Está associado ao conceito geográfico de Espaço, dentro de uma perspectiva tradicional ou crítica.</p> <p>- A Geografia, ao se constituir numa disciplina que por um lado estuda as possibilidades de relação entre o Homem e a Natureza e, de outro, a interferência das determinações históricas e sociais, engendra um modelo de Espaço que pode ser</p>	<p>- Parte de um conceito Estrutural-interativo do Espaço, formado por duas interpretações teóricas.</p> <p>- Por um lado, compreende que existe uma espacialização social do Mundo enquanto características morfológicas dos grupos sociais e pelo modo de relação desses grupos com o meio ambiente físico, através das representações sociais.</p>	<p>- Destaca, como Espaço privilegiado para o acontecimento do objeto etnoepidemiológico, o Mundo da Vida, campo heterogêneo por onde existe a circulação do objeto em vários domínios.</p> <p>- Valoriza o aspecto dramático da intersubjetividade, utilizando o conceito de cenário etnoepidemiológico como lugar de acontecimento da Ação Social.</p>

<sup>364</sup> Idem. *Metodologia das ciências sociais: a fenomenologia de Alfred Schutz*, p.90.

<p>definido como Ecológico-social.</p> <p>- Uma perspectiva dialética visa introduzir a dimensão histórico-social, redefinindo os conceitos de <i>hábitat</i> e de <i>paisagem</i>.</p>	<p>- De outro, fundamenta o conceito de Espaço Étnico, como produto da interação de determinados grupos, enquanto Relação-Nós, em que são elaborados os critérios de pertencimento e de exclusão, que são atributos da condição étnica do Sujeito.</p>	<p>- Esses cenários são compostos por diversos elementos presentes na realização dramática: entre eles, tramas, autores, protagonistas, finalidades e interesses.</p>
---	--	---

O sentido epidemiológico de distribuição populacional das doenças implica uma classificação do Espaço em diversos recortes, igualmente como o pensamento humano distribui numa grade classificatória e, de forma heurística, os fenômenos que são observados tanto no dia-a-dia quanto nos laboratórios experimentais. Epidemias acontecem em determinados perímetros e não em outros, ficando ausentes os critérios históricos e sociais de demarcação dessa medida. A Geografia fornece a base demarcadora, que pode assumir feições conservadoras ou críticas. Num primeiro caso, enquanto modo ecológico, reproduz-se a dúvida geográfica em torno da relação determinista ou probabilista do meio em relação ao Homem. A disciplina fica aprisionada ao conceito ecológico-social de *hábitat*, enquanto *hominização* do meio e naturalização do Homem. A Geografia Crítica diverge dessa interpretação, já que não compreende o Homem e a Natureza como duas variáveis que se influenciam mutuamente, mas como substratos de transformações históricas e sociais, tanto na própria disciplina, quanto na própria *paisagem*. Conceitos geográficos clássicos como forma, função e processo passam a ser redefinidos por uma abordagem dialética.

Em se tratando da Antropologia, o conceito de Espaço apresenta duas possibilidades. Uma funcionalista, definindo um Espaço Morfológico dos grupos ou a forma de organização do Espaço decorrente das respectivas representações sociais; e outra, interacionista simbólica conceituada Espaço Étnico, em cujas fronteiras determinados grupos reconhecem e se

reconhecem pertencentes a um mesmo povo. É reproduzido um debate entre sociólogos e antropólogos, que traduz uma diferença de escolha em relação ao referencial de análise nas Ciências Sociais, o coletivo ou o individual. No primeiro caso, a organização do Espaço Social indica muito das características do perfil demográfico de uma sociedade e da espacialização produzida pelo universo das representações sociais. O segundo, os critérios interacionistas utilizados para a definição de Espaço Étnico são básicos para a construção do próprio conceito de Etnia enquanto modelo intersubjetivo. De uma maneira geral, é um dos componentes da relação Etnicidade e Processo Saúde-doença, sendo necessária a criação de outro conceito, que permita compreender o nexo de significados entre os dois termos.

Dessa forma, o conceito de Espaço em Etnoepidemiologia representa o *locus* do desenvolvimento do objeto-processual, apreendido através da observação e da escuta narrativa, estando contextualizado ao Mundo da Vida de determinado povo. É compreendido como um cenário, um espaço de dramatização social, onde determinados papéis são definidos, atos sociais são *acontecidos* e ações sociais serão desenvolvidas em função de uma rede de tramas, autores e interesses participantes. Os cenários etnoepidemiológicos são heterogêneos, sendo destacados, no caso Pankararu, os cenários político, econômico e religioso. Eles estão relacionados com três importantes dimensões da vida sociocultural indígena.

**Quadro 2: O Conceito de Tempo na Epidemiologia, na Antropologia e na Etnoepidemiologia.**

<b>EPIDEMIOLOGIA</b>	<b>ANTROPOLOGIA</b>	<b>ETNOEPIDEMIOLOGIA</b>
- Está associado à noção de Tempo na Mecânica Clássica, que redundou no conceito de Tempo Cronológico.  - É uma representação do	- Fundamentado na idéia de Tempo Social, mostra-se descontínuo, lacunar, heterogêneo e múltiplo.	- Fundamenta-se na História, compreendendo que existe uma distinção entre uma figura do Tempo como um fluxo objetivo (o fio) e uma narração intersubjetiva (a trama).

<p>espaço de uma trajetória, medida através de unidades contínuas e convencionais.</p> <p>- É um Tempo que serve de parâmetro à Clínica Médica, e que se caracteriza como uniforme, homogêneo, quantitativo, objetivo, exterior enquanto fluxo linear contínuo e irreversível.</p>	<p>- Parte da premissa de que o Tempo Cronológico precisa de uma legitimação social, como referência coletiva para a demarcação das mudanças e movimentos do dia-a-dia.</p> <p>- Entre os povos tradicionais, existe em duas formas distintas de vivências temporais: o Tempo Ecológico, por influência da sazonalidade da Natureza, e o Tempo Estrutural, que demarca as atividades dos grupos em função da organização sociocultural.</p>	<p>- É um tempo diversificado, formado pela longa duração (relacionada com a idéia de estrutura sociocultural); pela média duração (relacionada com as conjunturas econômicas e políticas); e pela curta duração (relacionada com os eventos).</p> <p>- Para a Etnoepidemiologia, o Tempo é produto da Memória Narrativa enquanto história de vida e história oral. Existe uma contextualização entre a história étnica e a história da alcoolização, interpretada por mudanças de significado do processo através de transformações mais amplas.</p>
--	---	---

O conceito de Tempo na Epidemiologia pode ser considerado Cronológico-matemático. Existe uma divisão em várias unidades passíveis de mensuração, sendo compreendido como um fenômeno objetivo, externo e linear. É a referência para a constituição do Tempo-calendário e o parâmetro temporal da Clínica, pois aborda a irreversibilidade dos fenômenos da Saúde e da Doença, no seu aspecto de História Natural.

No caso da Antropologia, existe uma concepção ecológica e estrutural do Tempo segundo a qual os fenômenos da passagem são referenciados através da sazonalidade ou da forma de organização social. Essa temporalidade fundamenta-se numa legitimação que se utiliza de

critérios coletivos como referência para a ordenação das atividades que ocorrem entre as sociedades humanas.

Através da Etnoepidemiologia, é resgatada uma concepção histórica e subjetiva do Tempo, fundamentada na idéia de Memória Narrativa. Por um lado, existe o fio que tece a História, e de outro, a trama dos significados envolvidos. Há o reconhecimento de tempos diferenciados, como pensava Braudel,<sup>365</sup> enquanto dialética da permanência e da mudança. O Tempo de Longa Duração está relacionado com a estrutura sociocultural, sendo portanto lento. O Tempo de Média Duração, com as conjunturas e os ciclos políticos e econômicos, e o Tempo de Curta Duração, com a história dos eventos. Esse conceito pode ser adaptado a uma metáfora da etnia Pankararu, que se representa como uma árvore composta de Raiz, do Tronco e das Pontas de Rama. A imagem original está vinculada à idéia de sujeitos identificados com uma identidade mais *indígena* ou mais *misturada*. A nova leitura da metáfora compreende que, no Tempo das Pontas de Rama, há o registro dos eventos na memória coletiva, sendo expressão do que permanece e do que é transformado no dia-a-dia. No Tempo do Tronco, é reconstruída a trama conjuntural, também de natureza política e econômica, desde quando, na década de 40, o Estado Nacional criou a área indígena Pankararu, *tutelando* o povo e tendo como um dos objetivos fomentar o desenvolvimento de um campesinato-indígena. Por fim, o Tempo da Raiz está registrado em mitos e no imaginário simbólico e religioso da Etnia.

---

<sup>365</sup> VOVELLE, M. A história e a longa duração. In: LE GOFF, J. *A história nova*, passim.

**Quadro 3: O Conceito de Sujeito na Epidemiologia, na Antropologia e na Etnoepidemiologia.**

EPIDEMIOLOGIA	ANTROPOLOGIA	ETNOEPIDEMIOLOGIA
<p>- Está associado ao conceito de Indivíduo, que também se relaciona com o pensamento biológico.</p> <p>- Nas Ciências Naturais, a noção de Indivíduo está próxima a de espécie, estabelecendo uma relação paradoxal.</p> <p>- De acordo com a etimologia latina, <i>individuus</i> resgata uma idéia atomista de coisa indivisível, o que pode estar associado à noção de unidade passível de mensuração epidemiológica.</p>	<p>- Baseia-se no conceito de Pessoa, cuja etimologia latina, <i>persona</i>, representa a máscara do teatro clássico, de onde emerge a idéia de personagem, de papel, de caráter e de função.</p> <p>- No pensamento antropológico, há um debate sobre a construção social da Pessoa Moderna, relativizando um conceito que apresenta uma força moral e sagrada, através de genealogias entre outros povos.</p> <p>- Destaca-se a teoria de Dumont, comparando os modelos hierárquicos/holistas nas sociedades tradicionais, daqueles individuais/universalistas, nas sociedades modernas.</p>	<p>- Está associado ao conceito de Ego, presente na Fenomenologia Social, como referência radical de constituição da subjetividade, enquanto confluência do livre-arbítrio e do sistema social de relevância.</p> <p>- É o núcleo essencial da referência espacial enquanto imediaticidade do aqui e do agora presente no Mundo da Vida, seja através de uma atitude natural ou reflexiva.</p> <p>- Por outro lado, é o sujeito da atitude reflexiva, colocando, no passado imediato da Ação Social, aquilo que a torna passível de tipificação.</p>

		<p>- Por outro lado, o Ego é o sujeito do Projeto de Vida, modelando as Ações Sociais de acordo com as expectativas futuras.</p> <p>- Por fim, é uma referência empírica para a construção das narrativas em que estão presentes as dimensões do Espaço, do Tempo e dos outros Egos.</p>
--	--	--

Na Epidemiologia, a idéia de Sujeito é expressa através da noção de Indivíduo, o que revela uma dupla objetividade. Em primeiro lugar, pela influência do pensamento biológico, ele é confundido com espécie, o que implica uma possibilidade de localização numa grade classificatória, como se a reprodução biológica fosse similar à reprodução social. Em segundo lugar, resgata uma concepção filosófica de indivisibilidade, o que o torna passível de mensuração, inclusive epidemiológica. Dessa forma, a subjetividade está ausente porque há categorias prévias, que abordam o conceito como se fosse um fenômeno dado e não construído.

Na Antropologia, a idéia de Sujeito prende-se a um processo coletivo de construção social da Pessoa, noção que expressa um sentido de máscara social. Compreende-se que existem, ao longo da História, interesses políticos, filosóficos, religiosos, econômicos, que organizam determinados conceitos de Pessoa. Os clássicos estudos de Mauss consideram-na um *fato moral* feito *entidade metafísica*, após sentir-lhe a força do cristianismo.<sup>366</sup> Está presente entre os pueblós, os australianos, os hindus, os chineses, representando o resultado da expressão coletiva dos *mores*, significando regras e ao mesmo tempo costumes.

<sup>366</sup> MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. vol. I, p. 232-235.

Um sentido ainda mais radical, enquanto subjetividade, é procurado através do conceito de Ego, como o Sujeito da Etnoepidemiologia. As ações são motivadas por um sistema de relevância que pode ser social, no sentido de incorporação dos valores culturais ou volitivos como exercício do livre-arbítrio. É o referencial básico que age de maneira natural ou reflexiva. É o ator nos cenários do Mundo da Vida e o organizador do Tempo, através das narrativas autobiográficas e das pequenas histórias. É a síntese dialética que busca a intimidade mais particular, almejando atingir a dimensão mais universal. É produto e produtor da condição étnica. É o agente que direciona as ações para o Tu, o Nós e os Eles, e que compreende, através das suas consciências, a dinâmica da interação com os outros Egos, com quem convive direta ou indiretamente.

Assim, o processo de alcoolização entre os Pankararu, num sentido etnoepidemiológico, apresenta significados distintos em função do Espaço, do Tempo e dos Sujeitos. Parte-se da idéia de que o Mundo Social é contraditório, sendo essa contradição exacerbada ou manifestada através da substância alcoólica, que em si mesma é paradoxal: *inibe* os fatores de *inibição* psicossociais.

Em se tratando do Espaço Pankararu, enquanto sincronia, o processo transcorre em alguns cenários. No político, fundamentado nas relações entre a comunidade e o Estado Nacional, a alcoolização expressa a ambigüidade da política tutelar. Originariamente, significava a proteção das culturas indígenas, em cujas origens, a condição de *mistura* engendrava dificuldades na identificação de índios camponeses e nordestinos. Por outro lado, para garantir os direitos de autonomia étnica, o povo deveria submeter-se aos ditames institucionais. Dessa forma, estando a figura jurídica da tutela em redefinição constitucional, a alcoolização como direito de se embriagar torna-se um instrumento de confronto da comunidade. Por outro lado, paradoxalmente, estimula uma acomodação, através do hedonismo químico, tornando-se a “compra de uma briga” numa condição de subserviência e de incapacidade de organização política mais sistemática.

No cenário econômico, marcado pela agricultura de subsistência, pelas dificuldades no escoamento da produção, pela baixa rentabilidade e pela existência de significativos fluxos

migratórios para o Sudeste brasileiro, a alcoolização caracteriza-se como estratégia transgressora de sobrevivência. Historicamente, em outros contextos, o comércio clandestino torna-se uma realidade econômica *marginal*, quando existem leis que reprimem a alcoolização. Dessa forma, indiretamente induz a violência, pois ela ocorre em bastidores, distantes do olhar repressor, ou mesmo do olhar interventor dos modelos preventivos. Além disso, o contingente de sujeitos Pankararu sem trabalho, seja por conta da falta de motivação para o trabalho agrícola ou pela real falta de oportunidades de emprego, engendra espaços vazios no dia-a-dia, que são preenchidos por cotizações visando o consumo de bebidas alcoólicas, geralmente aguardente, por ser mais barata e ter maior concentração etílica.

No cenário religioso, fortalecedor da memória étnica de um povo transfigurado, as bebidas estão presentes como alimento espiritual, instrumento terapêutico, energético e analgésico para rituais com intenso desgaste físico. Faz parte de um cenário lúdico, mais epicurista do que estóico, entretanto torna-se substância de risco para a profanação do sagrado. Existem interpretações também contraditórias, pois entre alguns sujeitos da comunidade que “gostam de beber” — os protagonistas de certos ritos, os praiás — podem ingeri-las quando utilizadas ritualmente. Por outro lado, alguns sujeitos que não “gostam de beber” consideram haver uma agressão contra a cultura indígena, sendo as “festas” vivenciadas apenas no sentido de “brincadeiras”, estando presentes inclusive episódios de violência como nunca ocorreram antes.

Em relação ao Tempo da Alcoolização, há diferenças de sentido de um Tempo denominado da Tradição e de outro, o da Modernidade Tardia. O primeiro, até onde vai a memória dos mais idosos, relaciona-se com um Mundo da Vida marcado pela forte influência da comunidade familiar, pelo poder paterno, pela participação religiosa e por uma Visão de Mundo sagrada. É a conjuntura dos anos 40 do século passado, quando o Estado Nacional criou a área indígena Pankararu. Não havia a venda de bebidas alcoólicas dentro da área, sendo o consumo geralmente restrito aos homens mais velhos e rigidamente delimitado. Ocorria nos finais de semana, em menor quantidade do que a atual, no mais das vezes, aguardente, porque a cerveja e o vinho eram mais caros (como ainda hoje), ou então em situações extraordinárias, dos nascimentos aos velórios. A partir da década de 50 e de 70 do século XX, com a construção das hidrelétricas

de Paulo Afonso e Itaparica, houve transformações no estilo de vida da comunidade, que se exacerbaram com a chegada da eletrificação rural, no ano de 1983. Houve vários fluxos migratórios, principalmente para São Paulo, e a entrada maciça da mídia eletrônica entre as várias aldeias Pankararu. Muitos deixaram de conversar e brincar até altas horas da noite, reduzindo drasticamente a transmissão oral da cultura.

A partir da Constituição de 1988, a redefinição da política tutelar ficou em suspenso, abrindo as portas para um aumento do consumo interno, expresso através da abertura galopante de vários pontos de comércio clandestino. As intervenções da Polícia Federal tornaram-se episódicas, sem uma efetividade maior. É o contexto de um novo Tempo, o da Modernidade Tardia, que chega com atraso secular, definindo o livre mercado sem uma base de sustentação econômica, pedagógica, sanitária e social. Por sua vez, os jovens Pankararu, em contato com os municípios vizinhos, incorporam, progressivamente, os valores das “cidades-livres”, porém com as restrições objetivas a falta de oportunidades profissionais na área. O novo Tempo caracteriza-se pelos projetos mais individuais do que coletivos, pelo enfraquecimento do poder paterno, pela dessacralização do Mundo, pelo esforço de participação numa Comunidade Globalizada e por uma menor valorização da cultura local. É um fenômeno universal e contemporâneo, entretanto existe outra contradição: o de ser elaborado através do imaginário sem condições reais de efetivação, criando brechas para novas desilusões a serem mitigadas através do consumo de bebidas. A alcoolização do Tempo da Modernidade Tardia ocorre entre os familiares que propiciam algum controle, mas também através de microgrupos de bebedores, que incitam outros moradores com provocações, gerando episódios de violência física, chegando até homicídios, o que se torna grave problema de Saúde Pública.

Por fim, em relação aos Sujeitos entrevistados, o modo particular da experiência de alcoolização apresenta algumas distinções. Os jovens, de uma maneira geral, mostram-se céticos em relação ao trabalho agrícola e consideram os mais velhos “muito religiosos”. Entre os rapazes, existem diferentes Planos de Vida. Pode haver casos em que o projeto de migração torna-se relevante, almejando ocupar espaço no mercado da construção civil, vindo a alcoolização a significar “divertimento”. Existem outros, quando os jovens mostram-se céticos com o trabalho e

com os valores tradicionais, passando a desafiar os mais velhos. Nesses casos, a agressividade desencadeada é confundida como afirmação da virilidade e da força Pankararu, interpretada como “brabeza”. Trata-se de uma alcoolização por insubordinação. As jovens geralmente elaboram como Projeto de Vida desenvolver um papel feminino tradicional (esposa e mãe), sendo comum o desejo de uma profissão, recaindo a escolha no magistério. Habitualmente, não fazem uso de bebidas alcoólicas, seja porque “não gostam” ou então porque sofreram traumas familiares.

Os homens adultos bebem mais do que as mulheres. Eles, freqüentemente, já vivenciaram o processo de migração, existindo experiências diferenciadas. Entre os que retornaram, é comum enfatizar o sofrimento causado, seja pela “saudade” ou então por estar submetido a um regime de trabalho considerado como “escravidão”. Apesar disso, a renda os motiva a continuar, mediante possibilidade de realização de alguns planos: sustentar família e construir casas de alvenaria. É a fase de existência de vida quando “se bebe mais”, segundo as narrativas de muitos moradores. Também é possível encontrar duas formas distintas de relação diante do processo de alcoolização. Uma de abstinência, ou seja, de controle sobre o processo, muitas vezes por conta de compromissos morais ou religiosos; e outra, de consumo diário de alcoólicos. No último caso, os sujeitos envolvem-se com o comércio clandestino, seja enquanto ofertantes ou consumidores, e participam de episódios graves de violência, certas vezes chegando a lesões corporais e homicídio. Trata-se de uma alcoolização transgressora. As mulheres, apesar de raros casos desse tipo de alcoolização transgressora entre elas, bebem menos e, se o fazem, é por divertimento. Nessa fase da existência, geralmente, realizam aqueles planos das jovens: casamento, maternidade e, em alguns casos, assumir uma profissão.

Entre os idosos, as mulheres são comumente abstêmias, havendo casos em que elas sentem “raiva” da bebida, tanto por terem acompanhado o processo de transformação na área, desde uma época em que não havia a violência alcoólica, quanto por terem vivenciado experiências traumáticas familiares por causa das bebidas. Trata-se de uma abstermia por intransigência. Por fim, os homens mantêm aquele padrão tradicional de serem bebedores de aguardente, pois “caboclo gosta de beber”, porém como manifestação de “alegria”, o que se caracteriza como alcoolização por divertimento.

O presente trabalho é uma contribuição, que precisa ser somada a outros desenhos teóricos e metodológicos, para que se possa ampliar cada vez mais a compreensão desse e de outros processos sociais passíveis de inclusão em estudos etnoepidemiológicos. Lembra a idéia da trama e da urdidura e além disso, que quanto maior for a participação de outros atores sociais, mais amplos poderão ser a abertura e o desdobramento de alguns diagnósticos e intervenções sociais. Uma necessidade não apenas metodológica, mas que representa o próprio movimento da Vida, como expressa o poeta João Cabral de Melo Neto:<sup>367</sup>

Um galo sozinho não tece uma manhã:  
ele precisará sempre de outros galos.  
De um que apanhe esse grito que ele  
e o lance a outro; de um outro galo  
que apanhe o grito que um galo antes  
e o lance a outro; e de outros galos  
que com muitos outros galos se cruzem  
os fios de sol de seus gritos de galo,  
para que a manhã, desde uma teia tênue,  
se vá tecendo, entre todos os galos.

---

<sup>367</sup> MELO NETO, J.C. Tecendo a manhã. In: Moriconi, I. **Os cem melhores poemas brasileiros do século**, p.151.

This interdisciplinary research between Epidemiology and Anthropology consolidates an ethnic-epidemiological proposal. Its object is a process of contradictory social significance, the alcoholization of the Pankararu people, an Indian community in the State of Pernambuco. It is a matter of consumption that is part of the "runaway" habit presented in a polytechnical sense: rest, drunkenness or escape. There is a resemblance of meanings with the idea of migration that occurs through coming and goings among adult men to the South of the country.

Peasant and Indian people identified with the process of ethnical transfiguration, according to Anthropology or ethnical recovery, congruent with the protectionism policy of the National State, through the creation of an area of lifelong use.

It is an exploiting study that conjugates categories of Epidemiology such as Space, Time and Subject, making an intertextual reading through methodological and conceptual basis of Anthropology, with the use of ethnographic techniques (observation and narration). The main theoretical reference is Alfred Schutz (1899-1959).

Field work was done in an area located in the San Francisco River Midland, distant 412 kilometers from Recife, Pernambuco. Some could be interpreted:

A) In reference to Space, the ethnic-epidemiological concept of the scenario was highlighted, component of the World of Life where heterogeneous dramatization between subject occur. In that politics, alcoholization is an illicit act because it contradicts Law 6.001, from 12/19/1973 (The Indian Code) that retrains production, distribution and commercialization of alcoholic beverage in Indian areas. This is a camouflage strategy and in opposition to institutional tutelage of the National State. In the economical scenario, illegal selling of alcoholic beverages characterizes itself as a lawbreaking and survival strategy, in face of difficulties in production and in agricultural production flow. In the religious scenario, the process incorporates itself in ritual practices, being predominantly an instrument of fortifying groups.

B) In relation to Time, the concept of Narrative Memory is chosen as an epidemiological reference. This is based on the History of Long, Medium and Short Duration, in Braudel. A rupture is observed in the Time of Tradition, when there was a defined social placing for each Subject with the establishment of the Time of Late Modernness leaving a gap filled in by the process of alcoholization.

C) In relation to the Subjects, option was made for the concept of Ego, tribute of Social phenomenology, as reference to retrospective (past experiences, in autobiographies) and prospective (future projects, life plans) typification. Narration is interpreted through the gender perspective (masculine and feminine) and in the phase of existence (young, adult and old). They revealed different influences in the process of alcoholization. Young men are divided between projects of migration or existential scepticism resulting from the incorporation of the Time of Late Modernness (or Modernity) and young women identified with traditional role of marriage and professional life. Adult men, by their turn, have lived the experience of migration in a different way. Adult women continue to take up traditional roles of housewives, drinking less and being more critic in relation to the process. Both present marks of the Time of Tradition that apparently looks like support to prevent idiosyncrasies. Old people, even more linked to this Time, use significant protective references before the progressive social alcoholic exposition.

A bíblia sagrada: velho e novo Testamento. Versão Revisada e Traduzida de João Ferreira de Almeida Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1994 (10ª Impressão).

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ALMEIDA FILHO, N. **A Clínica e a epidemiologia**. Salvador/Rio de Janeiro, APCE ABRASCO, 1992.

\_\_\_\_\_ **Pluralidade: construindo a etnoepidemiologia**. In: \_\_\_\_\_  
**A ciência da saúde**. São Paulo. Editora Hucitec, 2000.

ARISTÓTELES (Coleção Os Grandes Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ARON, R. **As etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

AROUCA, A. S. S. **O Dilema preventivista: contribuição para a compreensão e crítica da medicina preventiva**. Campinas, 1975. (Tese – Doutorado – Unicamp).

ARRUTI, J.M.A. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco In: OLIVEIRA, J.P. (org.) **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

AUZIAS, JM. **A antropologia contemporânea**. São Paulo: Cultrix, 1978.

AYRES, J. R. C. N. **Sobre o risco: para compreender a epidemiologia**. São Paulo: HUCITEC, 1997.

- AZCONA, J. **Antropologia I: história**. Petrópolis: Vozes, 1992. (Coleção Introduções e Conceitos).
- BARRETO, M.L.A **Epidemiologia, sua história e crises: notas para pensar o futuro**. In: COSTA, D.C. (org.) **Epidemiologia: teoria e objeto**. São Paulo: HUCITECAbrasco, 1994.
- BARROS, D.L.P. **Dialogismo, polifonia e enunciação**. In: BARROS, D.L.P.& FIORIN, J.L. **Dialogismo, polifonia, intertextualidade**. São Paulo: EDUSP, 1994.
- \_\_\_\_\_ **Contribuições de Bakhtin às teorias do discurso**. In: BRAIT, B. **Bakhtin, dialogismo e construção de sentido**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.
- BARTH, F. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. In: PUTIGNAT, P. & STREIFFENART, J. **Teorias da etnicidade**. São Paulo : Editora UNESP, 1998.
- BECKER, H. **Uma teoria da ação coletiva**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.
- BERGER, P.L. & LUCKMANN, T. **A construção social da realidade**. Petrópolis : Vozes, 1978.
- BERMANN, M. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- BERTOLETE, J.M. **Conceitos em alcoolismo**. In: RAMOS, S.P. & BERTOLETE, J.M. **Alcoolismo hoje**. Porto Alegre:Artes Médicas, 1997.
- BETTANINI, T. **Espaço e ciências humanas**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- Bíblia de estudo de Genebra. São Paulo e Barueri: Cultura Cristã e Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

- BOAS, F. The methods in ethnology. In: BOHAGAN, P. & GLAZER, M. **High points in anthropology**. New York: McGrawHill, 1988.
- BONTE, P. De la etnología a la antropología: sobre o enfoque crítico de las ciencias *apud* AZCONA, J. **Antropologia I: história**. Petrópolis: Vozes, 1992. (Coleção Introduções e Conceitos).
- BOUTROUX, E. **Aristóteles**. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- BRONNER, S.E. **Da teoria crítica e seus críticos**. Campinas: Papyrus, 1997.
- BUCHER, R. **Drogas e drogadição no Brasil**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.
- BUCHILLET, D. A Antropologia da doença e os sistemas oficiais de saúde. In: \_\_\_\_\_ (org.) **Medicinas tradicionais e medicina na Amazônia**. Belém: MPEG / Edições CEJUP/UFPa, 1991.
- BUENO, E. **Capitães do Brasil: a saga dos primeiros colonizadores**. Coleção Terra Brasilis. vol. III Rio de Janeiro: Objetiva, 1999.
- BULFINCH, T. **O livro de ouro da mitologia**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- BOURDIEU, P. Gostos de classe e estilos de vida. In: ORTIZ, R. (org.) **Pierre Bourdieu**. São Paulo: Ática, 1983. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).
- BREILH, J. Reprodução social e investigação em saúde coletiva: construção do pensamento e debate. In: COSTA, D.C. (org.) **Epidemiologia: teoria e objeto**. São Paulo:
- CAPALBO, C. **Metodologia das ciências sociais: a fenomenologia de Alfred Schutz**. Rio de Janeiro: Antares, 1979.

- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.
- \_\_\_\_\_ **Mauss**. São Paulo: Ática, 1979 (Coleção Grandes Cientistas Sociais).
- \_\_\_\_\_ **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- CASCUDO, L. C. **Dicionário do folclore brasileiro**. Belo Horizonte/Itatiaia/São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
- CHOURAQUI, A. **No princípio (Gênesis)**. Rio de Janeiro: Imago, 1995
- COLLIOTTHÉLÈNE, C. **Max Weber e a história**. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- CONNOR, S. **Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- Constituição do Brasil**. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 1989.
- CORRÊA, R.L. Espaço, um conceito-chave da geografia. In: CASTRO, I.E.; GOMES, P.C.C. & CORRÊA, R.L. **Geografia : conceito e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- CORREIA DE ANDRADE, M. **Pernambuco imortal: nativos e colonizadores**. vol. 1  
Recife: Jornal do Commercio, s/d.
- COTTINGHAM, J. **Dicionário Descartes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. (Coleção Dicionários de Filósofos).
- CUNHA, M.C. **Antropologia do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

- \_\_\_\_\_ (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras : Secretaria Municipal de Cultura : FAPESP, 1992.
- CZERESNIA, D. & RIBEIRO, A.M. O conceito de espaço em epidemiologia : uma interpretação histórica e epistemológica. **Cad. saúde pública**. Rio de Janeiro, 16 (3): 595617, julset, 2000.
- DANTAS, B.G.; SAMPAIO, J.A.L. & CARVALHO, M.R.G. Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, M.C. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras : Secretaria Municipal de Cultura : FAPESP, 1992.
- DAVIS, J. History and people without Europe. *apud* Other histories. London: K. Hastrup. Routledge, 1992. In: STEFFEN, V. Life stories and shared experience. **Soc. sci. med.** vol. 45 No 1 : 87- 111, 1997.
- DEVEREUX, G. **Etnopsicoanálisis complementarista**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1975.
- DIATKINE, G. **Jacques Lacan**. Porto Alegre: Artmed, 1999.
- DOMINGUES, I. **O fio e a trama: reflexões sobre o tempo e a história**. São Paulo: Iluminuras; Belo Horizonte : Editora UFMG, 1996.
- DUARTE, L.F. **Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores/CNPq, 1986.
- DURKHEIM, E. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1995.
- \_\_\_\_\_ . **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

- EDWARDS, G. **O tratamento do alcoolismo**. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- EISENBERG, L. Disease and illness: distinctions between professional and popular ideas of sickness. *Cult. med. psychiatry*. (1): 923, 1977.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Lisboa: Livros do Brasil, (s/d).
- \_\_\_\_\_ **Mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. **Os Nuer**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.
- FABREGA JR., H. The need for an ethnomedical science: the study of medical systems comparatively has important implications for the social and biological sciences. *Science*. (189):969-974,1975.
- FERNANDES, F. **Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios**. Petrópolis: Vozes, 1975.
- FERREIRA, A.B.H. **Novo Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa/Aurélio Buarque de Holanda**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- FLETCHER, R.; FLETCHNER, S. & WAGNER, E. **Epidemiologia clínica: elementos essenciais**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.
- FORTES, J.R.A. Conceito e definição de alcoolismo. In: FORTES, J.R.A. & CARDO, W.N. **Alcoolismo: diagnóstico e tratamento**. São Paulo: Sarvier, 1991.
- FOSTER, G. Medical anthropology: some contrasts with medical sociology. *Soc. sci. med.* (9): 427-432, 1975.

- FOSTER, G.M. & ANDERSON, B.G. **Medical anthropology**. Wiley: New York, 1978. *apud* Idem. Historical perspectives on the development of health systems modeling in medical anthropology. *Soc. sci. med.* No 1297-1307, 1985. Great Britain.
- FOUCAULT, M. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- GADAMER, HG. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- GARCIA, J.C. Medicina e sociedade: as correntes de pensamento no campo da saúde. In: NUNES, E.D. **Medicina social: aspectos históricos e teóricos**. São Paulo: Global, 1983
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores,
- GIANFALDONI, M.H.T.A. O universo é infinito e seu movimento é mecânico e universal. In: ANDERY, M.A. et al. **Para compreender a ciência**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo; São Paulo: EDUC, 1988.
- GIRARD, R. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Paz e Terra/Unesp, 1990.
- GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GRANGER, GG. **Por um conhecimento filosófico**. Campinas: Papyrus Editora, 1989.
- GUEBALY, N. & GUEBALY, A. Alcohol abuse in Ancient Egypt: the recorded evidence. *Int. J. Addict.* 16:1207 - 1221, 1981 *apud* FORTES, J.R.A. & CARDO, W.N. **Alcoolismo: diagnóstico e tratamento**, São Paulo: Editora Sarvier, 1991.
- GURVITCH, G. **Déterminismes sociaux et liberté humaine**. Presses Universitaires de France: 1955. *apud* MINAYO, M.C.S. Quantitativo e qualitativo em indicadores de saúde:

- revido conceitos. In: LIMA E COSTA, M.F. & SOUSA, R.P. (org.). **Qualidade de vida: compromisso histórico da epidemiologia**. Belo Horizonte: COOPMED/ABRASCO, 1994. (Anais do II Congresso Brasileiro de Epidemiologia).
- HALLIDAY, S. William Farr: campaigning statistician. **Journal of medical biography**. ( 8): 220227, 2000.
- HANNAWAY, C. Environment and Miasmata. **Companion encyclopedia of the history of medicine**. vol. I London/New York: W.F. Bynum and Roy Porter, 1993.
- HARRIS, R. **Assassinato e loucura: medicina, leis e sociedade no fim de siècle**. Rio de Janeiro: Rocco,1993.
- HEATH, D.B. Perspectivas socioculturales del alcohol en América latina. **Acta psiquiát. psicol. Amér. lat.** (20):99111,1974.
- HORN, J.L.; WANBERG,K.W. & FOSTER,F.M. Inventário do uso do álcool. Minneapolis: National Computer Systems, 1986 apud SKINNER, H.A. A Validação da síndrome de dependência: Será que atingimos a meia-vida deste conceito? In: Idem. **A natureza da dependência das drogas**. Porto Alegre: Artes Médicas,1994.
- HOUAISS, A. & VILLAR, M.S. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001.
- HUNTER, S.S. Historical perspectives on the development of health systems modeling in medical anthropology. **Soc. Sci. Med.** ( 21 ): 12 97 – 1307, 1985.
- INHORN, M. Medical anthropology and epidemiology: divergences or convergences? **Social science and medicine**. vol.40 No.3 1995.

- INHORN, M.C. & BUSS, K.A. Ethnography, epidemiology and infertility in Egypt. **Social science and medicine**. vol.39 n.5, pp.671-686, 1994 . p.672.
- KUHN, T. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.
- JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- JAPIASSU, H. **Interdisciplinaridade e patologia do saber**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- JELLINEK, E.M. **The disease concept of alcoholism**. New Haven, College and University Press, 1960.
- KLEINMAN, A. **Patients and healers in the context of culture**. University of California Press. Berkeley, 1980 *apud* HUNTER, S.S. Historical perspectives on the development of health systems modeling in medical anthropology. **Soc. sci. med.** No 12 97 – 1307, 1985. Great Britain.
- LALANDE, A. **Vocabulário técnico e crítico de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- LAPLANCHE, D. & PONTALIS, P. **Vocabulário de psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LAPLANTINE, F. **L'ethnopsychiatrie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1988. p.6. (Coleção *Que SaisJe?*).
- LARANJEIRAS, R. & PINSKY, I. **O alcoolismo**. São Paulo: Contexto, 1997.
- LARRAYA, F. Modos culturales del beber en los aborígenes del Chaco. **Acta psiquiát. psicol. Améri. Lat.** (22), 2145, 1976.
- LIMA, H. **O alcoolismo no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1914.

- LUZ, M. **Natural, racional, social: razão médica e racionalidade científica moderna.** Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- LYOTARD, J. **La phénoménologie.** Paris: Presses Universitaires, 1954.
- MALINOWSKI, B. **Os argonautas do Pacífico Ocidental.** São Paulo: Abril Cultural, 1978.(Coleção Os Pensadores).
- MANSON, S.; SHORE, J. ; BARON, A. ; ACKERSON, L. & NELIGH, G. Alcohol abuse and dependence among american indians In: HELZER, J. & CANINO, G. **Alcoholism in North America, and Asia.** Oxford : Oxford University Press, 1992.
- MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia.** – Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1998.
- MARCONI, M.A. & PRESOTTO, Z.M. **Antropologia: uma introdução.** São Paulo: Atlas, 1989.
- MARLATT, G.A.& GORDON, J.R. **Prevenção de recaída: estratégias de manutenção no tratamento de comportamentos aditivos.** Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.
- MARTINS FILHO, I.G. **Manual esquemático de história de filosofia.** São Paulo: Editora LTR, 2000.
- MARTINS, M.C.A. Álcool: alcoolismo e alcoologia: dados históricos. **Neurobiol.** 45 (1):1930, 1982.
- MARX, K. **O capital : crítica da economia política.** vol. I Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

- MATOS, C.G. Vida e obra de São Tomás de Aquino. In: **Tomás de Aquino**. Bauru: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).
- MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. vol. I São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária e Editora da Universidade de São Paulo, 1974.
- MEAD, M. **Sexo e temperamento**. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- MELO NETO, J.C. Tecendo a manhã. In: Moriconi, I. **Os cem melhores poemas brasileiros do século**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- MENENDEZ, E. Socioantropologia del proceso de alcoholización en America Latina, 19701980 (primeira parte). **Acta psiquiát psicol Amér lat**. 29: 247256, 1983.
- \_\_\_\_\_ El proceso de alcoholización en América Latina. Análises crítico de la producción biomédica y sociológica, 19701980 (segunda parte). **Acta psiquiát. psicol. Amér. Lat**. 30: 2940, 1984.
- \_\_\_\_\_ **Antropologia médica: orientaciones, desigualdades e transacciones**. México: CIESAS, 1989.
- \_\_\_\_\_ Antropologia médica: processo de convergência ou processo de medicalização? In: ALVES, P.C. & RABELO, M.C. (org.) **Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/Relume Dumará, 1998: 7193.
- MERLEAUPONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- MINAYO, M.C.S. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. São Paulo/ Rio de Janeiro, HUCITEC / ABRASCO, 1999.

- MINISTÉRIO DO INTERIOR/FUNAI. **Legislação/jurisprudência indígenas**. Brasília, 1983.
- MIRANDASÁ JR., L.S. **O diagnóstico psiquiátrico**. Rio de Janeiro: Cultura Médica, 1993.
- MORAES, A.C.R. **Geografia: pequena história crítica**. São Paulo: HUCITEC, 1999.
- MORIN, E. A noção de sujeito. In: SCHNITMAN, D.F. **Novos paradigmas, cultura e subjetividade**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.
- NAGEL, E. Ciências nomotéticas e ciências ideográficas. In: NIZZA DA SILVA, M.B. (org.) **Teoria da história**. São Paulo: Editora Cultrix, 1976.
- NARROL, R. On ethnic unit classification. *Current Anthropology* n.5, pp.283-291 apud BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. & STREIFFENART, J. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Fundação da Editora da UNESP, 1998.
- NASCENTES, A. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1955.
- NATIONS, M. Epidemiological research on infectious disease: quantitative rigor or rigormortis? Insights from ethnomedicine. In: JANES, C.R. & STALL, R. **Anthropology and epidemiology: interdisciplinary approaches to the studies of health and disease**. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986.
- NEGRETE, J.C. Factores socioculturales em el alcoholismo. *Acta psiquiát. psicol. amér. lat.* (19): 220-225, 1973.
- NIETZCHE, F. **Assim falava Zaratustra**. São Paulo: Martin Claret, 2000.
- NIMUENDAJU, C. Mapa etnohistórico de Curt Nimuendaju. Rio de Janeiro: IBGE/FNPM/MEC, 1981. apud Idem. Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço

histórico. In: CUNHA, M.C. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras : Secretaria Municipal de Cultura : FAPESP, 1992.

NUNES, E. D. Medicina social: origens e desenvolvimentos. **Revista de cultura vozes**. 70 (3):173188, 1980.

\_\_\_\_\_ Saúde Coletiva: História de uma idéia e de um conceito. **Saúde e sociedade** 3 (2): 521, 1994.

\_\_\_\_\_ A questão da interdisciplinaridade no estudo da saúde coletiva e o papel das ciências sociais. In: CANESQUI, AM. (org.). **O dilema e desafios das ciências sociais na saúde coletiva**. São PauloRio de Janeiro: Editora HUCITECABRASCO, 1995.

\_\_\_\_\_ Debate sobre o artigo de Gil Sevalho In: Idem. Tempos históricos, tempos físicos, tempos epidemiológicos: prováveis contribuições de Fernand Braudel e Ilya Proggine ao pensamento epidemiológico. **Cad. saúde públ.**, Rio de Janeiro, 13 (1): 736, jan-mar, 1997.

\_\_\_\_\_ **Sobre a sociologia da saúde**. São Paulo: Editora HUCITEC, 1999.

OLIVEIRA, J.P. A viagem de volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no nordeste. PETI/Museu Nacional. **Atlas das terras indígenas do Nordeste**. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional / UFRJ, 1993.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Classificação de transtornos mentais e de comportamento da CID 10**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

OUTHWAITE, W. & BOTTOMORE, T. (ORG.). **Dicionário do pensamento social do Século XX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

- PETI/MUSEU NACIONAL. **Atlas das terras indígenas do Nordeste**. Rio de Janeiro: PPGAS / Museu Nacional / UFRJ, 1993.
- PINTO, E. **Festas do umbu**. (Coleção Seleta de Autores Pernambucanos). Recife: Edições Jornal de Letras, 1987.
- POUTIGNAT, P. & STREIFFENART, J. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Fundação da Editora da UNESP, 1998.
- QUEIROZ, M.I.P. **Os catolicismos brasileiros**. São Paulo: Cadernos do CERU, 1971. n.4
- REIS, J.C. **Tempo, história e evasão**. Campinas: Papyrus Editora, 1994.
- RENAUT, A. **O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito**. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.
- RIBEIRO, D. **Sobre o óbvio**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986.
- \_\_\_\_\_ Prefácio. In: GOMES, M.P. **Os índios e o Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- \_\_\_\_\_ **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- ROSEN, G. **Uma história da saúde pública**. São Paulo:HUCITEC/Editora da Universidade Estadual Paulista/ Rio de Janeiro: Associação Brasileira em PósGraduação em Saúde Coletiva, 1994.
- ROTHMAN, K. & GREENLAND, S. **Modern epidemiology**. Philadelphia: LippincottRaven Publishers, 1998.

- ROUQUAYROL, M.Z. Epidemiologia descritiva. In: ROUQUAYROL, M.Z. & ALMEIDA FILHO, N. **Epidemiologia e saúde**. Rio de Janeiro: MEDSI, 2000.
- SANTOS, F.S.D. **Alcoolismo: algumas reflexões acerca do imaginário de uma doença**. Physis – Revista de Saúde Coletiva Rio de Janeiro: vol.3, número 2, 1993.
- SANTOS, M. **A natureza do espaço: técnica e tempo/razão e emoção**. São Paulo: HUCITEC, 1993.
- SARTRE, J.P. O existencialismo é um humanismo. In: SARTRE. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- SCHUTZ, A. **Collected papers** – vol. II – Hague: Martinus Nijhoff, 1976.
- \_\_\_\_\_ **Collected papers : the problem of social reality**. vol. I – Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1990.
- \_\_\_\_\_ **On phemonology and social relations**. Chicago / London: The University of Chicago Press: 1970.
- SCHUTZ, A.& LUCKMANN, T. **The structures of the lifeworld**. vol.2. Evanston: Northwestern University Press: 1989.
- SCLIAR, M. **Do mágico ao social:a trajetória da saúde pública**. São Paulo: L&PM Editores, 1987.
- SEVALHO, G. Tempos históricos, tempos físicos, tempos epidemiológicos: prováveis contribuições de Fernand Braudel e Ilya Prologine ao pensamento epidemiológico. **Cad. Saúde Públ**, Rio de Janeiro, 13 (1): 736, janmar, 1997.

- SILVA, W. A **Fenomenologia husserliana: um esboço introdutório e parcial do pensamento de Edmund Husserl** Coimbra: (cópia), 1974.
- SINDZINGRE, N. & ZEMPLÉNI, A. Modèles et pragmatique, activation et repetition: reflexions sur la causalité de la maladie chez les Senoufo de Côte d'Ivoire. **Soc. sci. med.** vol. 158.
- SKINNER, H.A. A validação da síndrome de dependência: será que atingimos a meivida deste conceito? In: EDWARDS, G. & LADER, M. **A natureza da dependência das drogas.** Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- SOUTO MAIOR, M. **Dicionário folclórico da cachaça.** Recife: Editora Massangana, 1973.
- SPICER, P. Narrativity and the representation of experience in american indian discourses about drinking. **Culture, medicine and psychiatry.** 22: 139169, 1998.
- STADEN, H. **A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens, encontrados no Novo Mundo, a América.** Rio de Janeiro: Dantes, 1999.
- STONE, M. **A cura da mente: a história da psiquiatria da antiguidade até o presente.** Porto Alegre: Artemed, 1999.
- STRAUSS, R. The nature and status of medical sociology apud Idem Medical anthropology: some contrasts with medical sociology. **Soc. sci. med.** ( 9 ) 427 432, 1975.
- SUSSER, M. & SUSSER, B. Choosing a futures for epidemiology: I. eras and paradigms. **American journal of public health.** 86 (5): 668682, 1996.
- TELLES, F.S.P. ; ANTOUN, H. & ARÊAS, J.B. Doença e tempo. **Cad. saúde públ.,** Rio de Janeiro, 9 (3):300308, jul/set, 1993.

- TORRES FILHO, R.R. Fichte: vida e obra In: **FICHTE**. São Paulo: Abril Cultural.
- TROSTLE, J. Early work in anthropology and epidemiology: from social medicine to the germ theory, 1840 a 1920. In: JANES, C.; STALL, R. & GIFFORD, S. **Anthropology and epidemiology :interdisciplinary approaches to the study of health and disease**. Dordrecht / Boston / Lancaster / Tokyo, 1986.
- UCHÔA, E. Epidemiologia e antropologia: contribuições para uma abordagem dos aspectos transculturais da depressão. In: CANESQUI, A.M. **Ciências sociais e saúde**. São Paulo:HUCITECABRASCO, 1997.
- UCHÔA,E. & VIDAL, J.M. Antropologia médica: elementos conceituais e metodológicos para uma abordagem da saúde e da doença. **Cad. saúde públ.**, Rio de Janeiro, 10 (4): 497504, out/dez, 1994.
- VOVELLE, M. A história e a longa duração. In: LE GOFF, J. **A história nova**. – São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- WALSH, G. Introduction In: SCHUTZ, A. **The phemonology of the social world**. Evanston: Northwestern University Press, 1997.
- WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1989.
- \_\_\_\_\_ **Economia y sociedad** México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- WHITROW, G.J. **O tempo na história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1993.