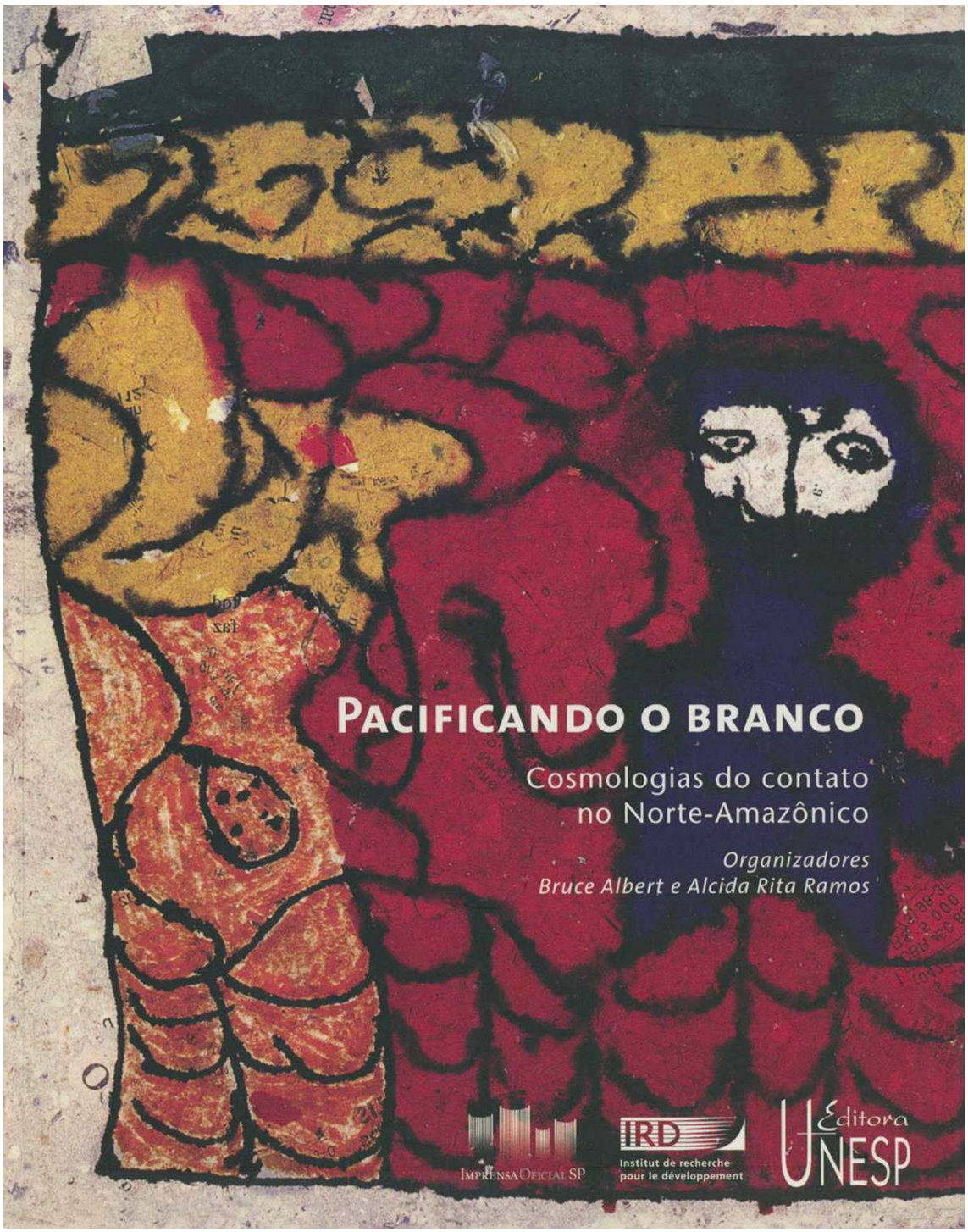


Pacificando o branco

Cosmologias do contato no Norte-Amazônico

Organizadores
Bruce Albert e Alcida Rita Ramos

Imprensa Oficial SP
IRD Institut de recherche pour le développement
Editora UNESP

Pacificando o branco

Cosmologias do contato no norte-Amazonico

Bruce Albert e Alcida Rita Ramos

DOI: 10.4000/books.irdeditions.24689
Editora: IRD Éditions
Ano de edição: 2002
Online desde: 20 novembro 2018
coleção: D'Amérique latine
ISBN eletrónico: 9782709925969

http://books.openedition.org

Edição impressa
ISBN: 9782709914550
Número de páginas 532

Este documento é oferecido por Institut de recherche pour le développement (IRD)

Refêrencia eletrónica
ALBERT, Bruce ; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco : Cosmologias do contato no norte-Amazonico.* Nouvelle édition [en ligne]. Marseille : IRD Éditions, 2002 (généré le 01 octobre 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/irdeditions/24689>. ISBN : 9782709925969. DOI : 10.4000/books.irdeditions.24689.

Este documento foi criado de forma automática no dia 1 outubro 2019. Foi obtido por via da digitalização por reconhecimento ótico de caracteres.

© IRD Éditions, 2002
Conditions d'utilisation :
http://www.openedition.org/6540

Índios do Norte da Amazônia estão nos descrevendo, nos amansando, tentando nos entender e se entender conosco. Alguns há vários séculos, outros há poucos anos. Como podemos compreender o modo pelo qual somos compreendidos?

Durante a última década, a antropologia preocupou-se muito com o problema inverso: como podemos compreender o modo pelo qual compreendemos os outros? E ficou assim entretida demais com seu próprio umbigo. Este livro magistral, esperado há vários anos, é um alívio. Mostra como é fecundo analisar o trabalho simbólico e político de sociedades indígenas, trabalho que resulta em suas "cosmologias do contato" e na forma específica pela qual se apropriam da história e do mundo contemporâneo.

BRUCE ALBERT

Institut de Recherche pour le Développement (IRD)brucealbert@aol.com

SUMÁRIO

Apresentação
Manuela Carneiro da Cunha

Introdução
Cosmologias do contato no Norte-Amazônico
Bruce Albert

Parte I: Trocas, palavras e doenças

1. A domesticação das mercadorias
Estratégias Waiwai
Catherine V. Howard
Trocas interétnicas e modos de resistência
Panorama etnográfico e histórico
Contatos diretos: domesticando o branco
Atuais relações de troca com os brancos
Imagens contemporâneas do branco
Contatos indiretos: contornando as contradições da colonização
Conclusão
Nota lingüística
Agradecimentos

2. "Feito por inimigos"
Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato
Lúcia Hussak van Velthem
Os brancos, inimigos inumanos
Os bens dos inimigos como "objetos cativos"
A "domesticação" dos objetos industriais
Estetizando mercadorias e alteridades
Concluindo. Convivendo com os canibais
Agradecimentos

3. As palavras e as coisas do contato
Os neologismos Kali'na (Guiana Francesa)
Odile Renault-Lescure
O percurso da denominação
Os empréstimos
Os neologismos de forma
Os neologismos de sentido
Estruturação de alguns campos semânticos

4. Contas de vidro, enfeites de branco e "potes de malária"
Epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana do alto Rio Negro
Dominique Buchillet
Introdução
A epidemiologia do contato no Alto Rio Negro
Epidemiologia das doenças infecciosas
Nosologia Desana
Representações xamânicas Desana das doenças infecciosas
Conclusão: a natureza contagiosa dos brancos
Agradecimentos

Parte II: Alteridades e etnicidades

5. Em busca da aliança impossível
Os Waiãpi do norte e seus brancos (Guiana Francesa)
Pierre Grenand e Françoise Grenand
Conceitos de identidade e alteridade
Meditações sobre o branco
Conclusão

6. Reflexos de si, ecos de outrem
Efeitos do contato sobre a auto-representação Matis
Philippe Erikson
Post-scriptum
Agradecimentos

7. "Nossas falas duras"
Discurso político e auto-representação Waiãpi
Dominique Tilkin Gallois

8. O ouro canibal e a queda do céu
Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)
Bruce Albert
Prólogo
Etnografia e turbulências
Ecologia cosmológica e predação mercantil
A Natureza como mal-entendido interétnico
A Natureza e sua tradução
O meio ambiente revisitado
Xamanismo e ambientalismo
Do discurso político indígena (continuação e fim)
Agradecimentos

Parte III: Ritos e resistências

9. Ação indigenista e utopia milenarista
As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna
João Pacheco de Oliveira
Os Ticuna e o regime do seringal
Dos seringais a Tabatinga: a formação do campo de ação indigenista
As representações em jogo sobre a tutela e o processo de territorialização
Aculturação, sincretismo ou atualização da tradição?
O caminho para a salvação
Pragmatismo e busca da salvação

10. O xamanismo como história
Censuras e memórias da pacificação Waimiri-Atroari
Stephen G. Baines
"Outros" e "Índios": os brancos ocultos
Manipulando identidades étnicas e retóricas indigenistas na Fawa
Epidemias e feitiçaria branca
O xamanismo como consciência histórica
Agradecimentos
Nota lingüística

11. "Musicalizando" o Outro
Ironia ritual e resistência étnica Wakuénai (Venezuela)
Jonathan D. Hill
Sinopse da etno-história wakuénai
Fundamentos míticos e musicais da consciência histórica wakuénai
O poder mítico "musicalizado"
"Musicalizando" a competição étnica
Sessões musicais em San Miguel
Interpretando os acontecimentos de San Miguel
Conclusões

12. Incas e Nawas
Produção, transformação e transcendência na história Kaxinawá
Cecília McCallum
História e sociedade na antopologia da Amazônia indígena
Recreio no Alto Purus: história e comunidade
Miyui: memória e narrativa
Damiain: memória e ação ritual
Mito e história: as histórias sobre os Incas
O fazer da história: transformação ou transcendência?
Apêndice
Agradecimentos

Parte IV: Cosmologias e histórias

13. História e cosmologia de um contato
A atração dos Arara
Márnio Teixeira Pinto
Agradecimentos

14. Ialanawinai
O branco na história e mito Baniwa
Robin M. Wright
Os brancos na história baniwa
A categoria "brancos" (*Ialanawinai*)
A construção histórica da categoria "brancos" nas fontes escritas
A construção histórica da categoria "brancos" na história oral hohodene
O branco na cosmologia e na mitologia
Interpretação do mito de Kuwai; parte 1
Interpretação do mito de Kuwai: partes 2-4
Interpretação do mito de Kuwai: partes 5-7
Conclusão: consciência mítica e histórica sobre os brancos
Agradecimentos

15. As perdas da historía
Identidade e violência num mito Arapaço do alto Rio Negro
Janet M. Chernela e Eric J. Leed
As perdas da história
História, identidade e mitologia
Discussão
Conclusão
Agradecimentos

16. Trabalho escravo e brancos canibais
Uma narrativa histórica Macuxi
Paulo Santilli

Os Macuxi: sociedade, afinidade e reciprocidade
Trabalho indígena e colonização regional
O xamã e os comedores de gente: uma narrativa histórica
Colonialismo e antropofagia

17. Instruções para o presente
Os brancos em práticas retóricas Wapishana
Nádia Farage

Introdução
Da codificação retórica: um esboço
Uma lição de esquecer
Lutar com palavras
Conclusões
Agradecimentos

Apresentação

Manuela Carneiro da Cunha

---

1 Os sinais precursores são objetos manufaturados e germes. Antes mesmo do contato em carne e osso com os brancos, trava-se uma guerra biológica: não é de espantar que brancos e doenças fiquem indissoluvelmente ligados.

2 É um *remake* permanente. Alguns grupos viveram o roteiro há séculos, outros estão só nas primeiras cenas. Mudam os trajes, os atores e a linguagem. Como a tragédia clássica, essa que não se repete como farsa, o primeiro contato é um drama que se entende em qualquer época.

3 Daí em diante, tudo é particular: cada uma das sociedades indígenas elabora à sua maneira e em vários registros sua entrada na modernidade. Em pensamento, palavras, ações e omissões, cada uma participa da construção de sua história, de nossa história.

4 Por várias vezes, em lugares e momentos diferentes, grupos indigenas declararam ter "pacificado os brancos", arrogando para si a posição de sujeitos e não de vítimas. "Pacificar os brancos" significa várias coisas: situá-los, aos brancos e aos seus objetos, numa visão de mundo, esvaziá-los de sua agressividade, de sua malignidade, de sua letalidade, domesticálos, em suma; mas também entrar em novas relações com eles e reproduzir-se como sociedade, desta vez não contra, e sim através deles, recrutá-los em suma para sua própria continuidade. Todos esses aspectos - a cosmologia, a história e a política -, contrariamente ao que se usa fazer, são tratados aqui de forma integrada. É essa uma das grandes contribuições deste livro, que fará dele uma referência obrigatória.

5 Dezesseis sociedades do Norte da Amazônia estão aqui falando de nós, fazendo sua própria antropologia. De nós. De nós e de nossas emanações. E o projeto deste livro é entender essa antropologia dos outros, é colocar-nos como objetos de outras subjetividades, é compreender o modo pelo qual somos compreendidos.

6 A antropologia da última década andou muito entretida com seu umbigo, tentando entender seu entendimento dos "outros", relegados para tanto à posição de ectoplasmas de nossos próprios preconceitos e imaginação. Este livro magistral, esperado há vários anos, é um alívio. Mostra como é fecundo se analisar o trabalho simbólico e político de sociedades indígenas, trabalho que resulta em suas "cosmologias do contato" e na forma específica pela qual se apropriam da história e do mundo contemporâneo.

Introdução

Cosmologias do contato no Norte-Amazônico

Bruce Albert

---

1 A temática geral que deu origem a este volume surgiu de uma insatisfação com o parco interesse antropológico pelo pensamento indígena sobre os fatos e efeitos das "situações de contato"[1] que, quando existente, limitava, convencionalmente, sua abordagem aos "mitos do branco" ou às categorizações interétnicas, como se estas narrativas e classificações constituíssem, nessas sociedades, quadros culturais exclusivos para conceber e construir eventos e transformações sócio-históricos (Albert, 1992). Essa insatisfação só poderia se intensificar no contexto efervescente de mobilização política das lideranças indígenas ao longo da última década (CEDI, 1991; ISA, 1996).

2 Em seu esboço, esta coletânea visava, assim, abrir o foco da observação etnográfica à diversidade de regimes expressivos (palavras, narrativas e discursos) e dimensões sociais (ritos, trocas e conflitos) pelos quais as sociedades indígenas do norte da Amazônia constroem sua articulação com a fronteira envolvente e com a atuação de seus protagonistas. Propunha, portanto, contribuir para uma renovação dos estudos sobre o "contato interétnico" e a consciência histórica dessas sociedades, numa perspectiva que focalizava, de maneira privilegiada, sua criatividade simbólica e política, bem como a complexa dialética entre transformação e reprodução, entre convenção e invenção, mobilizada em seus projetos de continuidade social e cultural.

3 Sob esse aspecto, este volume prolonga, com a especificidade da sua abordagem cosmo-histórica, uma série de outras coletâneas produzidas no contexto da variante amazonista/americanista do *historical turn* da antropologia em anos recentes: Becquelin & Molinié (1993), Carneiro da Cunha (1992), Grenand & Randa (1996), Hill (1988 e 1996), *Revista de Antropologia* (1989), Turner (1993), Urban & Sherzer (1991) e Wright (1999).[2]

4 Buscando ultrapassar os debates convencionais e antiquados sobre a suposta "grande divisão" estruturalista entre "sociedades frias" – ou seja, pautadas pelo mito – e "sociedades quentes" – ou seja, lançadas à história –, geralmente enviesados por leituras falhas de Lévi-Strauss, que apenas atualizam o dualismo redutor e estéril que pretendem denunciar,[3] este volume procura refletir sobre a complexidade dos modos indígenas (cognitivos, simbólicos e políticos) de construção da história remota ou imediata. Assim,

trata-se de reconciliar análises dos sistemas cosmológicos com a sócio-história das situações de contato,[4] de rearticular o mítico e o histórico na expressão oral, ritos com etnopolítica, classificações com mobilizações, estruturas com estratégias e invenções com tradições.

5 Portanto, além de reavaliar a diversidade interna das interpretações dos brancos e de seus feitos pelas sociedades indígenas, visa-se fazê-lo por meio de uma abordagem analítica integrada, cruzando num quadro coerente as dimensões histórica (processo colonial), política (estratégias de reprodução social) e simbólica (teorias da alteridade), embutidas tanto nas ações quanto nas interpretações do contato. Tais sínteses revelam-se verdadeiros dispositivos não apenas de representação, mas de domesticação simbólica e ritual da alteridade dos brancos e neutralização dos seus poderes nefastos (pestilência e violência); seu caráter de *pacificação às avessas* inspirou o título deste volume.[5]

6 Nesse contexto, o ângulo de abordagem privilegiado não é, como de costume, procurar definir a identidade do Outro; antes, de maneira inversa, trata-se de analisar as construções de nossa alteridade pelo Outro: o branco torna-se aqui "objeto de outras antropologias".[6] Assim, deixamo-nos guiar pela premissa de que à antropologia interessa, principalmente, analisar como a alteridade é construída pelos Outros, tratando-se, pois, de "uma antropologia da antropologia dos outros" (Augé, 1994b, p. 10). Desse modo, o campo etnográfico das reflexões indígenas sobre os brancos-como diz Turner (1988, p.238), "a sua etno-história de nós" – mostra-se particularmente fértil para a nossa compreensão das sociedades indígenas da Amazônia. Além disso, suas potencialidades ficam reforçadas pela complexificação das situações etnográficas contemporâneas,[7] que cada vez mais compelem o antropólogo a ampliar o seu clássico olhar distanciado com uma nova perspectiva de "observador observado [que] observa ele próprio o seu observador" (Descola, 2001, p.314).

7 O campo geográfico e etnográfico recortado na coletânea é a região norte-amazônica, palco do Projeto Calha Norte, réplica tardia do modelo de desenvolvimento característico dos regimes militares (Albert, 1990). Foi por isso escolhido como foco de um projeto coletivo de pesquisa que incluía antropólogos de três universidades brasileiras e pesquisadores franceses. Assim, de 1987 a 1994, os editores dirigiram o projeto "Contato interétnico, transformações sociais e desenvolvimento econômico na região Norte-Amazônica", vinculado ao Programa de Cooperação Brasil (UnB/CNPq) – França (ORSTOM, hoje IRD) sob os auspícios do Núcleo de Pesquisas Etnológicas Comparadas (NUPEC) do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Vários contribuintes da coletânea estavam diretamente envolvidos no projeto, enquanto outros mantinham vínculos informais com os editores em função das suas afinidades temático-teóricas. As diversas nacionalidades (Brasil, França, Estados Unidos e Inglaterra) e origens institucionais dos autores constituem amostra significativa de uma geração de antropólogos[8] que, há pelo menos duas décadas, vem trabalhando entre sociedades indígenas na região norte-amazônica.

8 Os trabalhos aqui reunidos apresentam material etnográfico oriundo de dezesseis grupos indígenas que, excetuando os Arara no baixo Xingu, habitam a região ao norte do Rio Amazonas, incluindo os países limítrofes Guiana Francesa e Venezuela. Por ordem de aparição no volume, são eles: Waiwai, Wayana-Aparai, Kali'na (Galibi), Desana, Waiãpi do norte, Matis, Waiãpi do sul, Yanomami, Ticuna, Waimiri-Atroari, Wakuénai, Kaxinawá, Arara, Baniwa, Arapaço, Macuxi e Wapishana. Esses grupos pertencem às grandes famílias

linguísticas da Amazônia, a saber: Caribe, Arawak, Tupi, Pano, Tukano e línguas "isoladas", porém com grandes contingentes de falantes (Ticuna, Yanomami).

9 Os grupos estudados têm experiências interétnicas extremamente diversas: alguns enfrentaram, oficialmente, seus "primeiros contatos" em décadas recentes (Waimiri-Atroari e Arara), outros tiveram seus antepassados escravizados no século XVIII (Baniwa, Makuxi). Enquanto alguns são descritos no processo de decifrar, cosmológica e ontologicamente, o seu encontro com os brancos, outros haveriam já, de tal maneira, absorvido esse encontro na forma de memória implícita que a presença narrativa dos brancos é relegada a meros detalhes alusivos (Wapishana).

10 A coletânea organiza-se em quatro conjuntos, de modo a ordenar a variedade das formas de construção social e simbólica do contato pelos grupos indígenas estudados, em função de temas "clássicos" do encontro (neo)colonial, o que não exclui, é claro, uma certa arbitrariedade inerente à organização de qualquer volume coletivo.

11 A primeira parte, "Trocas, palavras e doenças", reúne artigos que analisam as primeiras experiências de introdução de manufaturados, de confronto linguístico e de contaminação epidemiológica que, intensamente vividas e pensadas, fornecem um alicerce histórico e simbólico sobre o qual serão moldadas as subsequentes interpretações e práticas do encontro colonial. Esse tríptico do contato incorpora um desafio fundador: enfrentar o enigma e o perigo de estabelecer relações sociais e trocas materiais com os brancos, entes "selvagens", incompreensíveis e poderosos, e escapar de sua imprevisível virulência. O leitmotiv da pacificação dos brancos, associado à equação branco-espíritos maléficos (inimigos, canibais, "demônios")[9] e ao tema das epidemias como fumaça letal emanada de suas mercadorias,[10] perpassa, de uma forma ou de outra, todos os artigos do volume. Esse denominador comum demonstra tanto a potência que o desafio do contato representa para as sociedades indígenas quanto a recorrência dos quadros cognitivos que elas mobilizam no intenso trabalho simbólico e político que desenvolvem na busca da sua resolução.

12 Os dois primeiros artigos desta parte, de Catherine Howard (Waiwai) e Lúcia Van Velthem (Wayana), analisam formas de apropriação dos objetos dos brancos por meio de sua recontextualização em trocas ritualizadas e de sua redefinição estético-cosmológica, a serviço de projetos próprios de reprodução social e de reafirmação cultural. Em ambas as situações etnográficas, tal estratégia de "captura" sócio-simbólica requalifica esses bens exóticos, que podem até ser fisicamente "reprocessados", muito além do eventual valor de uso que lhes é atribuído.[11] Assim, redefinidos e incorporados a título de símbolos de exterioridade capazes de conferir prestígio local, eles são postos em circulação a serviço do dinamismo social indígena. São também apropriados como vetores de humanização dos seus produtores, forasteiros "selvagens" dos quais constituem o ícone, com o intuito de neutralizar seus poderes malfazejos por meio de formas tradicionais de controle como trocas e rituais (Sahlins, 1995, p. 181).

13 O trabalho seguinte, de Odile Renault-Lescure (Kali'na), retoma esta questão da apropriação social e cultural dos manufaturados em sua dimensão linguística, revelando a criatividade dos processos de neologização que subjazem à sua aquisição e integração social e evidenciando a estreita correlação entre a reinterpretação cultural dos fatos do contato, o dinamismo linguístico e o projeto de reafirmação étnica. Por fim, o texto de Dominique Buchillet (Desana) apresenta um estudo das representações xamânicas de doenças infecciosas como varíola, sarampo, gripe e malária, todas introduzidas pelos brancos, mas não, necessariamente, todas atribuídas a eles. Demonstra como a teoria

etiológica desana, ao cruzar características das situações de contato (trocas e contaminações, patogenia seletiva) e propriedades epidemiológicas das novas doenças, interpreta sua potência de contágio como manifestações do exorbitante poder (re)produtivo dos brancos, cuja proliferação auto-suficiente leva à aniquilação do Outro.

14 A segunda parte, "Alteridades e etnicidades", tem como ponto de partida a "crise da alteridade" (Augé, 1994a, p. 130) desencadeada nos grupos indígenas pelo advento dos brancos e de seus poderes tecno-patogênicos, que trazem uma dimensão de diferença e de virulência até então inédita nas suas representações do forasteiro. Os dilemas sócio-ontológicos suscitados pelo surgimento destes Outros superlativos (mal acomodados entre fantasmas e entidades maléficas, inimigos e afins) alimentam, assim, com intensidade renovada, as elaborações do "dualismo instável" dos sistemas ameríndios de pensamento (Lévi-Strauss, 1991, p.92) e do seu modo de constituição social pela exterioridade, neles desencadeando um processo ampliado de recomposição identitária.

15 Como lembra Sahlins (1993a, p. 16), ao "incluir o universo dentro do próprio esquema cultural... um povo abre um espaço definido na reprodução de sua comunidade imediata a seres e coisas que estão além dela. Deuses ou inimigos, ancestrais ou afins, de várias formas, os Outros representam a condição necessária da existência de uma sociedade". Assim, na medida em que seus sistemas de construção simbólica do Outro constituem o quadro e a condição de possibilidade de sua autodefinição, as sociedades indígenas, ao confrontarem os brancos, têm, necessariamente, que passar por um processo de redefinição identitária no qual são reconstituídas as fronteiras tradicionais da alteridade, [12] desestabilizadas por esse encontro.

16 O artigo de Pierre e Françoise Grenand (Waiãpi setentrionais) exemplifica a criatividade indígena no processamento cultural da alteridade dos brancos, aí condensada na figura paradoxal do cunhado/inimigo. Percebe-se, assim, como essas tentativas de domesticação intelectual e pragmática, lançando mão dos mais diversos registros conceituais, simbólicos e sociais (classificações, mitos, rituais, narrativas históricas, sonhos, anedotas e parcerias de troca), ao serem constantemente desafiadas pela realidade do contato, abrem espaço à reflexividade cultural. Os três artigos seguintes mostram como, a partir de situações de contato específicas, esta reflexividade pode intensificar-se para dar origem a diversos processos de reinvenção cultural e de redefinição identitária, sempre desenvolvidos a partir de recursos simbólicos próprios, numa demonstração de como, para citar novamente Sahlins (1997b, p. 126), "a continuidade das culturas indígenas consiste nos modos específicos pelos quais elas se transformam".

17 Esse processo de recomposição orienta-se, num primeiro momento, essencialmente, "para dentro". Como mostra o artigo de Philippe Erikson (Matis), passa-se, no contexto do contato, de uma interrogação sobre a identidade dos brancos a uma reflexão sobre si, desembocando num remanejamento da própria autodefinição cultural, no caso, da teoria das substâncias/sabores e sistema etiológico associados ao xamanismo, bem como de práticas correlatas, de forte conotação identitária, como o uso das zarabatanas e das tatuagens.

18 Num segundo momento, opera-se um deslocamento de perspectiva pelo qual esta reflexividade cultural se inverte, tornando-se objetivação/revisão "para fora" do próprio sistema de valores como "cultura".[13] Isso se dá no contexto de um diálogo agonístico com os brancos e de uma incorporação/reversão do discurso indigenista em suas diversas variantes, para fins de reafirmação identitária e de reivindicação etnopolítica na arena nacional. As análises de Dominique Tilkin Gallois e Bruce Albert dos discursos políticos

interétnicos wayãpi e yanomami constatam, em detalhe, este duplo processo de seleção/ transformação de referências mitocosmológicas e de reconstrução das retóricas indigenistas e ambientalistas para produzir referenciais identitários, construir argumentos políticos e legitimar reivindicações territoriais.

19 A terceira parte, "Ritos e resistências", dedica-se nem tanto a formas interpretativas ou discursivas de pacificação/domesticação do branco, mas antes à construção social, por meio de diversos quadros rituais, de situações conflitivas nas quais povos indígenas enfrentam, direta ou indiretamente, segmentos da sociedade regional no campo político. O uso da noção de "resistência", inflacionado pelo funcionalismo moralizante do pós-modernismo (ver Sahlins, 1993b), tornou-se hoje bastante desconfortável. Nesse sentido, vários autores desenvolveram uma relevante crítica do reducionismo etnográfico de um certo "resistenciocentrismo" (Olivier de Sardan, 1995, p.69) que, paradoxalmente, tende a ofuscar, com sua retórica, a especificidade e sutileza das lógicas e formas de "agência" próprias dos atores sociais (Kilani, 1994, p.55-6; Otner, 1995; Brown, 1996).[14]

20 Portanto, usamos aqui o conceito de modo um tanto restrito para introduzir uma série de casos etnográficos de oposição político-interétnica aberta e concebida como tal, baseada em formas coletivas de mobilização e orientada por estratégias políticas de "retomadas de iniciativa" (Balandier, 1963) e de reconquista de autonomia social, econômica e territorial. Distinguimos estes casos dos fenômenos sociais e interpretativos apresentados nas outras partes da coletânea, que mais correspondem à visão foucaultiana das microrresistências capilares inerentes às relações de poder (Foucault, 1976, p. 125-7), designadas, em contextos muito diversos, sob o rótulo de "resistência do dia-a-dia" (Scott, 1986, 1990), "resistência mimética" (Augé, 1989), "luta simbólica" (Comaroff & Comaroff, 1991, p.31), "elaborações resistentes" (Thomas, 1989; 1998, p. 164), "resistência cultural" (Gow, 1991, p. 291), ou, para restituir a profundidade histórica desta noção, pela inversão do seu foco, "aculturação antagonística" ao modo de Kroeber (1948 apud Sahlins, 1977b, p. 142, nota 28).

21 Portanto, ainda que tal referência apareça, esporadicamente, nos textos da presente coletânea, como em muitos outros trabalhos de etnografia da visão indígena do contato na Amazônia nesta última década, podemos hoje dispensá-la, quanto mais não seja porque sua conotação de militância vicária se tornou deslocada em tempos de proliferação das organizações indígenas (Albert, 1997b). Além disso, já é tempo de nos livrarmos de uma vez por todas da noção de resistência, sobretudo, pelo efeito de realidade que ela parece conferir a seu oposto, ou seja, a suposição de existir algo como uma "submissão cultural".[15] O fenômeno da "canibalização" do encontro colonial, que aqui nos interessa, situa-se, obviamente, além desta oposição resistência/submissão. Nenhuma sociedade, desde que consiga sobreviver, pode deixar de capturar e transfigurar em seus próprios termos culturais tudo que lhe é proposto ou imposto, até nas mais extremas condições de violência e sujeição, independentemente de qualquer confronto político (guerra, rebelião ou protesto).[16]

22 O primeiro artigo desta parte sobre ritos e formas de resistência política, de João Pacheco de Oliveira, mostra como os Ticuna, ante a crise crônica deflagrada em sua sociedade pela expropriação seringalista desde o fim do século XIX, recorreram à sua mitologia etiológica para fundamentar um movimento salvacionista de abandono dos seringais, apoiado pela implantação do SPI na região, que levou à criação da primeira reserva indígena do Alto Solimões, em meados dos anos 40. Por sua vez, o estudo de Stephen Baines evoca a história do contato dos Waimiri-Atroari na década de 1970 e o modo pelo

qual o xamanismo serviu de suporte simbólico, naquele momento, para guerras de defesa territorial e, posteriormente, para resgatar a memória destes episódios ante a censura do indigenismo oficial e a reescrita colonial da história da "pacificação". As duas contribuições seguintes, de Jonathan Hill e Cecilia McCallum, tratam de formas de mobilização etnopolítica mais recente (década de 1980). Ambas baseiamse em atualizações/adaptações de dispositivos rituais tradicionais (ciclo cerimonial de trocas *pudáli* no caso Wakuénai e rito pantomímico *damiain* entre os Kaxinawá) para enquadrar e sustentar atos de oposição política: protestos contra a exploração de comerciantes locais (Wakuénai) ou comemoração/reafirmação de uma bem-sucedida estratégia de reconquista territorial (Kaxinawá).

23 A quarta e última parte do volume, "Cosmologias e histórias", volta-se mais especificamente para as formas de registro indígena de uma memória do contato por meio de narrativas cosmo-históricas, cruzando relatos do encontro colonial com teorias simbólicas da alteridade e com modelos de atuação interétnica. Este modo indígena de historicidade e de organização do saber sobre o passado, alheio ao nosso cronologismo e objetivismo totalizante, desafia (se ainda é preciso insistir) toda oposição rígida entre mito e história (Turner, 1988) e entre consciência histórica e memória social (Menget & Molinié, 1993, p. 18-9; Détienne, 2000, p.67). As construções indígenas sobre o passado também não podem ser reduzidas às suas eventuais traduções estratégicas em termos do nosso próprio regime de historicidade que são impostas aos índios pelo modelo de justificação identitária dos seus direitos na arena interétnica, ao contrário do que o discurso do "neo-indigenismo" possa levar a crer.[17]

24 A primeira contribuição dessa parte, de Márnio Teixeira Pinto, analisa a construção indígena do contato *in statu nascendi,* tal como se desenvolveu no processo de estabelecimento dos primeiros encontros dos Arara com frentes de atração do SPI e da Funai entre 1964 e 1981-83. O estudo evidencia o constante e progressivo trabalho da cosmo-lógica indígena para, a cada fase, incorporar os novos elementos da situação de contato envolvente e, a partir das sínteses mito-históricas temporárias assim elaboradas (em que os brancos passam de espíritos maléficos a cunhados probatórios), pautar modelos de interação com a "Frente de Atração" e reafirmar a primazia de seu referencial simbólico. O segundo artigo, de Robin Wright sobre os Baniwa-Hohodene, começa fazendo um paralelo entre fontes históricas sobre o contato (desde o século XVIII) e história oral indígena voltada para processos de reconstrução social no contexto da agressão colonial. Num segundo momento, com a análise das concepções da alteridade embutidas na mitologia indígena, revela a complexa interligação dessa recomposição étnica com a (re)produção ritual da sociedade hohodene, por meio do modelo cosmológico de constituição/domesticação do Outro fundador (*Kuwai,* o perigoso "Filho do Sol", associado aos brancos) e de seus poderes incontroláveis.

25 O terceiro estudo, de Janet Chernela e Eric Leed, mostra como os Arapaço (re)construíram sua identidade coletiva no cenário interétnico, apesar da perda da língua e do território original, por meio do mito messiânico de Unurato, a sucuri-ancestral. Esta narrativa entrecruza, assim, uma reflexão simbólica sobre os perigos e mediações da alteridade focalizada no branco com a memória histórica de um contato extremamente desagregador (desde meados do século XVIII) e com um modelo político das relações interétnicas. Seu horizonte é a apropriação dos poderes produtivos da sociedade branca, que, afinal, constituiria uma compensação (a volta da sucuri-submarino carregada de mercadorias) pelas dívidas que o branco deixou ao longo de uma história trágica de

violências. O quarto trabalho, de Paulo Santilli, focaliza uma narrativa mito-histórica macuxi que registra um episódio particularmente cruel de exploração da força de trabalho indígena nos seringais e balatais do baixo Rio Branco entre o fim do século XIX e começo do século XX. A memória destas expedições de apresamento e deportação de mão-de-obra escrava a serviço dos patrões da economia extrativista em regiões insalubres, desembocando numa altíssima mortalidade, foi construída pelos Macuxi a partir de sua tradição social (modelo da reciprocidade entre afins) e simbólica (mediação xamânica das alteridades) em narrativas assombradas pelo espectro dos brancos canibais.

26 O último artigo da coletânea, de Nádia Farage, em contraste com os que o precedem, focaliza o tratamento de baixa intensidade que os Wapishana dão ao contato na sua tradição oral, em que nem a chegada dos brancos nem a sua origem merecem qualquer destaque especial. O estudo aborda a leitura wapishana dos brancos, inclusive sua alteridade e patogeneidade, em dois gêneros discursivos: as encantações e as narrativas "sobre os antigos", caracterizando as concepções específicas de tempo que as sustentam e os respectivos modos, indiretos, de referir-se aos brancos e ao contato iniciado com a escravização no século XVIII. As encantações são como "remédios" contra os perigos da existência atual dos brancos que ficam, assim, metonimizados por sua tecnologia, enquanto as narrativas são como "lições de esquecer", em que a sua chegada é dissolvida no processo geral de diferenciação que ocorreu no tempo das origens do mundo.

27 Temos aqui um caso, ao que parece nem tão raro na Amazônia e alhures, no qual os brancos e o contato são trabalhados por uma "memória implícita", oblíqua e periférica, desafiando a nossa expectativa etnocêntrica e por demais habitual sobre a proeminência e centralidade desta temática nas representações e narrativas indígenas (Menget & Molinié, 1993, p.13-4).[18] Esse tratamento incidental do contato – ou, às vezes, sua total obliteração – desenha, assim, uma forma de registro, de saber do passado, que é construída "em negativo", em que, citando a autora, "a atenuação e o silêncio são modos de refletir sobre a diferença e o tempo, bem como de construir memória".

28 Sendo o caminho editorial de algumas coletâneas um pouco mais tortuoso do que de hábito, os resultados deste projeto coletivo levaram algum tempo para ver a luz do dia, exigindo uma certa paciência de seus autores. Porém, como o leitor poderá constatar, as situações aqui analisadas nada perderam em variedade e riqueza etnográfica, nem em exemplaridade político-histórica. Os campos de investigação abertos pelos diferentes trabalhos e as trilhas analíticas percorridas por eles – e, mais ainda, os objetos de pesquisa e pontos de debate que propõem – certamente permanecerão como bases importantes para o futuro dos estudos sobre a construção indígena do contato.

29 Resta-nos, por fim, salientar brevemente três lições oriundas deste trabalho coletivo que englobam os diversos pontos apresentados e discutidos acima. A primeira lembra que a abordagem que tentamos seguir tem por objetivo não apenas reinjetar história (mudança, processualidade, política) na etnografia e rearticular história local com história colonial, mas, sobretudo, reconstruir nossa reflexão sobre as situações sócio-históricas de contato a partir 18 Pacificando o branco das concepções indígenas de tempo, alteridade e mudança, constituindo-as como objetos etnográficos na forma do que chamamos, em nosso subtítulo, de "cosmologias do contato". A segunda insiste no fato de que esta antropologia cosmo-histórica, longe de estar unicamente voltada para o passado, deve ser também uma antropologia do contemporâneo, capaz de dar conta da historicidade das situações sociais e das elaborações simbólicas atuais, ou seja, de "historicizar o presente" (Bensa & Naepels, 1998, p.6). A última lição assinala que, além dos temas deste volume,

abrem-se a essa cosmo-história campos etnográficos cada vez mais abrangentes de "indigenização da modernidade" (Sahlins, 1993a, p.21; 1997a, p.53, 58), desde os fenômenos de reinvenção cultural (de auto-objetivação ou de "reculturação") até os mecanismos conexos de apropriação sócio-simbólica indígena dos recursos e discursos do mercado, das instituições de desenvolvimento (governamentais ou não) e das tecnologias de comunicação, incluindo-se aí o movimento generalizado de reapropriação dos conceitos antropológicos e dos escritos etnográficos (Thomas, 1997, p.373-5).[19]

BIBLIOGRAFIA

Referências bibliográficas

ALBERT, B. A fumaça do metal: história e representação do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico/89,* p. 151-89, 1992.

—. 'Ethnographic situation' and ethnic movements. Notes on post-malinowskian fieldwork. *Critique of Anthropology,* v.17, n.1, p.53-65, 1997a.

—. Territorialité, ethnopolitique et développement. A propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne. *Cahiers des Amériques Latines,* v.23, p. 177-210, 1997b.

ALBERT, B. (Org.) Brésil: Indiens et développement en Amazonie. *Ethnies,* n. esp., p. 11-2, 1990.

AUGÉ, M. La force du présent. *Communications,* v.49, p.43-55, 1989.

—. *Non lieux.* Introduction à une anthropologie de la surmodernité. Paris: Ed. du Seuil, 1992.

—. *Pour une anthropologie des mondes contemporains.* Paris: Aubier, 1994a.

—. *Le sens des autres:* actualité de l'anthropologie. Paris: Fayard, 1994b.

BALANDIER, G. La situation coloniale: approche théorique. *Cahiers Internationaux de Sociologie,* v. 11, p.44-79, 1951.

—. *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire.* 2.ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

BECQUELIN, A., MOLINIÉ, A. (Org.) *Mémoire de la tradition.* Nanterre: Société d'Ethnologie, 1993.

BENSA, A., NAEPELS, M. "Avant-propos". In: Thomas, N. *Hors du temps.* Histoire et évolutionisme dans le discours anthropologique. Paris: Belin, 1998.

BROWN, M. F. On resisting resistance. *American Anthropologist,* v.98, n.4, p.729-49, 1995.

CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.) *História dos índios no Brasil.* São Paulo: Fapesp/SMC/Companhia das Letras, 1992.

CEDI. Povos indígenas no Brasil 1987-90. *Aconteceu especial 18.* São Paulo: CEDI, 1991.

CLIFFORD, J. *The Predicament of Culture.* Twentieth Century Ethnography, Literature and Art. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

COMAROFF, J., COMAROFF, J. *Of Revelation and Revolution.* Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

DAL POZ, J. *No país dos Cinta Larga.* São Paulo. Dissertação (Mestrado), Universidade de São Paulo, 1981.

DENEVAN, W. M. Stone vs metal axes: the ambiguity of shifting cultivation in prehistoric Amazonia. *Journal of the Steward Anthropological Society,* v.20, p.153-65, 1992.

DESCOLA, P. Un dialogue entre lexiques. Ethnographies croisées d'un dictionnaire espagnol-shuar. In: *Les rituels du* dialogue: promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes. Nanterre: Société d'Ethnologie, 2001. p.313-27.

DESCOLA, P, TAYLOR (Orgs.) La remontée de 1'Amazone. *L'Homme (Paris),* n. esp., p. 126-8, 1993.

DÉTIENNE, M. *Comparer l'incomparable.* Paris: Seuil, 2000.

FOUCAULT, M. *La volonté de savoir.* Paris: Gallimard, 1976.

GOW, P. *Of Mixed Blood.* Kinship and History in Peruvian Amazon. Oxford: Clarendon Press, 1991.

GRENAND, F., RANDA, V. (Org.) *Transitions plurielles.* Exemples dans quelques sociétés des Amériques. Paris: Peeters, 1996.

GRUZINSKI, S. *La pensée métisse.* Paris: Fayard, 1999.

HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth:* Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: Illinois University Press, 1988.

— *History, Power, and Identity.* Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. Iowa City: University of Iowa Press, 1996.

HUGH-JONES, S. "Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia". In: HUMPHREY, C., HUGH-JONES, S. (Org.) *Barter, Exchange and Value.* An Anthropological Approach. Cambridge: Cambridge University Press. 1992. p.42-74.

HYMES, D. H. (Org.) *Reinventing Anthropology.* New York: Pantheon Books, 1969.

ISA. *Povos indígenas no Brasil 1991-1995.* São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 1996.

JACKSON, J. *Changing Tukanoan Ethnicity and the Concept of Culture.* Nova Friburgo, 1989. (Trabalho apresentado no simpósio internacional da Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research n. 109, "Amazonian Synthesis: An Integration of Disciplines, Paradigms, and Methodologies", Nova Friburgo, 2-10 de junho).

—. Being and becoming an indian in the Vaupés. In: URBAN, G., SHERZER, J. (Org.) *Nation-States and Indians in Latin America.* Austin: University of Texas Press, 1991. p. 131-55.

KILANI, M. *L'invention de l'Autre.* Essais sur le discours anthropologique. Lausanne: Editions Payot, 1994.

KROEBER, A. *Anthropology.* New York: Harcourt, Brace, 1948.

LÉVI-STRAUSS, C. Histoire et ethnologie. *Annales E.S.C.,* v.38, p.1217-31, 1983.

—. *Histoire de Lynx.* Paris: Plon, 1991.

—. Retours en arrière. *Les Temps Modernes,* v.598, p.66-77, 1998. (Tradução em *Mana,* v.4, n.2, p. 107-17).

MENGET, P. Entre memória e história. In: NOVAES, A. (Org.) *A outra margem do Ocidente.* São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p.153-65.

MENGET, P,, MOLINIÉ, A. Introduction. In: *Mémoire de la tradition.* Nanterre: Société d'Ethnologie, 1993. p.9-20.

MONTEIRO, J. M. Armas e armadilhas. História e resistência dos índios. In: NOVAES, A. (Org.) *A outra margem do Ocidente.* São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p.237-49.

OLIVIER DE SARDAN, J.-P. *Anthropologie e développement.* Essai en socio-anthropologie du changement social. Paris: APAD-Karthala, 1995.

OTNER, S. B. Resistance and the problem of ethnographic refusal. *Comparative Studies in Society and History,* v.37, n.1, p. 173-93, 1995.

REVISTA DE ANTROPOLOGIA. São Paulo: FFLCH/USP, 1989. n.30-2.

RAMOS, A. R. *Indigenism.* Ethnic Politics in Brazil. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.

RIBEIRO, D. Os *índios e a civilização.* 7.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SAHLINS, M. Goodbye to tristes tropes: ethnography in the context of modern world history. *The Journal of Modern History,* v.65, n. 1, p. 1-25, 1993a.

—. *Waiting for Foucault.* Prickly Pear Pamphlet, n.2, p.5-21, 1993b.

—. *How "Natives" Think.* About Captain Cook For Example. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

—. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). *Mana,* v.3, n.1, p.41-73, 1997a.

—. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). *Mana,* v.3, n.2, p.103-50, 1997b.

SCOTT, J. Everyday forms of peasant resistance. *The Journal of Peasant Studies,* v. 13, n.2, p.5-35, 1985.

—. *Domination and the Arts of Resistance.* Hidden Transcripts. Londres: Yale University Press, 1990.

THOMAS, N. *Entangled Objects.* Exchange, Material Culture and Colonization in the Pacific. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

—. Epistémologies anthropologiques. *Revue Internationale des Sciences Sociales,* v.LIX, n. 153, p.369-80. Paris: Unesco/Érès, 1997.

—. *Hors du temps.* Histoire et évolutionisme dans le discours anthropologique. Paris: Belin, 1998. (Tradução francesa de: *Out of Time.* History and Evolution in Anthropological Discourse publicado em 1989 pela University of Michigan Press).

TURNER, T. Ethno-ethnohistory: myth and history in native south american representations of contact with western society. In: *Rethinking History and Myth*: Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: Illinois University Press, 1988. p.235-81.

—. "The Politics of Culture", comunicação ao simpósio "The Politics of Contact and Anthropological Thinking", Annual Meeting of the American Anthropological Association, New Orleans, nov. 1990.

—. Representing, resisting, rethinking. Historical transformations of Kayapó culture and anthropological consciousness. In: STOCKING, G. (Org.) *Post-Colonial Situations.* Essays in the Contextualization of Ethnographic Knowledge. History of Anthropology 7. Madison: University of Wisconsin Press, 1991. p.285-313.

TURNER, T. (Org.) Cosmology, values, and inter-ethnic contact in South America. *South American Indian Studies* (Bennington), n. esp., 1993.

URBAN, G., SHERZER, J. (Org.) *Nation-States and Indians in Latin America.* Austin: University of Texas Press, 1991.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O campo na selva visto da praia. *Estudos Históricos,* v.5, n. 10, p. 170-90, 1992a.

—. *Arawété.* O povo do Ipixuna. São Paulo: CEDI, 1992b.

—. Histórias ameríndias. *Novos Estudos,* v.36, p.22-33, 1993a.

—. Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage. In: BECQUELIN, A., MOLINIÉ, A. (Org.) *Mémoire de la tradition.* Nanterre: Société d'Ethnologie, 1993b. p.365-431.

—. Images of nature and society in Amazonian ethnology. *AnnualReview of Anthropology,* v.25, p. 179-200, 1996.

—. Etnologia brasileira. In: MICELI, S. (Org.) *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995).* São Paulo: Editora Sumaré/ANPOCS/CAPES, 1999, p. 109-223.

VIVEIROS DE CASTRO, E,, CARNEIRO DA CUNHA, M. M. (Org.) *Amazônia:* etnologia e história indígena. São Paulo: NHII/Universidade de São Paulo, 1993.

WRIGHT, R. (Org.) *Transformando os deuses.* Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

NOTAS

1. Sobre um uso amazonista dessa expressão clássica de Balandier (1951), ver Turner (1988, p.239-40).
2. Ver Viveiros de Castro (1993 e 1996, p. 191-3) sobre a historicização das etnografias amazônicas. Outras coletâneas importantes, como Viveiros de Castro & Carneiro da Cunha (1993) ou Descola & Taylor (1993), registram também essa historização em conjuntos de contribuições.
3. Ver as respostas de Lévi-Strauss (1983 e 1998) a essas caricaturas de sua reflexão.
4. Neste processo de convergência, em pauta na antropologia amazonista no Brasil a partir de meados dos anos 1980, vê-se claramente a influência de Sahlins (Viveiros de Castro, 1992a, p. 189, 191-2 e 1999, p. 128-9), porém mais ainda a marca do dinamismo do movimento indígena da época: ver o impacto do "renascimento kayapó" no trabalho de Turner (Turner, 1991; Sahlins, 1997b, p.123-37).
5. O tema da "pacificação/domesticação dos brancos" é evocado por Darcy Ribeiro (1996, p.204-6, "Índios amansam brancos") a propósito dos Kaingáng, Xokleng, Parintintin, Umutina e Kayapó. Cita também uma conferência de Rondon de 1916 sobre os Rama-Rama de Rondônia (op. cit., p. 142). Acham-se menções mais recentes em Dal Poz, 1991, p.81 (Cinta Larga), e Viveiros de Castro, 1992b, p.25 (Arawété).
6. Ver Turner (1988, p.238, 241-2) sobre esta reversão da perspectiva a partir da qual se constitui a antropologia (ver também Thomas, 1991, p.14, e Augé, 1992, p.34, sobre uma idéia semelhante).
7. Sobre as novas características do trabalho de campo em tempo de globalização, ver Albert (1997a) e Thomas (1997, p.370-3).
8. Trabalhos posteriores, resultado de pesquisas de mestrado e doutorado nos anos 90, por exemplo, sobre conversão religiosa no Alto Rio Negro, lavrado de Roraima, norte do Pará e Amapá, podem ser encontrados na excelente coletânea organizada por Wright (1999).

9. A concepção do branco como fantasma ou espírito, eventualmente canibal, não se limita obviamente às sociedades ameríndias. Sobre a Polinésia e a Melanésia, ver Thomas (1991, p.93) e Sahlins (1995, p. 177-89).

10. Além das contribuições a este volume, ver Hugh-Jones (1992, p.46) sobre outros exemplos dessa associação na Amazônia.

11. Como observado por vários autores, o valor dos objetos dos brancos para os índios reside, na maior parte, no seu exotismo (como referencial de alteridade) e extrema "intercambiabilidade" (Albert, 1992, p.159, nota 19; Hugh-Jones, 1992, p.59 e 67; Viveiros de Castro, 1993b, p.388). Sobre uma discussão mais ampla, ver Thomas (1991), e sobre a relativização da "revolução do metal" na agricultura indígena da Amazônia, ver Denevan (1992).

12. Ver um exemplo yanomami desse remanejamento da teoria da origem dos estrangeiros indígenas para dar conta da chegada dos brancos em Albert (1992).

13. Esse processo de auto-objetivação cultural começou a atrair a atenção dos antropólogos na Amazônia desde o fim dos anos 80 (ver, por exemplo, Jackson, 1989, 1991, e Turner, 1990, 1991). Muitos trabalhos recentes como os de Sahlins (1993, 1997a, 1997b) ou Thomas (1997) enfatizam o interesse que têm para a antropologia a "autoconsciência cultural" e o "culturalismo político" generalizados dos povos indígenas no mundo.

14. Kilani (1994, p.55-6) remete a origem do "paradigma da resistência" na antropologia à inversão da "narrativa da assimilação" na teoria da mudança social a partir do livro pioneiro organizado em 1969 por D. H. Hymes, *Reinventing Anthropology.*

15. Além disso, o conceito de "resistência cultural" é obviamente tributário de uma concepção algo fetichizada de "cultura" e "identidade" (como totalidades fechadas no horizonte de sua reiteração), como já foi apontado por vários autores (Clifford, 1988, p.344; Viveiros de Castro, 1993, p.371-2; ou Gruzinski, 1999, p.45-9).

16. Essa revisão da noção de resistência remete, além das fontes já citadas, a idéias expressas em Sahlins (1993a, p. 18, 1997a, p.52, 55-6), Viveiros de Castro (1999, p. 164-5 e nota 53) e Gow apud Viveiros de Castro (op. cit., p. 165-6, nota 54).

17. Por "neo-indigenismo" entendo aqui tanto o "indigenismo não-governamental" (o indigenismo das ONGs) quanto o "etno-indigenismo" (o indigenismo dos índios e de suas organizações) que tendem a se sobrepor ao "indigenismo oficial" (o indigenismo do Estado nas suas versões SPI e Funai). O conceito de "indigenismo" é entendido aqui no sentido de ideário relativo à especificidade cultural dos índios e ao seu lugar no Estado-nação e sua economia política (sobre uma discussão e definição desse conceito, ver Ramos, 1998, p.5-7). Sobre "história indígena dos índios", ver Menget (1999) e Monteiro (1999), e sobre "história identitária", ver Détienne (2000, p.62).

18. Com relação a essa presunção ocidental, a propósito da suposta "amnésia social" sobre os "primeiros contatos" na Melanésia, ver também Sahlins (1995, p. 188).

19. Ver Augé (1994a) e Sahlins (1997a, 1997b) contra uma antropologia demasiadamente apegada a um conceito essencialista, estático e totalizante de cultura e cega a estes novos fenômenos, e contra a antropologia pós-colonial que, pretendendo livrar-se do conceito de cultura, reduz esses fenômenos a formas de alienações miméticas ("tradições inventadas"), paradoxalmente negando aos povos "subalternos" a autonomia cultural e a capacidade de iniciativa histórica que pretende promover.

AUTOR

BRUCE ALBERT

Institut de Recherche pour le Développement (IRD)brucealbert@aol.com

Parte I: Trocas, palavras e doenças

1. A domesticação das mercadorias

Estratégias Waiwai

Catherine V. Howard

1 Os primeiros encontros dos Waiwai, um grupo caribe na Guiana Inglesa e no Brasil, com missionários protestantes norte-americanos nos anos 50 foram experiências perturbadoras, mas não totalmente anómalas. Se, por um lado, os Waiwai especulavam se aqueles seres estranhos e algo grosseiros vindos de longe seriam realmente seres humanos, por outro reconheciam nos bens que traziam-terçados, facas, machados e miçangas-objetos que há muito vinham adquirindo indiretamente por meio das redes de trocas intertribais. Tal familiaridade permitiu-lhes incluir esses estrangeiros no seu modelo tradicional de prestações e contraprestações. O intercâmbio desses bens, longe de ser apenas uma troca de objetos utilitários, gerou a circulação de novos significados e poderes cristalizados em forma material. Portanto, a manipulação desses emblemas semânticos passou a constituir uma forma de discurso performático apropriado às transações de poderes complementares e à negociação de novas relações sociais. Nesses encontros com os brancos, os Waiwai usaram a linguagem ritual das trocas como instrumento para domesticar esses visitantes "selvagens" e enigmáticos, e ao mesmo tempo para capturar algo de seus poderes exóticos e ameaçadores. Com isso, procuravam exercer algum controle simbólico e material sobre os forasteiros vindos das zonas periféricas do seu universo social e assim reafirmar sua própria posição no centro desse universo.

2 Desde então, os Waiwai passaram a ter relações económicas mais diversificadas com vários setores da sociedade nacional, o que trouxe desafios ainda mais profundos à sua consciência de identidade e posição no mundo. Ao mesmo tempo, continuam a fazer parte de uma vasta rede de trocas intertribais que há séculos envolve a circulação de manufaturados, adquiridos por meio de objetos locais, cobrindo um grande número de aldeias espalhadas pelo norte do Brasil, Guiana Francesa, Suriname, Guiana e Venezuela. Embutida, direta ou indiretamente, em ambos os meios de adquirir bens dos brancos está a idéia de que controlar esses bens leva à domesticação dos estranhos poderes dos brancos que seus objetos reificam. Desse modo, os Waiwai se expõem ao risco do contato com a sociedade nacional, ao mesmo tempo que procuram limitar o impacto negativo das práticas econômicas ocidentais sobre sua sociedade, o que suscita indagações sobre os

conceitos nativos de desejos e perigos associados às mercadorias, sobre dilemas e estratégias decorrentes da interação com os brancos e sobre a sua resistência e envolvimento no sistema económico dominante.

3 Exploro essas questões teórica e etnograficamente, levando em conta o modo como os Waiwai manipulam os bens ocidentais como meio de controlar a situação de contato em que estão inseridos. Em primeiro lugar, discuto certos problemas que surgem nos estudos sobre trocas interétnicas e como podem ser abordados de maneira proveitosa por teorias da resistência interétnica. Depois de apresentar os Waiwai contemporâneos, resenho as fontes históricas sobre o movimento das mercadorias pela rede de trocas regional; em seguida, considero as reações dos Waiwai no início do contato permanente com os brancos e a posterior diversificação de suas relações com vários setores da sociedade ocidental. Por fim, exploro as concepções atuais dos Waiwai sobre as práticas ocidentais de troca e suas tentativas de contornar os riscos que a sociedade nacional representa sem, no entanto, renunciar aos bens manufaturados. Sobre este aspecto sustento que, apesar de sua crescente dependência material, os Waiwai conceberam estratégias para adquirir mercadorias e pô-las em circulação com o intuito de apreender, domesticar e explorar sua potência sócio-simbólica, canalizando-a a serviço de sua reprodução social e cultural. Essas estratégias não estão livres de contradições, mas insisto que tais tentativas de superar os perigos e poderes da sociedade envolvente devem ser reconhecidas como legítima resistência às formas de sujeição que lhe são impostas.

Trocas interétnicas e modos de resistência

4 A literatura antropológica tem tratado a incorporação de mercadorias por grupos indígenas como uma espécie de contaminação do seu sistema material e como fonte de degeneração de suas relações sociais. Os nativos, diz-se, por se deixarem seduzir pelas "quinquilharias" inúteis dos colonizadores, são vítimas de sua própria ingenuidade; no afã de satisfazer o seu desejo, vão caindo sem perceber na armadilha de relações econômicas espoliativas que acabam por destruir a sua cultura.[1] Embora essa visão resulte da consciência que efeitos devastadores da expansão colonial têm sobre as culturas indígenas, ironicamente, ela ratifica exatamente a perspectiva dominante. Por essa ótica, as culturas indígenas reduzem-se a *tabula rasa,* expostas ao texto inscrito pelos colonizadores, ou até envolvidas em sua própria decadência por terem sucumbido a desejos de consumo que a nossa lógica capitalista toma como motor da economia e catalisador da história. Basicamente, essa abordagem toma as relações sociais como se fossem acessórias ao sistema dos objetos e a cosmologia como mera função de ambos. Trata a presença ou ausência de bens (dinheiro, roupas etc.) ou práticas ocidentais como indicadores óbvios do grau de "integridade" ou de "autenticidade" dos grupos indígenas. No entanto, tais noções são mais reveladoras da nossa própria mitologia anti-histórica, projetada nas imagens que construímos do Outro exótico, do que esclarecedoras da história cultural das sociedades encurraladas pelo ocidente. Como diz Sahlins, a lógica do capitalismo disfarçada de crítica social reproduz-se pelos mesmos critérios que são empregados para condenar seu materialismo, como se não existisse outra lógica cultural. Esse autor desafia "a idéia de que a expansão global do capitalismo ocidental, ou o chamado Sistema Mundial, fez dos povos colonizados e 'periféricos' objetos passivos e não autores de sua própria história, e transformou analogamente sua cultura em bens adulterados, através de relações económicas tributárias" (1988, p.48-9).

5 A grande diversidade social, cultural e material das estratégias indígenas ante o contato fica, assim, reduzida a questões de propagação de manufaturados e graus de "aculturação". Simplificada na forma de uma homologia entre a posse de objetos materiais e graus de pureza cultural, a identidade étnica fica relegada a um subproduto do sistema capitalista. Assim como o paradigma evolucionista do século XIX traduzia a diversidade das culturas numa sequência linear culminando na Civilização Vitoriana, também aqui o Outro é definido a partir de uma escala de posições determinadas pelo sistema de mercadorias que tem o "Nós" como seu ápice.[2]

6 Numerosos antropólogos, em vez de discutir a assimilação passiva dos povos indígenas ao sistema econômico ocidental, têm repensado as teorias do contato e do colonialismo, focalizando o modo como as sociedades indígenas estruturam, reorientam, interpretam ou influenciam o rumo do encontro colonial (Worsley, 1968; Taussig, 1980; Sahlins, 1981, 1985, 1988; Clifford, 1988; Parry & Bloch, 1989; Comaroff, 1985; Comaroff & Comaroff, 1991; N. Thomas, 1991). Nessa mesma linha, vários estudos sobre a região guianense e norte-amazônica têm investigado o modo como determinados grupos concebem as trocas interétnicas ou os manufaturados, manipulando-os segundo seus próprios paradigmas históricos e afirmando sua superioridade cultural mesmo em situações de desvantagem económica (Chernela, 1984; Guss, 1986; Hill, 1988; Hugh-Jones, 1988, 1992; Farage, 1991; Albert, 1992). Esses vários trabalhos, com seu foco na situação de contato vista pela perspectiva indígena, desvelaram um amplo espectro de reações às formas de subordinação impostas pelos colonizadores.

7 A introdução de novos bens e o início de relações econômicas diretas com os brancos, sem dúvida, trazem grandes modificações para as culturas locais. Porém, essas mudanças são mediadas por formas sociais e princípios culturais autóctones, mesmo considerando que nesse processo tais formas e princípios acabem por se transformar. Interessados nessa dialética, Comaroff & Comaroff (1991, p.xii) observam: "No processo mesmo de serem englobados pelo sistema capitalista europeu – por ironia consumidos por ele enquanto consomem seus bens e seus textos-esses 'nativos' de outros mundos buscam muitas vezes apreender os símbolos, questionar a autoridade e integridade do sistema e reconstruí-lo à sua própria imagem". Mesmo que os colonizadores se esforcem para retrabalhar a trama de significados e relações materiais que constituem o mundo cultural dos colonizados, raramente conseguem impor um controle hegemónico total. Dentro do sistema de relações interétnicas, sempre há espaço para driblar a dominação, abrir caminhos de protesto ainda que disfarçados de acomodação, fazer leituras alternativas de uma mesma situação e imprimir aos símbolos dos brancos novos significados criados pelo grupo indígena. As práticas que preenchem esse espaço subvertem o projeto colonizador de modo sutil e multifacetado. Podem até levar a rebeliões ou revoluções, mas, em geral, permanecem veladas, mais encenadas do que articuladas, mais implícitas do que conscientes, permeando todos os detalhes da vida cotidiana, em vez de irromper em planos políticos institucionalizados. Constituem a matéria-prima da "resistência do dia-a-dia" (Scott, 1985) os meios essencialmente tácitos, imperceptíveis, mas sutilmente efetivos, de reagir às tentativas por parte do colonizador de reinventar o mundo social do colonizado. Aproveitando-se das limitações e contradições do processo colonizador, esses modos de resistência testemunham a tenacidade e criatividade das culturas autóctones ante as forças que ameaçam destruí-las.

8 Sendo essas formas cotidianas de resistência tão sutis e disfarçadas, muitas vezes escapam à observação não apenas dos colonizadores mas também dos estudiosos da situação de

contato interétnico. Os povos indígenas podem até dar a impressão de imitar a cultura dominante ao adotar as roupas dos brancos, querer seus bens, reverenciar seus deuses ou empregar sua retórica para criticá-los, mas a resistência é sempre uma questão híbrida e contraditória, tanto na forma quanto no conteúdo. Na verdade, essa qualidade mimética costuma ser parte de sua eficiência.[3] Cabe então aos etnógrafos ficar atentos aos significados conflitantes que podem estar embutidos em comportamentos aparentemente conformistas, sob pena de replicar no âmbito da pesquisa as leituras hegemônicas do campo político. Não se trata meramente da sobrevivência de tradições anteriores submetidas a novas condições de contato. Os modos de resistência têm que ser sincréticos, justamente, por se referirem aos conflitos que surgem daquilo que Clifford chamou de "dilema da cultura" (1988, p.14-5, 338):

> Por toda parte indivíduos e grupos improvisam ações locais a partir de passados (re)lembrados, inspirando-se em meios, símbolos e linguagem externos.... [A] cultura orgânica [é] repensada como processo criativo ou intercultura "crioulizada".... As raízes da tradição são cortadas e religadas e os símbolos coletivos captados de influências externas.... Metáforas de continuidade e "sobrevivência" não dão conta de processos históricos complexos de apropriação, acomodação, subversão, mascaramento, invenção e revitalização.

9 Reconsiderar as questões das trocas interétnicas à luz de teorias da resistência parece ter potencial para resolver muitos dos problemas do paradigma anterior que fazia dos povos indígenas personagens passivos em sua própria dramaturgia. Essa nova abordagem dá-nos acesso a um rico universo de significados, até aqui omitidos, e demonstra por que estratégias os povos indígenas vêm procurando conquistar um papel ativo em situações interétnicas, apesar das imensas pressões que existem para incapacitá-los. Relações de troca não são apenas mecanismos dos colonizadores para dominar os povos nativos; elas também constituem a arena onde estes desafiam a dominação e procuram afirmar suas próprias formas de controle. Como "avatares" do branco (Farage, 1991, p.76), os bens ocidentais são ideais para desafiar os alicerces materiais e simbólicos das relações interétnicas. Os objetos podem ser desvinculados de quem os produziu, circular independentemente destes, inserir-se em novos contextos e ser submetidos a complexas transformações de significado e valor (Munn, 1992). Depois de metamorfosear e domesticar devidamente os bens de troca, os povos indígenas redirecionam-nos e captam suas propriedades para satisfazer a seus próprios fins, numa tentativa de apropriação e pacificação dos poderes do branco. Tais processos implicam a desconstrução do capital simbólico do colonizador e sua reconstrução à imagem da sociedade indígena. São metamorfoses que de forma sutil, mas eficaz, permitem exercer uma resistência cotidiana que é tão política em sua natureza quanto as formas mais explícitas de protesto. A atividade política envolve não somente competição por recursos de valor mas, o que é mais importante, a luta para gerenciar o sentido desses recursos e definir o quadro dentro do qual eles circulam (Cohen, 1975, p. 1, 10; Cohen & Comaroff, 1976, p. 102-3).

10 Passemos agora ao caso waiwai, examinando as relações de troca interétnica à luz dessas noções de resistência cotidiana. Como veremos, há pelo menos dois séculos os Waiwai vêm participando ativamente de um vasto sistema de trocas intertribais por onde passam bens ocidentais e indígenas. Do seu ponto de vista, a lógica do sistema está em assimilar recursos externos, "domesticá-los" e pô-los a serviço de seu projeto de reprodução social. Em vez de abandonar a rede de trocas tradicional ao se confrontar diretamente com os brancos, eles expandiram-na, de modo a englobar esses mesmos brancos, "colonizando-os", como mais uma fonte de bens, poderes e conhecimento. Na medida em que se viram

apanhados em teias mais complexas de relações com a sociedade dominante, foram reformulando algumas de suas práticas tradicionais, conforme a evolução das circunstâncias. No entanto, continuam tendo como objetivo cultivar relações com forasteiros sem se deixar dominar por eles.

Panorama etnográfico e histórico

11 Hoje em dia, utiliza-se o termo "Waiwai" como etnônimo coletivo de moradores de quatro aldeias: uma no Rio Essequibo na Guiana e três no norte do Brasil, nos rios Mapuera, Anauá e Jatapuzinho. Essas aldeias, com uma população total de cerca de 1.600 pessoas, são de fato compostas por diversos grupos, entre os quais os Waiwai originários, Parukwoto, Tarumá, Mawayana, Xerew, Katuena, Tunayana, Cikyana e Karafawyana.[4] Esses grupos viviam anteriormente em pequenos assentamentos mistos, dispersos pelas matas das bacias do Essequibo, Mapuera e Trombetas e interligadas por redes de trocas, intercasamentos, rituais e incursões guerreiras. Compartilhavam muitos traços sociais, culturais e linguísticos (a maioria falante de línguas Caribe mutuamente relacionadas) e consideravam-se semelhantes por oposição aos grupos das savanas do norte, principalmente os Wapixana. De fato, o nome "Waiwai", que significa "tapioca", era utilizado originalmente pelos Wapixana e depois foi adotado, de guias Wapixana, por viajantes e missionários. Na década de 1950, missionários protestantes norteamericanos da Unevangelized Fields Mission (UFM) instalaram um posto entre as aldeias "waiwai" do Essequibo. Logo passaram a acompanhar os Waiwai em suas visitas a outras aldeias para "levar a Palavra" aos "Campos do Senhor". Assustados com as profecias dos evangélicos segundo as quais um grande incêndio iria destruir o mundo e, ao mesmo tempo, curiosos com seus bens e remédios, vários grupos começaram a mudar-se para o Essequibo. As aldeias waiwai cresceram rapidamente, formando grandes assentamentos interligados, realçando, assim, o seu poder e prestígio na região. Em pouco tempo, começaram a organizar expedições a grupos mais isolados para convencê-los a morar em suas aldeias. Logo dissuadiram os missionários de acompanhá-los nessas viagens com o intuito de manter o controle sobre esses contatos. Os grupos que assim se ligaram a eles foram gradualmente "waiwaizados". Atualmente, o termo "Waiwai" é utilizado para referir-se tanto ao núcleo original como aos membros das aldeias agregadas, onde a língua waiwai predomina. No entanto, há contextos em que os habitantes dessas comunidades ainda apelam para diversas identidades "tribais" secundárias que fazem referência a aldeia natal, parentela, aliança de facção ou língua materna. A lógica subjacente a esse recurso mutável a identidades alternativas é complexa, e por vezes intencionalmente ambígua, com frequência ligada à política das aldeias. A identidade social é, neste caso, mais conceituai e contextuai do que concreta e fixa.[5]

12 Apesar de fragmentados, os registros históricos revelam uma longa tradição dessa prática de misturar e sobrepor afiliações grupais resultantes tanto de fatores exógenos como endógenos. Antes da década de 1950, esses grupos tiveram pouco contato direto com não-índios, mas já vinham sentindo os efeitos indiretos do avanço da frente colonial durante séculos. A partir de 1675 e no século seguinte, os jesuítas e carmelitas fundaram missões entre os Tarumá do Rio Negro, possíveis antepassados dos "Tarumá" que mais tarde apareceram no alto Essequibo.[6] De 1725 a 1759 havia uma missão católica no baixo Nhamundá, próximo ao Amazonas, entre os "Wabui" (Hixkaryana e Xerew), "descidos" do Rio Trombetas (Frikel, 1958, p. 181). Aí, como alhures, os missionários eram apenas um

dos componentes da frente colonial. Tanto portugueses e brasileiros quanto Caribes e Manaos a serviço dos holandeses realizaram expedições de caça a escravos nas regiões ocupadas pelos antepassados dos Waiwai (R. H. Schomburgk, 1840-1841, 1845; Hemming, 1987; Farage, 1991). Os dados não esclarecem muito sobre a magnitude dos efeitos diretos dessas incursões, mas pelo menos se sabe que esses ataques provocaram um efeito dominó de gente em fuga para o território de grupos mais afastados, levando os antepassados dos Waiwai e de outros povos aparentados a migrar para o alto Mapuera e Trombetas. Alguns grupos instalaram-se no lado norte da Serra Acarai na Guiana Inglesa um pouco antes da década de 1830, quando a existência dos "Waiwai" foi registrada pela primeira vez na literatura etnográfica (R. H. Schomburgk, 1840-1841). Esse segmento setentrional engajou-se em relações pacíficas de comércio e casamento com os Tarumá, que então viviam nas matas do Essequibo e mantinham intercâmbio com os Wapixana dos campos do Rio Branco. Os Waiwai criaram uma outra aldeia a Sudeste e iniciaram trocas comerciais com os Pianokoto ou Tiriyó (H. Coudreau, 1886, p.107). Os Katuena, Cikyana e Tunayana (que vivem atualmente com os Waiwai) são provavelmente o resultado de cisões desse ramo meridional. As doenças contagiosas dos brancos chegaram até as aldeias mais remotas por meio dessas interações. Infecções contraídas dos Wapixana foram pouco a pouco dizimando os Tarumá e, na virada do século, atingiram os Waiwai do Essequibo, provocando sua fuga temporária para o sul no Brasil (Ogilvie, 1942, p. 12-3). Depois que os Tarumá foram praticamente extintos em razão de uma epidemia de gripe na década de 1920, os Waiwai casaram-se com os poucos sobreviventes e mudaram-se para as terras destes (Ogilvie, 1942; Farabee, 1924; Roth, 1929).

13 Em suma, o conjunto de aldeias ao norte e ao sul da Serra Acarai (que existe até hoje) refletiu o impacto histórico de fatores exógenos advindos da expansão colonial (doenças, pressões territoriais, escravização, missionização etc.), fatores esses que foram filtrados pela dinâmica dos sistemas sociopolíticos indígenas. Aspirantes à chefia competiam por seguidores, exercendo sua capacidade de canalizar recursos externos adquiridos em trocas comerciais e matrimoniais entre aldeias. Como resultado, a composição dos grupos sofria constantes transferências, misturas, cisões, recombinações e busca de novas alianças com outros grupos (Fock, 1963, p.9). Essa dinâmica permitiu aos Waiwai elaborar uma orientação cultural dirigida ao exterior e, como veremos adiante, influenciou sua atitude perante os brancos, representantes de novos recursos vindos de longe.

14 Uma incursão ainda que superficial pelos registros históricos basta para comprovar que os manufaturados europeus já se haviam infiltrado por essa vasta rede de trocas intertribais muito antes da chegada dos próprios brancos. Os diários de R. H. Schomburgk, geógrafo prussiano encarregado pela Grã-Bretanha de explorar o sul da Guiana Inglesa nas décadas de 1830 e 1840, estão repletos de referências a trocas intertribais, a trilhas constantemente palmilhadas e à circulação de mercadorias européias pelo interior. Schomburgk conta, por exemplo, que viu numa aldeia Pianokoto de um afluente do Trombetas: "oito ou dez terçados, vários machados novos, facas e tesouras, todos de fabricação holandesa"; encontrou também numa maloca do Suriname abandonada: "um pacote de miçangas pendurado e um facão de boa qualidade de fabricação inglesa" e ainda, em outra aldeia Pianokoto, "os homens usavam uma profusão de miçangas nos braços e atravessadas no peito" (1845, p.69, 76, 78). Os Pianokoto comerciavam com outros grupos indígenas e com "os Mekurus ou quilombolas do Suriname, dando cães de caça, tangas, redes e raladores de mandioca em troca de machados, facas e terçados que, conforme observamos, possuem em abundância" (p.69, 78). Outra coisa, porém, era o

contato direto com os europeus. O barqueiro Wapixana de Schomburgk contou que, certa vez, fazia uma canoa de entrecasca juntamente com os Pianokoto:

> Enquanto trabalhavam com ele, várias vezes irrompiam em lamentações como as dos primeiros Pianoghottos que nos visitaram. Sororeng entendeu que havia entre eles uma tradição de que a chegada do primeiro branco pressagiava a extinção de sua raça. Se é assim, devemos admirar sua hospitalidade, em nada diminuída por quaisquer sentimentos de rancor contra aqueles que lhes haviam feito lembrar de modo tão contundente essa terrível tradição e que definiram o período de sua extinção. (R. H. Schomburgk, 1845, p.87)

15 Embora a presença efetiva dos brancos prenunciasse a morte, o simbolismo das mercadorias dos brancos, adquiridas indiretamente, parece ter sido bem diferente. Schomburgk, por exemplo, conta que um homem Barokoto do Essequibo foi instado a abrir as sepulturas onde estavam enterradas suas duas mulheres, a sogra e uma criança:

> [A esposa mais velha] fora enterrada numa canoa de entrecasca e com ela foram depositadas uma garrafa e uma caneca. Inquirido, disse ao Sr. Goodall que ela mesma havia pedido isso, para não ter sede a caminho do outro mundo; ainda havia um pouco de água na garrafa. No túmulo da mais nova havia algumas miçangas de vidro e peças de vestuário. Ao lado dela estava o túmulo de sua mãe e da criança. Junto aos restos desta última havia um espelho e um terçado quebrado e junto aos da mulher mais velha havia algumas miçangas de vidro, (p.46-7)

16 Nesse caso, parece que os objetos europeus estavam de algum modo associados ao imperecível e à transferência da morte para a vida *post-mortem.* Embora o contato direto e "cru" com o branco fosse percebido como mortífero, os bens das sepulturas representavam o contato indireto e mediatizado. Os índios já se haviam apropriado com sucesso desses objetos e os circulavam pela rede de troca que cobria todas as suas aldeias. Esses bens, portanto, já vinham representando uma conquista dos poderes do branco e uma afirmação do controle indígena sobre seus avatares. Possivelmente era esse simbolismo de controle sobre os perigos europeus o que conferia qualidades vitais aos objetos mortuários.

17 Por toda essa região, disse ainda Schomburgk (1845, p.64), as miçangas de vidro eram "artigo muito cobiçado", principalmente para fazer tangas femininas. Disseram-lhe que os Tarumá eram famosos por suas tangas de miçanga (citado em R. Schomburgk, 1923, p.309). Ele viu menos adornos de miçangas e instrumentos de ferro entre os seus parceiros de trocas do interior, os Mawayana, mas foi apenas quando chegou até uma família Zurumata mais isolada que encontrou uma mulher usando uma tanga feita só de sementes (R. H. Schomburgk, 1845, p.49, 53, 55, 64).

18 Infelizmente, Schomburgk mencionou apenas de passagem os "Waiwai" propriamente ditos. Visitou três de suas aldeias nos rios Essequibo e Mapuera, estimando a população em cerca de cinquenta pessoas cada uma. Notou que eram conhecidos pela qualidade de seus cães de caça, pelo uso de penas de harpia e pelo cultivo de algodão para tangas masculinas, artigos que trocam com os Mawayana (R. H. Schomburgk, 1845, p.54,171; R. Schomburgk, 1923, p.309).

19 Os Waiwai só voltariam a ser mencionados na literatura, e ainda assim de modo indireto, em 1870, quando o geógrafo britânico Barrington Brown passou por um grande grupo de Tarumá, Wapixana e Mawayana que acabava de voltar de uma viagem de troca a aldeias waiwai, carregado de raladores de mandioca e de cães de caça (Brown, 1876, p.248-9). Em sua expedição de 1884-1885, o geógrafo francês Henri Coudreau registrou várias ligações comerciais dos Waiwai com os Wapixana, Atorai e Tarumá ao Norte, com os Pianokoto a

Leste e com os Mawayana, Xerew, Japii, Tukano e Tarim ao Sul e Sudeste (H. Coudreau, 1886, p.39, 70-2, 90, 95, 107-11). Alguns desses grupos consideravam-se "clientes" dos Waiwai e às vezes até se referiam a si mesmos como "Waiwai" (H. Coudreau, 1886, p. 108-9), o que sugere que, anteriormente, os intercâmbios (entre os quais trocas, casamentos e rituais) representavam veículos de influência política e assimilação social. Coudreau descreveu os "Waiwai" como povo "aristocrático", uma das "raças conquistadoras" pacíficas que migraram para a região e passaram a exercer influência sobre vários povos indígenas (p.90, 106, 110). Outros grupos, mais belicosos, impediram os Waiwai de se expandirem mais além (p.7-8, 91, 94-5, 107).

20 Quando Coudreau caiu de cansaço e doença numa aldeia waiwai, o chefe apiedou-se dele e disse: "Você não é velho e, no entanto, seus cabelos são brancos, seus olhos são doentios; volte para sua terra. As trilhas da savana e do mato não prestam para branco" (p. 105). Coudreau ponderou:

> Seria uma grande ilusão imaginar que os índios nos consideram superiores. Nossa civilização provoca-lhes espanto e não admiração. Somos seres diferentes, mas inferiores. O índio não precisa de nós mas nós precisamos dele. Para que ter casas de pedra, roupas complicadas, instrumentos bizarros? Quando estamos a sós com eles, o sentimento que inspiramos com toda nossa superioridade é de desdém compadecido, (p. 125)

21 À luz dos relatos de outras viagens, parece dúbia a afirmação de Coudreau (p.91, 106) de que os Waiwai, Mawayana e Xerew não possuíam manufaturados. Sua viúva Olga, que 34 Pacificando o branco continuou as expedições na Amazônia após a sua morte, encontrou vários índios no baixo Mapuera, provavelmente Waiwai ou Parukwoto, que usavam muitas peças feitas de miçanga e pediam miçangas, espelhos, terçados, anzóis, facas, pentes, tesouras e machados em troca de comida. Suas insistentes demandas por essas mercadorias logo depois de acolhê-la sugerem que essas populações meridionais praticavam trocas esporádicas com seringueiros, castanheiros e habitantes de quilombos da região (O. Coudreau, 1903, p.48-92).

22 Registros mais detalhados provêm de John Ogilvie (1942, s.d.), um escocês que viveu no sul da Guiana Inglesa dos anos 1890 a 1920, adquirindo grande familiaridade com os povos indígenas locais enquanto trabalhou como peão de fazenda, seringueiro, garimpeiro e botânico-etnógrafo amador. Ogilvie calculou que a maioria dos objetos europeus existentes entre os Waiwai provinha dos grupos setentrionais. Descreve as transações de dois irmãos mestiços Wapixana-Tarumá que obtinham cães de caça e raladores (de trinta a cinqüenta por ano) dos Tarumá e Waiwai em troca de ferramentas, anzóis e miçangas adquiridas dos Wapixana. Estes, por sua vez, conseguiam esses bens diretamente dos ingleses ou por intermédio dos Makuxi (Ogilvie, 1942, p. 11).[7] Se a quantidade de manufaturados encontrada em cada um dos lugares visitados parecia pequena, era porque eles eram imediatamente passados adiante para grupos mais remotos:

> Os Tarumá eram... a tribo mais pobre que jamais conheci; provavelmente devido à ausência de qualquer produção nativa (com exceção de *Makabur* [curare]) e, principalmente, devido à sua posição geográfica que os obrigava a agir como intermediários entre as tribos do norte e do sul. Mercadorias européias só chegavam do norte, geralmente logo após o final das chuvas. As tribos do sul [entre elas os Waiwai] programavam suas visitas para uns dois meses mais tarde, quando, invariavelmente, faziam com que os Tarumá lhes entregassem todos os artigos estrangeiros. Isso, é claro, seguia a etiqueta tribal e os Tarumá tinham que se contentar com um mínimo desses bens.... Por sua vez, os Waiwai tinham que suprir com tudo que podiam os Mapidien [Mawayana], Parikuta [Parukwoto], Shelew

> [Xerew] e Bone [?], seus vizinhos mais próximos, a cerca de 100 milhas mata a dentro. Assim, tão logo recebiam os bens, seus vizinhos menos afortunados vinham pedir tudo que pudessem conseguir, (p. 11-2)

23 Ogilvie (p. 11) afirmou ainda que alguns "manufaturados de fabricação francesa entravam aos poucos de Caiena por intermédio dos quilombolas e de uma dúzia de tribos indígenas espalhadas por algo como mil milhas de floresta imensa e impenetrável".

24 Quando os antropólogos dinamarqueses Yde e Fock visitaram os Waiwai nos anos 1950, ainda encontraram intacta essa rede de trocas. Além de mencionar a supremacia do comércio waiwai no que tange a cães, raladores e tangas, eles detalharam outras especialidades regionais, como arcos, pontas de flechas envenenadas, canas de flecha, bancos de madeira, materiais para confeccionar brincos, esteiras de entrecasca, fusos e cuias. Além disso, Yde e Fock acharam provas de que, ao longo dos séculos, os Waiwai adotaram de seus parceiros de troca várias plantas de cultivo, técnicas de construção de canoas, estilos de casas e até rituais (Yde, 1965, p.247-9; Fock, 1963, p.9, 236-42). Essas práticas sugerem que há muito tempo uma grande variedade de bens tanto ocidentais quanto indígenas, tanto materiais quanto simbólicos vem passando de grupo em grupo, de aldeia em aldeia, de mão em mão, compondo um "fenômeno social total" (Mauss, 1974, p.41).

25 Com base nesses relatos, sugiro que a chave para compreender o impacto das mercadorias européias está em concentrar-se em seu *movimento* na rede de troca regional e não apenas constatar sua mera presença ou ausência, como querem os modelos de análise discutidos acima. O valor dos objetos, sejam eles ocidentais ou não, não lhes é predeterminado ou inerente; ao contrário, é gerado por atores sociais à medida que os produzem, adquirem e passam adiante em troca de outros objetos que foram igualmente "processados" pela trama social. Esse processamento é um ato de socialização, uma metamorfose que transforma coisas estranhas, soltas e sem sentido em artefatos culturais, domesticados e significativos, que replicam e simbolizam a densa rede de relações sociais pela qual circulam. Como veremos a seguir, a reação dos Waiwai ao encontro face a face com o branco daria início a um processo análogo de domesticação.

Contatos diretos: domesticando o branco

26 Os mitos waiwai sobre a origem das mercadorias quase não mencionam o branco.[8] Isso, porém, não surpreende, pois há muito tempo eles vêm adquirindo tais bens não diretamente dos brancos, mas de outros grupos indígenas. Os mitos waiwai representam os manufaturados, como tantos outros objetos, como provenientes de animais selvagens. No principal mito desse gênero (registrado em Roe, 1990, p. 121), um papagaio *coowi* (espécie não identificada) adotou um homem waiwai que vivia sozinho numa choça empoleirada numa árvore como um ninho. O papagaio convidou-o a subir às suas costas e levou-o para a aldeia dos papagaios. Lá cuidaram dele, incorporaram-no à sua sociedade e presentearam-no com facas e outras ferramentas, além de miçangas brilhantes e irisadas como as penas multicores do *coowi.* Depois de algum tempo, o papagaio levou o homem de volta à sua árvore carregado de presentes. Então ele recebeu a visita de outros homens waiwai e distribuiu os bens entre eles. Essa generosidade representou o ponto culminante de sua socialização, iniciada pelos papagaios e depois consumada por sua habilidade em socializar seus companheiros por meio desses presentes. O cuidado que ele recebeu dos papagaios é atualmente retribuído pelos Waiwai na domesticação, criação e consequente

socialização metafórica dos filhotes de papagaio que a cada ano eles apanham nos ninhos. Quando os pássaros estão crescidos e já aprenderam a falar, os Waiwai dão-nos a parceiros de troca de outras aldeias de modo a receber as mesmas facas, ferramentas e miçangas com que os papagaios míticos presentearam o homem waiwai.

27 Esse mito representa uma variante de um tema comum segundo o qual os produtos culturais se originaram de uma fonte natural superior, embora em forma imperfeita e "crua", e passaram às suas mãos para serem elaborados até chegarem à forma cultural plena.[9] Esses mitos forneceram o pano de fundo sobre o qual a chegada dos missionários da UFM no início dos anos 50 foi decodificada.

28 Ao contrário das visitas esporádicas dos primeiros exploradores, de antropólogos e de colonos no território waiwai, esses missionários vieram para ficar, dando início a uma situação de contato permanente e de dependência crescente ante a sociedade dominante. Os relatos atuais dos Waiwai e "agregados" sobre a história da sua interação com os missionários formam narrativas complexas e dialéticas do modo como os índios socializaram os brancos e vice-versa e como adotaram novas práticas e formas de conhecimento desses forasteiros, mas sempre impondo a sua marca distintiva. Por contraste, nas narrativas do contato feitas pelo líder missionário Robert Hawkins aparecem contos insípidos e simplórios de como ele civilizou os pagãos pecadores cuja inferioridade cultural nunca é questionada. Embora uma análise detalhada dessas narrativas de contato vá além do âmbito deste artigo, permito-me salientar alguns exemplos reveladores das reações mútuas durante os primeiros encontros, na medida em que iluminam a questão das trocas.

29 Nesses primeiros momentos, os Waiwai ficaram bastante alarmados com o que consideravam práticas bárbaras ou ridículas dos missionários. Essa atitude espelhava-se no desprezo de Hawkins para com os "costumes e superstições lastimáveis" dos Waiwai (Hawkins, 1953-1954, p. 11). Noções incompatíveis do que constituía comida apropriada motivavam cada um a tentar ensinar ao outro o modo "civilizado" de comer. Normalmente, os Waiwai e grupos aparentados esperavam que quem os visitava trouxesse carne, ao mesmo tempo símbolo da caça masculina e da condição semi-selvagem, "crua", dos próprios visitantes recém-saídos da floresta. Os anfitriões andavam então em volta deles com tições para queimar seus laços com a floresta, "cozinhando-os" simbolicamente. A seguir, trocavam carne por beiju e tapioca, produtos da agricultura e do trabalho doméstico feminino que representam a quintessência do alimento "humanizador" oferecido a todas as pessoas em estados liminares. Depois de cozinhar a carne, serviam uma refeição completa, símbolo da domesticação dos visitantes, do revigoramento da aldeia com energias da floresta, e da reprodutividade social dos intercâmbios envolvendo gente de dentro/gente de fora, homens/mulheres e floresta/roças.

30 No entanto, os missionários violavam inteiramente estas regras. Em vez de trazer carne, traziam arroz, que os Waiwai consideravam uma papa horrível feita de ovos de marimbondo. Em ocasiões especiais, como Natal, recebiam de doadores frutas em conserva e doces. Em vez de partilhar das refeições coletivas, comiam sozinhos e cozinhavam num assustador fogão portátil a gás. Recusavam qualquer tapioca que fosse fermentada, considerando toda bebida alcoólica como mistura do diabo. Os Waiwai tentavam fazê-los comer alimentos apropriados, mas o líder dos missionários queixa-se em seu diário da falta de gosto da comida nativa. Refletindo a ética protestante e o espírito do capitalismo (Weber, 1997), Hawkins e o companheiro, Claude Leavitt, faziam

planos para induzir os Waiwai a plantar os alimentos que queriam comer, planos esses que:

> Poderíamos ter no início uma grande roça com mandioca, banana etc., e mais tarde reduzi-la, convencendo as pessoas a plantar coisas mais variadas e comprando-as deles. Talvez se trouxéssemos tela e vendêssemos barato para que eles pudessem construir galinheiros, aí criariam galinhas e nos venderiam os ovos. De qualquer modo, seria muito bom fazer que criassem tudo isso. Temos que ser ao mesmo tempo pregadores e professores de todas as coisas boas, bem como juízes do certo e do errado. (Hawkins, 1953-1954, p.9)

31 Os missionários também tentaram persuadir os Waiwai a plantar tomate, cenoura, alface etc. Seus planos, contudo, não deram em nada, diante da resistência waiwai, de modo algum dispostos a perder seu tempo plantando coisas impróprias para o consumo humano. E quando os missionários tentaram dar o exemplo, cultivando pequenas hortas, as plantas, como era previsível, foram devoradas pelos insetos. Os Waiwai adotaram com entusiasmo galinhas e porcos, mas só para acrescentar novas espécies exóticas à sua coleção de animais de estimação, categoria que inclui seus famosos cães de caça, seus papagaios falantes e animais amansados. Esses bichos de estimação eram alimentados, criados e tratados como crianças metafóricas. A idéia de matá-los era explicitamente comparada ao infanticídio e a de comê-los ao canibalismo. Os índios ficavam revoltados com as práticas alimentares indiscriminadas dos missionários. Recusavam-se a confinar seus animais em galinheiros ou chiqueiros, de modo que, para desespero dos religiosos, em pouco tempo a aldeia estava tomada por bichos que punham em risco a saúde, as plantações e os bens da comunidade.

32 Os missionários tentaram "colonizar a consciência" (Comaroff & Comaroff, 1991) dos Waiwai, impondo profundas mudanças em suas práticas religiosas e sociais. Porém, a seu modo, os Waiwai também colonizaram os evangélicos em prol de seus próprios fins sociopolíticos. Embora considerassem muito da conduta dos missionários associai ou risível, ficavam impressionados com seu enorme suprimento de bens manufaturados, remédios eficazes, máquinas enigmáticas e memória escrita. Tudo isso era percebido como prova de que os brancos controlavam algum tipo de poder e conhecimento exóticos que os Waiwai tentavam captar.[10]

33 Assim como líderes e xamãs conquistavam seus seguidores, demonstrando capacidade para controlar recursos materiais, humanos e espirituais provenientes de domínios externos e canalizá-los para dentro do grupo, também os Waiwai passaram a explorar o acesso privilegiado aos recursos dos missionários, de modo a pender a seu favor a balança das relações políticas regionais. Colocaram-se na posição de intermediários entre os missionários e outros grupos nativos, usando as mercadorias para convencer, uma após outra, as aldeias vizinhas a se instalar junto aos seus assentamentos em franca expansão no Essequibo. A princípio, dirigiram seus esforços às aldeias de seus parceiros de trocas e afins (Mawayana, Xerew), em seguida aos parceiros destes (Hixkaryana, Katuena, Tiriyó), para depois procurarem os grupos afastados que eram antigos inimigos ou totalmente estranhos (Karafawyana, Waimiri-Atroari e outros grupos não identificados da região). Nem todos se juntaram aos Waiwai, mas acabaram criando com eles novos laços de troca e de casamento que contribuíram substancialmente para reforçar sua rede de alianças na região.

34 Um influente líder-xamã, depois de desprezar por algum tempo a doutrina cristã, experimentou-a e foi gradualmente convertido. Seguindo certas tendências hierárquicas de sua sociedade, a maioria da comunidade acompanhou-o. Os missionários recrutaram

um quadro de pastores nativos e então os Waiwai assumiram o controle de sua própria igreja. Os modos como assimilaram a nova religião sugerem que o processo não foi tanto uma questão de "cristianização" dos Waiwai, como de "waiwaização" do cristianismo. A exemplo da apropriação que fizeram dos objetos dos missionários, também aqui eles adotaram certos aspectos da nova fé, adaptando-os à sua especificidade social e cultural, ao mesmo tempo que sociedade e cultura sofriam transformações dialeticamente induzidas por esses novos elementos.

35 Nos anos 1970, a dinâmica política em relação à aldeia, região e nação provocou a fragmentação dos assentamentos waiwai no Essequibo e a maioria de sua população voltou para o Brasil. Com relação à aldeia, líderes rivais almejavam consolidar as suas redes de seguidores com a fundação de comunidades próprias. Regionalmente, notícias vindas de Roraima sobre os contatos desastrosos entre trabalhadores da rodovia Manaus-Caracaraí e os Waimiri-Atroari puseram os Waiwai ansiosos por chegar àqueles "irmãos" indígenas e protegê-los dos colonos. Em âmbito nacional, o novo governo socialista da Guiana, que chegou ao poder com a independência em 1967, era hostil à presença de missões "imperialistas" norte-americanas entre as populações nativas.

36 Depois que os missionários vieram para o Brasil, os Waiwai provocaram um cabo-de-guerra entre os governos brasileiro e guianense. Diante das disputas sobre fronteiras e de recentes escândalos internacionais envolvendo a política indigenista brasileira, cada governo procurou usar os Waiwai como vitrina de relações públicas e fazer que eles ocupassem o seu lado da fronteira em litígio. Lançando mão de estratégias que há muito tempo usavam em suas disputas internas, os líderes waiwai manipularam ambas as partes com astúcia e geraram uma espécie de leilão entre elas, extraindo promessas de bens e serviços dos órgãos indigenistas de cada governo, caso eles ficassem onde estavam ou se mudassem (ver, por exemplo, Mentore, 1984, p.374-7). No final, os vários líderes waiwai instalaram suas comunidades onde as queriam a princípio, em ambos os lados da fronteira, mas com a vantagem adicional dos benefícios que extraíram dos dois governos.

Atuais relações de troca com os brancos

37 Na época da minha pesquisa de campo, de 1984 a 1986, as quatro aldeias waiwai tinham cerca de 60, 140, 170 e 760 habitantes, cada uma ligada por relações diversas aos vários setores da sociedade envolvente. A aldeia de Kaxmi, num afluente do rio Anauá em Roraima (local da minha pesquisa), contava principalmente com os missionários da Missão Evangélica da Amazônia (MEVA)[11] para suprimento de remédios, roupas, objetos de uso corrente e escola. A presença da Funai era meramente nominal e os assentamentos de colonos, a vários dias de canoa rio abaixo, raramente eram visitados. Já na enorme aldeia do Mapuera, o papel da Funai era mais importante do que a missão. Outras pessoas ligadas a entidades como a FAB, Eletronorte e companhias mineradores também passaram pela aldeia de Mapuera (CEDI, 1983, p.247-9).

38 Os Waiwai que fundaram uma nova aldeia no rio Jatapuzinho em 1985 estavam insatisfeitos com a missão e com as agências governamentais, e decidiram estreitar relações com os colonos, instalando-se a apenas um ou dois dias de caminhada destes. Também conseguiram obter muitos serviços e grande quantidade de bens de uma família missionária itinerante da região. Mais ao Norte, a aldeia de Xapariymo na Guiana, sem missionários, recebia apoio esporádico do órgão indigenista guianense, mas também contava muito com os Wapixana e Tiriyó para obter manufaturados. Em última instância,

graças aos laços de parentesco e casamento que uniam as várias aldeias waiwai, uma boa parte dos bens que chegava a qualquer uma delas logo passava para as demais.

39 A diversidade dessas situações de contato criou uma espécie de divisão de trabalho entre as aldeias waiwai com relação aos setores da sociedade envolvente de onde procuravam obter bens e serviços. Apesar de sua crescente dependência do mundo exterior, os Waiwai tentaram evitar uma associação exclusiva com apenas um desses setores, fugindo assim de uma exploração sistemática. Fizeram o possível por conduzir suas relações com os diversos agentes de contato de modo a preservar sua própria independência, mobilidade e liberdade para escolher alternativas. Demonstraram habilidade política ao jogarem deliberadamente uns brancos contra outros, a fim de gerar competição pela sua lealdade: a Funai contra a agência indigenista guianense, os missionários contra a Funai e os missionários da MEVA contra os itinerantes do Jatapu, sem falar dos antropólogos como eu contra todos os outros. Com táticas desse tipo, procuravam novos espaços de manobra apesar da crescente intrusão dos brancos.

40 A gama de bens industrializados que vi serem adquiridos diretamente dos brancos pelos Waiwai inclui: facas, terçados, machados, enxadas, formões e panelas; pano, roupa e redes de algodão; anzóis e linha de pesca, munição para as poucas espingardas da aldeia e pilhas de lanterna para caçadas noturnas; sal, sabão, canetas e papel; e, de vez em quando, objetos mais caros, como gravadores, relógios, máquinas de costura ou espingardas. Compravam esses bens com o dinheiro da venda esporádica a colonos, missionários ou agentes da Funai de artesanato (cestas e pentes masculinos, tangas de sementes, colares e pulseiras femininas), canoas, farinha de mandioca, castanhas, carne fresca e produtos da roça. Além da venda desses produtos, ganhavam dinheiro com serviços ocasionais prestados a esses mesmos brancos. Muitas de suas pequenas compras eram feitas na cantina da missão que abria uma vez por semana. Os missionários não tiravam lucro dessas transações e até as consideravam um grande aborrecimento, mas os Waiwai pressionavam-nos a manter a cantina e a fazer por eles as compras na cidade à qual evitavam ir. Na verdade, do ponto de vista waiwai, esses serviços eram a principal razão para tolerar a presença dos missionários, a quem muitas vezes chamavam de "nossos donos de venda".

41 Algumas mercadorias também podiam ser obtidas de parceiros de troca de aldeias vizi nhas. Já coisas como miçangas e mosquiteiros do Suriname, lanternas inglesas da Guiana ou pontas de flecha metálicas dos Waimiri-Atroari eram adquiridas exclusivamente nas trocas intertribais. Em contrapartida, os Waiwai ofereciam suas especialidades tradicionais: cães de caça, raladores, papagaios falantes e outros itens de menor importância. Para se entender por que os Waiwai continuam a participar dessa rede intertribal, apesar de terem acesso direto às mercadorias ocidentais, é necessário explorar as atitudes waiwai com relação aos brancos e às suas práticas econômicas.

Imagens contemporâneas do branco

42 Em termos gerais, os Waiwai consideram que os poderes da sociedade ocidental são tanto positivos como negativos. Vindos da periferia de seu mundo social, os brancos são condutores de energias caóticas tidas como naturais e sub-humanas, potentes e sobre-humanas, perigosas e anti-sociais. Como quer que sejam vistas, essas energias são sempre forças ambivalentes que os Waiwai procuram controlar. A manipulação de bens

industrializados, como substitutos dos brancos, constitui um modo de subjugar seus poderes e resistir à sua subordinação económica e social.

43 A categoria fenotípica "brancos", que eu e outros antropólogos utilizamos como um rótulo conveniente para designar membros não-indígenas de sociedades ocidentais (incluindo europeus, brasileiros e norte-americanos), não corresponde às categorias que os Waiwai aplicam aos não-índios. Eles podem por vezes mencionar certos traços físicos para caracterizar membros de alguma categoria interétnica, mas representam apenas um dentre muitos atributos descritivos que lhes podem ser aplicados, e não princípios constitutivos da categoria em questão.

44 Em vez de utilizar traços físicos como o principal critério de diferenciação étnica, os Waiwai dão maior importância a características culturais, sociais e de comportamento. Costumam distinguir nitidamente os *karaiwa* (portugueses e brasileiros, do Sul) dos *þaranakarɨ* (ingleses e norte-americanos, do Norte),[12] distinção que é expressa em várias formas de discurso mítico, histórico, político e coloquial.[13] Da mesma forma, os afro-guianenses e os quilombolas do Suriname, por pertencerem a sociedades muito diferentes, não são colocados numa mesma categoria, "pretos" ou "negros", como fazem os brancos. O único termo que os Waiwai têm para se referir aos ameríndios como um todo é a palavra portuguesa "índio".

45 Em termos de comportamento, porém, *karaiwa* e *þaranakarɨ* podem ser incluídos numa categoria mais abrangente que se opõe a "índios" numa classificação baseada no critério de hábitat. Os Waiwai consideram os membros da sociedade ocidental como prototípicos citadinos (*ewtoymo þono komo*), mesmo que alguns vivam no campo, já que seu tecido social, político e económico é orientado para os centros urbanos. Ao contrário, os Waiwai definem-se a si mesmos, aos outros povos indígenas e aos quilombolas como "habitantes da floresta" (*čomota čhewno*), ou seja, pessoas que vivem no campo e mantêm um alto grau de autonomia social e económica. Essa distinção cidade/campo condensa toda uma gama de diferenças sociais, culturais, políticas e económicas. É o modelo mais comumente evocado para expressar, no nível mais genérico, o contraste entre povos indígenas e não-indígenas, tendo apenas uma vaga semelhança com a nossa distinção entre "brancos" e "índios".

46 O grande número de citadinos desperta sentimentos contraditórios entre os Waiwai. Só raramente visitam cidades (Boa Vista, Manaus ou Georgetown) para ir ao hospital, ver funcionários das agências indigenistas ou fazer compras especiais, e assim que podem voltam rápido para suas aldeias. Seus comentários sugerem que a fertilidade dos brancos seria o resultado de algum tipo de apropriação de poderes cosmológicos; para que uma população seja saudável e cresça, ela tem que ser capaz de se proteger de ataques de feitiçaria e de manter boas relações com espíritos poderosos, quer sejam tradicionais ou cristãos.

47 Mas, ao mesmo tempo, as multidões de forasteiros ameaçam sobrepujar sua sociedade. Sua capacidade de procriação parece-lhes grotescamente exagerada e tamanha fertilidade tresanda a sexualidade desenfreada e fora de controle. Apreciando as relações sexuais como um dos prazeres da vida, os Waiwai esperam que as pessoas controlem o número de filhos e limitem a satisfação de seus apetites sexuais a lugares, tempos e frequência apropriados. Os que não o fazem são criticados por serem *akþin,* "imaturos", incapazes de resistir a tentações, e *twerɨhra,* "descuidados", sem constrangimento ou pudor.

48 A superpopulação de cidades regionais como Boa Vista e Manaus é vista como prova do comportamento imaturo e descuidado dos brancos locais, também manifesto em sua atitude imodesta em público para com o sexo oposto e em suas festanças e bebedeiras. Em contraste, os waiwai consideram os missionários norte-americanos (chamados *amerkan)* como sexualmente reprimidos, impressão que é gerada não apenas por suas pregações puritanas em favor de uma correta vida sexual cristã, mas também pelo número anormal de casais sem filhos e de mulheres solteiras nas missões.

49 No entanto, a oposição "citadino/habitante da floresta" introduz um paradoxo inquietante na topologia social, da qual os waiwai ocupam tradicionalmente o centro. Costumam situar as cidades brasileiras e norte-americanas em distantes domínios periféricos dos quais chegam visitantes, notícias, aviões, mercadorias, doenças e remédios. Mas a própria menção desse fato já constitui um reconhecimento de que são eles e não os brancos que estão na periferia. A palavra para "cidade" é *ewtoymo,* de *ewto,* "aldeia, clareira", e *-ymo,* "enorme, exagerado, prototípico". Se uma "cidade" é uma "aldeia enorme", ou seja, o espaço social dilatado, então a "floresta" é uma "natureza" marginal. E, de fato, em certos contextos jocosos, os Waiwai zombam de si mesmos como pessoas que, como animais, vivem no mato, longe das cidades populosas onde todos possuem muitas máquinas, dinheiro e conforto. Já em outras ocasiões, caricaturam os brancos como criaturas peludas, barbudas e bestiais que aparecem para visitar os Waiwai e serem socializadas. Essas imagens contrastantes, assim como atitudes ambíguas em relação à cidade, expressam as diversas facetas de uma profunda contradição inerente ao contato e a tensão que ela gera entre modos opostos de conceber as dicotomias "índios/ brancos" e "centro/periferia".

50 Às vezes, comparam os brancos a crianças por sua ignorância e incapacidade de controlar seus desejos ou de prover o próprio sustento. Dizem que as pessoas imaturas em geral têm almas que são *čukmaþe,* "moles", maleáveis e sem resistência. Do mesmo modo como uma criança é socializada pelos pais ou os habitantes da aldeia por seus líderes, o branco precisa ser domesticado, socializado e "endireitado". As interações dos Waiwai com os agentes de contato demonstram uma grande paciência quando tentam fazer que essas crianças lentas e levianas se moldem às normas de comportamento apropriado.

51 Apesar dessa imagem negativa que têm dos brancos, os Waiwai admiram o engenho tecnológico manifesto em seus bens industrializados. A competência técnica é considerada como um atributo eminentemente cultural capaz de retrabalhar e aperfeiçoar materiais provenientes da natureza. Essa competência constitui um pré-requisito da maturidade e do casamento, e destacados artesãos conquistam grande admiração. Essa capacidade de transformação evoca atividades dos primeiros personagens míticos quando criaram as técnicas que, a partir de então, vêm sendo transmitidas por gerações. Em parte, era esta a razão pela qual meus informantes, em relatos sobre os primeiros contatos com os missionários, diziam que a princípio especulavam se esses estrangeiros não seriam descendentes de *Mawari,* o herói cultural que deu origem a importantes objetos materiais, além da caça e agricultura.

52 Embora os Waiwai admirem os produtos da tecnologia branca, consideram a organização do trabalho na sociedade ocidental-pela qual nenhum trabalhador fabrica uma máquina inteira, poucos entendem o processo completo de fabricação e ninguém conhece a totalidade do repertório tecnológico-como ilógica, alienígena e espantosa. A competência tecnológica parece manifestar-se nos produtos acabados, mas não em seus produtores. Além disso, a relação entre o trabalho e a produção apresenta sérias aberrações. Por um

lado, os brancos são ridicularizados por serem incapazes de caçar, fazer roças, beiju ou cestaria-os Waiwai zombam deles, dizendo que por sua incompetência os brancos dariam péssimos genros e noras. Por outro, embora os missionários e funcionários da Funai não exerçam trabalhos físicos nem produzam coisas tangíveis, regularmente aparecem nos postos aviões e barcos carregados de riquezas. Aparentemente, isso contradiz todas as lições que esses agentes tentaram inculcar sobre a economia monetária que, segundo afirmam, se baseia numa relação consistente entre trabalho, valor e produtos. No entanto, o que fica claro para os Waiwai são os preços sempre subindo, as diferenças gritantes entre pobres e ricos, gente que ganha sem trabalhar ou que trabalha sem ganhar quase nada. Eles podem não entender os fatores macroeconômicos subjacentes a essa situação, mas, sem dúvida, percebem o profundo abismo que existe entre trabalho e produção na economia ocidental. Têm também clareza dos riscos que essa contradição traz para a relação indissociável entre produção e reprodução sociais em sua própria sociedade.

53 Os Waiwai reagem a esse risco evitando envolver-se em tais situações ou procurando meios de neutralizá-lo em seu próprio sistema social pela restauração das relações apropriadas entre producão e reprodução sociais. Por exemplo, para evitar o degaste de seu prestígio, os líderes de Kaxmi recusavam-se cada vez mais a aceitar as ofertas de trabalho da Funai porque a chegada dos bens prometidos em pagamento era por demais imprevisível e insuficiente. Dessa maneira, não estando à mercê dessas situações, potencialmente humilhantes, eles limitavam o impacto da arbitrariedade do órgão tutelar e impediam-no de causar maiores danos à sua posição política. Por outro lado, os Waiwai por vezes conseguiam conter os efeitos das práticas económicas dos brancos, incorporando-as à lógica do sistema social da aldeia. Por exemplo, durante as cerimónias anuais, os líderes pediam àqueles que ganhavam muito dinheiro com cestaria para usar seus ganhos em benefício de toda a aldeia, comprando os bens necessários às cerimônias. Era uma maneira de canalizar o lucro individual para o bem comum, redirecionando a produtividade dos indivíduos para o objetivo da reprodutividade social no seu sentido mais amplo.

54 Os Waiwai também criticavam os brancos por sua conduta aberrante em relação a posses. Embora a nossos olhos os missionários, funcionários e colonos vivessem em condições espartanas, para os Waiwai eles tinham uma vida de luxo. Por isso reclamavam da falta de generosidade desses estrangeiros que deveria acompanhar sua riqueza. Incomodava-os muito a lentidão com que os brancos da missão e da Funai gastavam os grandes estoques que traziam, de modo a fazê-los render o máximo possível. Nos primeiros anos de contato, reagiam à recusa dos missionários de compartilhar seus bens, redistribuindo-os à força, o que, naturalmente, foi logo qualificado de "roubo". Já na época da minha pesquisa, os Waiwai lidavam com esse problema de modo mais complexo: em vez de tomarem os bens dos missionários, eles criticavam a sua riqueza utilizando a própria retórica branca. Por exemplo, durante um controvertido sermão dominical, um dos pastores waiwai, insatisfeito com a missão, leu uma passagem da bíblia sobre um jovem rico e devoto que não acolhia o conselho de Jesus para vender todos os bens e dar o dinheiro aos pobres, se quisesse passar pelos portais do Paraíso. Disse então Jesus: "É mais fácil um camelo[14] passar pelo buraco de uma agulha do que um rico entrar no reino dos céus" (Mateus 19:24). Depois de ler o texto, o pastor waiwai perguntou: "Então, quem são os ricos desta aldeia? Quem são os pobres? Sabemos quem são! Os ricos são os missionários, são eles que têm casas grandes, dinheiro e muitas posses. Nós, Waiwai, é que somos pobres, não temos nada disso!". Cada um terá o que merece no Juízo Final, afirmou

veementemente à congregação: Deus mandaria os missionários para o fogo do inferno por terem-se recusado a partilhar sua riqueza com os Waiwai, enquanto estes herdariam o reino de Deus e toda sua abundância. Esse sermão representou muito mais do que uma fantasia compensatória de inversão de papéis: foi uma estratégia exemplar vinda de dentro do sistema missionário, uma forma de resistência, usando os próprios meios do colonizador para solapar suas pretensões de superioridade.

55 Mas os Waiwai têm ainda outras maneiras de criticar o modo de troca dos brancos. Entre si, aplicam a reciprocidade protelada e mantêm dívidas múltiplas de modo a neutralizar distâncias sociais, temporais e espaciais e forjar complexos sistemas de relações. Em suas parcerias com membros de outros grupos indígenas, o ritmo das contraprestações pode se estender por anos. Quitar a dívida de uma só vez é interpretado como uma manifestação de raiva e um sinal de que se quer "esquecer" a relação. Mas os brancos mal entendem essas questões de dívidas e protelações: ou pagam depressa demais, anulando assim a possibilidade de desenvolver relações mais complexas e duradouras, ou então não pagam nada, destruindo o equilíbrio da reciprocidade. Além disso, quando tentam adiar ou adiantar os pagamentos, geralmente não entendem a sutileza dos rituais de troca, tais como a sequência de "brindes" de abertura, que garantem a boa vontade, e de encerramento, que manifestam agradecimento. Para evitar os mal-entendidos que sua ignorância do sistema local provocava, os missionários decidiram não fazer pagamentos adiantados ou protelados, e até aconselham os Waiwai a não se envolverem em transações com os colonos que pudessem gerar situações de endividamento crônico.[15]

56 Cada vez mais os Waiwai fazem negócios com os brancos para ganhar dinheiro, mas reconhecem nisso um perigoso potencial anti-social e individualizante. Podendo ser acumulado privadamente, o dinheiro é capaz de subverter a construção de relações sociais. São características que estão igualmente associadas à feitiçaria, atividade que se pratica em isolamento e em segredo e que também subverte o processo normal de expansão das relações sociais. Além disso, há a tendência por parte dos brancos a pagar as pessoas individualmente, de acordo com o trabalho que realizaram, o que causa frequentes cisões sociais entre os habitantes da aldeia. Para os funcionários da Funai e os missionários, tais transações individuais representam um salutar processo civilizatório, mas, para os Waiwai, elas trazem problemas de inveja provocada pelo ganho pessoal que o dinheiro simboliza e que é adquirido à custa da coletividade. Certa vez, os missionários puseram na igreja waiwai uma caixa com a etiqueta *Kaan þurantan,* "dinheiro de Deus", destinada à coleta de doações. Porém, ela ficou vazia, não somente porque os índios quase nunca tinham dinheiro sobrando, mas também porque percebiam uma profunda contradição entre o conceito de um deus que ao mesmo tempo encarna a vida social no que ela tem de mais global e a mais pulverizante das preocupações individuais, o dinheiro. Perguntou então alguém: "Por que é que Deus precisa de dinheiro?".

Contatos indiretos: contornando as contradições da colonização

57 Apesar de seus esforços para fazer frente aos problemas advindos do contato direto com os brancos, os Waiwai vêem-se cada vez mais apanhados em situações que, subordinando-os, põem em risco sua autodeterminação. Eles continuam a migrar e se instalar onde quiserem, mas sabem que a fronteira da colonização está avançando e limitando gradualmente os seus movimentos. Seu sistema de valores e códigos de comportamento

ainda lhes parece superior, mas são vítimas dos preconceitos e do sarcasmo dos colonos e do sentimento de vergonha de seu passado pré-conversão que lhes é inculcado pelos missionários. Procuram estabelecer reciprocidade nas transações econômicas com os brancos, mas dão-se conta de que estes tentam sempre transformar essa reciprocidade em hierarquia. Ainda gozam de grande autosuficiência econômica, mas sua crescente dependência de produtos industriais prenuncia uma maior vulnerabilidade aos efeitos da economia de mercado. Em suma, suas tentativas de resolver os problemas causados pelos brancos, a partir da situação local de contato, estão minadas por dilemas e contradições que ameaçam corroer seus esforços de resistência à sociedade dominante.

58 A fim de contornar essas contradições, os Waiwai adaptaram sua rede tradicional de trocas intertribais às novas condições impostas pelos agentes colonizadores. Apesar de terem acesso a mercadorias diretamente dos missionários, agentes de governo e colonos, muitos de seus principais bens ainda vêm de parceiros de outros grupos indígenas, mesmo que, em termos estritamente utilitários, isso aumente os "custos" de tempo e trabalho. O vaticínio de Yde (1965), segundo o qual esse acesso fácil às mercadorias da missão traria a ruína do sistema de trocas regional, não se concretizou nos anos seguintes. Depois de um breve período de latência, quando as aldeias dispersas se congregaram em grandes assentamentos, a rede de trocas foi reavivada e adaptada às novas condições de contato. E assim tem permanecido, acredito, porque proporciona aos Waiwai um caminho para adquirir manufaturados sem cair no jugo da exploração econômica dos brancos. O intercâmbio de mercadorias dentro da rede intertribal, além da dimensão económica, tem uma função ritual decisiva, pois elas estão impregnadas de significados simbólicos passíveis de manipulação. Isso permite aos Waiwai domesticar e canalizar os poderes que são inerentes às mercadorias, buscando, assim, fortalecer o seu próprio sistema social contra a dominação externa.

59 Compondo o sistema de trocas regional há a rede de relações sociais, os ritmos próprios de reciprocidade, as noções específicas de valor e os códigos de conduta regidos por um *ethos* de "harmonia". A configuração da rede de trocas intertribal está representada no mapa da p.54. Como no passado, são os raladores, cães de caça e papagaios falantes os itens mais importantes. As mulheres da aldeia de Xapariymo, ao Norte, produzem grandes quantidades de raladores que trocam com os Wapixana que, por sua vez, passam para os grupos mais ao Norte. Hoje em dia, os principais bens adquiridos dos Wapixana são pano e roupa, lanternas, terçados, machados e formões. Durante a pesquisa de campo, os Waiwai da aldeia de Kaxmi especializavam-se em criar cães de caça e papagaios falantes, além de itens secundários, como fios de algodão, urucu, óleo capilar de frutos de palmeira ou castanha-do-pará, resina e peças para flechas. São oferecidos a parceiros em Xapariymo que, então, os encaminham para os Tiriyó do Suriname. Em troca, os habitantes de Kaxmi recebem objetos manufaturados adquiridos por seus parceiros de Xapariymo dos Wapixana e Tiriyó. Pelos cães e papagaios estes últimos dão panelas e bacias de alumínio, facas, terçados, machados, mosquiteiros e, às vezes, rádios, gravadores e miçangas. Recebem essas mercadorias dos quilombolas do Suriname e dos missionários e estes adquirem-nas pela rede comercial que se estende às cidades costeiras e daí à Europa e aos Estados Unidos. Os Tiriyó também mantêm relações de troca com os Wayana que, por sua vez, têm contato com os Waiãpi.[16]

60 Alguns dos bens que chegam a Kaxmi por esses elos ficam na aldeia para serem redistribuídos por consangüíneos, afins e amigos, fortalecendo e regenerando essas relações que são vitais para a reprodução social. Uma porção deles vai para os parentes

das aldeias waiwai de Jatapuzinho e Mapuera no sul e daí para a aldeia Hixkaryana. Completando o círculo, continuam por uma trilha recentemente aberta, de várias centenas de quilomêtros, que liga a aldeia de Mapuera diretamente aos Tiriyó. Os Waiwai também realizam trocas intermitentes com os Waimiri-Atroari, com quem entraram em contato nos anos 70, e com os Karafawyana, alguns dos quais atraíram para sua aldeia depois de os contatarem na década seguinte. Os Waiwai organizam expedições periódicas à busca de outros Karafawyana e grupos não identificados que vivem além da região do Jatapu; para mostrar que vêm como amigos, deixam miçangas, facas e terçados, espelhos e outras mercadorias em locais estratégicos.

61 Para se entender a rede de trocas, é preciso tecer algumas considerações, ainda que breves, sobre a parceria de troca formalizada (*warawan*). É um vínculo voluntário, exclusivo e prolongado, negociado entre dois casais ou dois indivíduos do mesmo sexo, geralmente da mesma idade e geração que vivem em aldeias distintas. Os parceiros são em geral primos cruzados bilaterais classificatórios (*þoimo*). Além de se constituírem em parceiros de troca ideais, os primos cruzados são afins em potencial.[17] Para os Waiwai, a relação entre primos cruzados classificatórios do mesmo sexo e idade é prototípica da igualdade e da complementaridade. Por oposição, o vínculo entre irmãos, marcado pela diferença de idade relativa, é prototípico da hierarquia e da semelhança. Entre parceiros de troca em outras aldeias waiwai existe geralmente um laço genealógico (primos cruzados em segundo, terceiro ou quarto grau). Já com parceiros de outros grupos, como os Tiriyó, é mais comum não haver qualquer relação de parentesco; mesmo assim, eles se chamam *de þoimo,* justamente, para enfatizar a igualdade e complementaridade que os une.[18]

62 Não é fortuita a analogia entre a troca formal de irmãos ou filhos no casamento, que transforma primos cruzados em afins, e a troca formal de bens, que os transforma em parceiros de troca. Ambas as transações envolvem transferências altamente valorizadas para fins de reprodução social. Há muito tempo, os teóricos das trocas simbólicas (Mauss, 1974; Weiner, 1980; Coppet, 1981; Sahlins, 1985; Munn, 1992 e muitos outros) vêm argumentando que a troca ritual de bens entre pessoas que se relacionam como afins em potencial é um emblema da troca entre pessoas e, de modo mais geral, das propriedades complementares de reprodução. A troca de bens pode, portanto, ser vista como uma encenação dos princípios da reprodução social, como um "comentário metassocial" que serve tanto como "modelo de" quanto de "modelo para" as relações afins e consangüíneas, graças às quais a sociedade se constrói e perpetua (Geertz, 1973, p.93, 114, 444, 448).

63 De fato, tanto o discurso como as ações que os Waiwai empregam na troca ritual de cães ou papagaios e de bens manufaturados estão prenhes de alusões à reprodução, sexualidade, fertilidade e afinidade. Por exemplo, fazem uma comparação explícita entre os cuidados e treinamento de cães de caça e papagaios com a criação e educação dos filhos. As mulheres treinam os filhotes de cachorro, dão-lhes banho e adornam-nos e até amamentam os órfãos. Os cães, como os humanos, são alimentados com carne e beiju. Aos papagaios, como a bebés, dão-se beiju e bananas mastigadas pela dona da casa. As pessoas mais velhas, cujos filhos adultos já foram embora, enchem a casa de cães e papagaios a quem chamam de "substitutos" (*emtakan*) dos filhos e netos ausentes. Os Waiwai explicam o pagamento que recebem de seus parceiros em troca de animais de estimação do mesmo modo que explicam a compensação em trabalho e comida pelos filhos dados em casamento.

64 De modo semelhante, o discurso waiwai sobre os bens ocidentais adquiridos de seus parceiros *warawan* está saturado de simbolismo de reprodução, principalmente no que tange a miçangas, o item máximo de riqueza estrangeira. Elas representam beleza, juventude e fertilidade; as pessoas tornam-se sedutoras ao se enfeitar com elas. De modo mais geral, os Waiwai apelam para um idioma de desejo quando descrevem o seu fascínio pelas mercadorias dos brancos. Mas essa cobiça tem seus perigos e pode levar a explosões de raiva, emoção que é criticada por ser associai e naturalizante. Com a maturidade, espera-se que as pessoas saibam controlar tais desejos e expressá-los de maneira tranquila e agradável a seus parceiros de troca. A canalização dos bens por meio desses laços não apenas socializa as pessoas que participam da troca como também, e igualmente importante, socializa os objetos trocados, verdadeiros ícones da relação de parceria.

65 Uma exposição mais completa dos atributos simbólicos das trocas waiwai não cabe neste trabalho, mas vale a pena realçar o ponto de vista nativo sobre a série de transações envol vidas na troca de produtos locais (indígenas) por outros exógenos (brancos). Essa passagem de bens de "dentro" para quem está de "fora" é apenas uma variante do padrão que caracteriza todas as principais transações que ocorrem dentro das aldeias waiwai. São transações conceitualizadas como troca de produtos femininos (intra-aldeia) por produtos masculinos (extra-aldeia) que intensificam a reprodução social.[19]

66 Os parceiros de troca devem obedecer a um código de conduta regido pelas normas de "harmonia" e "sociabilidade" (ser *tawake*). Tal conduta requer estar disponível para a interação social, mostrar equanimidade e paciência, saber evitar atos violentos, controlar os próprios desejos e atender aos pedidos de ajuda, comida e objetos. Digna de seres humanos plenamente maduros, essa conduta é tida como o modelo ideal do comportamento waiwai. Mesmo sabendo que ficam muitas vezes aquém desse ideal, eles insistem em afirmar que ser *tawake* é o maior objetivo de sua sociedade.[20] Toda interação deve procurar ser "harmônica", mas é na relação formal entre parceiros de troca que essa norma fica mais acentuada. Não só ela é altamente estilizada e extremamente codificada, mas os efeitos das trocas concretas ocasionam infindáveis comentários de caráter moral que avaliam quão "harmónica" ou "furiosa" foi cada nuança do comportamento dos parceiros. Isso sugere que a interação entre eles representa uma ordem mais inclusiva do texto cultural sobre o que é comportamento social apropriado, uma encenação ritualizada que enfatiza as regras subjacentes à interação cotidiana.

67 Para os Waiwai, outros povos, principalmente os grupos indígenas hostis e os colonos brasileiros, não apenas não agem pacificamente, mas nem sequer compreendem as normas e valores embutidos no código de conduta *tawake.* Por isso, consideram-nos subsocializados, imoderados, potencialmente perigosos e prototipicamente "zangados" (*tɨrwoñem*). Uma maneira de "pacificar" essa gente é, acreditam os Waiwai, engajá-la em trocas recíprocas. Outra maneira é canalizar seus bens pelas relações sociais que para os waiwai tipificam normas de harmonia social, desse modo, pacificando simbolicamente os próprios bens e, por extensão, aqueles que os produzem.

68 A conduta apropriada para as trocas envolve o respeito a complexas regras de solicitação, aceitação e concessão dos objetos trocados. São normas complicadas mas precisas que regem a etiqueta, a sequência e as atitudes necessárias às trocas. Há igualmente um elaborado cálculo que governa as negociações dos valores de troca (por exemplo, quantas panelas de que tamanho e quantos fios de miçangas de que cor valem um papagaio loquaz de que espécie?), embora fatores subjetivos (a natureza da relação entre *warawan,* o grau de vontade de adquirir certos bens etc.) sejam tão fortes quanto as características

materiais dos bens. Essa proliferação exagerada de parâmetros e cálculos tem como efeito cumulativo criar uma arena altamente arbitrária de significados puramente "culturais".

69 Também o tempo das relações entre parceiros formais é fortemente estilizado. Devem durar muito, mesmo que os *warawan* efetivem suas trocas somente de vez em quando. A reciprocidade entre eles é sempre postergada, não raro de vários anos, e ambos contraem dívidas mútuas de várias maneiras sobrepostas. Dizem os Waiwai que as pessoas "pacíficas" (*tawake*) são pacientes e "nunca se apressam"; confiam em que seu parceiro irá "lembrá-las", mesmo que passe muito tempo, e que aparecerão um dia para visitar, confraternizar, pagar o que devem e abrir um novo ciclo de reciprocidade. É importante que algumas dívidas fiquem em aberto de ambos os lados, pois é isso que une os parceiros, apesar da distância que os separa. Sobre situação semelhante que envolve os Massim no sistema *kula,* Munn (1983) argumenta que são a reciprocidade a longo prazo e as dívidas a longa distância que constroem a realidade subjetiva do espaço e do tempo interinsular. O mesmo fenômeno ocorre na rede de troca guianense.

70 Apesar de tanta ênfase posta nos bens de troca, eles são, em última instância, apenas pretexto para que relações sociais se atualizem. Como afirma Fock (1963, p.240): "muito do comércio waiwai tem um objetivo social precípuo; muitas vezes é mais um meio para criar laços de amizade do que uma transação económica". De fato, a retórica waiwai sobre a parceria *warawan* dá menos importância aos interesses utilitários e mais ênfase à sociabilidade de sua ligação. "Nós damos coisas aos nossos *warawan* porque temos grande afeição (*pɨnɨn yaw*) por eles", afirmam os Waiwai. Consideram a afeição como o sentimento que alicerça a existência humana em sua plenitude "pacífica" e cultivada. Em sua essência, a relação *warawan* não existe por causa dos bens materiais; ao contrário, os bens servem de canais para que ela exista. Por sua vez, esse tipo de relação é a pedra fundamental da sociedade como um todo coletivo. Na reflexão maussiana, na troca "antes de tudo, há uma mistura de vínculos espirituais entre as coisas, que são em certa medida alma, e os indivíduos e os grupos, que se tratam em certa medida como coisas" (Mauss, 1974, p.59).

71 Podemos, então, apreciar o feito que os Waiwai realizaram com sua rede de trocas. Basicamente, conceberam um modo de socializar simbolicamente a sociedade dos brancos, submetendo suas mercadorias à lógica de intercâmbio que governa os valores e normas de uma sociedade *tawake.* Conseguiram isso apropriando-se dos bens dos brancos e expedindo-os via canais sociais indígenas, a cada passo, transformando sua potência e reconfigurando seus significados. A princípio, as mercadorias surgem como arautos ameaçadores, estranhos e "selvagens" do avanço dos colonizadores; depois, são "domesticadas" ao passarem pelas elaboradas regras das trocas entre aldeias e, gradualmente, controladas e redirecionadas para o objetivo da reprodução social indígena. Nesse processo, os símbolos dos poderes ocidentais são desconstruídos e reconstruídos de acordo com a ideologia nativa. Ao se apropriar desses bens, metonímios dos brancos, e explorá-los para fins de fortalecer a tessitura interaldeia, os Waiwai fundaram, de fato, uma sofisticada estratégia de resistência que lhes permite contornar, embora sem superar, as contradições de seu envolvimento na economia de mercado dos brancos. Naturalmente, essas contradições permanecem insolúveis e, provavelmente, serão intensificadas no futuro, confinando ainda mais os Waiwai, mas a tentativa de persistir em face das imensas pressões impostas pela sociedade branca não deixa de trazer-lhes certas vitórias.

Conclusão

72 O simbolismo dos bens industrializados na ideologia waiwai não é singelo nem univocal. Não pode ser reduzido a mero valor ou utilidade económicos por quaisquer que sejam os padrões da razão prática, nem pode ser simplificado como simples representação da riqueza ocidental, objeto de cobiça, nem como um caminho arriscado de exploração que deve ser evitado. Os bens ocidentais simbolizam mercadorias e muito mais: representam os brancos e todas as dolorosas contradições advindas do contato, ao mesmo tempo que servem de veículo para que os Waiwai consigam controlar as condições que geram tais contradições. Os bens ocidentais são símbolos das ameaças maiores que os brancos trazem para os Waiwai, em seu potencial de submergi-los e marginalizá-los. Os Waiwai procuram re-situar-se no centro de sua geografia social por meio da socialização de mercadorias e, por extensão, pela "domesticação" da sociedade envolvente. A maneira atual de lidarem com os bens ocidentais reflete não apenas sua longa história de trocas intertribais, mas também o seu esforço de sobreviver ao encontro histórico com uma sociedade potente e radicalmente diversa.

73 Seria um erro pensar que a recusa de um grupo indígena a permitir a entrada de mercadorias em seu sistema de trocas é a única forma legítima de resistência à hegemonia ocidental. Ao contrário, como tentei demonstrar com o caso waiwai, podem existir muitas outras formas de resistência, em meio a-ou mesmo por meio de-engajamento em transações com membros da sociedade dominante. A postura waiwai com relação aos brancos e seus ícones, os bens de troca, manifesta-se em temas que aparecem em sua cultura sob registros diversos. Para eles, a resposta aos perigos potenciais que acompanham as alianças com forasteiros não é buscar alguma forma simbólica de negar essas relações ou de fechar-se completamente a elas. Ao contrário, a reação waiwai é de buscar ativamente contatos externos, submetê-los a seu próprio controle, assimilar seus poderes e canalizá-los para seus próprios fins, ou seja, aumentar a vitalidade de sua sociedade. Em resumo, seu objetivo é dominar e não renunciar às relações com o mundo de fora; procuram converter os poderes sociais externos em algo "waiwaizado" e, desse modo, expandir seu controle sobre o que os circunda, mesmo quando a sociedade dos brancos tenta conter esse controle. Ao lidar com as pressões da história ocidental para marginalizá-los, os Waiwai respondem firmemente com suas próprias estratégias e formas de resistência.

Nota lingüística

74 Neste texto adoto a ortografia padronizada da língua Waiwai (elaborada pelo linguista missionário Robert Hawkins) que é usada pelos próprios Waiwai alfabetizados. Essa ortografia baseia-se num sistema fonético que utiliza símbolos do Sistema Fonético Internacional, acrescido de alguns sinais diacríticos, a saber:

75 ɨ = vogal central alta fechada não arredondada.

76 č = fricativa dental.

77 ƥ = fricativa bilabial

78 x = fricativa alvéolo-palatal

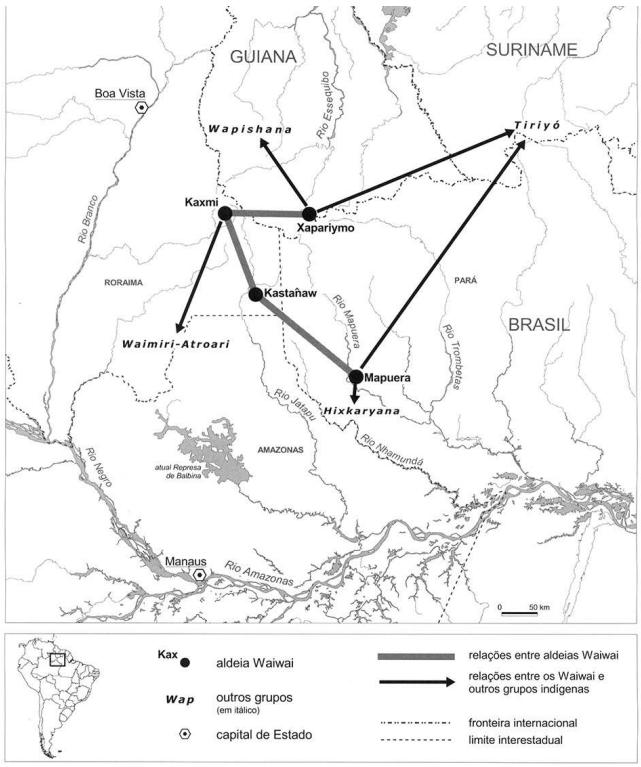
79 ñ = nasal palatalizada.

80 h = aspiração.

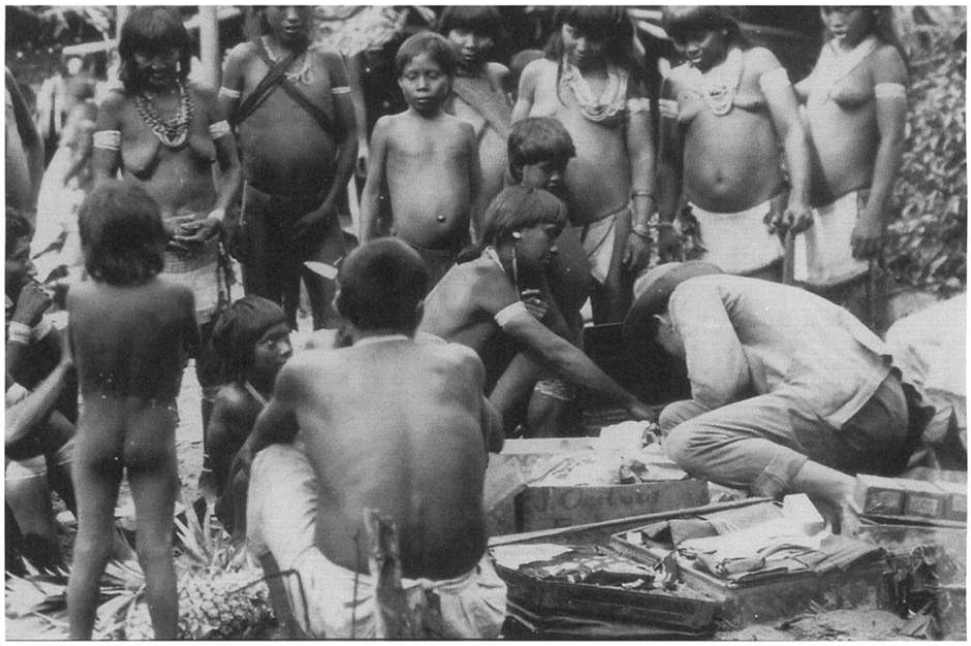
Agradecimentos

81 Este trabalho baseia-se em pesquisa de campo entre os Waiwai, de 1984 a 1986, realizada em Roraima, nas aldeias de Kaxmi e Jatapuzinho. A pesquisa constituiu meu projeto de doutorado sobre os sistemas de troca e identidade étnica dos Waiwai para o Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago. Teve o apoio do Departamento de Antropologia do Museu Nacional da UFRJ e financiamento da HE Fulbright-Hays, National Science Foundation e Organização dos Estados Americanos. Quero agradecer a Bruce Albert, Alcida Ramos, Terry Turner, Ken Kensinger, Nancy Munn, John Comaroff e Pat Lyons por seus comentários valiosos e suas críticas honestas sobre versões preliminares deste artigo.

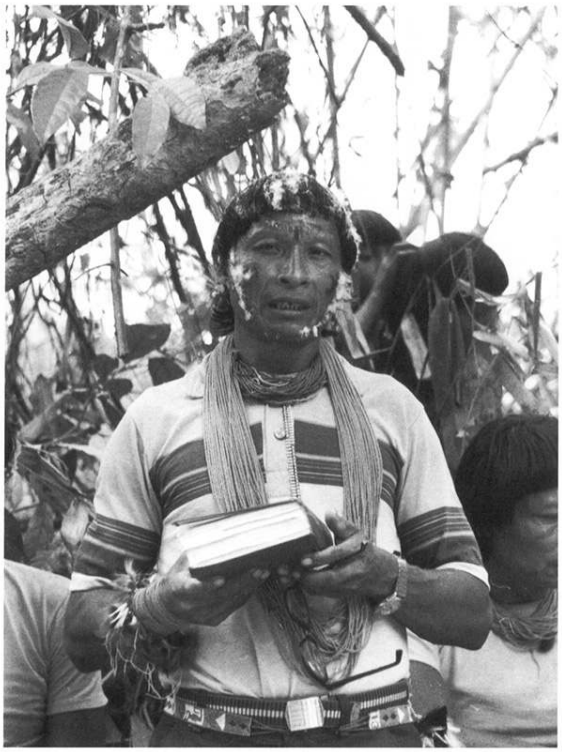
A rede de trocas Waiwai (1985)



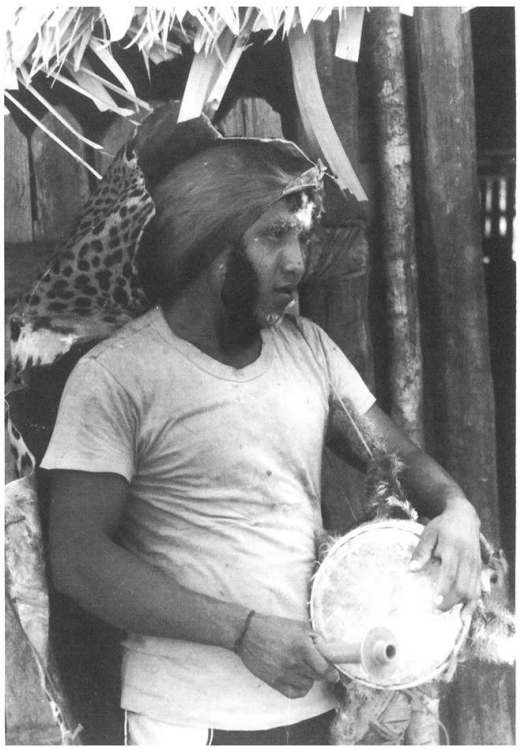
MULHERES WAIWAI MOSTRAM UMA MÁQUINA DE COSTURA QUE ADQUIRIRAM DOS MISSIONÁRIOS. FOTO: UNEVANgELIZED FIELDS MISSION (ALDEIA DE KANAXEN, RIO ESSEQUIBO, GUIANA, 1970).



WAIWAI AgRUPADOS AO REDOR DE JOHN OgILVIE ENQUANTO ELE ABRE CAIXAS DE BENS DE TROCA DURANTE UMA EXPEDIÇÃO COM WILLIAM FARABEE EM 1913-14. FOTO: W FARABEE, CORTESIA DE THE UNIVERSITY MUSEUM, UNIVERSITY OF PENNSYLVANIA (RIO ESSEQUIBO, GUIANA INgLESA, 1914).



YAKUTA, LÍDER DOS PASTORES WAIWAI EM KAXMI DURANTE UM SERMÃO. ELE APRESENTA AQUI VÁRIOS ÍCONES DE PODER: UMA BÍBLIA WAIWAI, ORNAMENTOS DE MIÇANGAS, UM RELÓGIO E PENUGEM DE ÁGUIA. FOTO: C. V HOWARD (ALDEIA DE KAXMI, RIO NOVO, RORAIMA, BRASIL-PÁSCOA DE 1985).



DANÇARINO WAIWAI BATENDO UM TAMBOR NUMA PARÓDIA DO "BRANCO SELVAGEM", USANDO UMA PERUCA E BARBA FALSA DE PELE DE MACACO, BEM COMO UMA CAPA DE PELE DE ONÇA. FOTO: C. V HOWARD (ALDEIA DE KAXMI, RIO NOVO, RORAIMA, BRASIL-NATAL DE 1984).

BIBLIOGRAFIA

Referências bibliográficas

ALBERT, B. A fumaça do metal. História e representações do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico/89,* p.151-89, 1992.

BASSO, E. B. *The Kalapalo Indians of Central Brazil.* New York: Holt, Rinehart & Winston, 1973.

BROWN, C. B. *Canoe and Camp Life in British Guiana.* London: Edward Stanford, 1876.

CEDI. *Povos indígenas no Brasil:* Amapá/Norte do Pará. São Paulo: CEDI, 1983. v.3.

CHERNELA, J. Why one culture stays put: a case of resistance to change in authority and economic structure in an indigenous community in the Northwest Amazon. In: HEMMING, J. (Org.) *Change in the Amazon Basin.* Manchester: Manchester University Press, 1984. v.2, p. 228-36.

CLIFFORD, J. *The Predicament of Culture*: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

COHEN, A. P. *The Management of Myths:* The Politics of Legitimation in a Newfoundland Community. Terra Nova: Memorial University of Newfoundland, 1975.

COHEN, A. P., COMAROFF, J. L. The management of meaning: on the phenomenology of political transactions. In: KAPFERER, B. (Org.) *Transactions and Meaning:* Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1976. p.87-107.

COLSON, A. B. Inter-tribal trade in the Guiana Highlands. *Antropologica,* v.34, p. 1-69, 1973.

COLSON, A. B., MORTON, J. Early missionary work among the Taruma and Waiwai of Southern Guiana. *Folk,* v.24, p.203-61, 1982.

COMAROFF, J. *Body of Power, Spirit of Resistance:* The Culture and History of a South African People. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

COMAROFF, J., COMAROFF, J. L. *Of Revelation and Revolution:* Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa. Chicago: University of Chicago Press, 1991. V.1.

COPPENS, W. Las relaciones comerciales de los Yekuana del Caura-Paragua. *Antropologica,* v.30, p.28-59, 1971.

COPPET, D. de. The life-giving death. In: HUMPHREYS, S. C., KING, H. (Org.) *Mortality and Immortality*: The Anthropology and Archaeology of Death. London: Academic Press, 1981. p. 175-204.

COUDREAU, H. A. *Voyage au Rio Branco, aux Montagnes de la Lune, au Haut Trombetta.* Rouen: Imprimerie Esperance Cagniard, 1886.

COUDREAU, O. *Voyage à la Mapuerá.* Paris: A. Lahure Imprimeur-Éditeur, 1903.

FARABEE, W. C. *The Central Caribs.* Philadelphia: The University Museum, University of Pennsylvania, 1924.

FARAGE, N. *As muralhas dos sertões:* os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. São Paulo: Paz e Terra, ANPOCS, 1991.

FOCK, N. *Waiwai:* Religion and Society of an Amazonian Tribe. Copenhague: The National Museum, 1963.

FRIKEL, P. Classificação linguístico-etnológica das tribos indígenas do Pará setentrional e zonas adjacentes. *Revista de Antropologia,* v.6, p. 113-89, 1958.

GEERTZ, C. *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books, 1973.

GUSS, D. M. 1986. Keeping it oral: a Yekuana ethnology. *American Etnologist,* v. 13, p. 413-29, 1986.

HAWKINS, R. E. *Bob's Diary:* Four Months in the Forests of North Brazil. Dallas: Radio Revival, 1953-1954.

HELMS, M. W. *Ulysses' Sail*: An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge, and Geographical Distance. Princeton: Princeton University Press, 1988.

HEMMING, J. *Amazon Frontier:* The Defeat of the Brazilian Indians. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

HILL, J. D. (Org.) *Rethinking history and myth*: Indigenous south american perspectives on the past. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

HOWARD, C.V. Pawana: a farsa dos "visitantes" entre os Waiwai da Amazônia setentrional. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. B., CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.) *Amazônia:* etnologia e história indígena. São Paulo: NHII/USP-Fapesp, 1993. p.229-64.

HUGH-JONES, S. The gun and the bow: myths of white men and Indians. *L'Homme,* v. 106-107, p. 138-55, 1988.

—. Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: barter and business in the Northwest Amazon. In: HUMPHREY, C., FIUGFI-JONES, S. (Org.) *Barter, Exchange and Value*: An Anthropological Approach. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p.42-74.

KAPLAN, J. O. *The Piaroa, a People of the Orinoco Basin:* A Study in Kinship and Marriage. Oxford: Clarendon Press, 1975.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcáicas. In: *Sociologia e Antropologia.* São Paulo: EPU/Edusp, 1974. v.II, p.37-184.

MENTORE, G. P. *Shepariymo:* The Political Economy of a Waiwai Village. Sussex, 1984. Tese (Doutorado), Universidade de Sussex.

MILLER, C. L., FIAMELL, G. R. A new perspective on Indian-White contact: cultural symbols and colonial trade. *Journal of American History,* v.73, p.311-28, 1986.

MUNN, N. D. Gawan Kula: spatiotemporal control and the symbolism of influence. In: LEACH, J. LEACH, E. (Org.) *The Kula:* New Perspectives on the Massim. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. p.277-308.

—. *The Fame of Gawa*: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society. Durham: Duke University Press, 1992.

OGILVIE, J. *Aboriglnal Indians.* University Museum, University of Pennsylvania, 1942. (Ms.).

—. *A Factual Account of Indian Life.* University Museum, University of Pennsylvania, s.d. (Ms.)

PARRY, J., BLOCH, M. (Orgs.) *Money and the Morality of Exchange.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

RIVIÈRE, P. *Marriage Among the Trio:* A Principle of Social Organization. Oxford: Clarendon Press, 1969.

—. *Individual and Society in Guiana:* A Comparative Study of Amerindian Social Organization. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

ROE, P. The language of the plumes: "implicit mythology" in Shipibo, Cashinaua and Waiwai feather adornments. In: PREUSS, M. H. (Org.) *Selected Papers from the VII International Symposium on Latin American Indian Literatures.* Culver City, Cal.: Labyrinthos, 1990. p. 105-35.

ROTH, W. E. *An Introductory Study of the Arts, Crafts, and Customs of the Guiana Indians.* U.S. Bureau of American Ethnology, Bulletin 38. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1924.

—. *Additional Studies of the Arts, Crafts, and Customs of the Guiana Indians.* U.S. Bureau of American Ethnology, Bulletin 91. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1929.

SAHLINS, M. *Historical Metaphors and Mythical Realities.* Michigan: University of Michigan Press, 1981.

—. *Islands of History.* Chicago: University of Chicago Press, 1985.

—. Cosmologias do capitalismo: setor trans-Pacífico do "sistema mundial". In: Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, 15, 1988, Campinas. *Anais...* Campinas: ABA, 1988. p.47-105.

SCHOMBURGK, R. *Richard Schomburgk's Traveis in British Guiana 1840-1844.* Trad. e editado por W. E. Roth. Georgetown: Daily Chronicle Office, 1923.

SCHOMBURGK, R. H. Report of the third expedition into the interior of Guayana... 1837-38. *Journal of the Royal Geographical Society of London,* v. 10, n.2, p. 159-267, 1840-1841.

—. Journal of an expedition from Pirara to the Upper Corentyne, and... Demerara (1843). *Journal of the Royal Geographical Society of London,* v. 15, p. 1-104, 1845.

SCOTT, J. C. *Weapons of the Weak:* Everyday Forms of Peasant Resistance. New Haven: Yale University Press, 1985.

TAUSSIG, M. *The Devil and Commodity Fetishism in South America.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.

THOMAS, D. J. The indigenous trade system of Southeast Estado Bolivar, Venezuela. *Antropologica,* v.33, p.3-37, 1972.

—. *Order without government*: The society of the Pemon Indians of Venezuela. Urbana: University of Illinois Press, 1982.

THOMAS, N. *Entangled Objects:* Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific.

Cambridge: Harvard University Press, 1991.

TURNER, T. S. *The Kayapó Myth of the Origin of Cooking Fire.* s.d. (Ms.).

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo.* Trad. M. I. Szmrecsanyi e T. J. Szmrecsanyi. São Paulo: Editora Pioneira, 1997.

WEINER, A. Reproduction: a replacement for reciprocity. *American Ethnologist,* v.7, p.71-85, 1980.

WORSLEY, P. *The Trumpet Shall Sound:* A Study of "Cargo" Cults in Melanesia. New York: Schocken, 1968.

YDE, J. *Material Culture of the Waiwai.* Copenhague: National Museum, 1965.

ZARUR, G. de C. L. *Parentesco, ritual e economia no Alto Xingu.* Brasília: Fundação Nacional do índio, 1975.

NOTAS

1. Ver Miller & Hammel (1986) e N. Thomas (1991) por exemplos e críticas desta perspectiva.
2. Compare os "critérios de indianidade" utilizados pela Funai nos anos 1970 e 1980, que consistiam em uma listagem de traços culturais tradicionais (tipos de casas, armas, monolinguismo, ausência de mercadorias etc.), destinados a medir o grau de aculturação de um grupo e, portanto, legitimar ou não a posse de seu território.
3. Scott (1985, p.3) observa: "Está razoavelmente claro que o sucesso da resistência *de facto* muitas vezes é diretamente proporcional ao conformismo simbólico sob o qual é mascarada. Quase sempre a insubordinação aberta provoca respostas mais rápidas e ferozes do que uma insubordinação que pode ser igualmente difundida, mas nunca se arrisca a contestar as definições formais de hierarquia e poder. Para a maioria das classes subordinadas que, como a história nos tem mostrado, poucas vezes tiveram perspectivas de melhorar seu status, essa forma de resistência tem sido a única opção. O que pode ser realizado dentro dessa camisa-de-força simbólica permanece, contudo, como um testamento da persistência e inventividade humanas".
4. Cônjuges vindos de aldeais Hixkaryana, Wapixana e Tiriyó também viviam nas aldeias Waiwai. Mentore (1984) registrou etnônimos de outros subgrupos que compõem a aldeia "waiwai" da Guiana.
5. Por essa razão, utilizo o termo "Waiwai" mais para referir-me ao nível mais abrangente de identidade; com relação aos registros históricos mais antigos, mantenho as distinções que os autores ou informantes fazem dos vários grupos. Maiores detalhes sobre as identidades coletivas entre os Waiwai e povos aparentados podem ser encontrados em Frikel (1958), Fock (1963) e Howard (1993).
6. Um resumo do debate sobre essa conexão encontra-se em Colson & Morton (1982).
7. Cary-Elwes, um missionário católico que fez visitas curtas aos Waiwai entre 1919 e 1923, diz que os bens que estes davam aos Tarumá e Wapixana eram, por ordem de importância: raladores, bréu, urucu, pontas de flecha de taboca, cocares e arcos e flechas. Em troca, costumavam pedir facas, terçados, machados, miçangas, anzóis, pontas de flecha de metal e pentes (citado em Colson & Morton, 1982, p.232).
8. Em contrapartida, um tema comum nos mitos de muitos grupos amazônicos aborda o modo como os estranhos objetos dos brancos foram criados por um demiurgo, por que razão foram atribuídos exclusivamente aos brancos e como sua posse lhes deu poderes políticos e econômicos especiais (ver, por exemplo, Hugh-Jones, 1988; Basso, 1973; Zarur, 1975).
9. Turner (s.d.) analisou esse tema no mito kayapó que relata como esse povo adquiriu da onça o fogo de cozinha, um tipo de "fetichização" pela qual a produção social de formas culturais é ocultada e mistificada ao ser descrita como um dado naturalizado.
10. Para uma discussão mais detalhada deste tema, ver Helms (1988, p. 113-4).
11. A MEVA é um ramo brasileiro da Unevangelized Fields Mission (UFM), a mesma missão que trabalhava entre os Waiwai na Guiana Inglesa até 1967.
12. Os Waiwai disseram-me que *karaiwa* e *paranakari* são "apenas nomes" e não deram outra explicação. Entretanto, encontramos variantes do termo *karaiwa* ou *karaiba* entre vários grupos indígenas da Amazônia, referindo-se aos brasileiros; vem da mesma palavra que deu origem a "Carib" que, por sua vez, segundo Farage (1991, p. 105-6), é um termo relacional que indica Outros inimigos. Quanto a *paranakari,* os Waiwai afirmam havê-lo aprendido de grupos setentrionais e, que eu saiba, não tem qualquer relação com nenhum morfema waiwai. Ver também Roth (1929, p. 107, 109) que encontrou essas categorias entre vários grupos guianenses.

13. Por exemplo, no mito de origem dos Waiwai, cada grupo descende dos filhos de dois irmãos: os *paranakari* descendem do irmão mais velho, *Mawari,* enquanto os *karaiwa* vêm de *Wooxi,* o mais novo. Os grupos de descendentes tomaram direções diversas: o primeiro foi para o Norte, rio acima, o segundo, para o Sul, rio abaixo, numa expressão espacial de suas diferenças sociais e registro histórico de sua localização (Fock, 1963, p.38-42).
14. O missionário que traduziu a bíblia para o waiwai simplesmente transformou a palavra "camelo" em um equivalente fonético local, *kameru.* A única coisa que os Waiwai sabem sobre ele é que se trata de um animal de grande porte com duas corcovas nas costas.
15. Ver Hugh-Jones (1992, p.64, 67), que registra a mesma atitude dos missionários com relação a crédito com os Barasana.
16. Como no passado, esses elos fazem parte de uma rede de troca ainda mais abrangente que se estende pelas Guianas e noroeste amazônico. Discussões de outras partes dessa rede podem ser encontradas em Colson (1973), Coppens (1971) e D. J. Thomas (1972, 1982).
17. Essa correlação entre primos cruzados classificatórios (matrilaterais, patrilaterais ou bilaterais) e afins em potencial não implica, entre os Waiwai, sistema de metades, por uma série de razões: primeiro, os laços de parentesco são calculados numa base egocêntrica e não sociocêntrica; segundo, a reclassificação dos parentes pode ser feita por meio de critérios de comportamento; terceiro, é possível calcular relação segundo distintos graus; quarto, existe a categoria de "não-parentes" (inclusive na mesma aldeia) para pessoas que não se quer reconhecer nem como consanguíneos nem como afins. Os limites do mapa de parentesco de uma pessoa não coincidem exatamente com os de nenhuma outra, de modo que seria impossível haver um sistema de metades. Ver também Rivière (1969, 1984) sobre padrões semelhantes em quase todos os demais grupos da Guiana.
18. Ver também Rivière (1969), que discute a parceria de troca e a relação de *poimo* do ponto de vista Tiriyó.
19. Os Waiwai são bastante explícitos com relação ao simbolismo sexual, unindo domínios externos e internos. Por exemplo, em suas cerimônias anuais, engajam-se em encenações mitológicas, flertes e paródias sexuais que representam as relações entre homens visitantes e mulheres da aldeia. Fock (1963, p. 169) chega a descrever que, na inauguração de uma casa, os homens convidados usaram um enorme tronco para penetrar várias vezes seguidas os orifícios dos compartimentos das mulheres. Este e muitos outros exemplos demonstram o simbolismo da reprodução presente na troca de bens e poderes entre os de dentro e os de fora, o local e o exógeno e, por extensão, os bens indígenas e os ocidentais.
20. Segundo Kaplan (1975) e Basso (1973), o mesmo *ethos* guia a conduta dos Piaroa e Kalapalo, grupos caribes que são muito parecidos com os Waiwai.

AUTOR

CATHERINE V. HOWARD

Gettysburg College. choward@gettysburg.edu

2. “Feito por inimigos”

Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato[1]

Lúcia Hussak van Velthem

---

1 A 12 de outubro de 1492, ao chegar à ilha Guanahani, Cristovão Colombo[2] oferece miçangas de vidro e gorros coloridos a seus moradores, inaugurando o escambo entre os europeus e os habitantes do que se tornaria a América. Por séculos, viajantes, soldados, missionários, cientistas, sempre trouxeram consigo "miudezas para trocar com os índios" sem as quais não se viajava. Os franceses possuem o termo *pacotille,* os ingleses *trade goods,* os portugueses *quinquilharias* para designar um amontoado de coisas que incluía invariavelmente ferramentas, tecidos, espelhos e miçangas vítreas. Nos dias atuais, alguns antropólogos transportam ainda pesadas cargas desses objetos de troca quando desejam recolher coleções etnográficas e retribuir informantes; os funcionários da Funai (Fundação Nacional do índio) não os dispensam no processo de "atração" dos povos indígenas isolados e os missionários os usam para reforçar os laços com seus convertidos.

2 A penetração dos objetos industrializados nas culturas indígenas constitui um elo fundamental do contato interétnico desde os primeiros encontros. Entretanto, os bens dos brancos não são necessariamente aceitos com um passivo fascínio, emanado de seus valores de uso.[3] Os objetos industrializados, ao mudarem de domínio, podem igualmente mudar de significado, conforme as concepções das sociedade que os adotam. Revestem-se assim de novos sentidos que se manifestam em diversos registros culturais e, sobretudo, por meio de reconstruções simbólicas que almejam a reafirmação étnica.

3 Concepções estéticas e cultura material constituem campos culturais a partir dos quais raramente se abordou a questão das representações do contato. Na literatura etnológica brasileira, existem pesquisas que focalizaram sobretudo a comercialização do que é genericamente referido como "artesanato indígena" e as influências do mercado sobre a escolha de matérias-primas e padrões estéticos (Costa & Monteiro, 1971; Ribeiro, 1978, 1981, 1983, 1985). Entretanto, esse campo pode ser enfocado em uma outra perspectiva de análise, não mais como uma produção material permanentemente sob a influência de um mercado consumidor externo, mas como o resultado de uma reelaboração cognitiva e prática de objetos e matérias industriais sob o prisma de sistemas estéticos e cosmológicos indígenas.

4 O estudo da estética indígena num contexto de transformação social, acarretado por contatos interétnicos, revela-se paradoxal apenas na aparência, pois busca redefinir conceitos estéticos e sociais. Efetivamente, se de um lado o contato exerce pressões sociais e económicas que afetam profundamente os tradicionais sistemas de produção/ distribuição dos objetos, assim como as concepções estéticas agregadas, de outro, estas últimas permanecem ativas, pois quase sempre as inovações procuram nelas se enraizar para compartilhar de seus cânones. Ademais, a introdução de novos materiais e padrões gráficos pode se transformar em fonte inesgotável de renovação estética. Portanto, essa expressão artística de "arte para fora" torna-se, em muitos casos, em uma "arte para dentro" (Ribeiro, 1983, p. 12), pela qual os grupos indígenas podem redefinir a sua própria cultura e resistir social e politicamente aos impactos sofridos.[4]

5 A "arte para fora" referida é constituída por artefatos produzidos para comércio ou confeccionados com materiais industrializados que foram designados por Graburn (1976) como "arte da aculturação".[5] A emergência desta processa-se por diferentes caminhos e um deles revela a influência de "grupos de propagação artística" (Bastide, 1967, p.47), cujo principal expoente são os missionários, católicos e protestantes, que se empenham na imposição de novas formas arquitetônicas, musicais ou iconográficas, visando, particularmente, à estética corporal indígena, com a sistemática introdução do vestuário. Outras vias são representadas pela inovação individual, a possibilidade de aquisição de novos materiais ou o desaparecimento de matérias-primas tradicionais e ainda o surgimento de oportunidades de mercado.

6 Partindo de considerações similares, vários autores como Graburn (1976) e ainda Silver (1979) e Price (1984a, 1984b) propuseram a reavaliação dessa estética para que ela não seja compreendida e descrita como se fosse meramente uma deterioração de uma produção plástica considerada como "tradicional". Uma análise sensível revelaria assim que a "arte da aculturação" se constitui em uma legítima expressão estética de povos que vivem em um mundo em constante mudança e que, por seu intermédio, integram as marcas do impacto sofrido e projetam uma imagem étnica que busca nas manifestações artísticas uma dimensão política de resistência cultural.

7 Na "arte da aculturação" observa-se igualmente que o que aparenta ser o surgimento de uma estética desconhecida constitui tão-somente reelaborações sobre uma temática familiar. Esse é o caso das miçangas de vidro européias, venezianas, tchecas, que foram introduzidas de Norte a Sul nas sociedades indígenas do Novo Mundo e que substituíram contas de materiais diversos de uso corriqueiro, como o comprovam achados arqueológicos[6] que revelaram a existência pré-colombiana de conchas, ossos e pedras fabricadas e usadas como adorno, meio de troca e amuletos (Orchard, 1975, p. 15-8). Outros materiais, como os tecidos industriais, servem igualmente de base para complexas formas de "arte da mudança" como se observa na indumentária feminina dos Cuna no Panamá (Sherzer & Sherzer, 1976) e nos trajes dos Tiriyó e Wayana no Brasil (van Velthem, 1995).

8 Os Wayana[7] desenvolveram com elementos industriais uma estética que expressa aspectos essenciais de sua identidade étnica. Detentores de variado repertório de objetos e matérias advindos do contato, incorporaram-no de acordo com preceitos que obedecem a uma lógica plástica e simbólica enraizada na cultura indígena. Consequentemente, os objetos introduzidos pelo contato estabelecem com os objetos genuinamente wayana um contraponto que fundamenta a coerência de todo o sistema de objetos, permitindo

ressaltar a oposição entre os Wayana e seus "outros", notadamente porque essa oposição é fundamental para a construção do sentido de humanidade.

9 Este artigo não pretende oferecer um estudo aprofundado da "arte da aculturação" entre os Wayana, pois a amplitude do tema foge aos propósitos desta coletânea. Propõe-se tãosomente abordar as concepções wayana que estão ligadas aos objetos e materiais adquiridos por meio do contato com os brancos, com outros grupos indígenas da região, e ainda com os *Maroon,*[8] em sua articulação com o quadro geral das representações indígenas, referente ao sistema de objetos. Inicialmente são feitas referências à imagem do "estrangeiro" na estética wayana e posteriormente esboça-se o paralelismo existente entre estes e seus bens, pois estão associados a um mesmo referencial simbólico.

Os brancos, inimigos inumanos

10 A região habitada pelos Wayana extrapola as fronteiras brasileiras, pois compreende ainda o Suriname e a Guiana Francesa. No Brasil permaneceram isolados até o século XIX, quando passaram a contatar esporadicamente com os viajantes, naturalistas e, posteriormente com as frentes extrativistas. Nos países circunvizinhos, as primeiras relações com outros povos remontam ao século XVII. A tradição oral e as fontes históricas, primárias e secundárias,[9] registram que os contatos iniciais deste povo com os brancos foram conflituosos e que seus protagonistas tinham procedências diversas, tratando-se tanto de franceses como de holandeses, portugueses e brasileiros. Foram igualmente beligerantes os primeiros encontros com os *Criollo* e *Maroon* que fugiam das plantações costeiras da Guiana Holandesa e Guiana Francesa e adentravam o território habitado pelos Wayana.

11 Decorrente desse processo histórico, a compreensão da categoria "estrangeiro", como é articulada pelos Wayana, está alojada em um quadro que faz referência aos demais povos indígenas da região, assim como aos brancos de origem européia e aos negros, descendentes de africanos. Entre os Wayana, a humanidade dos seres é circunscrita por sua designação como *arnë,* categoria que os engloba e também os demais membros dos grupos indígenas da região e a totalidade dos negros e brancos, quer sejam eles conhecidos ou não. Em um nível mais inclusivo, a humanidade se enquadra em duas categorias opostas: os *wekê,* "parente", "nós" e os *wekê tapek,* "falso parente", os "outros". A primeira é atribuída de modo exclusivo a outros Wayana e aos Aparai,[10] pois estes representam os parentes consanguíneos e afins. A segunda categoria abrange os demais humanos conhecidos, os povos indígenas da região, como os Tiriyó e Waiãpi, os referidos *maroon,* os brancos, europeus e brasileiros. Os "outros", em seu conjunto, são igualmente referidos como *karipunó,*[11] "estrangeiro", "inimigo.

12 O "estrangeiro" é compreendido como sendo, antes de tudo, um inimigo em potencial e assim insere-se em uma construção de alteridade que atravessa um quadro simbólico de relações de agressão. Desse modo, como ocorre entre outros grupos indígenas da Amazônia, os Wayana fazem do inimigo uma "figura necessária à constituição de uma identidade coletiva" (Menget, 1985, p. 129) a qual, entre outras formas, opera como o contraponto indispensável à afirmação e valorização étnicas. Entretanto, como veremos, o modo de agir, a hostilidade do "estrangeiro", e mais particularmente do homem branco, tem conotações especificamente não-humanas, pois são, precisamente, de cunho animal e sobrenatural.

13 A segunda acepção do termo, ou seja "inimigo", pode-se desdobrar em várias qualificações específicas quando enfocadas no contexto guerreiro. Dessa forma, o termo *karinpë,* "guerreiro hostil e pretérito", compreende a totalidade dos contendores contra os quais os Wayana combatem e que, portanto, são alvo de retaliações. A mais importante categoria de inimigos é representada pelos povos indígenas da região, aos quais é atribuído um comportamento guerreiro positivo. Estes são *anumhak eramná,* "gente com força", ou seja, encarnam os inimigos corajosos que enfrentam os Wayana, contra-atacando-os ardilosamente. Sabem, entretanto, que ao final serão aniquilados pela superioridade guerreira dos Wayana, que têm de si uma imagem inquestionável de perícia e poderio guerreiro.

14 Entretanto, nesse mesmo âmbito, o branco é especificado como *eramhak eramná,* "gente que tem medo" ou o inimigo covarde. Esse rótulo descreve-o como um ser débil, sem vigor pessoal, pois apenas "a arma dele tem força". Os embates com brancos, ocorridos no passado, são relatados como sendo o resultado de ataques inesperados que estes impunham às aldeias wayana, e nos quais os moradores eram subjugados pelas armas e com cães ferozes. Ademais, suprema covardia, os brancos procuravam atacar aldeias que estavam momentaneamente desocupadas, com os defensores em expedições de caça ou nos trabalhos agrícolas. As crianças e mulheres idosas que permaneciam nem sequer podiam fugir e eram assim dizimadas.[12]

15 A qualificação social do homem branco como "covarde inimigo" não representa o único referencial a ele atribuído, pois outras características contribuem para a elaboração de sua identidade simbólica. A consideração do comportamento, da aparência física, do nome constitui alguns dos elementos essenciais na identificação dos componentes da cosmologia wayana e, conseqüentemente, a percepção dos brancos constrói-se por meio desse prisma. Esses critérios tendem a incluí-los em uma equação mais animal e sobrenatural do que propriamente humana, a qual é coerente com a sua posição de inimigo. Ocorre, assim, uma síntese socioontológica da sua extrema alteridade ao serem assimilados na tríade inimigo/animal/sobrenatural.[13]

16 A caracterização do comportamento do branco está explícita na própria definição dos membros da categoria dos "outros". Seus integrantes são identificados como pessoas dotadas de animosidade e comportamento anti-social e, desse modo, rotulados indistintamente como *mekparé,* um termo genérico atribuído aos seres agressivos: inimigos em geral, xamãs quando executam ações consideradas deletérias, onças e gaviões, animais peçonhentos, seres sobrenaturais. A hostilidade atribuída ao branco não se limita, entretanto, a este campo da agressão potencial. O branco é considerado um *ipun kukukhem,* "experimentador de nossa carne" ou, em outras palavras, um canibal. Inscreve-se, assim, no rol dos antropófagos que têm seu paradigma nos *ipó,* "seres sobrenaturais".

17 As descrições sobre o canibalismo do branco são recorrentes nas narrativas históricas wayana, nas quais ganham foro de realidade, graças aos massacres vivenciados. As referências recaem, invariavelmente, sobre os cabanos que se refugiaram no Rio Paru de Leste, possivelmente fugindo da repressão, quando o movimento da Cabanagem foi desbaratado, cerca de 1845. Segundo as explicações de um Wayana, o comportamento dos cabanos pode ser caracterizado nos seguintes termos:

> Os Cabanos chegavam com seus cães ferozes como onças. Vinham em canoas. Muita gente. Chegavam na aldeia, as mulheres estavam sozinhas, os homens tinham ido caçar. Amarravam a gente nos esteios (das casas), ainda viva. Aí começavam a cortar. Pegavam uma faca e cortavam pedaços da coxa, da perna, do braço, das

> costas. Deixavam a gente assim mesmo, gemendo. Depois comiam a carne ali mesmo, crua, com sal. O sangue misturavam com farinha e comiam. O que sobrava, salgavam, colocavam em caixotes e levavam para vender e comer na cidade.

18 Dessa narrativa depreende-se o caráter profundamente traumático das relações dos Wayana com os brancos, no século passado. A descrição minuciosa de sua omofagia revela e acentua a alteridade maléfica dos brancos, distanciando-os ainda mais do comportamento humano e aproximando-os de seus congêneres antropófagos, os seres sobrenaturais, que também comem, crua, a carne dos Wayana. Entretanto, não é apenas o canibalismo que enfatiza a selvageria do branco, o seu físico atesta da mesma forma essa característica.

19 O juízo que os Wayana fazem da aparência dos humanos está diretamente vinculado à estética corporal que, juntamente com os nomes, constituem importantes elementos de caracterização étnica. Como suporte dessa estética, a pele, por sua cor e pilosidade, tem papel preponderante como referencial de identificação, referencial este que opera em dois registros: um está relacionado à estrutura dessa estética, o outro está vinculado à dinâmica dessa estrutura. Vejamos como se dão esses contrastes.

20 A epiderme do branco europeu ou brasileiro é referida como "clara", "embranquecida", *tikorokem.* Dessa mesma tonalidade é considerada a pele dos Wayana após prolongada doença ou a dos que estão reclusos em resguardos rituais, ligados à puberdade. A coloração da epiderme dos *Maroon* ou dos brasileiros afro-descendentes é designada como *taririman,* "como preta". São considerados dessa cor os Wayana que viajam, expostos ao sol e sem adornos, em contraste com a vida social da aldeia onde geralmente estão ataviados. A coloração de um wayana socialmente ativo e integrado é classificada como "vermelha", *takpirem,* a tonalidade da tinta de urucu que normalmente a recobre.

21 Diante do exposto, conclui-se que pessoas com pele "esbranquiçada" ou "enegrecida" estão, por definição, excluídas momentaneamente do convívio social, como os reclusos, os doentes, os viajantes. Portanto, muito mais do que apenas evidenciar a diferente coloração da pele dos brancos e dos negros, essa classificação indica a posição de exclusão desses indivíduos da vida social wayana. Ademais, por serem sempre "brancos" ou "negros" incluem-se no mesmo rol dos animais e seres sobrenaturais cuja pele também possui permanentemente a mesma coloração. Contrastam assim com os Wayana, cuja estética é marcada pela transitoriedade, característica esta que representa um dos aspectos fundamentais da humanidade e do ser humano.[14]

22 A pele do homem branco presta-se ainda a outras apreciações de caráter estético quando se trata de peles sardentas e com sinais. Essas epidermes, consideradas extremamente repulsivas, são ditas *timiririhem,* "providas de muitos pontos" ou "muito pintadas". Ora, peles permanente e excessivamente pintadas/decoradas são também uma das características dos seres sobrenaturais. Significativamente, a pele de um wayana pode adquirir essa aparência quando está coberta de pústulas ou manchas, originárias de "doenças de branco", *karaiwá etamexi,* como catapora, sarampo. Nessas ocasiões, o indivíduo doente é alvo de uma depreciação estética e social que o marginaliza temporariamente, visto que sua epiderme não apresenta todos os requisitos visuais que compõem uma completa socialização. A pele do branco, contínua e excessivamente pintada, reforça, entretanto, a sua marginalidade e sua associação com a sobrenaturalidade.

23 No homem branco são igualmente depreciados a pilosidade e os cabelos louros. Nesses casos, o referencial provém do mundo natural ao estabelecerem comparações com

diferentes símios, complementando assim o quadro de alteridade no qual o branco se insere. Os homens barbados são alcunhados de *ixiimé katip,* "semelhante a macaco cuxiú"; os peludos, de *arimi katip,* "semelhante a macaco coatá", os louros, de *alauatá katip,* "semelhante a macaco guariba". A expressão *mekú katip,* "semelhante a macaco-prego", é reservada a um wayana desprovido de adornos de qualquer espécie e, portanto, "nu", constituindo este um apelativo extremante ofensivo.

24 Os Wayana submetem o vestuário do homem branco a uma avaliação similar, pois designam-no genericamente como *upó,* "paredes de vespeiro".[15] Os trajes dos brancos são encarados como elementos que não são capazes de conferir-lhes uma distinção particular, inclusive sexual, pois percebem que as mulheres também podem usar calças compridas. O que é verdadeiramente considerado como distintivo individual dos brancos é a oposição vestuário civil/farda militar, seja ela brasileira, surinamense ou francesa.

25 A particularização do militar, entretanto, está inserida simbolicamente em um referencial guerreiro e não-animal como ocorre com as vestes civis. Nesse sentido, os Wayana podem referir-se aos pilotos da Força Aérea Brasileira, os militares com os quais mantêm contato constante, como *karaiwá tikaimutai,* expressão traduzível por "guerreiro brasileiro". Os guerreiros wayana que estão preparados para combate, portando pinturas corporais, armas e insígnias, são os *tikaimutai hamô.* Ao estabelecerem um paralelo entre estes e os pilotos da FAB, os Wayana revelam-se em seus comentários ser especialmente perspicazes ante a impressão que os militares provocam ao aterrissarem em seu território, e emergirem de suas aeronaves paramentados com uniformes de cores berrantes ou com estampas que visam à camuflagem e portando facas e armas de fogo...

26 A coloração, a pilosidade e o vestuário do homem branco evidenciam a sua animalidade e anti-sociabilidade, enquanto as marcas da pele e o comportamento associam-no aos seres sobrenaturais. Tais correspondências não se limitam, contudo, a esses aspectos. A exterioridade social e a sobrenaturalidade do homem branco são, finalmente, salientadas tanto na apropriação e no uso de nomes não-wayana como, notadamente, na representação visual destes nomes.

27 Atribuir nomes de branco aos Wayana constitui uma prática apreciada por balateiros, garimpeiros, religiosos e funcionários da Funai. Cada um desses segmentos pinça os nomes de um repertório que possui a peculiaridade de ter a sua origem facilmente identificada, como os nomes bíblicos que, evidentemente, são os preferidos pelos missionários evangélicos e os apelidos, geralmente de gosto duvidoso, que são o apanágio dos balateiros e garimpeiros. Os nomes que os próprios wayana adotaram dos brancos ou dos *Maroon* visam facilitar o intercâmbio e proteger seus nomes próprios, pois estes possuem contextos específicos de uso, invariavelmente desrespeitados pelos brancos. A categoria dos nomes adotados assim como a dos conferidos é referida e categorizada como "nomes falsos", *hetapek,* designação esta que ressalta a sua marginalidade ante o sistema nominativo e social wayana.[16] Contudo, é na representação visual dos nomes dos brancos que podemos melhor constatar sua exterioridade e associação com o sobrenatural.

28 Essas representações consistem em nomes de brancos que são inscritos sobre suportes variados, tais como tatuagens no antebraço ou nos tecidos confeccionados com miçangas e destinados à ornamentação corporal ou ainda pintados em um elemento arquitetônico, constituído por uma "roda de teto", *maruana,* disposta na cumeeira das casas cerimoniais, presentes em todos os núcleos habitacionais indígenas. Nas aldeias de *Xuixuimënë* e *Kumarkapan,* os nomes ou representações de brancos encontrados nas rodas de teto

referem-se a indivíduos que são acusados de lesar ou de propagar moléstias entre os Wayana ou então que foram protagonistas de fatos considerados extraordinários. Um desses fatos foi a chegada do primeiro funcionário da Funai em um período em que os Wayana ignoravam a existência e os propósitos desse órgão federal. Uma roda de teto, coletada por Jules Creveaux em 1881, atesta a antiguidade dessa associação, pois essa peça [17] está acompanhada da seguinte informação: "disco de madeira pintada representando serpentes e um europeu".

29 Efetivamente, nas rodas de teto, as figuras e nomes relativos aos brancos aparecem invariavelmente junto a outras pinturas que representam seres sobrenaturais, entre as quais destaca-se a figura serpentiforme de *okoimê,* a anaconda sobrenatural, em múltiplas facetas, pois este ser, cujo representante na fauna amazônica é a sucuriju,[18] constitui o arquétipo dos sobrenaturais. A representação do branco nas rodas de teto, em associação aos seres sobrenaturáis, está totalmente coerente com o sistema iconográfico e estético wayana que encontra na sobrenaturalidade e nos seres sobrenaturais a fonte criativa e inspiradora por excelência. O elemento arquitetônico que serve de suporte a essas representações constitui, ele mesmo, uma arraia sobrenatural e destina-se, por meio de suas pinturas, a visualizar os elementos constitutivos da alteridade, presentes na cosmologia wayana, em que o homem branco encontra o seu lugar.

30 As facetas das identificação do homem branco que foram apresentadas revelam-se, portanto, marcadas pela interseção de vários registros de alteridade ontológica e sociológica que as enquadra numa simbólica de agressão e predação. Os bens e materiais, advindos do contato interétnico, são regidos por parâmetros simbólicos semelhantes que os definem como fruto da indústria de "inimigos canibais".

Os bens dos inimigos como “objetos cativos”

31 Desde o século XVIII, seguramente, diferentes produtos industriais fixaram-se entre os povos indígenas norte-amazônicos falantes de línguas Carib como os Wayana, Kalinã, Waiwai, Tiriyó, Yekuana, Kachuyana, Waimiri, Atroari, Makuxi, Aparai. Esses produtos provinham das colónias holandesa e francesa, cujos representantes comerciavam diretamente com os grupos indígenas próximos e com os *Maroon,* os quais, por sua vez, os repassavam aos povos interioranos com os quais tinham contato. Esses bens trilhavam a rede das relações interétnicas, própria da região guianense, e que se efetivava por meio de um extenso sistema de troca intertribal que principiava no litoral das Guianas, atingia a bacia do Rio Trombetas e prosseguia até alcançar o Rio Oiapoque. Nesse percurso, logravam atingir grupos indígenas distanciados do contato direto com os colonizadores.[19]

32 Habitando o norte do Brasil (Pará e Amapá) e também as Guianas Francesa e Holandesa (Suriname), os Wayana encontravam-se nesse período em um eixo privilegiado para o recebimento de mercadorias européias de diversas procedências, adquiridas pelo intercâmbio com os Tiriyó, Aparai e Waiãpi e ainda de outros grupos indígenas, posteriormente assimilados como os Upuruí, Kaikuxiana, Piriu, Marawana (Gallois, 1986, p. 201). Em fins do século XVIII, o comércio com os *Maroon,* sobretudo com os Saramaká e Aluku, corresponde a uma fonte inesgotável de bens industrializados. Esse prolongado e intenso intercâmbio propiciou aos Wayana a adoção de vários implementos domésticos e peças de vestuário *Maroon,*[20] que são apreciadas e utilizadas até o presente, constituindo parte integrante da cultura material wayana.

33 Na atualidade, é longa a lista dos objetos industriais empregados pelos Wayana, nas atividades relacionadas com a agricultura, caça e pesca, na produção de artefatos e na composição de sua indumentária. Em termos quantitativos a posse desses bens é desigual, variações ocorrem entre famílias e entre aldeias. O centro abastecedor e irradiador de bens e tecnologia não-indígena é a chamada "Aldeia Apalai" onde estão instaladas as bases da Funai e dos missionários evangélicos do SIL e da Albama,[21] o campo de pouso da FAB e o comércio de compra de manufaturados, ligado à Artíndia e à Apitu, a recém-criada "Associação dos Povos Indígenas do Tumucumaque" que congrega os habitantes do Rio Paru de Leste.

34 Na disseminação dos bens manufaturados, os missionários evangélicos do SIL detêm uma grande parcela de responsabilidade. Atuando durante longos anos na área mediante a "pregação pelo exemplo", procuraram sistematicamente introduzir entre os Wayana não apenas o modo de vida das famílias evangélicas norte-americanas, mas também alguns elementos considerados como os "avanços tecnológicos da humanidade" a respeito dos quais os Wayana deveriam se inteirar: pecuária, maquinário diverso: trator, máquina de escrever, serra mecâni ca, motor de popa, refrigerador, coletor solar; especial empenho foi dedicado à introdução do sistema monetarista nas transações comerciais, em detrimento do usual sistema de troca. Em 1990, instalaram-se no Rio Paru de Leste diversas famílias wayana procedentes do Suriname. Evangelizadas e com um histórico de vida diverso, vieram fazer eco às pregações missionárias e assim tornaram-se potentes vetores de hábitos e mercadorias não-indígenas.

35 As formas de incorporação dos objetos industriais à sociedade wayana estão estreitamente conectadas às concepções simbólicas que fundamentam todo o sistema de objetos e as concepções estéticas agregadas. Nesse sentido, enfatiza-se que dois termos da língua wayana referem-se aos bens materiais, classificando-os em duas categorias. A primeira busca ser coletiva e por meio de um vocábulo específico e exclusivo, *etiparé,* "coisa", são designados todos os elementos inanimados, produzidos pelos seres humanos. Essa categoria, extremamente abrangente, inclui o sistema de objetos wayana e também os bens introduzidos pelo contato interétnico. O segundo termo é *imakhé,* "o que é (intrinsecamente) meu", e descrito pelos próprios Wayana como sendo "enfeite" e refere-se exclusivamente aos objetos que reúnem alguns predicados, a saber: ser executado por wayana, ter local de armazenamento apropriado, possuir função e regras específicas de uso. Segundo a lógica dessa categoria, um cesto de arumã, possuindo motivos marchetados, produzido por um homem wayana, acondicionado no jirau, próximo à rede de sua esposa, armazenando pelotas de fios de algodão, constitui de forma inquestionável um "enfeite".

36 Os objetos e materiais obtidos do branco, embora requisitados e utilizados, não podem aspirar a "enfeitar" o mundo wayana. São concebidos e executados por mãos estranhas e desconhecidas, em tempos e locais igualmente desconhecidos e, sobretudo, seguindo modelos que não foram estabelecidos pelos demiurgos nos tempos primordiais, como ocorre com os objetos considerados *imakhé.*[22] Ademais, os bens industriais dificilmente propiciam uma especificidade funcional, igualmente estética, um critério de suma importância para os Wayana na apreciação e valorização dos objetos. A espingarda do branco "mata todos os bichos" ao passo que, entre as flechas wayana, encontramos as que são próprias para os porcos selvagens e as antas, outras que são exclusivas para os macacos, outras ainda para os pássaros... Embora eficaz, a espingarda não propicia a singularidade funcional necessária para uma plena valorização estética. A confecção não-

wayana e as possibilidades de uso indiscriminado fazem que os bens industriais sejam classificados como *imakhé tapek,*[23] "falso *imakhé"* ou "falso enfeite".

37 Essas associações permitem detectar um paralelismo semântico entre a categorização do homem branco e dos bens industriais. Compartilhando com os Wayana atributos humanos, o branco é, no entanto, um "falso parente", um "inimigo"; os bens industriais, assim como os artefatos genuinamente wayana, são coisas; entretanto, são falsas porque produzidas pelo inimigo, evidentemente sem obedecer modelos, materiais e normas wayana as quais conferem a um objeto a valorização completa. O sistema de objetos wayana estabelece, dessa maneira, uma nítida separação entre a produção tradicional, os objetos que são *wayana nerêtpë,* "feito por gente" e a que é adquirida, referente aos objetos que são *karipunó nerêtpë,* "feito pelo inimigo".

38 Essa distinção remete a uma outra, esta vinculada a uma diferenciação no referencial de "posse", associado aos objetos, em que se aprofunda a compreensão da dualidade acima referida. Os Wayana fazem referência a duas modalidades de posse, dividindo os pertences de um indivíduo em duas categorias. Uma delas é denominada *tuwaré e* está diretamente relacionada com o conhecimento, com o saber fazer, saber executar e recai sobre as manufaturas originalmente wayana. A outra modalidade é referente à posse de um bem do qual se desconhece o processo de criação, de confecção, como é o caso de todos os objetos advindos do contato, sejam eles artesanais ou industriais. A designação dessa modalidade é *irmató,* e como a anterior constitui um termo associado ao objeto possuído, como na expressão *arkapusá irmató,* "dono da espingarda". Animais selvagens domesticados, como aves, símios e outros pequenos mamíferos também integram essa categoria de posse. A designação *irmató* não se limita, contudo, a caracterizar a posse de objetos e animais. No contexto guerreiro, o termo *tuarirmató,* "dono do cativo recente", caracteriza o guerreiro que traz, às costas, uma criança pequena, filho do inimigo, morto no combate. Essa criança era amarrada com tiras de envira e transportada de modo semelhante ao que é utilizado no transporte da caça abatida.

39 A associação de bens industriais com caça e crianças cativas, por meio do referencial de posse, permite sugerir que esses bens são simbolicamente concebidos como presas de guerra. A caracterização mais correta desses bens seria a de "reféns" materiais, e não propriamente de "troféus" porque, segundo os Wayana, não eram trazidos despojos de guerra, pois tudo deveria ser destruído, inclusive as próprias armas empregadas no combate. Entretanto, segundo a decisão do chefe guerreiro, crianças pequenas podiam ser poupadas e trazidas como reféns. No caso dos objetos e considerando o exposto, é pertinente identificar os bens industriais como "objetos cativos" e, portanto, passíveis de "domesticação".

A “domesticação” dos objetos industriais

40 O processo de assimilação ritual dos cativos de guerra é especialmente complexo e sua descrição detalhada não cabe no âmbito deste trabalho. Para a compreensão do argumento proposto é suficiente um breve resumo. Os relatos indígenas informam que o cativo, referido como *tuwarimé,* chegava amarrado à aldeia e só era solto após um certo período, durante o qual não era nomeado. O cativo não possuía lugar fixo de moradia, sendo submetido a constantes pinturas de urucu, as quais eram aplicadas com o objetivo de reforçar o seu caráter humano, de acordo com os preceitos wayana. O comportamento do cativo era inteiramente ditado por seu "dono", o *tuwarirmató,* ficando o prisioneiro

completamente desprovido de vontade própria. Esse quadro foi explicitado a partir da comparação da experiência pessoal de um wayana em visita à capital do Estado do Pará: "Wayana em Belém é mesmo que *tuwarimé,* só vai onde *karaiwá* leva, só come o que *karaiwá* dá, só dorme onde *karaiwá* manda".

41 Na assimilação dos bens industriais na sociedade wayana, estes são reconstruídos cognitiva e simbolicamente, permitindo assim estabelecer paralelismos com o tratamento reservado aos cativos. Como estes, os bens do contato têm tratamento específico em função de sua origem externa não sendo imediatamente utilizados, ficando guardados ou amarrados nas vigas das casas por determinado tempo. Posteriormente, ao serem utilizados, não possuem local fixo de armazenamento, e podem ser encontrados nos mais diversificados locais. Essa carência constitui uma das mais marcantes características dos "falsos enfeites", um aspecto diametralmente oposto ao dos "verdadeiros enfeites" os quais, como visto anteriormente, possuem local de armazenamento específico.

42 Nesse mesmo registro, o modo de nomear os objetos estabelece nítidas fronteiras entre a produção wayana e a dos brancos. Na dinâmica desse sistema, o nome atribuído aos objetos deve ser compreendido em estreita sintonia com o seu oposto, a ausência de nome, pois esses dois aspectos equivalem-se, ao exercerem seu papel de identificador.

43 Os objetos industrializados ou de confecção não-wayana são desprovidos de nome ou, na expressão de um wayana, "a gente não chama". Isso significa que não foram criados termos na língua indígena, genéricos ou específicos, para designá-los, pois são conservados os nomes que designam esses objetos em suas línguas de origem, apenas modificados pela fonologia wayana. Marca-se, assim, com certa precisão, a origem de determinado artigo, reforçando a conotação de seu caráter alógeno.

44 Nesse quadro podem ser encontradas designações originárias do francês, português, espanhol, holandês, *pidgin,* língua geral e ainda de outros idionas indígenas, tanto Carib como Tupi. Os exemplos são inúmeros, mas é suficiente citar *sapá,* "terçado", e *putei,* "garrafa", que advêm do francês *sabre* e *bouteille; arkapusá,* "espingarda", que remete ao vocábulo espanhol *arcabuz;* os termos *supú,* "colher", e *piná,* "alfinete", originam-se do *pidgin* inglês. As designações *apokuitá,* "remo", *koró-koró,* "cesto cargueiro", e *aruá,* "espelho", são de termos homônimos em linguas indígenas carib e tupi. Quando certos artigos industrializados são nomeados a partir de analogias formais com o mundo natural, esses neologismos descritivos são considerados *het tapek,* agora no sentido mais próximo a "apelidos". Assim sendo, os garfos são referidos como *iri amôhawin,* "unhas de preguiça", os sapatos de salto alto de *pakira pupkan,* "pés de porco caitetu", os guarda-chuvas de *lêlê apó,* "asas de morcego".

45 Os exemplos apresentados demonstram claramente que a reafirmação linguística da alteridade dos objetos industriais, como "objetos cativos", representa a condição simbólica de sua incorporação. Entretanto, essa marcação linguística da exterioridade dos bens de contato, notadamente dos que provêm do branco, não é suficiente para a sua incorporação, pois é igualmente necessário que sejam executadas interferências materiais que visam remediar a indefinição dos objetos industriais, indefinição esta que tanto pode ser funcional, formal como cromática.

Estetizando mercadorias e alteridades

46 Para o emprego dos objetos industriais na vida cotidiana e ritual são requeridas operações que objetivam enraizá-los na perspectiva estética wayana, compreendida em um sentido que engloba forma, decoração e funcionalidade. As interferências praticadas nos bens industriais podem ser materiais, notadamente cromáticas, visando aproximá-los do modelo indígena que é, justamente, o "enfeite", *imakhé,* como referido anteriormente. Procurando clarificar esse processo de enraizamento, serão descritas as formas como alguns objetos alógenos podem ser manipulados e incorporados à estética wayana.

47 No repertório doméstico dos bens industriais, as panelas de alumínio possuem um lugar de destaque, constituindo itens que são, atualmente, indispensáveis nas cozinhas das mulheres wayana. Essas panelas metálicas ocupam, no sistema de objetos indígena, uma posição diametralmente oposta à das panelas confeccionadas com argila que ainda são fabricadas e ocasionalmente utilizadas. Essa oposição não repousa unicamente sobre a diversidade da matéria-prima de confecção, mas igualmente sobre a discrepância da grande diversidade formal das panelas e recipientes cerâmicos, com cerca de 23 tipos diferentes repertoriados e a singularidade do aspecto das panelas de alumínio, pois para cozinhar só são empregadas as bojudas caçarolas de alças móveis. Essa monotonia é acrescida do fato de que as panelas industriais têm invariavelmente a mesma decoração, uniformemente "branca", *tikorokem,* opondo-se às panelas cerâmicas, que podem ser *takpirem,* "vermelhas", quando novas ou, então, para uso cerimonial, que são pintadas, *timirikem,* com tintas minerais em negro, ocre, branco e vermelho, conformando diferentes padrões iconográficos. Como demonstrado anteriormente, a oposição percebida entre as panelas de cerâmica e as de alumínio é totalmente coerente com a percepção wayana acerca das produções internas e das externas, marcando seus diferentes domínios de produção.

48 Visando a uma adequação estética, as panelas de alumínio podem ser alvo de esforços de particularização formal e utilitária. Para tanto, recorre-se aos padrões decorativos wayana que são aplicados nas paredes externas das caçarolas com esmalte de unhas de cor vermelha ou gravados com faca. Outro expediente que visa quebrar a uniformidade dessas panelas é apoiar-se na variação de tamanhos para especificar usos distintos. Dessa forma, as pequenas caçarolas estão destinadas exclusivamente a molhos ou mingaus, as médias a peixe ou caça miúda, as maiores à caça graúda.

49 Processos semelhantes operam na escolha cromática de bens e matérias industriais, uma vez que estes devem se submeter aos contextos sociais e espaciais de uso, marcados pela trilogia cromática formada pelo negro/vermelho/branco. Nesse sentido, os implementos industriais usados em pescarias, caçadas e viagens devem pertencer, preferencialmente, à categoria dos objetos considerados "negros", *taririman,* a cor julgada adequada a estes espaços. Nessa perspectiva, os guarda-chuvas são sempre pretos e os anzóis mais apreciados são os de metal escuro, inclusive porque o negro constitui uma cor à qual se atribui a particularidade de "atrair" os peixes. Contrariamente, matérias industriais destinadas ao reprocessamento ou empregadas na estética corporal são notadamente vermelhas, *takpirem,* como o são as miçangas de vidro, os tecidos para as tangas ou as tampas de vidros de café solúvel que são adaptadas como tortuais para os fusos. O vermelho é apropriado ao contexto social da aldeia, porque essa cor referenda particularmente a humanidade e o ser humano.

50 Nesse mesmo horizonte, pode ser avaliada a adoção da decoração encontrada nos objetos industriais, pois diferentes juízos estéticos estão sintonizados com padrões decorativos que, embora conhecidos e reproduzidos, não integram o repertório wayana original. Esse elenco é formado por uma série de representações iconográficas, particularizadas nominalmente, mas que são compreendidas em conjunto como sendo a pintura corporal de um ser sobrenatural serpentiforme, denominado *Tuluperê.* Uma narrativa mítica descreve como os Wayana e os Aparai combateram e derrotaram esse sobrenatural, apropriando-se dos motivos de sua pintura corporal. A obtenção e a reprodução dessas pinturas em objetos e na decoração corporal wayana revela-se para esses índios como uma possibilidade de afirmação de humanidade e, concomitantemente, como um meio de oposição ao domínio da sobrenaturalidade (van Velthem, 1992, p.64).

51 Esses princípios são particularmente revelados no gosto wayana pelos pratos feitos em ágata, "made in China",[24] que são obtidos no Suriname dos *Maroon* ou mesmo dos Wayana lá residentes, em troca de serviços extrativos ou agrícolas. Nas aldeias do Rio Paru de Leste, os pratos de ágata são encontrados em número variado em todas as residências, pois tornaramse insubstituíveis nas refeições comunitárias de pescado ou caça. Semelhantes a pequenas bacias, esses pratos têm tons pastel com o fundo ornamentado com figuras policromadas de pássaros, flores, dragões e outros motivos característicos da produção artística chinesa. Os Wayana apreciam esses desenhos porque sua disposição nos pratos corresponde à sua própria estética decorativa que privilegia os interiores dos recipientes e por outros motivos, de ordem simbólica. A porção interior dos objetos é privilegiada porque, em razão da corporalidade que é atribuída às coisas, essa porção corresponde às suas "entranhas". Dessa forma, é possível estabelecer um paralelismo com a serpente sobrenatural *Tuluperê,* acima referida, que ostenta em seu interior as mais belas pinturas corporais.[25]

52 A ornamentação, que é calcada em outros repertórios, exteriores ao elenco wayana, recebe um nome particular, *etiparé imirikut,* "pinturas corporais da coisa", como é o caso dos motivos encontrados nos pratos de ágata chineses. Uma importante categoria desse elenco alógeno é especificamente referida como *pampila imirikut,* "pinturas corporais dos livros", e faz referência a representações que estão contidas em catálogos que apresentam motivos de bordados em ponto de cruz. Esses catálogos foram introduzidos por missionários norte-americanos entre os habitantes de uma aldeia wayana estabelecida no Suriname. Os padrões chegaram ao Rio Paru de Leste materializados em ornatos de miçangas tais como cintos, pulseiras e colares, e foram trazidos por viajantes indígenas e copiados pelas artesãs locais.

53 Entre os Wayana que vivem no Brasil, a reprodução das "pinturas corporais da coisa" restringe-se, portanto, aos adornos executados com contas vítreas,[26] o que reforça a sua característica de repertório alógeno, pois a matéria-prima empregada é igualmente estranha à cultura wayana. Nos atavios mencionados, pode ser observada a reprodução de motivos decorativos pertencentes aos índios norte-americanos como os Navajo, os Oglaga-Sioux e os Astakiwi,[27] assim como de representações de cunho realista como animais, veículos de transporte, bandeiras, símbolos cristãos, emblemas da FAB, e de composições complexas, tais como uma jovem holandesa ordenhando uma vaca, crianças jogando bola, flores em pote e o onipresente Pato Donald!

54 A reprodução da bandeira surinamense, em listas horizontais, constitui um dos mais recorrentes motivos dos cintos masculinos de miçangas. Essa escolha não é arbitrária nem ditada unicamente por exigências decorativas. Compreendê-la requer a sua inserção no

contexto do simbolismo da agressão/predação que permeia o pensamento wayana a respeito da alteridade e da estética, visto que dentre os seus referentes mais profundos estão os inimigos e os seres sobrenaturais, os predadores por excelência dos humanos.

55 Sublinha-se, assim, que os sobrenaturais possuem o corpo coberto por uma decoração que é permanente e que se caracteriza por ser constituída de listras horizontais ou verticais, em cores contrastantes. O efeito listrado resultante é referido como *tepiatxé* e é considerado como a reprodução icônica do arco-irís que vem a ser um sobrenatural de aspecto serpentiforme, identificado como sendo uma espécie de enguia de água doce. Por meio desse efeito representativo, os sobrenaturais são identificados, visual e simbolicamente, à bandeira surinamense. Esse pavilhão, associando-se ao mesmo tempo ao sobrenatural pela padronagem em listras e aos inimigos por ser um objeto de branco, amplia sobremaneira o seu caráter predatório, configurando para os Wayana um paradigma estético da alteridade, o que explicaria o sucesso desse padrão em sua arte.[28]

Concluindo. Convivendo com os canibais

56 A análise dos critérios semânticos, estéticos e simbólicos visou particularmente à forma de apreensão dos bens industriais pelo sistema de objetos wayana. Dessa maneira, foi possível evidenciar e compreender o processo de "domesticação" ao qual estão submetidos, como "objetos cativos". Esse percurso de incorporação distingue essa categoria de objetos por meio de apelativos e características plásticas específicas. Entretanto, são sobretudo os atributos simbólicos, associados aos seus produtores, os inimigos, os que vão permitir a sua absorção no universo indígena.

57 Os Wayana constroem e manipulam suas relações com os bens materiais próprios ou alógenos e ainda com os brancos por meio da circunscrição estética de sua extrema alteridade, em termos de uma lógica simbólica de guerra, captura e antropofagia. Um dos mais evidentes exemplos desse processo revela-se em uma máscara ritual que encarna o arquétipo antropofágico, denominado *Olokoimë.* Na caracterização de sua fauce escancarada, enfatizando o seu poderio predatório, e a despeito da rica avifauna da região, somente as filiformes penas do pescoço do galo doméstico-ave oriunda do mundo dos brancos-logrou materializar os dentes desse devorador dos Wayana. Os motivos dessa singular escolha repousam tanto no aspecto e na coloração dessas penas, mas notadamente pelo simbolismo que essa ave carrega, imprimindo terror e beleza à máscara.

58 Apesar do reduzido contigente populacional, da incessante pressão dos missionários e dos orgnismos governamentais, que estrategicamente concentram seus esforços transformativos no arcabouço material de sua cultura, os Wayana, quer vivam na Guiana Francesa[29] ou no Brasil, resistem e procuram reverter esse quadro. Auxilia-os uma consciência de reafirmação cultural subjacente que se manifesta, entre outras formas, por intermédio de seu sistema estético-cosmológico. Consequentemente, em vez de serem derrotados pela quantidade e pretensa superioridade técnica dos bens industriais, procuram neutralizá-los como "cativos de guerra" e os domesticam, submetendo-os às suas próprias perspectivas nominativas e estéticas.

59 Os objetivos wayana, contudo, ultrapassam o âmbito do sistema dos bens manufaturados. Na realidade, perseguem os produtores desses bens, os brancos, "inimigos canibais", com o intuito de amansar as dimensões animais/sobrenaturais de sua alteridade e assim

incorporá-los às regras de uma convivência interétnica humanizada que, em última análise, valoriza a própria sociedade wayana.

Agradecimentos

60 Agradeço a Bruce Albert as repetidas e pacientes leituras do texto e os comentários que muito o iluminaram e a Dominique Buchillet pela leitura e as sugestões pertinentes.

Traje cotidiano masculino: sandálias de borracha, tanga de tecido, cinto e colar de miçangas, peitoral de espelho. Foto: L. Hussak van Velthem (1984).

Vista parcial da aldeia Likirikichpan, Rio Citaré. Foto: D. Schoepf (1972).

Roda de teto, *maruana.* Observar a inscrição do nome de um branco em meio aos seres sobrenaturais. Foto: L. van Velthem (aldeia Xuixuimënë, 1990).

Em aldeia Apalai, uma refeição comunitária feminina em torno de panelas de alumínio e pratos de ágata. Foto: L. Hussak van Velthem (1984).

Em Xuixuimënë, um grupo de mulheres aparentadas exibe uma indumentária cerimonial confeccionada com miçangas vítreas. Foto: L. Hussak van Velthem (1978).

BIBLIOGRAFIA

Referências bibliográficas

BASTIDE, R. Problemas de sociologia da arte. *Sociologia da Arte,* v.II, p.42-53, 1967.

BARBOSA, W. La artesanía indígena y el tráfico simbólico. In: *Artesanías de América,* 46-47. Cuenca: CIDAP. 1995. p. 131-52.

CHODKIEWICZ, J. L. *The Ecology of Domination.* 1983 (Ms.).

COLOMBO, C. *Diários da descoberta da América.* São Paulo: L & M Editora, 1987.

COSTA, M. H. F, MONTEIRO, M. H. O Kitsch na arte tribal. *Revista Cultura* (MEC), n.1, p.124-30, 1971.

COUDREAU, H. *Chez nos indiens:* quatre années dans la Guyane Française (1887-1881). Paris: Hachette, 1983.

CREVAUX, J. *Voyages dans l'Amérique du Sud, 1878-1881.* Paris: Hachette, 1883.

FARAGE, N. *As muralhas dos sertões:* os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. São Paulo: Paz e Terra, ANPOCS, 1991.

GALLOIS, D. *Migração, guerra e comércio:* os Waiãpi na Guiana. São Paulo: FFLCH/USP, 1986. (Antropologia, 15).

GRABURN, N. (Org.) *Ethnic and Tourist Arts.* Cultural Expressions from the Fourth World. Berkeley: University of Califórnia Press, 1976.

GRENAND, F., FERREIRA, E. H. *Pequeno dicionário da língua geral.* Manaus: SEDUC, 1989.

GRENAND, P. *Les relations intertribales en Haute Guyane du XVIIIème à nos jours.* Paris, 1972. Dissertação (Mestrado), Université de Paris V.

HENLEY, P., MULLER, M. C. Panare basketry. Means of Commercial Exchange and Artistic Expression. *Antropologica,* v.49, p.29-130, 1978.

HURAULT, J.-M. *Français et indiens en Guyane - 1604-1972.* Paris: Union Générale d'Édition, 1972. (Collection, 10/18).

IRELAND, E. Cerebral Savage: The whiteman as Symbol of cleverness and savagery in Waurá myth. In: HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past.* Urbana: University of Illinois Press, 1988. p. 157-73.

MENGET, P. Présentation. In:—. (Org.) *Guerre, sociétés et vision du monde dans les basses terres de l'Amérique du Sud.* Journal de la Société des Américanistes, Tome LXXI: 129-130.

MONZON, S. *L'art rupestre sud-américain.* Préhistoire d'un continent. Monaco: Le Rocher, 1887.

NAYLOR, M. (Org.) *Authentic Indian Designs.* New York: Dover Publisher, 1975.

ORCHARD, W. *Beads and Beadwork of the American Indians.* New York: La Salle Litho. Corporation, 1975.

PORRO, A. Mercadorias e rotas de comércio intertribal na Amazônia. *Revista do Museu Paulista,* v.XXX, p.7-12, 1986.

PRICE, R. *First-Time, The Historical Vision of an Afro-American People.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1983.

PRICE, S. *Co-wives and Calabashes.* Ann Harbor: The University of Michigan Press, 1984a.

—. *Time and Aesthetics:* Problems in Art Oral History. 1984b. (Ms.).

PRICE, S., PRICE, R. *Afro-American Arts of the Surinam Rain Forest.* Berkeley: University of California Press, 1980.

RIBEIRO, B. O artesanato indígena como bem comerciável. *Ensaios de Opinião,* v.5, p.68-77, 1957.

—. O artesanato cesteiro como objeto de comércio entre os índios do Alto Rio Negro. *América Indígena,* v.XLI, p.289-331, 1981.

—. Artesanato indígena: para que, para quem? In:—. *O artesão tradicional e seu papel na sociedade contemporânea,* Funarte. 1983. p. 11-48.

ROTH, W. Trade and barter among the Guiana indians. In: LYON, P. J. (Org.) *Native South Americans. Ethnology of the Least Known Continent.* Boston: Little Brown & Company, 1974. p. 159-65.

SCHMIDT, M. *Estudos de etnologia brasileira.* São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1942.

SCHOEPF, D. Hístorique et situation actuelle des Indiens Wayana-Aparai du Brésil. *Bulletin Annuel du Musée d'Ethnographie de Genève,* v. 15, p. 33-64, 1972.

—. *La marmite wayana.* Cuisine et société d'une tribu d'Amazonie. Genève: Musée d'Ethnographie, 1979.

SILVER, H. Ethnoart. *Annual Review of Anthropology,* v.8, p.267-307, 1979.

SHALINS, M. Cosmologias do capitalismo: o setor transPacífico do "sistema mundial". In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 16, 1988, Campinas. *Anais...* Campinas: ABA, 1988. p.47-105.

SHERZER, D., SHERZER, J. Mormaknamaloe: the Cuna Mola. In: YOUNG, P. HOWE, J. (Org.) *Ritual and Symbol in Native Central America.* University of Oregon Anthropological Papers, 9. p.21-42, 1976.

STEDMAN, J. G. *Narrative of a Five-Years' Expedition against the Revolted Negroes of Surinam, in Guiana, on the Wild Coast of South America, from the Year 1772 to 1777.* Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1972.

TONY, C. Voyage dans 1'intérieur du continent de la Guyane chez les Indiens Roucoyens. *Nouvelles Annales des Voyages* (Paris), t. I, v.97, 4ème série, 4ème année, Paris, p.213-35, (1769) 1843.

VAN VELTHEM, L. H. Das cobras e lagartas: a iconografia Wayana. In: VIDAL, L. (Org.) *Grafismo indígena.* Estudos de Antropologia Estética. São Paulo: Studio Nobel, Fapesp, Edusp, 1992. p.53-65.

—. *O belo é a fera.* A estética da produção e da predação entre os Wayana. São Paulo, Tese (Doutorado), Universidade de São Paulo, 1995.

—. *A pele de Tuluperê.* Uma etnografia dos trançados Wayana-Apalai. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1998.

NOTAS

1. O presente artigo integra uma pesquisa mais ampla a respeito das representações wayana sobre cultura material e estética (van Velthem, 1995).
2. Colombo, 1987, p.44: "... dei a algumas delas uns gorros coloridos e umas miçangas que puseram no pescoço...".
3. Cf. Sahlins (1988) a respeito das relações entre o Ocidente e o Oriente.
4. Cf. Barbosa (1995) para considerações a respeito desse processo entre os índios do Nordeste.
5. Essa expressão engloba a "arte turística", que se desdobra em "arte popular", "arte *souvenir*" e também na "arte da reintegração", que emprega tecnologia tradicional no desenvolvimento de uma nova temática (Silver, 1979, p.299-300).
6. Cf. Monzon (1987) a esse respeito.
7. Os Wayana são um povo indígena de língua Carib. No Brasil encontram-se às margens do Rio Paru de Leste, ao norte do Estado do Pará, no Parque Indígena de Tumucumaque e na Área Indígena Paru de Leste. Em fins de 1999 os Wayana contabilizavam 504 pessoas.
8. Ver em Price & Price (1980) e Price (1983) referências a respeito desses povos de ascendência africana que habitam o Suriname e Guiana Francesa.
9. Entre as quais destaco Tony (1843), Crevaux (1883), Coudreau (1893), Grenand (1972), Hurault (1972), Schoepf (1972) e Gallois (1986).
10. A menção aos Aparai se dá em razão dos casamentos interétnicos já referidos por Creveaux em 1883.
11. Cf. Farage (1991, p. 102-3) sobre o uso desse termo na história guianense.
12. Atualmente, a relação com os "inimigos covardes" pulveriza-se em múltiplas contendas, quase sempre de âmbito pessoal/familiar contra os membros dos organismos assistenciais que atuam na área indígena e nas cidades de Belém e Macapá. Coletivamente, o temor dos ataques dos brancos aglutina-se em torno das ameaças palpáveis dos garimpeiros instalados no sul da Área Indígena Paru de Leste e no interflúvio Paru de Leste e Jari e seus afluentes, como ocorreu em 1998 quando um grupo de garimpeiros irrompeu na área indígena. A ferocidade do garimpeiro é reforçada pela similitude fonética deste termo com *karinpë,* "inimigo".
13. Ver Ireland (1988) para um ponto de vista semelhante entre os Waurá.
14. Cf. van Velthem (1992 e 1995) para maiores detalhes sobre esses aspectos.
15. Esse termo refere-se especificamente ao casulo da vespa *kurukú,* não identificada.
16. A categoria dos *hetapek* engloba ainda o que chamamos de apelidos. São conferidos na infância, levando-se em consideração uma característica física ou comportamental da criança, nem sempre lisonjeira.
17. Pertencente ao acervo do Musée de L'Homme, em Paris.
18. *Eunectes murinus.*
19. Cf. Farage (1991, p.85-101), Gallois (1986, p. 193-216), Hurault (1972, p. 105-18), Porro (1986, p. 10-1), Roth (1974, p. 159-65) e Stedman (1972, p. 217-8).
20. Ver Chodkiewicz (1983) e van Velthem (1995) para maiores detalhes sobre este intercâmbio na Guiana Francesa.
21. Summer Institute of Linguistics e "Aliança Batista da Amazônia", respectivamente.
22. Cf. van Velthem (1995) para um detalhamento dessas perspectivas.
23. Objetos wayana destinados ao comércio são igualmente referidos por esse termo, pois, ao serem transacionados, perde-se o controle sobre o seu local de armazenamento e também sobre a forma de utilização.
24. Schoepf (1979, p. 107) faz uma descrição detalhada desse utensílio entre os Wayana.
25. Cf. van Velthem (1995) para maiores detalhes sobre esse aspecto.

26. Ao contrário do que ocorre, por exemplo, entre os Panaré, que empregam essa classe de padrões na confecção de artefatos trançados, de acordo com Henley & Muller (1978).
27. Identificados a partir da comparação de peças com a iconografia contida em Orchard (1975) e Naylor (1975).
28. Mecanismos semelhantes devem ocorrer na representação da bandeira brasileira como ocorre nos cinturões dos índios do Xingu. Distinguem-se facilmente os "peixes" e "ulurís" do repertório xinguano, como referido por Schmidt (1942) nos triângulos e losangos do pavilhão nacional.
29. Cf. Chodkiewicz (1983) a esse respeito.

AUTOR

LÚCIA HUSSAK VAN VELTHEM

Museu Paraense Emílio Goeldi- MCT/CNPq.lzvelthem@museu-goeldi.br

3. As palavras e as coisas do contato

Os neologismos Kali'na (Guiana Francesa)

Odile Renault-Lescure

1 A experiência do contato vivida pelas sociedades ameríndias traduz-se, lingüisticamente, de modos extremamente variados. Existem, por exemplo, situações tão diversas como a dos Matis do Brasil, relatada por Erikson (1988), e a dos Malinche, do México, descrita por Hill & Hill (1986). Os primeiros opõem uma forte resistência à introdução de objetos manufaturados em sua vida cotidiana, bem como ao empréstimo no léxico de seu idioma, enquanto os segundos falam uma língua sincrética, o mexicano moderno, criado a partir do nahuatl e do espanhol, numa estratégia linguística em que os diversos registros, formas indígenas, formas espanholas e seus novos usos são utilizados pelos locutores em função de sua apreciação das situações de contato. O exemplo do Kali'na,[1] em sua variedade falada do Rio Maroni ao Oiapoque, incluindo as margens surinamesa e brasileira desses rios, apresenta ainda uma outra atitude linguística ante as palavras e as coisas dos brancos.

2 Os Kali'na orientais fazem parte de um importante povo da família linguística Caribe, ocupante de um território que se estende desde as savanas do nordeste da Venezuela até o norte do Amapá. Já instalados nessa região na época da Conquista, e inseridos numa densa rede de relações intertribais,[2] os Kali'na entraram em contato com os europeus já no século XVI (Grenand & Grenand, 1990). Holandeses, portugueses e franceses[3] foram os principais colonizadores que os Kali'ma tiveram de conhecer e distinguir uns dos outros para definir suas estratégias de aliança. A emergência de novas sociedades nascidas da colonização colocou-os, além disso, diante de vários grupos crioulos e *maroons.* Confrontaram-se, assim, na Guiana, com uma situação de contato social e culturalmente diversificada.

3 Quando os primeiros europeus chegaram, a exploração do meio natural, associada a um habitat semipermanente, organizava-se em torno de atividades de caça, pesca, coleta e agricultura de coivara, atividades cuja importância respectiva variava de acordo com a diversidade ambiental. Com a diminuição do território kali'na, a degradação do que restou da mata e a redução da caça, as zonas costeiras, os baixos cursos dos rios, os estuários e o mar, dada a sua importância para a pesca, tornaram-se zonas privilegiadas

de exploração econômica. A redução territorial foi, portanto, acompanhada por modificações técnicas, econômicas e sociais, cujo eco ressoa até hoje nos relatos históricos.

4 Como conta um xamã, naquela época, em que só havia índios, estes não conheciam as roupas (*kamisa*),[4] mas hoje, todos andam vestidos e calçados; e ele insiste no fato de que a diferença entre o passado e o presente reside na introdução de objetos manufaturados:

> Naquele tempo, os índios não tinham todos esses tipos de coisas; os Kali'na só cozinhavam em potes de cerâmica; os pratos e cuias de caxiri também eram de cerâmica; nelas eram preparadas as bebidas quentes. Agora, olhe, olhe à sua volta. Antigamente, os Kali'na não conheciam essas coisas, não; nem mesmo o que fumamos atualmente. Só conheciam o charuto indígena (*ulemali*).

5 Cada Kali'na poderá citar palavras utilizadas para denominar esses objetos introduzidos, sublinhando seu caráter estrangeiro. É o que ocorre com *sapato:* dirão que não é uma palavra kali'na, e sim espanhola, embora o próprio falante vá em seguida "calçar os sapatos", "tirar os sapatos", "amarrar os sapatos" à moda kali'na, isto é, integrando a palavra no funcionamento morfossintático de sua língua:

> *sapato:*
> *wesapatokae,* "tiro meus sapatos".

6 Do mesmo modo, poderá substituir *sapato,* termo que se tornou genérico, por *pakipaki* (formação onomatopaica) ou *sawatɨ* (do crioulo guianense *savat*), para designar os chinelos que costuma ter nos pés. Acrescente-se a essa diversificação léxica uma extensão semântica ao domínio zoológico, real ou mítico: "Foi assim que outrora, no tempo antigo, o veado roubou os 'sapatos' (cascos) da tartaruga".

7 A introdução de novos objetos entre os Kali'na provocou uma resposta lingüística que consistiu na criação de signos para denominá-los. Reunidos, esses signos formam um novo léxico, um *corpus* lingüístico "moderno" no qual a nossa análise procura evidenciar o trabalho de uma lógica cultural específica perante a história do contato.[5]

8 Os elementos da experiência do contato constituem os referentes a partir dos quais são elaboradas as denominações. Entre a realidade percebida e sua expressão linguística ocorre aquilo que Pottier (1987, p.44) chama de "percurso de denominação" e que descreve do seguinte modo:

	(a)		(b)	
referente	⇨	*conceitualização*	⇨	*escolha de um signo lingüístico*
(real ou imaginário)	⇨	(representação)	⇨	(adequação relativa)

9 A operação que leva do referente ao signo linguístico que o denomina é feita em duas fases: em (a), "baseia-se na aptidão do sujeito falante de conceber seu referente (percepção-concepção)"; em (b), "consiste em buscar o nível de adequação desejado" (p.44). Esse percurso baseia-se no princípio segundo o qual "para todos os referentes habituais de uma cultura, a língua dispõe de uma denominação que vem imediatamente à mente da comunidade", e que será a "lexia mais adequada, sem busca conotativa para designar o referente" (p.45). Nesse caso, trata-se de uma denominação imediata, à qual podemos opor os casos de denominação mediata, que requerem uma operação suplementar. As denominações neológicas, que procuram dar conta de referentes não habituais, pertencem, portanto, a esse segundo tipo e recorrem a diversos processos conotativos. Essa operação coloca simultaneamente em jogo, de um lado, os hábitos sociais e as necessidades individuais, e do outro, a competência linguística.

10 A palavra *palanakɨli,* "branco", servirá de exemplo. Sua etimologia popular e a maior parte das etimologias fornecidas por pesquisadores dão a esse composto o sentido de "espírito do mar". Sua análise apresenta os seguintes elementos:

> *kɨli* "espírito de", proveniente da forma *akɨli,* que perde sua vogal inicial quando os elementos se juntam na composição (Renault-Lescure, 1983);
> *palana,* "mar, ondas", designa o oceano, na costa norte da Guiana.

11 A literatura antropológica estabelece uma classificação dos vários espíritos evocados pelos Kali'na e descreve seus poderes específicos. Goeje (1955) escreve, por exemplo, que a categoria *akɨre*[6] denota os espíritos justapostos às coisas (opostos aos espíritos ligados à sua essência), designando-os, especificamente, como espíritos da natureza ou dos elementos, incluindo entre eles o espírito das águas. Kloos (1971) explica que a categoria *akɨli* contém espíritos pertencentes aos rios, às árvores, às pedras. A chegada dos brancos por mar teria, assim, motivado a determinação *palana* e explicaria a escolha de *akɨli* para designar o desconhecido. Aparentemente, não havia espírito do mar na mitologia kali'na.

12 Atribuem-se aos espíritos *akɨli* poderes nefastos, assim descritos por Goeje (1955, p.30):

> Esse espírito pode ter uma influência nefasta sobre o ser que domina... Esses espíritos inspiram o medo à sua volta... Uma pessoa possuída por um *akɨre* pode fazer adoecer os outros membros de sua tribo se os chamar pelo nome. Já houve até quem morresse por isso.

13 E, mais adiante, ele acrescenta: "Os espíritos das águas podem provocar a chuva e tumultuar as águas dos rios e podem também trazer doenças" (p.60). Esse lado nefasto é sublinhado pelo verbo *akɨto,* "dar um mau espírito a alguém", registrado por Kloos (1971), e que pode ser decomposto num radical nominal *akɨ (lɨ)-* e um sufixo de verbalização cujo sentido é "fornecer a um beneficiário o objeto designado pelo radical nominal".

14 O perigo representado pelos *akɨli* pode ser neutralizado por meio de plantas mágicas e essa é uma das precauções que se deve tomar em relação aos espíritos. Confirma-se que os brancos pertencem à categoria dos *akɨli,* já que os Kali' na empregam tais mediadores em relação a eles. Ahlbrinck descreve, assim, o *obia* ou "objeto com poder mágico" do branco, destinado a "afastar o mau espírito que supostamente emana dele" (1956, p.292, 294). Kloos (1971) cita duas plantas utilizadas por seu poder mágico sobre os brancos e destinadas a torná-los amistosos em relação aos índios. Ainda hoje faz-se uso dessas plantas *tulala* (*Caladium sp.,* apud Kloos, 1971).

15 Essa descrição dos espíritos *akɨli,* acrescentada à experiência que os Kali'na tiveram do contato-mencionaremos apenas a queda demográfica que os reduziu de 5.500 em 1600 para 200 em 1790 (Grenand & Grenand, 1990) – permite compreender o procedimento metafórico utilizado para denominar os brancos. A história posterior das relações interétnicas suscitou novas denominações que, quando estudadas em suas interconexões, completam a representação dos brancos no universo cultural kali'na.

16 Desde 1654 há registro da forma *palansisin,* emprestada do português *francês* ou do espanhol *francés,* para designar os franceses. A ela foram acrescentadas *pulutekesi,* "português", e, mais tarde, "brasileiro", e *olande,* "holandês", e, mais tarde, "surinamense", emprestado do francês "Hollandais". O vocabulário mostra, assim, uma distinção das diversas nações européias coloniais e uma diferenciação progressiva do campo semântico de *palanakɨli.*

17 A tais distinções vão-se acrescentando outras que traduzem relações diferentes das que se estabeleceram com os Estados-nações dominantes. Por exemplo, o denominativo *sipolɨ,*

empréstimo da gíria dos presidiários em Caiena, com sua evolução semântica: "homossexual, preso, velho-branco",[7] é atualmente empregado num registro familiar para designar o branco e refere-se a uma experiência particular de contato. Os Kali'na da Guiana, principalmente os do baixo Maroni, viveram quase um século na vizinhança da penitenciária de Caiena, convivendo esporadicamente com a presença, às vezes violenta, dos presos, o que transformou a visão que antes tinham dos brancos, desmistificando por completo aqueles que foram inicialmente tomados por espíritos.

18 É nessa perspectiva que o trabalho de criação linguística irá oferecer-nos alguns dos fios condutores para entender como os Kali'na interpretaram a sua experiência do contato. Estudando primeiro as relações que ligam as palavras novas a seus referentes, tentarei isolar os elementos retidos nessa experiência e depois conceptualizados, e também as várias motivações que puderam surgir na escolha destes signos. O estudo da organização de alguns campos semânticos formará a segunda parte do trabalho, em que são definidos segundo a semântica contemporânea, a partir de microcampos de experiência (Pottier, 1970). Encerrarei com algumas observações acerca das relações entre o dinamismo linguístico e a estratégia de resistência cultural kali'na.

O percurso da denominação

19 O vocabulário ligado ao contato interétnico, ou seja, o conjunto dos neologismos,[8] é composto por signos lingüísticos cuja criação decorre de vários procedimentos diferentes. A língua pode criar palavras completamente novas, neologias fonológicas, representadas em kali'na por algumas formações onomatopaicas, como *kolotoko,* "galinha, galo"; pode também utilizar significantes já existentes, dotando-os de novas significações, como no caso de *alakaka,* "tartaruga", que passou a significar "roldana"; pode, ainda, combinar de forma inédita elementos léxicos e gramaticais existentes, como em *wewe kototopo,* literalmente, "o que serve para cortar as árvores", "motosserra", formado por um radical verbal *koto,* "cortar", nominalizado por um sufixo de transferência de classe-*topo,* com sentido instrumental, e um determinante *wewe,* "árvore"; pode, finalmente, tomar emprestadas palavras de outras línguas, como *aleisi,* "arroz", do crioulo surinamense *areisi.*

Os empréstimos

20 Registrado desde os primeiros tempos da colonização, o empréstimo é um procedimento cuja grande produtividade pode ser constatada desde os primeiros levantamentos de vocabulário kali'na do século XVII:[9]

asikalu, "cana de açúcar" do espanhol *azucar* (Biet, 1896);
pelo, "cão" do espanhol *perro* (Pelleprat, 1655);
pila, "vela" do espanhol ou do português *vela* (Boyer, 1654);
kawale, "cavalo" do português *cavalo* (Pelleprat, 1655) ;
palantuwini, "aguardente, rum" do holandês *brandewijns* (Boyer, 1654).

21 Esses empréstimos das línguas dos colonizadores foram seguidos de empréstimos das línguas das sociedades oriundas da escravidão, as línguas crioulas do Suriname e da Guiana:

keleke, "igreja" do crioulo surinamense *kerki;*
lakele, "chave" do crioulo guianense *lakle.*

22 Um fundo comum de incorporação antiga pode ser observado: são todos os empréstimos do espanhol ou do português, os empréstimos do holandês e do francês, cuja forma foi adaptada ao sistema fonológico da língua (exemplos acima), bem como uma parte dos empréstimos do crioulo do Suriname:

sipunu, "colher" do crioulo surinamense *spoen,*
sukulu, "açúcar" do crioulo surinamense *soekroe*;
pelele, "pão" do crioulo surinamense *brede.*

23 Os empréstimos mais recentes apresentam uma distribuição geográfica ligada, em primeiro lugar, às diversas línguas de contato e, em seguida, às atitudes em relação a outras comunidades linguísticas. Assim, os Kali'na ocidentais, entre os quais o contato com a língua crioula do Suriname é antigo,[10] utilizam empréstimos dessa língua; os originários do Suriname utilizam-nos de forma exclusiva, com oscilações de emprego nos outros grupos, ao passo que os Kali'na orientais usam muitos empréstimos da língua crioula da Guiana Francesa. Assim surgiram variantes léxicas regionais, como:

suman, do crioulo surinamense *soeman* e
munu, do crioulo guianense *mun,* "uma pessoa, alguém";
sikopu, do crioulo surinamense *skopoe* e
lapel, do crioulo guianense *lapel,* "pá";
kalasinoli, do crioulo surinamense *karsinoli* e
sisɨ, do crioulo guianense *chis,* "querosene".

24 Atualmente vão surgindo outras formas, com influência do holandês e do francês:

a'ama, do holandês *hamer* e
maloto, do francês *marteau,* "martelo".

25 Além dessas variações regionais, há outras ligadas às categorias de idade no seio de um mesmo grupo. A camada dos falantes idosos utiliza, em ordem de preferência, empréstimos do crioulo surinamense e, em seguida, do crioulo guianense, enquanto os empréstimos do francês e do holandês caracterizam as jovens gerações que freqüentaram a escola:

sikolo, do crioulo surinamense *skolo* e
lekol, do crioulo guianense *lekol,* "escola";
siloto, do crioulo surinamense *sroto* e
lakele, do crioulo guianense *lakle,* "chave"

26 ou:

bwetɨ, do crioulo guianense *bwet* e
bwat do francês *boîte,* "caixa"
puwela, do crioulo guianense *pwela* e
baç,[11] do francês *bâche,* "lona".

27 Finalmente, percebe-se também uma relação entre empréstimos de determinada língua e áreas semânticas. A maior parte dos nomes de tecnologias, de plantas e de animais introduzidos são empréstimos do espanhol ou do português (*ankala,* do espanhol *ancla,* "âncora"; *potɨiya,* do espanhol *badea,* "melancia"; *pɨilugu,* do espanhol *puerco* ou português *porco: paka,* do espanhol ou português *vaca*) ao passo que os termos relativos à divisão do tempo, às festas, às atividades comerciais são, em geral, emprestados da língua crioula do Suriname (*yulu,* do crioulo surinamense *joeroe,* "hora"; *nuyali,* do crioulo surinamense *njoenjari,* "ano novo"; *wenkele,* do crioulo surinamense *wenkri,* "loja"; *wekima,* do crioulo surinamense *weki,* "pesar"). Os empréstimos que designam produtos ou objetos domésticos dividem-se, atualmente, entre as diversas línguas crioulas (*çuitçoli,* do crioulo

surinamense *swit'oli* ou *dilwil,* do crioulo guianense *dilwil,* "azeite"; *pesele*, do crioulo surinamense *fensre* ou *lafinet,* do crioulo guianense *lafinet,* "janela").

28 Os empréstimos aparecem, aqui, intimamente relacionados à cronologia e à natureza dos contatos com os diversos grupos: os primeiros colonizadores e aquilo que trouxeram marcaram o vocabulário das atividades de subsistência, ao passo que as palavras emprestadas das línguas crioulas denotam a aprendizagem de um convívio com sociedades diferentes.

29 Esses empréstimos são fonologicamente integrados ao kali'na em graus diversos, geralmente em função do momento em que foram introduzidos. Essa integração estende-se no tempo e segue processos regulares que podem ser resumidos em três pontos:

1. A língua substitui um fonema desconhecido por um fonema de seu próprio inventário, segundo mecanismos de seleção de modos e de pontos de articulação;
2. Para os fonemas que possuem equivalente em kali'na, a língua reserva um tratamento alofônico, seguindo suas próprias regras;
3. Quando aparecem grupos consonânticos impróprios no kali'na, a língua insere vogais para restabelecer seu próprio esquema silábico.

30 Um exemplo pode ilustrar essas regras:

francês *biscuit* [biskyi] > kali'na *pisukuwi* [pi:çuku:i],"biscoito".

31 As oclusivas sonoras não integram o inventário das consoantes iniciais em kali'na: *b* é substituído pela oclusiva surda correspondente *p*; a consoante *s* segue um *i* e assume uma articulação palatal, de acordo com a regra de palatalização do kali'na (*s* tornado *ç* junto ao *i*); são inseridas vogais entre as consoantes do grupo central, a fim de restabelecer um esquema silábico adequado; a escolha da vogal é motivada pela articulação anterior da consoante central.

32 No decorrer da evolução do léxico, surgiram várias modificações, sendo as mais importantes a integração de um novo fonema *f* e a colocação inicial das oclusivas sonoras:

crioulo surinamense *frigi* > kali'na *filiki,* "pipa";
crioulo surinamense *bokiti* > gal. *boketi,* "balde".

33 Em vários casos de empréstimos recentes, as palavras são integralmente transferidas na forma original e é difícil prever sua futura integração fonológica, uma vez que o contexto sociolinguístico do qual surgiram os empréstimos anteriores não é mais o mesmo.

34 Veremos a seguir que a integração morfossintática dos empréstimos não é feita do mesmo modo nas várias classes gramaticais.

a) Os substantivos

35 A introdução dos substantivos não exige nenhuma adaptação especial. São integrados na classe equivalente na língua kali'na, obedecendo ao seu funcionamento e recebendo seus modificadores semânticos:

winumenpo formado de *winu,* "vinho" e do sufixo diminutivo *menpo,* referindo-se a uma pequena quantidade: "um pouco de vinho", "um copo de vinho";
pilɨnpo formado de *pil,* "lanterna" e do sufixo *-npo* que indica que o elemento ao qual está sufixado está fora de uso ou de função: "lanterna cuja pilha está gasta" ou *sundatɨnpo,* "policial aposentado".

36 Os substantivos emprestados recebem igualmente os morfemas de transferência de classe do kali'na:

lakele, "chave";
-'to, verbalizador transitivo;
lakele'to, "trancar algo a chave";
motoli, "motor";
ti...-ke, afixos de adjetivação;
timotolike, "a motor".

37 Por sua vez, essas novas palavras podem ser modificadas:

-n, sufixo de nominalização dos adjetivos;
timotoliken, "aquele que tem motor";
talala timotoliken, "a bicicleta que tem motor", "motocicleta".

38 Os substantivos kali'na dividem-se em duas subclasses: a dos substantivos livres e a dos substantivos dependentes, e estes últimos só podem aparecer no enunciado no âmbito da determinação possessiva. Aqui, a categorização subjacente é a da posse alienável ou inalienável. O domínio semântico do inalienável engloba as partes de um todo, os membros de uma rede de parentesco, os objetos com que se tem uma relação íntima. Esta última divisão agrupa substantivos que apresentam radicais específicos e aos quais correspondem formas livres diferentes:

-aponi, "banco de";
mule, "banco";
yaponi, "meu banco".

39 Esses substantivos com vocaçao de determinação possessiva tem a possibilidade ae absorver novos referentes e irão desempenhar esse papel junto a certos empréstimos. Assim, *ilapali,* "meu arco", que corresponde à forma livre *paila,*"arco", assumirá o sentido de "minha espingarda" após a introdução do empréstimo *alakaposa,* "espingarda". Outros exemplos ilustram esse tipo de integração na língua, como *pusipusi,* "gato", ou *pelo,* "cão", que se tornam *yeki,* "meu gato, meu cachorro", utilizado para todos os animais domésticos; ou como *bedi* ou *liti*, "cama", que se transformam em *pati,* "minha cama", utilizado também para a rede, "minha rede", e que poderíamos tentar traduzir como "meu lugar por excelência".

40 Finalmente, os empréstimos integram-se ao nível semântico da língua e mudam de sentido ao longo do tempo: *mati,* do crioulo surinamense *mati,* "camarada" acrescentou a esse primeiro sentido o de "crioulo, negro", com a tendência do segundo sentido a eclipsar o primeiro. Adquiriram novos elementos de significação, seja no mesmo campo da experiência, como *sipunu,* "colher", depois "garfo", seja em outro campo, como *kosu,* "meia", depois "manga de lamparina".

b) Os verbos

41 Os verbos, em kali'na, se dividem em duas classes gramaticais, de acordo com suas relações actanciais, isto é, dependendo de se a ação expressa implica dois participantes, o agente e o paciente dos verbos transitivos, ou apenas um, o agente dos verbos intransitivos. Formalmente, a distinção aparece nos paradigmas dos prefixos que designam esses participantes:

suta'kai, "o esqueci".

42 O prefixo pessoal *s-* refere-se a uma primeira pessoa agente ("que realiza a ação") e a uma terceira pessoa paciente ("que é objeto da ação");

yuwae, "danço".

43 O prefixo *y-* designa uma primeira pessoa agente.

44 O empréstimo de formas verbais requer um ajuste inicial que varia de acordo com a categoria de actância. Essas formas verbais são consideradas como formas nominais. Umas são integradas à categoria dos verbos transitivos por sufixação à sua forma emprestada de um morfema de verbalização que é, aliás, comumente utilizado para a transferência de substantivos à categoria dos verbos transitivos:

crioulo surinamense *lesi,* "ler" > kali'na *lesima,* "ler" (transitivo);
crioulo surinamense *weki,* "pesar" > kali'na *wekima,* "pesar" (transitivo).

45 Esses verbos poderão ser intransitivados pela prefixação regular de um morfema específico:

bekima "rezar" (transitivo);
webekima "rezar" (intransitivo).

46 As outras formas verbais são mantidas em forma nominal e utilizadas com função predicativa, na seguinte estrutura de enunciado:

francês *pêcher,* "pescar" > kali'na *peçe*, "pescar com rede";
peçe poko wɨsa, "vou pescar", literalmente, "vou ocupado na ação de pescar";
francês *visser,* "aparafusar" > kali'na *vise,* "aparafusar";
vise poko kanaiyan, "ele aparafusa", literalmente, "ele está ocupado na ação de aparafusar".

47 Existe, portanto, uma diferença na integração dos empréstimos verbais que são incluídos na classe gramatical dos verbos transitivos ou na dos substantivos. Os empréstimos nominais, que designam seres e objetos, são incluídos, em sua totalidade, na classe dos substantivos, ao passo que os empréstimos verbais, que designam ações, são distribuídos em classes gramaticais diferentes.

48 Nessa diferença de tratamento, encontramos um traço geral do processo de conceitualização da experiência que distingue o que se refere às coisas e aos seres e o que designa as ações (Pottier, 1987). Aqui, poder-se-ia talvez lançar mão da análise de Lecaillon (1989) que, para estudar os processos de mudança cultural, retoma a distinção de Bastide (1973, p. 141) entre dois níveis de análise, o "material", que se refere às coisas concretas, e o "formal", que diz respeito à transformação das estruturas perceptivas, lógicas e afetivas dos indivíduos e dos grupos. Assim, os empréstimos nominais, referindo-se aos seres e às coisas, domínio do material, podem juntar-se aos outros sem requerer ajustes, ao passo que os empréstimos verbais, referindo-se às ações, domínio do formal, não podem simplesmente ser inseridos numa classificação preexistente; requerem uma reinterpretação conceituai, cujos contornos podem ser percebidos no tratamento variável que lhes é dado.

Os neologismos de forma

49 A denominação de referentes novos leva também à criação de novos signos linguísticos a partir de elementos léxicos e gramaticais já existentes na língua e reunidos de acordo com procedimentos gramaticais regulares de derivação e de determinação.

50 As lexias assim formadas têm um caráter descritivo, apresentando nelas próprias os elementos de sentido escolhidos para descrever o novo. Estes constituirão seu significado (por exemplo, *kawale elepalɨ,* "a comida do cavalo", que, num campo de experiência particular, desemboca num designado preciso: o "capim de cheiro").

51 O procedimento de nominalização de uma base verbal, adjetival ou posposicional é extremamente produtivo.

52 Os nominalizadores verbais utilizados indicam:

53 • o agente da ação verbal:

emepanen significa "aquele que ensina", o professor.

54 • o lugar da ação ou do estado, ou o instrumento da ação:

*omepa**topo*** significa "o lugar onde se aprende", a escola;
*untıma**topo*** significa "o instrumento com o qual se dirige, o que serve para dirigir", o volante.

55 • o resultado da ação:

atokı'po significa "o que foi costurado", uma costura.

56 Os nominalizados a partir de uma base transitiva aparecem, geralmente, num quadro sintagmático que manifesta a relação com o objeto:

yewano unkanen, "o que arranca os dentes", o dentista;
wıwı apıitopo, "o que serve para segurar o machado", o cabo do machado.

57 O nominalizador adjetival indica a atribuição a um ser ou a uma coisa da qualidade denotada pelo adjetivo:

*tıkak**en*** significa "aquele que é gordo", o prefeito (Procurador de União).

58 O nominalizador posposicional indica a aplicação a um ser ou a uma coisa daquilo que a posposição exprime. Como a posposição é um relator por definição, não funciona sem o nome que rege:

59 *yuka po**no*** significa "os que está no rio Yuka, que vivem em suas margens", os Negros *maroons.*

60 A sufixação de modificadores semânticos permite também formar lexias, ainda que de modo mais limitado; são utilizados o diminutivo e o exclusivo:

*talala**mempo,*** "a pequena roda", o carrinho de mão;
*kamisa**npo,*** "tecido ou roupa fora de uso, que já não é o que era", um trapo.

61 A determinação é um outro procedimento de criação léxica relativamente utilizada quando é apositiva:

tuna tıpopolen, "a água, a que é cheirosa", o perfume;
pılata sikıi, "o dinheiro, os elementos pequenos", as moedas.

62 É extremamente produtiva quando expressa uma relação de posse. O núcleo do sintagma de determinação possessiva é um substantivo livre:

motolı apukuitalı, "o remo do motor", a hélice;
pulutekesi konteleli, "o país dos portugueses", o Brasil.

63 ou um substantivo ligado:

sanpula nulu, "a língua do tambor", a lingueta de ressonância do tambor;
sipi enulu, "o olho da rede", a malha da rede;
sapato lalı, "o plano do sapato", a sola do sapato.

64 Vimos acima que um dos campos semânticos coberto pelos substantivos assim ligados era o de "parte de um todo". A neologia utiliza bastante esse tipo de formação. Certos nomes de partes do corpo são, assim, muito usados na descrição espacial dos objetos, e o sentido figurado, que aparece no emprego com inanimados, já é muito difundido:

esipi 1. "lábio inferior"
2. "beira"

nimoku esipiłi, "beira de rede";
womɨn esipiłi, "beira de roupa", a bainha;
sipi esipiłi, "beira de rede de pesca".

65 Não podemos deixar de aproximar esse fato do que Hagège (1982, p. 118) chama de "antropologia casual"[12] para designar o papel do corpo humano na designação do espaço.

palana esiwo, "à beira do mar";
palana, substantivo, "mar"; *esiwo,* posposição, "à beira de".

66 A gramaticalização dos nomes de partes do corpo teve um papel importante para as posposições espaciais em kali'na, mas a neologia, ainda que retome alguns deles, vale-se de outros, mostrando, justamente, um lado inovador:

oto kawe'po, "a carapaça de automóvel", a carroceria;
olosi tulu'po, "o coração do relógio", o mecanismo;
alakaposa tapulu, "o calcanhar da espingarda", a coronha.

67 Outros nomes de partes de um todo comportam uma carga semântica fraca ou geral, que lhes assegura uma carreira neológica importante:

pila epɨ, "o suporte da vela", o mastro;
sipi epɨ, "o suporte da rede", o bastão;
talapu epɨ, "o suporte da escada", o montante;
talala epɨ, "o suporte da bicicleta", o chassis da bicicleta;
oto epɨ, "o suporte do automóvel", o chassis do automóvel.

68 A composição é um tipo raro de lexicalização, mas constitui um dos neologismos mais empregados do vocabulário do contato:

palanakɨłi, "o espírito do mar", o branco;
palana, "mar"; *akɨłi,* "espírito".

Os neologismos de sentido

69 Definidos pelo "aparecimento de uma significação nova no âmbito de um mesmo segmento fonológico" (Guilbert, 1975, p.64), os neologismos semânticos são criados a partir de vários mecanismos:

70 • transposições metonímicas, como as relações entre a parte e o todo:

talala "roda" > "bicicleta, automóvel"
entre matéria e objeto:
akawanau, "ferro estanhado" > "lata de conserva"
entre conteúdo e continente:
labyemenpo, "pequena quantidade de cerveja" > "lata de cerveja"

71 • transferências metafóricas:

pɨłɨmoko, "libélula" > "helicóptero";
weliki, "sujeira" > "estopa";
mapili, "inseto" (sp.) > "paus" (naipe de baralho).

72 Esse tipo de neologia desempenha um papel importante nos seguintes casos:

73 • quando ocorre uma transformação do referente:

sipołi, "presidiário" > "velho branco";
nunon, "mês lunar" > "mês do calendário".

74 • quando serve para designar uma ação que pode ser assimilada a um comportamento tradicional:

wotasipoka, "arrancar a própria barba", barbear-se;
anokɨ, "afiar as pontas de flecha de madeira", polir;

laka, "fender", cortar longitudinalmente;
asiwoka, "saciar", encher um pneu.

75 • quando é utilizado em denominação expressiva:

kubisa, "cupim, cupinzeiro", um Crioulo, um Negro *maroon* (designação pejorativa ou familiar);[13]
pituku, "pássaro" (sp.), um guarda (cujo quepe apresenta uma faixa branca, como a testa deste pássaro).

76 Existe um tipo de neologia que se aparenta formalmente à neologia semântica, mas que não corresponde ao procedimento de formação descrito acima:

kuliyala em seu sentido de automóvel não representa um deslizamento semântico a partir de *kuliyala,* "canoa", mas o resultado do desaparecimento do uso do determinante: *palanakɨlɨ kuliyalalɨ,* "a canoa dos brancos", o automóvel.

Estruturação de alguns campos semânticos

77 Os campos semânticos ou léxicos são definidos a partir de microcampos de experiência tirados da realidade do contato vivido pelos locutores kali'na. Sua análise pretende isolar as relações existentes entre os diferentes signos que os compõem e os traços semânticos escolhidos para conceitualizar essa experiência, completando os dados que a análise das estruturas etimológicas dos neologismos acaba de nos fornecer.

78 Trata-se de um procedimento semelhante ao seguido por Dorais (1977) em seu estudo do léxico moderno Inuit, embora diga respeito unicamente à denominação de objetos, ao contrário daquele no qual se baseia este trabalho.

A caça

79 A experiência da caça, entre os Kali'na, faz parte de um campo de atividade tradicional, valorizado, mas de importância económica reduzida. A caça com arco já não é mais praticada e os homens, mesmo quando não pretendem caçar, carregam suas espingardas e freqüentemente retornam de mãos vazias.

80 O vocabulário moderno da caça constitui-se de neologismos pertencentes às várias classes etimológicas.

Empréstimos

atakaposa, do espanhol *arcabuz,* "espingarda";
kukulu, do crioulo surinamense *koegroe,* "bala de espingarda";
kartuç, do francês *cartouche,* "cartucho";
kulupala, do espanhol *polvora,* "pólvora";
pɨloto, do espanhol *plomo,* "chumbo";
baget, do crioulo guianense *baget,* "escovilhão";
labalet, do crioulo guianense *labalet,* "estilingue".

Neologismos de forma

alakaposa maliki'totopo, "o que serve para juntar numa linha", a mira;
alakaposa so'katopo, "o que serve para tirar virando", o ejetor;
emotopo, "o que serve para atirar", o gatilho;
alakaposa kolokatopo, "o que serve para esfregar a espingarda", o escovilhão;
alakaposa talɨtotopo, "o lugar onde se enche a espingarda", a câmara de combustão;

alakaposa tano, "o que está dentro da espingarda", o cartucho;
alakaposa potalɨ, "a boca da espingarda", o cano da espingarda;
alakaposa nulu, "a língua da espingarda", o gatilho;
alakaposa amotɨ, "o suporte curvo da espingarda", a bandoleira;
alakaposa uwenpo, "o ventre da espingarda", o fuste da coronha;
alakaposa tapulu, "o calcanhar da espingarda", a coronha;
alakaposa molɨ, "o ruído da espingarda", a detonação;
alakaposa kaletalɨ, "o papel da espingarda", o registro;
pɨloto sikɨi, "o chumbo em pequenos elementos", chumbinho;
pɨloto sakalala,"o chumbo em grandes elementos", chumbo grosso.

Neologismos de sentido

atalo wɨtolɨ, "ir caçar com arco" > "caçar com espingarda";
talɨ'to, "encher um recipiente" > "carregar uma arma de fogo";
emokɨ, "lançar uma flecha" > "dar um tiro";
moluwa, "trovejar" > "detonar";
tɨnka, "distender um arco" > "distender um estilingue".

81 Os objetos introduzidos são designados por meio de empréstimos, mas descritos com o auxílio de neologismos de forma que os definem por seu papel (agente, instrumento), localização, pertença a um todo ou especialização. Os neologismos de sentido constituem uma classe semântica e gramatical, a dos verbos que traduzem uma ação. Esta, percebida como ação já conhecida, é descrita por um verbo pertencente ao léxico tradicional, que não é, necessariamente parte do domínio da caça. Faz-se, portanto, uma distinção no tratamento de coisas e ações no campo semântico ligado à experiência da caça, mas, qualquer que seja o procedimento utilizado, os neologismos partilham uma integração completa na língua.

82 Lembremos a integração da espingarda na categoria semântico-gramatical da posse em que chega até a partilhar o significante do inalienável *ɨlapalɨ,* "meu arco, minha espingarda"; observemos a descrição da espingarda por meio de nomes de partes do corpo, um dos princípios fundamentais de organização em kali'na; atentemos, finalmente, para a evocação das ações de caça com arco, e deduziremos que a inovação trazida pela introdução da espingarda não desestruturou o campo semântico relativo à caça.

A pesca

83 A pesca, campo de experiência tradicional entre os Kali'na, representa uma atividade económica essencial. A rede de pesca e o motor de popa introduzido em meados do século XX e cuja utilização conjunta permite pescar em grande escala (o meio marinho regional é muito rico) trouxe uma grande transformação tecnológica que permitiu aos Kali'na inserir-se na economia de mercado.

84 Seu vocabulário divide-se pelas seguintes unidades:

Empréstimos

peçe, do francês *pêcher,* "ato de pescar com rede";
peçoer, do francês *pêcheur,* "pescador com rede";
fisiman, do crioulo surinamense *fis'man,* "pescador profissional";
fisiboto, do crioulo surinamense *fis'boto,* "barco de pesca";
palan, do crioulo guianense *palan,* "espinel";
alopon, do francês *harpon,* "arpão";

sipi, do crioulo surinamense *sipi,* "rede de pesca";
talamai, do francês *tramail,* "tarrafa";
kutin, do francês *courtine,* "tipo de rede de pesca";
folet, do francês *folette,* "tipo de rede de pesca";
koluku, do crioulo surinamense *korkoe,* "bóia";
(variante: *buçoni,* do francês bouchon);
bul, do francês *boule,* "bóia de vidro";
nala, do crioulo surinamense *nala*, "lançadeira";
goli, do francês *gaule,* do crioulo guianense *goli,* "rede para apanhar camarões";
baksi, do crioulo surinamense *baksi,* "nassa".

Neologismos de forma

peçe pokono, "o que está ocupado na ação de pescar", o pescador;
kowai amoti, "o suporte curvo do anzol", a linha;
kowai epi, "o suporte duro do anzol", a vara de pescar, o caniço;
sipi epi, "o suporte duro da rede", o bastão de rede;
sipi esipili, "a borda da rede";
sipi enulu, "o olho da rede", a malha da rede;
sipi enulu ka'topo, "o que serve para fazer a malha da rede", a lançadeira.

Neologismos de sentido

85 *pɨlɨwa,* "flecha" > arpão;
akusa, "agulha" > "agulha (para tecer rede)";
woto u'ku, "pescar" > "pescar com vara".

86 Alguns termos têm etimologias ainda obscuras, como *sɨlɨsɨlɨ,* "linha de mão", e *tɨlepon,* "bóia". *Kowai,* "anzol", é um caso à parte. Embora os exemplares de metal tenham sido introduzidos, o anzol parece ser um elemento cultural tradicional (Kloos, 1971), e sua etimologia, provavelmente, se refere ao sentido de "curvo".

87 O número de empréstimos é importante neste domínio. São empregados para designar objetos introduzidos, bem como novas técnicas. A introdução tecnológica mais antiga parece ser o espinhei (Ibidem) e a mais recente é a rede de pesca. Entre as várias palavras que se referem a redes, é preciso notar que *sipi* assumiu um sentido genérico, e a especialização é denotada pela extensão do número de empréstimos.

88 Os neologismos de forma descrevem os objetos segundo os mesmos princípios que já comentamos. Note-se, entretanto, o aparecimento da palavra *peçe pokono,* "pescador", que define não um objeto, mas uma nova função. Os neologismos de sentido referem-se a algumas unidades, na verdade, pouco utilizadas, pois têm um equivalente emprestado. O caso de *u'ku* é diferente. Designa uma ação, a de pescar, mas limitada ao caso em que os peixes são apanhados um a um (o sentido primeiro de *u'ku* é "contar"); restrita à pesca tradicional, a palavra não se aplica à pesca com rede.

89 Existe um sintagma verbal genérico *woto apɨilɨ,* "pegar peixe", mas para denominar a nova técnica de pesca, praticada com a rede e que permite pegar grandes quantidades de peixe, a língua criou uma nova unidade a partir do empréstimo verbal *peçe* (cuja inserção morfossintática foi descrita acima).

90 Se os objetos são integrados à língua de forma homogênea, como *sipi,* "rede de pesca" (exceto no que diz respeito à especialização em vários tipos de rede), constata-se um tratamento diferencial entre as ações ligadas a uma atividade conhecida e as que marcam

uma mudança cultural. Assim, a língua introduziu no campo semântico da pesca um novo recorte referencial.

91 Quando se comparam os dois campos léxicos, caça e pesca, percebe-se, enfim, uma interpretação diferente da experiência da introdução de novas tecnologias; uma trata a nova tecnologia como prolongamento da tradicional, a segunda a apresenta como um fato que lhe é irredutível.

O automóvel

92 Para um observador de fora, o campo de experiência do automóvel é totalmente estranho à cultura tradicional kali'na. O percurso pelo qual foi denominada apresenta, entretanto, uma certa hesitação em como representá-la entre elementos tradicionais e emprestados. De fato, três tipos de neologismo disputaram sua designação:

palanakɨlɨ kuliyalalɨ, "a canoa dos brancos";
potosu talala, "a grande roda";
loto ou *oto* > empréstimo do crioulo guianense ou do francês *auto.*

93 No primeiro caso, o automóvel é percebido como uma espécie de canoa e aparece no paradigma seguinte:

kuliyala, "canoa";
palanakɨlɨ kuliyalalɨ, "a canoa dos brancos";
kawono kuliyala, "a piroga do alto", o avião.

94 Certos elementos de seu campo léxico se referem a isso:

untɨma, "conduzir uma embarcação" > "dirigir um veículo";
isimonalɨ, "seu leme" > "volante";
aponɨ, "seu banco" > "assento".

95 No segundo caso, o automóvel é percebido como algo que roda; o que aparece na série:

talala, "disco metálico utilizado para formar o beiju de mandioca sobre a placa de cozimento, roda";
talala, "bicicleta";
talalamenpo, "a pequena roda", carrinho de mão;
potosu talala, "a grande roda", automóvel.

96 No terceiro caso, é introduzido na língua kali'na com o nome que a designa na sua cultura de origem, com variações regionais na forma.

97 À medida que o automóvel vai entrando na realidade kali'na, a utilização de *kuliyala* tende a desaparecer. Essa dissociação parece estar ligada ao fato de que o automóvel (ou qualquer outro veículo terrestre, como o ônibus) tende a se tornar um meio de transporte, enquanto a canoa tende a se especializar na função pesqueira. A partir do momento em que deixou de ter suporte na experiência, falhou a tentativa de assimilação do automóvel a uma canoa.

98 Na concorrência entre *potosu talala* e *oto,* constata-se que esses neologismos seguem o movimento geral do vocabulário contemporâneo que fixa a inovação na cultura com o seu nome de origem. Desse percurso sinuoso de denominação, o automóvel guarda um aspecto heterogêneo em sua descrição. Seus elementos podem referir-se a partes do corpo, *oto ɨnkanalɨ,* "costas do automóvel" (carroceria), a partes da casa, *oto autɨ,* "madeiramento do automóvel" (também carroceria), ou a um instrumento musical, *sinan,* "flauta" (buzina)...

Dinamismo lingüístico e resistência cultural

99 Para denominar os elementos da experiência do contato, a língua kali'na lança mão, basicamente, de três tipos de neologismos: empréstimos, neologismos de forma e neologismos de sentido. A relação entre referentes e signos linguísticos e as relações entre esses vários signos dentro de alguns campos semânticos permitem isolar elementos de motivação nessas escolhas e dar uma idéia da "abordagem" cultural do contato dos falantes dessa língua.

100 A repartição entre empréstimos, neologismos de forma e neologismos de sentido não se realiza do mesmo modo quando se trata de denominar seres, objetos ou ações. Sem importância significativa nos primeiros casos, a neologia de sentido assume todo o seu valor quando se trata de denominar ações. Seu emprego conota uma atividade que se inscreve no campo do conhecido, ao passo que a utilização de empréstimos nesse mesmo caso demonstra que a experiência à qual se faz referência continua sendo percebida como nova, alógena, qualquer que seja seu grau de integração sociocultural aparente.

simeloya, "eu desenho" > "eu escrevo" (o grafismo e sua relação com elementos de sentido não são novos em kali'na)
silesimae, "eu leio" (empréstimo do crioulo surinamense)

101 A escolha entre empréstimos e neologismos de forma passa, inicialmente, por uma fase de transição, durante a qual as várias designações são concorrentes. Nessa faixa instável do vocabulário, várias formas descritivas (lexias) desempenham um papel de citação, antes de darem lugar ao empréstimo. Vários exemplos desse emprego preferencial podem ser citados em kali'na:

takosolen ou *takepulen,* "o que faz espuma", cerveja;
labye, empréstimo do crioulo guianense;
suman epinonen, "aquele que cura as pessoas", médico;
doktoer, empréstimo do francês *docteur,* médico.

102 Essa tendência descrita por Lacroix (1970) para as inovações técnicas vindas de fora e citada igualmente por Rey-Debove (1976), referindo-se ao número infinito de paráfrases como correspondendo a uma etapa pré-classificatória, não se encontra, entretanto, em toda parte, já que a língua inuit, por exemplo, não apresenta essa evolução, privilegiando as formas descritivas.

103 Na língua kali'na, as partes estabilizadas do léxico, ou seja, a repartição entre os empréstimos e os neologismos de forma, obedecem a um princípio classificatório. Os objetos ou seres são geralmente introduzidos na língua com seu nome de origem (vimos, ademais, que essa origem apresentava algumas variantes, dependendo da língua de contato); em seguida são descritos por meio de lexias seguindo os princípios classificatórios do kali'na, selecionando-se traços funcionais ou estruturais (parte do todo, especialmente partes do corpo) ou distintivos (especialização):

tapala, "mesa" do espanhol *tabla,* tábua;
tapala apɨitopo, "o que serve para segurar a mesa", a travessa;
tapala enpatalɨ, "o rosto da mesa", o tampo;
tapala sailɨ, "a perna da mesa", os pés da mesa;
patele, "garrafa" do crioulo surinamense *batra;*
patele enasalɨ, "o pescoço da garrafa", o gargalo;
patele wesepilɨ, "o traseiro da garrafa", a base da garrafa;
patele tipipaken, "a garrafa, a que é chata", garrafinha para whisky;
patele tokusikusiken,"a garrafa, a que é estrangulada", garrafa de gargalo fino;

lanti, "governo/administração" do crioulo surinamense *lanti*;
lanti pokono, "o que trata da administração", funcionário.

104 Mas, na medida em que a língua se presta facilmente à descrição, o que a leva a preferir o empréstimo? Pode-se evocar a familiaridade já existente com o procedimento do empréstimo. De fato, o léxico tradicional apresenta vários exemplos de trocas linguísticas com outras línguas indígenas, especialmente arawak e tupi. Deve-se lembrar, também, a concepção kali'na da linguagem, chamada de "realista" por Queixalos (1989, p. 12), comentando esta frase de Goeje: "Os Kali'na dizem que... as palavras de sua língua são adequadas às coisas".

105 As atitudes sociolingüísticas são, na verdade, bastante variáveis. Certos falantes preferem não utilizar empréstimos não integrados, outros criam neologismos de forma, conscientemente, para substituir os empréstimos, outros ainda usam a imaginação para encontrar belos neologismos de sentido. Mas podem-se perceber linhas gerais. Nota-se, assim, uma relação com a língua kali'na como marcador de identidade, uma relação com o francês como língua de prestígio e, no passado, uma relação com as línguas crioulas do Suriname e da Guiana como línguas de troca, especialmente de objetos importados.

106 Os empréstimos linguísticos correspondem de perto às práticas sociolingüísticas. O plurilingüismo kali'na, como mostra o estudo do léxico, revela as atitudes sociais desse povo em relação às diversas populações em contato e as mudanças que se produzem: aprendizagem e utilização constante das línguas crioulas, fora de qualquer esquema formal, aprendizagem escolar mais recente do francês, obrigatória, difícil, mas atualmente desejada. Até recentemente, as populações crioulas foram a chave dos intercâmbios sociais e econômicos. A mudança dessa situação histórica repercute de modo perceptível na língua e práticas lingüísticas recentes. O Kali'na abriu bastante o seu léxico às palavras estrangeiras mas, ao mesmo tempo que as integrava profundamente em suas estruturas lingüísticas, continuou a considerálas como palavras "estrangeiras". Atualmente, a tendência parece ser a de tomar emprestadas as palavras em sua forma fonológica de origem, demonstrando aí uma maior familiaridade com o francês e a vontade de evidenciá-la.

107 Para concluir, dois exemplos ilustram a definição de estratégias lingüísticas no contato. Foram impostos aos Kali'na nomes de batismo e sobrenomes franceses, atualmente utilizados não apenas como referência, mas também como vocativos, ocupando, assim, um lugar cada vez mais importante. Algumas pessoas respondem a isso substituindo nomes de forma francesa por nomes kali'na. Estes se conformam ao modo de utilização ocidental, mas sua especificidade representa uma reivindicação de pertencer à comunidade kali'na.

108 Um dos mais recentes neologismos é o nome que os Kali'na de uma aldeia do baixo Mana deram à sua primeira cooperativa de pesca: *wotocop.* A partir de uma estrutura gramatical kali'na (determinação possessiva acarretando a ordem determinante-determinado dos elementos), essa lexia junta uma palavra kali'na, *woto,* "peixe", e uma palavra francesa, *coopérative* (abreviada para *cop*), ela mesma tratada de modo a chamar a atenção.

109 Conservar sua autonomia, apropriar-se de estruturas criadas pelos brancos é uma estratégia não apenas linguística, como também política, administrativa e econômica. Desse modo, os Kali'na criaram associações, possuem representantes nas instâncias políticas oficiais da Guiana Francesa, administram um município e tentam inserir-se nos circuitos económicos regionais, não mais esporádica e individualmente, mas de modo

permanente e formal. Essa atitude pragmática parece ser a pedra de toque de sua resistência cultural e política num meio social cada vez mais complexo.

110 Kloos (1985) sublinhou também a importância dessa atitude em sua descrição dos aspectos sincréticos das crenças religiosas dos Kali'na do baixo Maroni. Tais crenças, constituídas pela combinação de elementos tradicionais kali'na, cristãos e crioulos do Suriname, revelam, por meio de uma estreita relação entre doença e religião, a busca de uma eficácia próxima à que orienta as estratégias da apropriação pragmática que acabamos de comentar.

111 O tratamento linguístico dado pelos Kali'na às práticas e coisas introduzidas pelo contato apresenta, então, uma imagem própria, bem diferente daquela pela qual os Matis expressam sua apreensão, ou daquela pela qual os Malinche manifestam uma tática de enfrentamento. Por meio dela os Kali'na demonstram uma vontade de se apropriar da realidade dos fatos do contato num código cultural que lhes é específico. Nesse contexto, o domínio lingüístico constitui, manifestamente, um campo crucial dessa estratégia.

Convenções gráficas

112 A transcrição dos exemplos kali'na é basicamente fonológica. Seguem as regras ortográficas da grafia proposta na Guiana Francesa ("Déclaration de Bellevue", 1997).

Consoantes

113 A maior parte das consoantes pronuncia-se aproximadamente como as do português, com as seguintes particularidades:

114 - *b, d, g, k, m, n, p, t, e w* são palatalizadas quando seguem a vogal *i;* essa palatalização é anulada quando a consoante é igualmente seguida de um *i* (as pronúncias particulares são indicadas na lista abaixo em segunda posição);

115 - *s* é palatalizada em todos os casos;

116 - *l* é às vezes pronunciada como um *r* ao lado de um *i;*

117 - *n* é velarizada em final absoluto e antes de *g;*

118 - *w* pronuncia-se *u* junto a um *i* ou a um *e*;

119 - *p* tem freqüentemente uma pronúncia sonora *b* na posição intervocálica;

120 - *t* tem freqüentemente uma pronúncia sonora *d* na posição intervocálica;

121 - *k* tem freqüentemente uma pronúncia sonora *g* na posição intervocálica;

122 - os grupos de consoantes *np, nt, nk* pronunciam-se respectivamente *mb, nd, ng*

- *b* pronuncia-se como em português	***b***om ou ***b***iografia;
- *d* pronuncia-se como em português	***d***oce ou ***d***iamante;
- *f* pronuncia-se como em português	***f***im;

- *g* pronuncia-se como em português	***g***ordo ou po***d***e;
- *h* pronuncia-se como em inglês	***h***ome;
- *k* pronuncia-se como em português	***c***aju ou noi***t***e;
- *l* pronuncia-se como em português	***l***uz ou ca***r***ioca;
- *m* pronuncia-se como em português	***m***ar ou ***m***iolo;
- *n* pronuncia-se como em português	***n***oite ou vi***n***ho ou em inglês campi***n***g; (sem equivalente em final);
- *p* pronuncia-se como em português	***p***ano ou ***p***iaçaba;
- *s* pronuncia-se como em português	***s***eringa ou em alemão i***ch***;
- *t* pronuncia-se como em português	***t***om ou par***t***e;
- *w* pronuncia-se como em português	ág***u***a ou em francês n***u***it;
- *y* pronuncia-se como em português	ra***i***a;
- é uma oclusão glotal.	

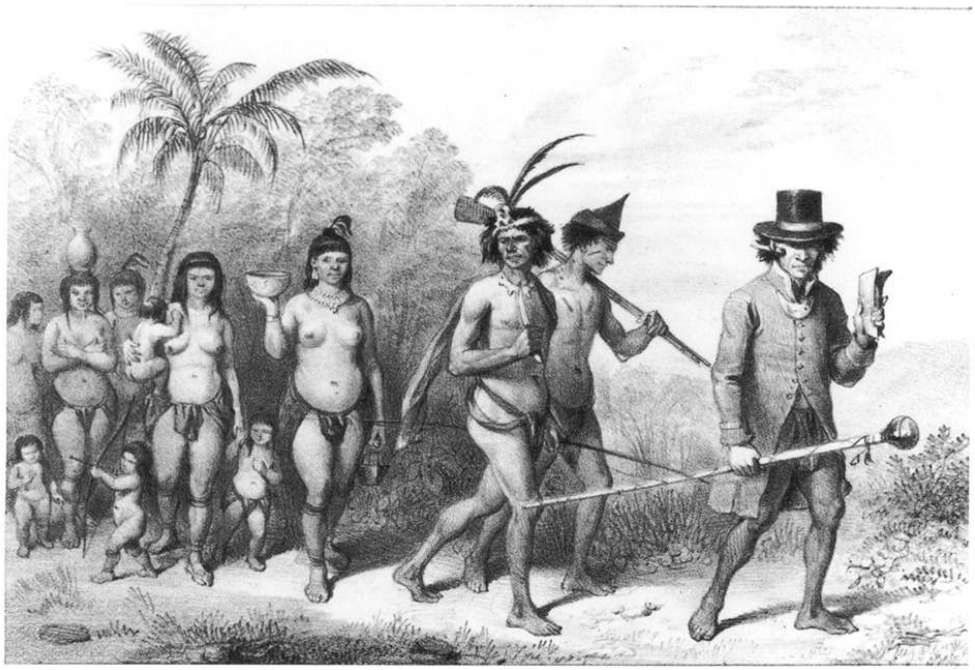
Vogais

As vogais pronunciam-se aproximadamente como as do português, com as seguintes particularidades:

- *e* e o são abertas quando seguidas por duas consoantes intervocálicas ou uma consoante final;
- *a* pronuncia-se como em português ch***á***;
- *e* pronuncia-se como em português cabelo ou meta;
- *i* pronuncia-se como em português ***i***lha;
- ɨ (não tem equivalente, a pronúncia fica entre o ***i*** e o ***u***);
- *o* pronuncia-se como em português av***ô*** ou av***ó***;
- *u* pronuncia-se como em português t***u***do.

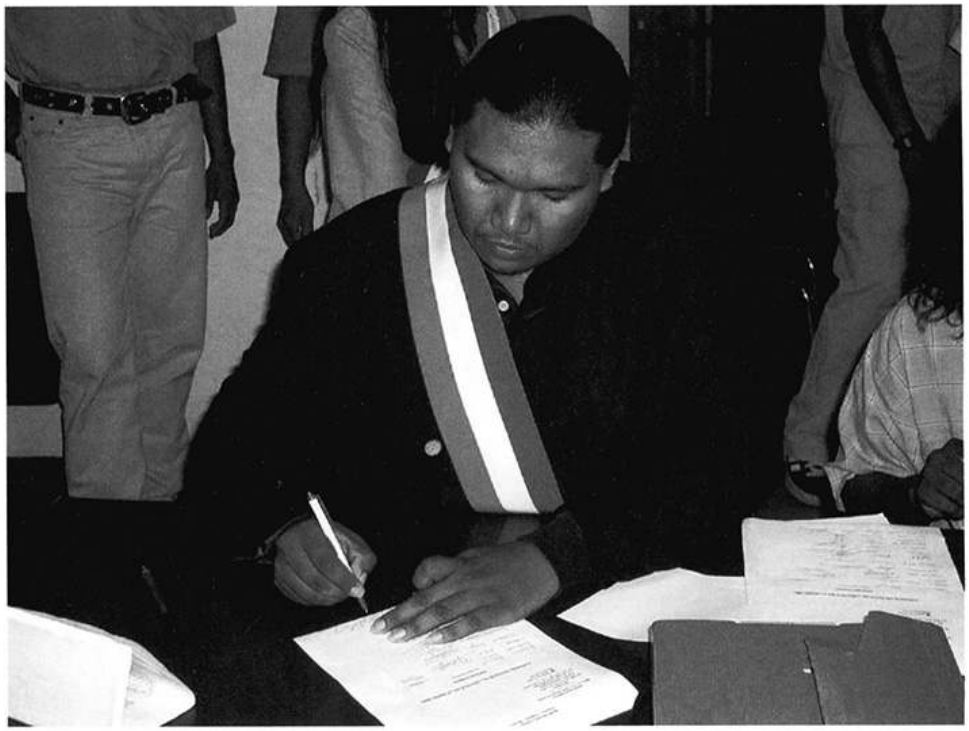
131 Os exemplos em língua crioula da Guiana são escritos com o alfabeto proposto pelo Centre d'Études et Recherches en Espace Créolophone (GEREC), que pode ser consultado, por exemplo, em Bernabe (1987).

132 Os exemplos em sranan tongo são escritos com o alfabeto utilizado no *Woordenlijst, Sranan, Nederlands, English* (1980).



"Processão de uma tribo indigena com seu chefe". Gravura extraída de: Pierre Jacques BENOIT, *Voyage à Surinam,* Société des Beaux-Arts, Bruxelles (1839).

Os desenhos de F. Stjura reproduzidos no artigo foram realizados para ilustrar um manual de aprendizagem da leitura em Kali'na: *Kaleda lesimali poko womepae.* Guide pour 1'apprentissage de la lecture du Galibi, langue amérindienne de Guyane. RENAULT-LESCURE, O. Cayenne: ORSTOM-CDDP, 1986.



Eleição do prefeito Kali'na de Awala-Yalimapo. Foto: K. Alcide (março 2001).

BIBLIOGRAFIA

Referências bibliográficas

AHLBRINCK, W. *L'Encyclopédie des Caraïbes.* Paris: I.G.N., 1956.

BASTIDE, R. *Le proche et le lointain.* Paris: Cujas, 1973.

BERNABE, J. *Grammaire créole, Fondas Kréyol-la.* Paris: L'Harmattan, 1987.

BIET, A. Les Kali'nas: tableau véritable de leurs moeurs avec un vocabulaire de leur langue. Remanié et publié par A. Massé dans la *Revue de Linguistique,* 1896.

BOYER, P. *Véritable relation de tout ce qui s'est fait et passé au voyage que Monsieur de Brétigny fit à 1'Amérique occidentale.* Paris, 1654.

DORAIS, L.-J. La structure du vocabulaire moderne de la langue inuit du Québec-Labrador. *L'Homme,* v.XVII, n.4, p.35-63, 1977.

ERIKSON, P. Dans ma langue mais pas dans ma maison. À propos de 1'introduction des objets manufacturés dans le lexique et le quotidien des Indiens Matis, langue pano, Rio Ituí, Amazonas, Brésil. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DOS AMERICANISTAS, Amsterdã, 1988.

GOEJE, C. H. de. *Philosophie, initiation et mythes des indiens de la Guyane et des contrées voisines.* Paris: I.G.N., 1955

GRENAND, P, GRENAND, F. *Les Amérindiens: des peuples pour la Guyane de demain.* Un dossier socio-économique. Cayenne: Orstom, 1990. (La Nature et l'Homme).

GUILBERT, L. *La créativité lexicale.* Paris: Larousse, 1975.

HAGÈGE, C. *La structure des langues.* Paris: Presses Universitaires de France, 1982.

HILL, J. H., HILL, K.C. *Speaking Mexicano.* Dynamics of Syncretic Language in Central Mexico. Tucson: The University of Arizona Press, 1986.

KLOOS, P. *The Maroni River Caribs of Surinam.* Assen: Van Gorcum, 1971.

—. Syncretic features of contemporary Maroni River Carib religious belief. *Antropologica,* v.63-4, p. 197-206, 1985.

LACROIX, P. F. Cultures et langues africaines: les emprunts linguistiques. *Langages,* v. 18, p.48-63, 1970.

LECAILLON, J. F. *Résistance indiennes en Amérique.* Paris: L'Harmattan, 1989. (Horizon Amérique Latine).

PELLEPRAT, *Relation des Missions des Pères de la Compagnie de Jésus dans les Isles et dans la terre ferme de l'Amérique méridionale. Divisée en deux parties avec une introduction à la langue des Kali'nas sauvages de la terre ferme de l'Amérique.* Paris, 1655.

POTTIER, B. Le domaine de l'ethnolinguistique. *Langages,* v.18, p. 3-11, 1970.

—. *Théorie et analyse en linguistique.* Paris: Hachette, 1987.

QUEIXALOS, F. Les conceptions linguistiques des Indiens américains. In: AUROUX, S. (Org.) *Histoire des idées linguistiques.* Liège: Pierre Mardaga, 1989. t.I, p.45-64.

RENAULT-LESCURE, O. La composition nominale en Kali'na. *Amérindia,* v.8, p. 17-38, 1983.

—. *Évolution lexicale du Kali'na, langue caribe de Guyane française.* Travaux et Documents Microfichés Orstom, F 16. Paris: Orstom, 1985.

REY-DEBOVE, J. Problèmes de sémantique lexicale. In: POTTIER, B. (Org.) *Sémantique et logique.* Paris: J.-P. Delarge, 1976. p. 167-82.

NOTAS

1. "Galibi" é um dos nomes dados a este povo pelos colonizadores, no caso, franceses. O fato de esse nome ser também utilizado no Brasil para designá-los deve-se a que os Kali'na instalados na margem direita do baixo Oiapoque são originários do Mana, na Guiana Francesa, região que deixaram em 1950. Os Kali'na foram chamados de *Caribs* ou *Caribisce* pelos ingleses, *Caraiben* pelos holandeses, e *Caribes* pelos espanhóis.
O contato introduziu uma especialização na denominação; os Kali'na se referem à mestiçagem ou país de residência, para introduzir novas denominações:

- *tilewuyu* designa os Kali'na orientais, grupo de que tratamos aqui. A etimologia popular dá-lhe o sentido de "verdadeiro kali'na".
- *milato* (do espanhol *mulato*) *e kabukulu* (do crioulo surinamense *kaboegroe* "mestiço de negro e hindu, de negro e de mestiço, de negro e de índio") designa os Kali'na ocidentais, oriundos da mestiçagem com negros *maroons.*

- *palansisin kali'nalɨ,* "os Kali'na franceses".
- *olande kali'nalɨ,* "os Kali'na do Suriname".
- *pulutekesi kali'nalɨ,* "os Kali'na brasileiros".

2. Cerca de trinta povos habitavam, na época, o espaço guianense atualmente ocupado por apenas seis.

3. É importante notar que o litoral guianense foi descoberto pelos espanhóis no século XVI, que deixaram uma marca considerável no vocabulário.

4. Ver convenções gráficas no final do artigo.

5. Este trabalho baseia-se no léxico que acompanha meu estudo da evolução léxica do Kali'na (Renault-Lescure, 1985) e retoma certos elementos de análise da neologia apresentada neste texto.

6. A ortografia é do autor.

7. A palavra "velho-branco" designa os ex-presidiários libertados sob a condição de permanecerem em território guianense.

8. Assim chamados já que, embora a definição clássica de neologia como "criação recente" nem sempre se aplique, continua adequada em sua conotação de novidade na língua.

9. A transcrição das palavras kali'na é da autora.

10. Lembremos que os Kali'na se reagruparam, no século XIX, na zona do baixo Maroni, rio na fronteira com o Suriname, onde viviam isolados da colônia. Em meados do século XIX, a criação de Albina, pequeno centro comercial, atraiu diversas populações: chineses, hindus, javaneses, crioulos, holandeses, índios aculturados, *Ndjuka* e outros negros *maroons* do alto e médio Maroni, Wayana e Arawak (Kloos, 1971). Isso permite compreender melhor o papel veicular da língua crioula e sua importância nas trocas.

11. O signo ç transcreve um som próximo ao do *x* português em xarope, precisamente o som do *ch* alemão em *ich.* É representado por esse símbolo em empréstimos que não estão fonologicamente integrados.

12. Hagège fala de "antropologia casual" quando as marcas de casos "na frente", "atrás", "em", "sobre", "sob" etc. provêm dos substantivos "rosto", "costas", "ventre", "cabeça", "pé" etc.".

13. Após o contato com os Negros *maroons,* informa Kloos (1971), os Kali'na se apropriaram da crença destes de que as térmitas são espíritos potencialmente nefastos.

AUTOR

ODILE RENAULT-LESCURE

Institut de Recherche pour le Développement (IRD). lescure@caiena.cayenne.ird.fr

4. Contas de vidro, enfeites de branco e “potes de malária”

Epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana do alto Rio Negro

Dominique Buchillet

Introdução

1 As epidemias assumiram um papel determinante na conquista e colonização do Novo Mundo.[1] Historiadores, antropólogos, demógrafo-historiadores e médicos já demonstraram o impacto que elas tiveram sobre as populações indígenas das Américas não apenas em sua constituição demográfica, mas também em termos de desestruturação sociocultural e econômica. Evidenciaram igualmente a estreita ligação entre as epidemias e a penetração e expansão dos europeus, bem como os benefícios políticos e econômicos que estes auferiram com a ocupação de territórios esvaziados. Além disso, deixaram patente que as epidemias foram utilizadas ideologicamente na conquista espiritual dos índios.[2] Alguns pesquisadores não hesitaram em afirmar que os europeus conseguiram conquistar as Américas não por sua supremacia militar, mas graças a uma "guerra biológica" não premeditada (Ashburn, 1947; Crosby, 1972; Dobyns, 1983).

2 Os trabalhos de medicina e demografia histórica insistem na importância das variáveis socioculturais que podem afetar o padrão epidemiológico e a morbimortalidade diferencial das epidemias local ou regionalmente, bem como a capacidade de recuperação demográfica dos índios depois de um surto epidêmico.[3] É, portanto, de estranhar que os antropólogos que trabalham com comunidades indígenas da Amazônia, sujeitas a todas as consequências demográficas, sanitárias e socioculturais do contato, tenham até agora mostrado pouco interesse no estudo do impacto das epidemias sobre os sistemas cognitivos e terapêuticos tradicionais, em particular, no tocante às representações indígenas das doenças infecciosas.[4] Limitam-se, geralmente, a evocar uma suposta distinção indígena entre duas categorias etiológicas: as "doenças tradicionais" e as "doenças de branco" (ou doenças "contagiosas", "civilizadas" ou "epidemias").[5] Essa

distinção genérica entre doenças autóctones e de contato pressupõe que as muitas sociedades indígenas que foram (e continuam sendo) dizimadas por epidemias atribuem-nas exclusivamente aos efeitos do contato interétnico. Veremos a seguir que isso nem sempre é verdade.

3 O objetivo deste artigo é analisar as representações xamânicas de quatro doenças infecciosas – varíola, sarampo, gripe e malária – que, desde meados do século XVIII, afligem os índios Desana,[6] grupo tukano oriental da região do alto Rio Negro. Baseia-se em duas premissas: primeira, que as representações das doenças infecciosas dependem da história específica do contato das sociedades afetadas, das características epidemiológicas dessas afecções, bem como das do ecossistema que favoreceram a sua emergência e propagação; segunda, que a relação entre dados biomédicos e representações de doenças infecciosas não é arbitrária, mas, pelo contrário, funda-se na observação exaustiva dos traços distintivos dessas doenças. Após tratar a história da colonização e das suas consequências epidemiológicas e sanitárias na região do alto Rio Negro, demonstrarei como a simbolização xamânica dessas quatro infecções realizada pelos Desana está alicerçada em considerações de duas ordens: a experiência histórica do contato interétnico e as características epidemiológicas de cada uma dessas patologias. Nas doenças que associam aos brancos – varíola, sarampo e gripe –, os Desana identificaram uma especificidade – o grande poder de contágio – ligada a uma peculiaridade que lhes é exclusiva e que está inscrita no mito de origem da humanidade.

A epidemiologia do contato no Alto Rio Negro

4 Como todos os grupos indígenas do alto Rio Negro, os Desana tiveram seus primeiros contatos intermitentes com os portugueses, provavelmente, a partir de 1730, quando o governo do Estado do Maranhão e Grão-Pará[7] enviou, sistematicamente, tropas de resgate a essa região. Seu propósito era compensar a depopulação provocada pelas constantes epidemias de varíola e de sarampo que ameaçavam a economia desse Estado, assentada basicamente na mão-de-obra indígena. Mas é possível que, desde o fim do século XVII, os índios da região tivessem sofrido os efeitos indiretos da invasão branca a partir das incursões em suas terras pelos Manao do baixo Rio Negro que na época trocavam com os holandeses prisioneiros indígenas por bens manufaturados.

5 Em 1740, uma epidemia de varíola devastou o alto Rio Negro, matando, sem dúvida, grande quantidade de índios, pois a mortalidade de uma epidemia de varíola em "solo virgem" (*virgin soil epidemics*) é, geralmente, de 25% a 30% (Crosby, 1972, p.44).[8] Levando em conta o potencial de propagação do vírus da varíola e a sua prolongada resistência no meio ambiente (de algumas semanas a vários meses, dependendo das condições climáticas locais), é muito possível que ela se tenha alastrado por certas partes da região sem contato direto com os portugueses, por meio de tecidos e roupas de algodão.[9] De maneira semelhante ao que ocorreu em outras regiões das Américas (Ibidem, p.42), a varíola foi a primeira doença infecto-contagiosa a dizimar os índios do alto Rio Negro.

6 Entre 1749 e 1763, epidemias recorrentes de varíola e sarampo assolaram o alto Rio Negro. A de sarampo de 1749 foi tão mortífera[10] que passou a ser chamada "o sarampo grande" (Rodrigues, Ferreira 1983, p.77). A partir de 1763, os militares começaram a reagrupar os índios em diversos centros coloniais implantados no curso superior do Rio Negro, onde os forçavam a trabalhar na agricultura e na coleta das drogas do sertão (plantas corantes, odoríferas ou medicinais, condimentos, estimulantes, sementes oleaginosas, castanhas,

cipós, fibras etc.). A partir dessa época, o alto Rio Negro e seus principais afluentes (Içana e Uaupés) foram sistematicamente explorados por militares e cientistas portugueses que registraram as epidemias de varíola, sarampo, infecções pulmonares (principalmente gripe) e "febres intermitentes" ou "febres terçãs" que periodicamente dizimavam as aldeias e os centros coloniais ou provocavam a fuga dos índios (ver, principalmente, Sampaio, 1985, e Rodrigues Ferreira, 1983).

7 No século XIX, os índios continuaram a trabalhar como mão-de-obra na construção das vilas coloniais, na agricultura e na coleta de produtos silvestres. Várias epidemias de varíola e de sarampo devastaram novamente extensas partes do Rio Negro, provocando a fuga em massa dos índios dos povoados e das vilas coloniais e obrigando os militares a enviar tropas de resgate para substituir a população dizimada ou evadida. Nesses períodos de repetidas epidemias, as febres intermitentes, por vezes caracterizadas como "malignas" ou "perniciosas", contribuíram muito para a alta morbidade e mortalidade na região. Segundo as representações médicas da época,[11] elas eram explicadas por diferentes causas que agiam como fatores predisponentes ou secundários oriundos do ambiente físico e social da região:

> as águas permanecem em estado de estagnação, alli opera a decomposição dos vegetaes e mais corpos que demorados entram no trabalho de putrefação produzindo eflúvios miasmáticos perniciosos e deletérios... A tudo isso ajunta-se ainda a enchente e vazante dos rios, o limo, os peixes mortos por meio do barbaro systema do timbo, e finalmente a acção de um calor arrasador a que estão sujeitos estes infelizes povos. A má alimentação, combinada com as influências atmosphéricas, não deixa de concorrer muito para uma das causas predisponentes d'aquellas afecções morbidas. (Rego, 1869, p.484-7)

8 O *boom da borracha* que atingiu o alto Rio Negro de 1870 a 1920 inaugurou um outro ciclo na exploração e na dizimação dos índios dessa área. Com efeito, eram levados à força para os seringais, geralmente localizados no curso inferior do Rio Negro, onde continuavam submetidos ao trabalho forçado e dizimados pelas repetidas epidemias de varíola, de sarampo e febres palustres. Obviamente, estas últimas não afetam apenas os trabalhadores indígenas dos seringais, mas também os colonos e militares das diversas guarnições de fronteira. Durante uma expedição destinada a coletar dados sobre as condições médico-sanitárias no alto Rio Negro, realizada em 1913 a pedido do Ministro da Agricultura, Indústria e Comércio, Oswaldo Cruz menciona a alta incidência e letalidade de paludismo nos povoados ribeirinhos e nos seringais, assim como o deplorável estado de saúde dos habitantes dessa região. Atribui também o despovoamento do Rio Negro a essa doença, responsável "pelo extermínio quase completo de seus habitantes" e sublinha ainda a dificuldade de encontrar um único índio sem sinais de infecção palustre crónica (Cruz, 1972, p.114).

9 Em 1919, uma epidemia de gripe espanhola dizimou a população do baixo Rio Negro, atingindo o seu curso superior em 1922. Trata-se, provavelmente, da pandemia de gripe que devastou vários continentes na época, tendo exterminado 20 milhões de pessoas (MacNeill, 1978).

10 No início dos anos 20, a produção da borracha, então em plena decadência, foi substituída pela extração da balata, da castanha do Pará e de outros produtos da floresta. Novamente, os índios do Rio Negro foram recrutados à força por comerciantes brasileiros e colombianos para as zonas de extração. Contudo, os missionários salesianos, que começaram a se instalar de modo permanente na área a partir de 1915, puseram um freio a essas atividades, pouco a pouco liberando os índios do trabalho forçado e dos maus-

tratos. Epidemias, por vezes conjuntas de gripe, coqueluche e sarampo, precedendo ou sucedendo surtos palustres, assolaram anualmente uma ou outra área do alto Rio Negro por ocasião das obras de instalação das várias missões, das visitas periódicas dos salesianos aos povoados indígenas, da passagem mensal da lancha que levava correspondência e mercadorias às missões ou quando índios retornavam de Manaus. Essas epidemias muitas vezes transformavam "uma maloca inteira num cemitério" (Kok, 1925, p.636). A partir de 1961, no âmbito da política de saúde pública do governo federal, a Sucam[12] realizou várias campanhas de erradicação da malária e, em 1970, julgava ter acabado praticamente com essa doença na região. Porém, desde 19741975, assiste-se ao reaparecimento do paludismo, principalmente em decorrência da abertura da estrada Perimetral Norte (1974-1975), da invasão da área, a partir de 1984, por empresas mineradoras e garimpeiros e, de 1986 em diante, do aumento de pistas de pouso e instalação de bases militares como parte do Projeto Calha Norte (Buchillet, 1990). Assim, em 1975, uma epidemia de febres palustres atingiu 50% da população de Tapuruquara (baixo Rio Negro). Nesse ano, um dos hospitais de São Gabriel da Cachoeira registrou mais de 700 acessos agudos de malária, dos quais 300 somente no mês de março (Souza Santos et al., 1976, p.84). Desde então, o paludismo passou novamente a ser um fator de grande morbimortalidade na região.

11 Como se vê, os índios do alto Rio Negro têm uma longa experiência com essas quatro doenças infecciosas (varíola, sarampo, gripe e malária), tendo a varíola feito sua última aparição no início do século XX. À luz das fontes históricas de que dispomos, é difícil avaliar precisamente o quanto essas doenças pesaram na depopulação do alto Rio Negro. É certo, porém, que, aliadas às mudanças no modo de vida dos índios trazidas pela colonização e cristianização (trabalho forçado, maus-tratos, desnutrição, concentração populacional, sedentarização compulsória), elas tiveram um papel significativo, como testemunham os relatos de viagem de Wallace (1853), Coudreau (1887-1889), Koch Grünberg (1909-1910), Costa (1909), Cruz (1972), Whiffen (1915), MacGovern (1928) e Nimuendajú (1927). Todos descrevem as margens dos rios despovoadas, as aldeias desertas, as muitas casas em ruínas, o terror manifestado pelos índios ante os brancos e seu pavor pelas doenças infecciosas.

Epidemiologia das doenças infecciosas

12 Varíola, sarampo, gripe e malária, cuja origem pós-contato é hoje bem estabelecida,[13] têm perfis epidemiológicos diferentes, notadamente, no que diz respeito ao modo de transmissão e propagação, à sua evolução clínica e às modalidades de perpetuação de seus vírus e/ou parasitas. Varíola, sarampo e gripe, infecções virulentas agudas têm, assim, a capacidade de se transmitir diretamente de pessoa a pessoa através das secreções das vias respiratórias superiores e/ou oculares (no caso do sarampo); nesse sentido, não necessitam de um vetor intermediário (MacNeill, 1978, p. 18). Além disso, a varíola tem a potencialidade de se propagar por meio de tecidos e roupas de algodão infestados de crostas de doentes, contaminação indireta à qual podem ser atribuídos numerosos contágios e surtos epidêmicos.[14] Essas três doenças têm períodos curtos de incubação assintomática e se caracterizam por uma breve estada no corpo humano, mas com evolução rápida e espetacular. Para haver contaminação e irrupção dessas doenças, é necessário, portanto, que haja contiguidade física e temporal, pois elas seguem de perto os movimentos das pessoas infeccionadas e, no caso da varíola, também dos seus objetos.

Além disso, as três doenças são altamente contagiosas e, a menos que o doente fique isolado ou que a população esteja imunizada por uma exposição anterior, um único caso pode facilmente gerar uma epidemia.

13 Sarampo e varíola requerem um tamanho mínimo de população hospedeira para se manter de modo permanente, ou seja, em forma endêmica, por causa do seu curto período de infecciosidade no organismo, da ausência de reservatório não-humano, da sua incapacidade de permanecer no indivíduo sob forma latente e do seu potencial de imunizar definitivamente a pessoa infeccionada quando, naturalmente, não matarem o hospedeiro (Black, 1966, 1975; Black et al., 1974). Black (1966) estima, assim, que o sarampo cujo vírus perde o caráter infeccioso depois de 36 horas de exposição ao ar livre e só pode ser transmitido de pessoa a pessoa, requer um mínimo de 200.000 a 300.000 pessoas para se manter numa população em forma endêmica. Abaixo desse nível crítico, ele se extingue sozinho. É assim que as epidemias de sarampo ressurgem de dois em dois anos nas grandes cidades e a cada quatro ou cinco anos nas comunidades de pequeno porte. Quanto à varíola, Angulo (1976, p.80) e Hopkins (1983, p.8) acreditam que sua necessidade de contingente populacional para se manter endemicamente seja bem menor do que a do sarampo; essa doença é menos contagiosa, mas o período de infecção é mais longo (três semanas para a varíola contra dez dias para o sarampo). A gripe, por sua vez, provoca imunidade de curta duração, mas o seu vírus caracteriza-se por uma grande variabilidade genética, possibilitando a ocorrência indefinida de reinfecções.

14 Parece evidente que o tamanho relativamente pequeno das comunidades indígenas da região do alto Rio Negro e, sobretudo, a sua grande dispersão geográfica frustraram a manutenção endémica de doenças infecciosas virulentas agudas, como a varíola e o sarampo. Não dispondo de um reservatório natural na região, só grassaram pela repetida importação por meio das visitas de estrangeiros e, no caso da varíola, também pela introdução de tecidos ou roupas contaminados. Nessas circunstâncias, não se deve estranhar que os Desana façam, como veremos, uma estreita associação entre essas doenças e a entrada dos brancos e objetos manufaturados em seu território.

15 O paludismo, pelo contrário, é uma "doença fechada". Seu agente etiológico (um protozoário do gênero *Plasmodium*) é, efetivamente, prisioneiro no corpo do doente e não pode escapar por meio de secreções ou excreções corporais (muco rino-faríngeo ou ocular etc.); ao contrário, precisa de um inseto transmissor (a fêmea de um mosquito do gênero *Anopheles*) para sair e se propagar (Pagés, 1966, p.29). Em outras palavras, é impossível a contaminação direta entre seres humanos. A malária é, portanto, transmitida pelas picadas de um mosquito e só pode persistir no hábitat desse vetor. Na Amazônia são poucos os mosquitos vetores da malária. O mais antropofílico de todos, o *Anopheles darlingi,* é o mais importante do ponto de vista epidemiológico (Alvarado, 1976, p.674; Ferreira, 1981, p.243; Coimbra, 1988, p.254); desenvolve-se numa variedade de criadouros, tais como depressões de terreno, escavações, valas, canais e na vegetação das margens dos rios (Ferreira, 1981, p.244; Mouchet et al., 1989, p. 401).

16 Infecção parasitária, o paludismo manifesta-se sob forma aguda e/ou crônica. Seu parasita tem uma longevidade relativamente prolongada (de dois meses a um ano no caso de *P. falciparum* e dois a três anos no caso de *vivax.* Ver Alvarado, 1976, p.664; Gentilini, 1993, p.94-5) e, nas infestações por *P. vivax* ou *malariae,* pode permanecer no organismo em forma dormente e acordar mais tarde, produzindo acessos palustres vários meses ou anos depois da infestação (Gentilini, 1993, p. 107). Além disso, o organismo hospedeiro mantém-se em estado contagioso durante um período de tempo bastante longo (de seis a

vinte e um dias, conforme o tipo de parasita e a intensidade da infestação). Por todas essas razões – contato mediatizado, existência de vetor como reservatório adicional do protozoário, longevidade deste, capacidade de latência e de reviviscência de certos parasitas no organismo, ciclo prolongado de infecciosidade –, o paludismo é capaz de se manter sob forma endêmica, isto é, de se manifestar de maneira constante e regular em populações de pequeno porte. Sob esse fundo endêmico podem irromper surtos epidêmicos mais ou menos graves, alguns dos quais assumem caráter sazonal, ocorrendo, principalmente, nos períodos de transição entre a estação seca e a chuvosa. Durante as chuvas, a água invade as margens dos rios e as terras adjacentes. Quando o solo começa a secar, uma parte da água fica estagnada, produzindo poças que se convertem em excelentes criadouros de mosquitos. Os surtos maláricos também podem ocorrer quando há a introdução de hematozoários por sujeitos provenientes de grandes regiões de endemia palustre ou em consequência do desequilíbrio ecológico decorrente de certas atividades humanas. Os empreendimentos hidroagrícolas ou o desmatamento para a abertura de roças, a construção de povoados, de estradas ou de pistas de pouso, por exemplo, estimulam a multiplicação das larvas de *Anopheles* pelo surgimento de novos criadouros, colocando as pessoas em contato com os mosquitos e, desse modo, favorecendo não apenas a eclosão de surtos epidêmicos de malária, mas também a manutenção do caráter endémico da doença (Deane et al., 1948; Coimbra, 1988).

17 Diante dessas características epidemiológicas – cronicidade, contato mediatizado, associação com a variação sazonal do nível das águas –, não é de surpreender que os Desana considerem a malária como uma doença autóctone; como veremos, vários mitos explicam a sua origem, a sua existência endêmica no mundo humano e a sazonalidade dos surtos epidêmicos. Na medida em que essas características epidemiológicas constituem o fundamento da diferenciação etiológica que os indígenas fazem dessas várias doenças, parece-me importante delinear, ainda que sucintamente, os grandes traços da nosologia desana.

Nosologia Desana

18 O vocabulário nosológico dos índios Desana dispõe de quatro termos referentes à doença: *doreri, ~pudidi, behari* e *birari.* O termo mais usado é *doreri,* forma substantiva do verbo *dore* que não se restringe ao domínio da patologia, como o atesta seu sentido primeiro: "mandar", "enviar para", "dar uma ordem a". Traduz, assim, a dimensão etiológica que prevalece entre os Desana: a da patogenia exógena. *Doreri* serve, assim, para caracterizar a quase totalidade das doenças que afetam tradicionalmente os Desana (*dipari ~ bahada doreri,* "doenças indígenas"), sendo atribuídas a uma agressão externa que pode vir de várias fontes:

- De um outro ser humano (não-especialista): é a feitiçaria comum feita com substâncias vegetais postas em contato com a futura vítima, seja através de uma bebida *(~diba ~tɨadi doreri),* seja aplicadas ou esfregadas em algum objeto que ela utiliza *(poya ~dodedi doreri).*
- De um xamã: é uma forma de feitiçaria pela qual o pajé onça (*ye*) arremessa objetos patogênicos de natureza diversa (espinhos, cristais, cabelos, algodão, pêlos etc.) para dentro de corpo da vitima (*yea ~wehedi doreri*) ou o xamã *~kubu* recita encantações de agressão em direção à vitima (*dohari doreri*). Por meio dessas encantações, o *~kubu* pode introduzir e desenvolver no corpo da pessoa diversos objetos, substâncias, plantas ou animais.

- Dos animais (e espíritos) aquáticos ou da floresta (*wai (yukɨ) ~basa doreri*): essas doenças resultam, geralmente, de um erro pessoal do doente: transgressão de proibições alimentares, de atividades e/ou uso abusivo de plantas mágicas para a caça ou a pesca. Deve-se assinalar, porém, que a relação entre transgressão e doença não é automática e que a imputação de uma doença a um erro pessoal do paciente não tem qualquer conotação moral de punição; a transgressão tem o efeito de colocar o indivíduo num estado específico de vulnerabilidade durante o qual ele pode adoecer.

19 O segundo termo genérico desana, *~pudidi,* "dor", serve para qualificar as doenças "que vêm por elas mesmas", não podendo, pois, ser atribuídas a uma intenção maléfica externa. Essas doenças, denominadas "doenças do universo" (*~ɨbiko ~pudidi*), existem desde o começo do mundo, podendo ocorrer em certos períodos do ano e afetar qualquer pessoa com vômitos, náuseas, diarréias, dores de cabeça, paralisia ou malária etc.

20 O terceiro termo, *behari,* tem dois sentidos não excludentes: "transitório/passageiro"[15] e "que passa de um para outro". É o termo apropriado para denominar as poucas doenças que os Desana associam aos brancos e cujas principais características epidemiológicas, além da virulência e da transitoriedade, são o alto poder de contágio: gripe (*giripi* ou *gripe*), varíola (*bixika*) e sarampo (*sarapo*). Fala-se, assim, de *sarapo behari* para designar uma epidemia de sarampo. As doenças associadas aos brancos são genericamente denominadas *pea ~basa behari,* ou seja, "doenças contagiosas da Gente da Espingarda", pois a mitologia desana, como a dos demais grupos tukano orientais, liga a identidade de branco à aquisição dessa arma de fogo.

21 O quarto termo genérico, *birari,* designa as doenças que atingem, simultaneamente, todos os membros de uma comunidade, sendo, portanto, atribuídas à feitiçaria xamânica. Embora possam ser tão virulentas e letais quanto as doenças relacionadas aos brancos, elas se distinguem entre si pela contiguidade espaço-temporal: as doenças *birari* atacam todos os membros de uma comunidade ao mesmo tempo, sendo, pois, localizadas geográfica e temporalmente, enquanto aquelas identificadas com os brancos se propagam, a partir de um ponto central, atingindo gradualmente todos os povoados de um rio. Além disso, embora ambos os termos *doreri* e *birari* caracterizem igualmente doenças atribuídas à feitiçaria xamânica, elas se diferenciam umas das outras pela dimensão do ataque, uma vez que as primeiras afetam um único indivíduo, enquanto as segundas atacam uma coletividade inteira.

22 Assim, das duas maiores características epidemiológicas das doenças associadas aos brancos – a virulência e o alto grau de contágio – os Desana privilegiaram a segunda, conforme subentendido na expressão vernacular que as designa (*behari*). Veremos como essa característica condiz com a sua concepção mitológica dos brancos e dos objetos manufaturados.

Representações xamânicas Desana das doenças infecciosas

1 Varíola e sarampo

23 Essas duas doenças são febres eruptivas agudas cuja característica mórbida mais importante é o surgimento de um exantema[16] que coloniza o corpo inteiro em alguns dias. Essa erupção cutânea aparece primeiro no rosto, estendendo-se, progressivamente, aos

membros superiores, ao tronco e, por fim, aos membros inferiores no espaço de três a quatro dias. Começa a diminuir a partir do quinto dia. Durante essa fase eruptiva, o doente é muito contagioso.

24 A semelhança clínica dessas duas doenças, provavelmente, explica por que os índios as fundiram no plano mitológico. Depois de perceberem a similaridade entre a forma do exantema provocado por essas duas infecções virais e a das contas de vidro que passaram a ser um bem importante nas suas trocas econômicas com os brancos nas primeiras fases do contato,[17] os índios do alto Rio Negro estabeleceram uma relação entre as duas doenças, explicando, pelo recurso ao mito, como as contas se converteram no seu corpo em sarampo e em varíola. Num primeiro mito de origem do sarampo coletado de um *~kubu* do sib Wari Diputiro (igarapé Urucu, afluente do Rio Papuri), o ancestral dos brancos, Suribo ~Goabɨ, cozinhava contas de vidro em várias panelas quando, inadvertidamente, deixou cair ao chão a espuma da fervura que então se converteu em sarampo. O exantema representa, assim, a espuma que sai do corpo do doente em forma de contas, isto é, nas lesões maculopapulosas características dessa afecção.[18]

25 Numa versão do sib ~Kehíri ~poda (Rio Tiquié), as primeiras mulheres brancas da humanidade recolheram de uma árvore como se fossem frutas as contas de vidro para fabricar colares que, em seguida, ofereceram às primeiras mulheres indígenas. Pouco depois, estas caíram doentes e as contas de vidro se transformaram em maculopápulas:

> As contas de vidro se transformaram numa doença, são essas contas que se tornaram a doença que nós conhecemos como sarampo. Essa doença é uma doença de branco. As contas de vidro viraram mesmo essa doença. (Luis, Tiquié, 1991)

26 Uma variante tukano do segundo mito precisa, além disso, que as contas de vidro pequenas são responsáveis pelas manifestações cutâneas do sarampo, ao passo que as maiores, denominadas *palaque* por meu informante, seriam a origem das manifestações exantematosas da varíola:

> As primeiras mulheres brancas da humanidade fabricaram também esses colares de *palaque,* esses colares feitos com contas maiores. Quando as primeiras mulheres indígenas do mundo botaram no seu pescoço esses colares de *palaque,* as contas viraram varíola. São essas contas mesmo que viraram a varíola. (Ângelo, Tiquié, 1991)

27 Com efeito, as manifestações cutâneas da varíola são ligeiramente diferentes das do sarampo.[19] Pelo menos em sua forma clássica, elas evoluem em quatro fases, no espaço de quatro a cinco dias: mácula, em seguida pápula endurecida, depois vesícula dura de forma regular cheia de serosidade clara umbilicada e, por fim, no quarto ou quinto dia, pústula cercada por uma auréola inflamatória e umbilicada em seu centro (Angulo, 1976, p.81; Gentilini, 1993, p.398). A referência de meu informante tukano às contas de vidro de tamanho maior parece, assim, ligar-se à auréola ou halo que cerca a pústula (quarto estágio), conferindo-lhe o aspecto de uma grande pústula, ou seja, na concepção indígena, de uma grande conta de vidro.[20]

28 Os três mitos que acabo de evocar especificam ainda que somente os índios foram atingidos por essas duas doenças; em outras palavras, que foi só para eles que as contas de vidro se converteram nas manifestações cutâneas da varíola e do sarampo, não atingindo nem Suribo ~Goabi nem as primeiras mulheres brancas da humanidade. Parece-me evidente que esta última observação dos Desana, relativa à seletividade patológica dessas duas infecções virais, tem um fundamento histórico e epidemiológico real. No momento da colonização do alto Rio Negro, a partir da segunda metade do século XVIII, a varíola e o

sarampo eram doenças já muito antigas na Europa onde grassavam de maneira endêmica e explodiam em epidemias a intervalos mais ou menos regulares, entre dois e cinco anos, dizimando, principalmente, as crianças (Crosby, 1972, p.46). Faz sentido, portanto, deduzir que a maioria dos brancos que invadiram o Rio Negro (colonos, militares, missionários) já havia sido exposta a essas doenças e desenvolvido uma imunidade duradoura. Tal não era a situação dos índios que se confrontavam peia primeira vez com essas infecções que, na época dos primeiros contatos, deviam ter-se manifestado de maneira particularmente fulminante e afetado todas as classes de idade indistintamente. É óbvio que a aparente saúde e a vitalidade dos brancos, contrastando com a alta morbidade e mortalidade dos índios, tiveram um profundo impacto na conceitualização indígena das duas doenças, chegando a constituir uma dimensão fundamental da sua percepção histórica e cultural não apenas de ambas as moléstias, mas também dos brancos e seus objetos manufaturados. Voltaremos a isso mais adiante.

29 Embora apresentem algumas variações de detalhe sobre o mecanismo de produção dessas duas febres eruptivas, esses vários mitos estabelecem três fatos importantes: que elas são o produto involuntário de uma ação dos brancos; que atingem, sobretudo, os índios; e, por fim, que as suas manifestações cutâneas características tomaram a forma de contas de vidro, bens de troca importantes entre os índios do alto Rio Negro e os brancos.

2 Gripe

30 Sob o rótulo *gripe* classifica-se toda uma série de doenças respiratórias agudas, muito contagiosas, difíceis de distinguir em seus aspectos clínicos. O período de incubação é curto, seguido de uma fase de invasão brutal manifestada por um mal-estar geral, calafrios, febre alta e dores de cabeça. O período de plena manifestação, além da febre alta, é marcado por dores corporais difusas, cefaléias vivas (frontais e retro-orbitárias), catarro das vias respiratórias superiores e por diferentes sinais funcionais (isto é, sem ataque orgânico), como fotofobia, mialgias, lombalgias, artralgias etc. O catarro pode vir precedido ou acompanhado de coriza, tosse seca e dores de garganta. Dizem freqüentemente os Desana:

> A gripe vem dos objetos dos brancos, da sua mercadoria, da sua comida... A gripe dos brancos é muito contagiosa. Ela ataca todo mundo, ela começa pouco depois da chegada dos navios ou dos aviões que transportam mercadoria.

31 Os próprios missionários salesianos já haviam observado a associação feita pelos índios e corrente na região do alto Rio Negro entre a gripe, os brancos e seus objetos:

> Afirmando que o "catarro" vem dentro dos caixotes de mercadoria, temo-los visto fugir do povoado de Pari Cachoeira ao simples alarme de que, em tal viagem da lancha, com o reabastecimento mensal da Missão, as caixas de mercadoria traziam também "catarro". (Brüzzi, 1977, p.254)

32 Os regatões não hesitavam, inclusive, em explorar esse medo dos índios para atingir certos fins, reforçando, indiretamente, aquela associação:

> Uns colombianos, vindos recentemente de Manaos com bastante mercadoria, pediram como de costume aos índios de ambas as povoações para que lhes transportassem a mercadoria pela estrada. Os índios, que tinham ouvido dizer que os taes senhores estavam constipado, responderam: “Não, vocês podem levar a mercadoria pelo rio. Vocês têm catarro. Também não os ajudaremos a passar batelões". Os colombianos pediram, rogaram, insistiram, prometeram pagar bem, porém tudo foi inútil... Um colombiano teve uma idéia mágica!... disse alto e decidido para os índios: "Ou vocês nos passam a mercadoria ou agora mesmo abro

> todas as caixas e semearei o catarro pelas vossas povoações, por todo canto e vocês morrerão"... O pessoal indígena, sem perda de tempo, poz-se a transportar o "catarro encaixotado" antes que fosse semeado pela povoações. (Prelazia de São Gabriel, 1936, p.131-2)

33 A diversidade das manifestações clínicas da gripe provavelmente explica por que, ao contrário da maioria das doenças tradicionais, e semelhantemente à varíola e ao sarampo, ela não foi objeto de uma etiologia mítica, o que não impede que os *~kubu* a tratem por meio de encantações terapêuticas apropriadas. Pode-se dizer, além disso, que não existe propriamente uma teoria indígena geral da gripe, à parte da sua identificação etiológica com os objetos dos brancos.

34 Cada etnia do alto Rio Negro, ou mesmo cada sib, possui um repertório de encantações xamânicas específicas para a cura dos diferentes sintomas da gripe. Essas encantações terapêuticas representam elaborações metafóricas das suas várias manifestações clínicas:

> Não sabemos como os brancos criaram a gripe... Por isso, fazendo uma comparação com a nossa própria cultura, procuramos na dos brancos o que poderia provocar essa doença. (Dorvalino, Cucura, 1993)

35 Certos *~kubu* desana estabeleceram, assim, uma comparação entre a gripe dos brancos e uma doença tradicional benigna, denominada *~eho,* "catarro", caracterizada por catarro nasal, cefaléias, dores de garganta e febre, atribuída aos enfeites de penas dos ancestrais que são hoje usados durante os rituais. Procuraram, então, na cultura dos brancos o equivalente desses enfeites ancestrais. Por esse motivo, invocam em suas encantações os espinhos da coroa de Cristo ou os grampos dos cabelos das mulheres brancas que trespassam o cérebro, gerando dores de cabeça; a parte curva das hastes dos óculos que comprimem as orelhas, causando dores auriculares; e as lentes dos óculos que pressionam a retina, provocando dores oculares e problemas de visão (febre alta e fortes cefaléias causam, geralmente, distorções da vista). Outros *~kubu* explicam os diferentes tipos de cefaléia da pessoa gripada pela existência de um motor funcionando dentro da cabeça. A maioria dos *~kubu* concorda com a explicação de que a febre da gripe resulta das várias camadas de roupa dos brancos postas sobre o doente. Em todos os casos, as encantações xamânicas têm por objetivo retirar do corpo do paciente todos os objetos dos brancos, antes de refrescá-lo, invocando o frio das estrelas.

3 Malária[21]

36 A entidade nosológica "paludismo"[22] é designada pelo termo vernacular *~diba-kiri,* cuja característica clínica mais visível é o surgimento de uma febre que recorre a intervalos fixos e que os Desana chamam *~diba-kiri deyua behari,* "febre que aparece (*deyua*) e passa (*beha*)", ou *~diba-kɨri duha behari,* "febre que vem (*duha*) e passa (*beha*)".[23] *~Diba* significa, literalmente, "que tem veneno" e se refere ao curare (*Strychnos* sp.). Desse modo, os Desana concebem o paludismo como um tipo de envenenamento ou de contaminação pelo curare, concepção atestada pelo próprio nome e por dois mitos que dão conta da sua origem e existência em forma endêmica no mundo humano. De acordo com o primeiro mito, o Demiurgo *~Sɨ,* ferido na garganta por um dardo envenenado com curare, disparado pelo Criador que queria castigá-lo por ter destruído a humanidade ao provocar um dilúvio, vomitou, antes de morrer, a malária pelos quatro cantos do universo. Conforme o segundo mito, o xamã Gaye, também ferido por um dardo envenenado com curare, espatifou-se no chão. Seus ossos partidos foram lançados em todas as direções, também contaminando o mundo com malária:

> É por isso que o paludismo existe no mundo inteiro, tanto entre os brancos quanto entre os índios, porque ~Sɨ vomitou essa doença no universo inteiro e o osso de Gaye explodiu, contaminando também o mundo com a malária. (Raimundo, Urucu, 1992)

37 Talvez seja possível ligar essa associação mítica entre paludismo e curare ao estado de apatia e falta de vitalidade dos índios sublinhado por vários cronistas e missionários,[24] por analogia ao efeito paralisante deste veneno vegetal. O mito de ~Sɨ aponta, inclusive, para a origem da doença *beari* que se manifesta por um estado de torpor e um tipo de dormência dos membros inferiores (paraplegia?), sendo classificada pelos Desana como "doença do universo" ou feitiço xamânico.

38 Assim, esses dois mitos estabelecem claramente a existência do paludismo sob forma endêmica no mundo humano:

> Todo mundo pode pegar malária. Comendo frutas, bebendo água do rio... Todo mundo pode ser vítima de febres palustres. (Luis, Tiquié, 1991)

39 Contra esse pano de fundo endêmico, podem irromper surtos epidêmicos sazonais aos quais os Desana atribuem várias causas.

a) Paludismo e frutas oleosas

40 Quando ocorre em dezembro e no final de março-início de abril, todo acesso palustre é associado à rã *ohoka ~baso* (não identificada) que canta somente duas vezes por ano, no início de dezembro, anunciando a floração do umarizeiro (*Poraqueiba sericea* Thul.), e em março-abril, assinalando o fim da época da fruta umari. A floração do umarizeiro, a época da fruta, o canto dessa rã e o surgimento das febres palustres estão todos associados em um mito segundo o qual um Desana casado com uma mulher-rã foi visitar os sogros e, desobedecendo à recomendação da mulher, colocou os enfeites cerimoniais e tomou a bebida das rãs. Morreu de paludismo. Ocorrendo nestes dois períodos do ano, qualquer crise palustre (acesso individual ou surto epidêmico) é denominada "febre palustre das rãs *ohoka ~basa"* (*ohoka ~basa ~diba-kɨri*) e categorizada como "doença do universo".

> Todo mundo pode ser atacado por essa forma de malária nesses períodos, comendo ou não umari... Mas o doente deve evitar comer essas frutas. (Luis, Tiquié, 1991)

41 Como medida profilática, antigamente, os *~kubu* realizavam duas cerimônias em prol da sua comunidade: a primeira, antes da floração do umarizeiro (novembro), a segunda, no fim da época do umari (abril).

42 É interessante sublinhar que o umari é uma fruta muito oleosa e que a associação da malária com alimentos gordurosos é freqüente na Amazônia e em outras partes do mundo. Foi registrada, por exemplo, entre os Marubo, grupo Pano do Javari (Montagner 1996, p.78) e entre os Mossi de Burkina Faso (Bonnet, 1986, p.38). O naturalista inglês Wallace (1971) já havia assinalado na região uma associação entre as febres palustres e o consumo de bacabas (*Oenocarpus bacaba* Martius), cujo óleo era geralmente usado na alimentação como "substituto do óleo de cozinha":

> Diz-se... nos distritos onde prevalecem as febres intermitentes que estas são causadas por essa fruta [bacaba] e que ela é especialmente nociva às pessoas que convalescem dessas doenças, (p.29)

43 É difícil dizer se essa associação entre alimentos (frutos) gordurosos e o paludismo tem algum fundamento biológico. Pode-se supor, entretanto, que essas frutas provocam uma sobrecarga no fígado, órgão profundamente debilitado nas fases de malária aguda ou crônica.

44 Na realidade, a floração do umarizeiro e o fim de suas frutas correspondem, respectivamente, aos períodos de transição entre a chuva e a seca (fim de Novembro – início de dezembro) e entre a seca e a chuva (fim de março – início de abril) na região do alto Rio Negro. É também a época da pesca de peixes de pequeno porte, chamados pelos Desana de "peixes de verão" (*bohori ~wai*), nas águas estagnadas dos riachos e igarapés e, por último, o tempo de derrubada para novas roças, criando-se, assim, condições ideais para a reprodução das larvas dos anofelinos. Os Desana também relacionam os surtos palustres diretamente ao nível das águas.

b) Poças d'água, "potes de malária" e mosquitos

45 Os Desana dizem, frequentemente, que as numerosas cachoeiras da região contêm "potes de malária" (*~diba ~kɨri sorori*), que os seus xamãs aprenderam a fechar, mas que podem abrir-se ou danificar-se durante as cheias periódicas, quando a água do rio os agita continuamente:

> Essas febres palustres atacam nos períodos de enchente... No verão os potes de malária ficam expostos ao sol que faz fermentar o seu conteúdo [paludismo]. Na cheia, a chuva lava esses potes que podem se estragar, rachar, liberando, assim, o paludismo no rio. (Raimundo, Urucu, 1994)

46 Essa forma de paludismo é denominada "paludismo do rio" (*~bɨ ~diba-kɨri*) ou "das cachoeiras" (*~ɨtabudi ~ diba-kɨri*) e é classificada como "doença do universo". Tal concepção de "potes de malária" dá conta de certas preocupações dos índios a respeito da destruição dos rochedos das cachoeiras, provocando, inclusive, vários conflitos com os salesianos ou com os militares que, em numerosas ocasiões, tentaram dinamitá-los para facilitar a navegação, para extrair pedras para os alicerces dos prédios das missões ou para instalar pequenas hidrelétricas. Os xamãs da região atribuem assim a epidemia de febres palustres que, em 1932, dizimou o povoado de Taracuá-ponta, ao fato "de se haver tirado pedra da Cachoeira do Beiju" (Brüzzi, 1977, p.298); também associam a alta incidência de paludismo no território dos índios Yanomami ao fato de os garimpeiros dinamitarem as pedras dos rios, espalhando, assim, o paludismo nas águas. De acordo com os Desana, todos os "potes de malária" das cachoeiras estão ligados entre si por uma espécie de corda invisível e basta que um se abra para que todos os outros façam o mesmo, o que, para eles, explica os surtos de febres palustres em várias partes da região do alto Rio Negro e também no território Yanomami.

47 Não há dúvida de que essa representação indígena dos "potes de malária" encontra seu fundamento na observação que fazem os Desana da existência de pequenas poças de água estagnada nas depressões das pedras das cachoeiras durante o verão:

> Nos só vemos buracos [cheios de água] nas pedras das cachoeiras, mas os nossos xamãs vêm potes...; eles dizem que são potes de malária. (Raimundo, Urucu, 1994)

48 Os Desana também perceberam que, durante os surtos palustres, numerosos mosquitos (carapanãs) proliferam próximo às poças d'água. Além disso, consideram que esses mosquitos (*~bɨdea*) habitam os "potes de malária" (*~ diba-kiri sorori ~bahada*). Poderíamos então dizer que essa associação entre a incidência de paludismo, as variações sazonais do nível das águas, as poças d'água e a proliferação de mosquitos indica que os Desana têm uma concepção de doença transmitida por vetor? Em outras palavras, poderíamos dizer que os Desana reconhecem realmente o papel dos mosquitos na transmissão e na propagação da malária?

> Quando os potes de malária são rachados ou abertos, os mosquitos que moram lá dentro escapam... Eles invadem as nossas casas e propagam a malária picando um a um. Mas também podemonos contaminar bebendo água do rio, respirando ou comendo frutas. (Raimundo, Urucu, 1994)

49 Denominados na língua desana *~diba-kɨri-bɨdea,* "carapanãs de malária", ou ainda *~diba-kiri ~basa,* "gente de malária", os mosquitos são também reconhecidos como a fonte dos acessos palustres que podem afligir qualquer pessoa que viva próximo às cachoeiras durante as cheias. É provável, no entanto, que a informação técnica sobre o papel das picadas de mosquitos na transmissão e propagação da malária lhes tenha sido dada pelo pessoal da Sucam quando de suas muitas campanhas de dedetização a partir de 1961. Haveria, assim, a integração de um elemento exógeno aos sistemas cognitivos e terapêuticos tradicionais que, longe de invalidar sua lógica e coerência internas, pelo contrário, enriquece-os, contribuindo para reafirmar a validade do universo conceituai indígena. Os mosquitos, habitantes dos "potes de malária", são, de fato, domesticados e controlados pelos xamãs que, por meio de encantações apropriadas, têm a capacidade de conduzi-los de volta aos potes antes de fechá-los, com o objetivo de pôr um termo aos ataques maláricos que ocorrem entre as chuvas e a seca. Desse modo, assumem o domínio total dos "potes de malária", e de seu conteúdo, podendo também abri-los e disseminar a malária pelo rio e os mosquitos pelas casas. É assim que crises individuais e/ou surtos epidêmicos palustres podem também ser atribuídos à feitiçaria dos xamãs.

Conclusão: a natureza contagiosa dos brancos

50 Vê-se, assim, a partir da análise dessas representações xamânicas, que os Desana reconhecem de maneira seletiva a origem exógena dessas quatro doenças infecciosas: se o sarampo, a varíola e a gripe estão indissoluvelmente ligados aos brancos e seus objetos manufaturados, a malária, tanto sob forma endêmica quanto epidêmica, é, ao contrário, considerada uma moléstia autóctone, podendo ser interpretada como doença natural ("doença do universo") ou resultado de feitiçaria xamânica. Não há dúvida de que os Desana chegaram a essa diferenciação etiológica porque identificam o alto grau de contágio como uma especificidade das doenças que atribuem aos efeitos do contato interétnico e porque reconhecem a maneira seletiva com que elas atacam índios e brancos. Fica, portanto, claro que a relação entre representações xamânicas e dados biomédicos não é aleatória, mas se baseia numa observação minuciosa e exaustiva das características objetivas (epidemiológicas) dessas diversas patologias.

51 A especificidade das doenças que os Desana associam aos brancos, isto é, a sua natureza contagiosa, remete a uma diferença radical entre brancos e índios, inscrita no seu mito de origem da humanidade. Com efeito, neste mito, o ancestral Suribo ~Goabɨ, cuja identidade de branco foi determinada por sua capacidade de usar a espingarda que o Criador apresentou a todos os ancestrais da humanidade, adquiriu por determinação do ser supremo, o poder de fabricar, indefinidamente, objetos manufaturados. De acordo com o mesmo mito, ele também foi o único a não ter medo de consumir o ipadu (*api* em desana, *Erythroxrylum coca var. ipadu*) "da imortalidade", ou "da multiplicação da gente", apesar dos animais e insetos peçonhentos que infestavam a borda da cuia. É por isso que os brancos "mudam de pele" (de roupa), multiplicam-se rapidamente e vivem por muito tempo. Por medo desses bichos, o ancestral dos índios não ousou sequer aproximar-se da cuia de ipadu, selando, assim, o destino dos índios. Ao contrário da população indígena

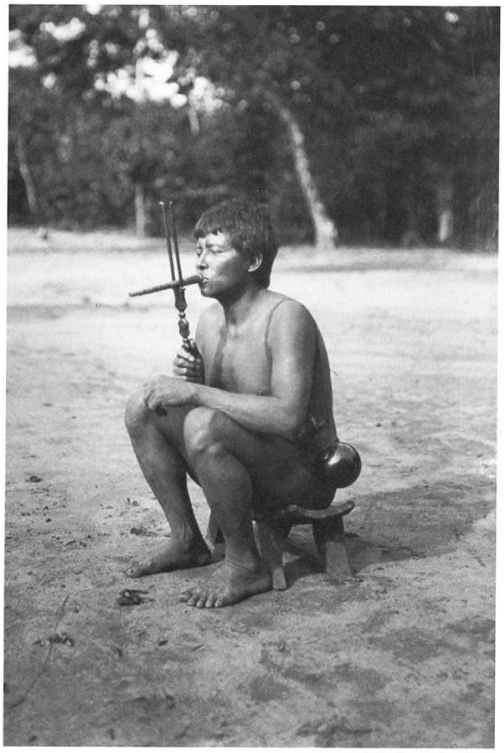
dessa região, condenada a uma vida breve e a um perpétuo declínio demográfico, os brancos gozam de uma extrema capacidade de reprodução, análoga à de seus objetos e também à de suas doenças. Extremo contágio e patogenia seletiva são, portanto, dimensões fundamentais da percepção histórica e cultural das doenças que os Desana associam aos brancos, extensivas à sua conceitualização dos próprios brancos e de seus objetos.

52 As sociedades indígenas, muitas vezes, associam as devastadoras epidemias à tecnologia ocidental; ambas manifestam um tipo de poder "sobrenatural", ou "mágico" dos brancos (MacNeill, 1978; Martin, 1978; Axtell, 1985; Trigger, 1985). Segundo vários historiadores e antropólogos, tal concepção teria favorecido a penetração e expansão européias e precipitado o processo de conversão dos índios ao cristianismo (MacNeill, 1978; Martin, 1978). Embora a natureza exata desse poder jamais tenha sido explicitada pelos antropólogos, fica claro que, para os Desana, tal poder – manifesto na aparente imunidade dos brancos às doenças infecto-contagiosas, na sua densidade demográfica, na sua grande habilidade técnica e também na sua opulência – fundamenta-se na exorbitante capacidade de reprodução e disseminação dos brancos e de suas posses (objetos, doenças) e só parece capaz de se expressar à custa da própria existência dos índios. De certo modo, é esse o sentido da maldição do Criador que quis castigar os índios por sua incompetência no uso da espingarda e por sua recusa a tomar da cuia de ipadu:

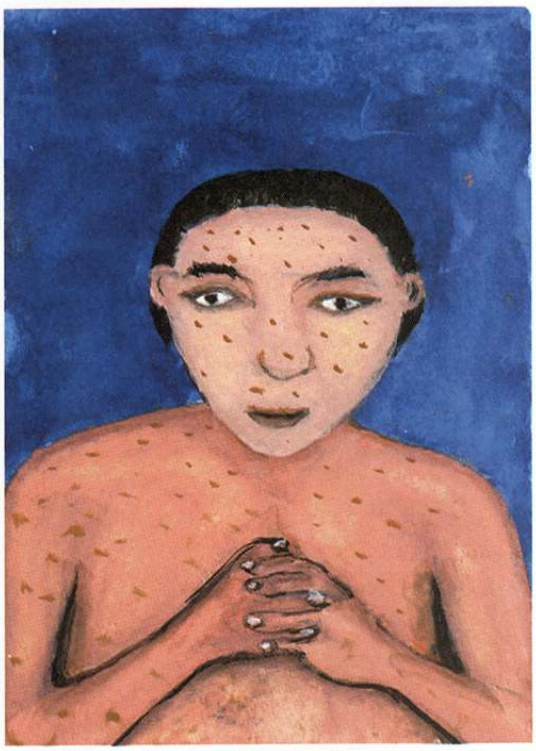
> Assim vocês ficarão. Vocês cantarão uma só vez na vida. Ficarão doentes e morrerão. O pai de dois rapazes morrerá. Os recém-nascidos, as crianças e os adolescentes morrerão. Os jovens solteiros morrerão. Os velhos morrerão. Todos vocês morrerão.

Agradecimentos

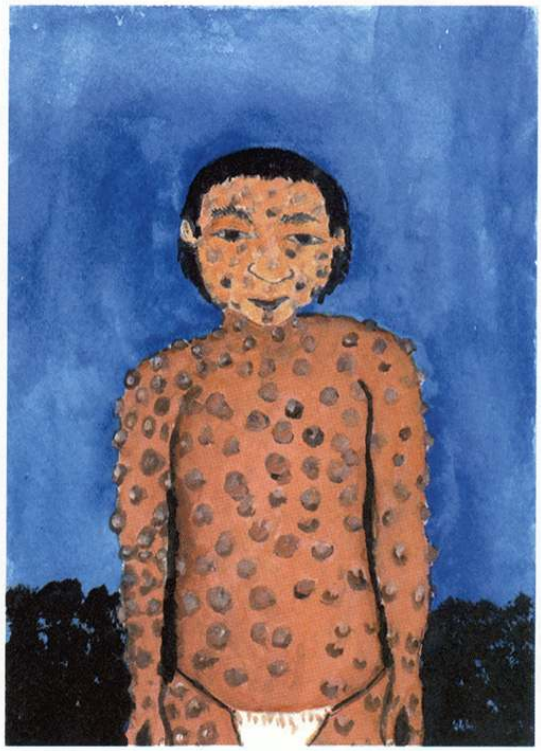
53 O material no qual se baseia este artigo foi coletado entre os anos 1988-1994 junto a *kumua* (rezadores) desana e tukano de vários sibs no âmbito de um projeto de cooperação científica entre o IRD (ex-ORSTOM) e a Universidade de Brasília (CNPq) sobre representações das doenças infecciosas na região do alto Rio Negro. A autora agradece em particular os *kumua* desana Luis Lana do sib Kehíripōrā de São JoãoBatista do Rio Tiquié, Wenceslau e Raimundo Galvão, do sib Wahariyeni de São João do igarapé Urucu (Rio Papuri), Américo e Dorvalino Fernandes do sib Waridihputiropõrã de Cucura no igarapé Cucura (Rio Tiquié), assim como o *kumu* tukano Ângelo Pedrosa de Cunuri do Rio Tiquié. A autora agradece ainda Feliciano Lana, Desana do sib Kehíripõrã, pelas duas ilustrações de doentes com doenças infecciosas; Dorothée Ninck, por ter autorizado a reprodução das fotografias da obra de seu avô Theodor Koch-Grünberg (*Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Nordwest-Brasilien* (1903-1905), 1909, Berlin, E. Wasmuth); e, por fim, Carlos Alberto Ricardo (ISA), pelo empréstimo de sua fotografia dos Tuyuka.



Representação de um ~ kubu (rezador). Foto: Koch-Grünberg (1909, tomo 1, fotografia 145, p. 266).



Doente com sarampo. Desenho de Feliciano Lana (Desana), São Gabriel da Cachoeira (1998). Coleção D. Buchillet.



Doente com varíola. Desenho de Feliciano Lana (Desana), São Gabriel da Cachoeira (1998). Coleção D. Buchillet.

O catarro tradicional era provocado pelos enfeites de penas dos ancestrais usados durante os rituais. Foto: C. Alberto Ricardo-ISA (2000). Dançadores Tuyuka.

Os rochedos das cachoeiras contêm “potes de malária”. Foto: Koch-Grünberg (1909, tomo 2, fotografia 25, p. 56).

A cuia da imortalidade. Foto: Koch-Grünberg (1909, tomo 1, fotografia 149, p. 281).

BIBLIOGRAFIA

Referências bibliográficas

ALBERT, B. A fumaça do metal. História e representações do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico/89,* p. 151-89, 1992.

ALBERT, B., GOODWIN GOMEZ, G. *Saúde Yanomami.* Um manual etnolingüístico. Belém: Museu Goeldi, 1997. (Coleção Eduardo Galvão).

ALVARADO, C. A. Malária. In: VERONESI, R. (Org.) *Doenças infecciosas e parasitárias.* Brasília: Guanabara, Koogan, 1976, p.660-82.

ANGULO, J. Varíola. In: VERONESI, R. (Org.) *Doenças infecciosas e parasitárias.* Brasília: Guanabara, Koogan, 1976, p.79-94.

ARMELAGOS, G. J., GOODMAN. G., JACOBS, K. H. The ecological perspective of disease. In: LOGAN, M. H., HUNT, E. E. (Org.) *Health and the Human Condition.* North Sciutate: Duxbury Press, 1978, p. 71-85.

ASHBURN, P. M. *The Ranks of Death.* A Medical History of the Conquest of America. New York: Coward McCann Inc, 1947.

AXTELL, J. *The Invasion Within:* The Contest of Cultures in Colonial North America. New York: Oxford University Press, 1985.

BALL, A. P. Measles. In: HOWE, G. M. (Org.) *A World Geography of Human Disease.* London: Academic Press, 1977, p.237-54.

BLACK, F. L. Measles endemicity in insular populations. Critical community size and its evolutionary implications. *Journal of Theoretical Biology,* v. 11, p.207-11, 1966.

—. Infectious diseases in primitive societies. *Science,* v. 187, p. 515-8, 1975.

BLACK, F. L. et al. Evidence for persistence of infectious agents in isolated human populations. *American Journal of Epidemiology,* v. 100, n.3, p. 230-50, 1974.

BLACK, F. L. et al. Epidemiology of infectious diseases: the example of measles. In: CIBA FUNDATION (Org.) *Health and Disease in Tribal Societies.* Amsterdam, New York: Elsevier, Excerpta Medica, 1977, p. 115-35. (Ciba Foundation Symposium n° 49).

BONNET, D. *Représentations culturelles du paludisme chez les Moose du Burkina.* Ouagadougou: ORSTOM, 1986.

BRUCE-CHWATT, L. J. Paleogenesis and paleoepidemiology of primate malarias. *Bulletin of the World Health Organization,* v.32, p.363-87, 1965.

BRÜZZI da SILVA, A. A. *A civilização indígena do Uaupés.* Observações antropológicas, etnográficas e sociológicas. Roma: LAS, 1977.

BUCHILLET, D. Pari Cachoeira: le laboratoire Tukano du Projet Calha Norte. *Ethnies. Droits de 1'homme et peuples autochtones* (Número especial: "Indiens et développement en Amazonie", ALBERT, B. (Org.)), v. 11-2, p.128-35, 1990.

CHAGNON, N., MELANCON, T. F. Reproduction, numbers of kin and epidemics in a 'virgin soil' population. In: KEYFITZ, N. (Org.) *Population and Biology.* Liège: Ordina Éditions, 1984, p. 147-67.

COCKBURN, A. T. *The Evolution and Eradication of Infectious Diseases.* Baltimore: Johns Hopkins Press, 1963.

COIMBRA JR., C. E. A. Human factors in the epidemiology of malaria in the Brazilian Amazon. *Human Organization,* v.47, n.3, p.254-60, 1988.

CONKLIN, B. A. O sistema médico Wari (Pakaanóva). In: SANTOS, R. V., COIMBRA JR., C. E. A. (Org.) *Saúde & povos indígenas.* Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994, p.161-86.

CORREA, F. Medicina tradicional Cubeo. *Boletin de Antropologia (Universidad de Antioquia),* v.6 n. 21, p. 141-86, 1987.

COSTA, Dom F. *Carta pastoral de Dom Frederico Costa, bispo do Amazonas a seus amados diocesanos.* Fortaleza, 1909.

COUDREAU, H. *La France Équinoxiale.* Paris: Challamel Ainé, 1887-1889.2v.

CROSBY, JUNIOR. A. W. *The Columbian Exchange. Biological and Cultural Consequences of 1492.* Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1972 (Contributions in American Studies n.2).

CRUZ, O. G. *Relatório sobre as condições médico-sanitárias do Valle do Amazonas. Apresentado a S. Exa. o Snr. Dr. Pedro de Toledo, ministro da Agricultura, Indústria e Commercio.* Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio de Rodrigues & C, 1913. (Republicado em Oswaldo Cruz, Carlos Chagas e Afrânio Peixoto. *Sobre o Saneamento da Amazônia.* Manaus: Philippe Daou S. A., 1972, p.46-119).

DEANE, L. M., CAUSEY. O. E., DEANE. M. P. Notas sobre a distribuição e a biologia dos anofelinos das regiões nordestina e amazônica do Brasil. *Revista do Serviço Especial de Saúde Pública,* v. 1, p.827-965, 1948.

DOBYNS, H. F. Estimating aboriginal american population: an appraisal of techniques with a new hemispheric estimate. *Current Anthropology,* v.7, p.395-416, 425-35, 440-44, 1966.

—. *Their Numbers Become Thinned:* Native American Population Dynamics in Eastern North America. Knoxville: University of Tennessee Press, 1983.

DUNN, F. L. On the antiquity of malaria in the Western Hemisphere. *Human Biology,* v.37, n.4, p.385-93, 1965.

FERREIRA, E. Observações sobre a tribo Anophelini no Brasil. In: *Situações e perspectivas do controle das doenças infecciosas e parasitárias. Um seminário na Universidade de Brasília.* Brasília: Editora da UnB, 1981. p.241-9. (Cadernos da UnB).

GALLOIS, D. T. A categoria "Doença de Branco": ruptura ou adaptação de um modelo etiológico indígena?, In: BUCHILLET, D. (Org.) *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia.* Belém: MPEG/Edições CEJUP/UEP, 1991. p. 175-205.

GENTILINI, M. *Médecine tropicale.* Paris: Flammarion, 1983. (Médecine Sciences).

GIGLIOLI, G. G. Malaria in the American Indian. In: PANAMERICAN HEALTH ORGANIZATION (Org.) *Biomedical Challenges Presented by the American Indian.* Washington: Pan American Health Organization, 1968. (PAHO Scientific Publications n. 165).

HENIGE, D. Primary source by primary source? On the role of epidemics in New World depopulation. *Ethnohistory,* v.33: p.293-312, 1986.

HILL, J. *Keepers of the Sacred Chants.* The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society. Tucson: The University of Arizona Press, 1993.

HOPKINS, D. R. *Princes and Peasants:* Smallpox in History. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

JORALEMON, D. New World depopulation and the case of disease. *Journal of Anthropological Research,* v.38, n. 1, p. 108-27, 1982.

KOCH GRÜNBERG, T. *Zwei Jahre unter den Indlanern. Reisen in Nordwest Brazilien 1903/1905.* Berlin: Ernst Warmuth A.G., 1909-1910. 2v.

KOK, S. M. M. Quelques notices ethnographiques sur les Indiens du Rio Papuri. *Anthropos,* v.20, p.624-37, 1925.

LACORTE, J. G., VERONESI. R. Influenza (gripe). In: VERONESI, R. (Org.) *Doenças infecciosas e parasitárias.* Brasília: Guanabara, Koogan, 1976. p.16-23.

LAROCQUE, R. Le rôle de la contagion dans la conquête des Amériques: importance exagérée attribuée aux agents infectieux. *Recherches Amérindiennes au Québec,* v.XVIII, n. 1, p.5-16, 1988.

MACGOVERN, W. M. *Jungle Paths and Inca Ruins.* The Record of an Expedition. London: Hutchinson & Co (Publishers) Ltd., Paternoster Row, 1928.

MACNEILL, W. H. *Le temps de la peste.* Essai sur les épidémies dans l'histoire. Paris: Hachette, 1978. (Hachette Littérature).

MARTIN, C. *Keepers of the Game*: Indian-Animal Relationships and the Fur Trade. Berkeley: University of California Press, 1978.

MENDONÇA DE SOUZA, S., ARAUJO, A. J. G., FERREIRA, L. F. Saúde e doença em grupos indígenas pré-históricos do Brasil: paleopatologia e paleoparasitologia. In: SANTOS, R. V., COIMBRA JR., C. E. A. (Org.) *Saúde & povos indigenas.* Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994. p.21-42.

MONTAGNER, D. *A morada das almas.* Representações das doenças e terapêuticas entre os Marúbo. Belém: Museu Goeldi, 1996. (Coleção Eduardo Galvão).

MOUCHET, J. el al. Le paludisme en Guyane. II. Les caractéristiques des différents foyers et la lutte antipaludique. *Bulletin de la Société de Pathologie Exotique,* v.82, p.393-405, 1989.

NEEL, J. V. Lessons from a "primitive" people. *Science,* v. 170, n.3.960, p.815-22, 1970.

—. Infectious diseases among Amerindians. *Medicai Anthropology,* v.6, p.47-55, 1982.

NIMUENDAJÚ, C. Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés. *Journal de la Société des Américanistes,* v.39, p. 125-82, 1927 (primeira parte).

PAGÉS, F. *Le paludisme.* Paris: PUF, 1966. ("Que sais-je?").

PRELAZIA DE SÃO GABRIEL (MISSÃO SALESIANA DO RIO NEGRO, AMAZONAS). *Usos e costumes dos selvicolas da Amazônia.* Episódios Missionários. Nitheroy: Escolas Profissionaes Salesianas, 1936.

REFF, D. T. *Disease, Depopulation, and Culture Change in Northwestern New Spain, 1518-1764.* Salt Lake City: University of Utah Press, 1991.

REGO, J. P. do. Relatório com que o Exmo. Sr. Presidente da Provincia Dr. Jacintho Pereira do Rego abriu a 1ª Assembléia Legislativa Provincial do Amazonas no dia 1º de julho de 1868. In: *Relatórios dos Presidentes da Provinda do Amazonas.* Manaus: Typographia do Amazonas de A. da C. Mendes, 1869. v. 14.

RODRIGUES FERREIRA, A. Diario da viagem philosophica pela Capitania de São José do Rio Negro. *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro,* v.48, n. 1 (1885), p. 1-234; v.49, n. 1 (1886), p. 123-288; v.50, n.2 (1887), p.11-142; v. 51, n. 1 (1888), p. 5-166 (Republicado em *Viagem Filosofica ao Rio Negro.* Belém: MPEG/CNPq/Fundação Roberto Marinho, 1983).

SAMPAIO, F. X. R. de. *Diário da viagem que em visita e correição das povoações da capitania de S. Joze do Rio Negro fez o ouvidor e intendente geral da mesma Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio no anno de 1774 e 1775.* Lisboa: Typographia da Academia, 1826. (Republicado em As *viagens do ouvidor Sampaio.*

Manaus: Fundo Editorial da Associação Comercial do Amazonas. Coleção Hiléia Amazônica, 1985. v.4).

SEED, P. Taking possession and reading texts: establishing the authority of overseas empires. *The William and Mary Quarterly,* 3ª série, v.XLIX, p. 183-209, 1992.

—. Colonial and postcolonial discourse. *Latin American Research Review.* v.28, n.3, p. 181-200, 1993.

SNOW, D. R., LANPHEAR, K. M. European contact and Indian depopulation in the Northeast: the timing of the first epidemics. *Ethnohistory,* v.35, n.1, p. 15-33, 1988.

SOUZA SANTOS, A. M. de et al. *Avaliação da Prelazia Salesiana do Rio Negro.* Belém: Sudam, 1976.126p.

SWEET, D. G. A *Rich Realm of Nature Destroyed:* The Middle Amazon Valley, 1640-1750. Madison, Tese (Doutorado), University of Wisconsin, 1974.

THORNTON, R. History, structure, and survival: a comparison of the Yuki (Ukomno'm) and Tolowa (Hush) Indians of Northern California. *Ethnohistory,* v.25, n. 2, p. 119-30, 1986.

—. *American Indian Holocaust and Survival:* A Population History since 1492. Norman: University of Oklahoma Press, 1987.

THORNTON, R., MILLET, T., WARREN, J. American Indian population recovery following smallpox epidemics. *American Anthropologist,* v.93, n.1, p.28-45, 1991.

TRIGGER, B. G. *Natives and Newcomers.* Montréal: McGill Queen's University Press, 1985.

UPHAM, S. Smallpox and climate in the American Southwest. *American Anthropologist,* v.88, n.1, p. 115-28, 1986.

VERANI, C. B. L. Representações tradicionais da doença entre os Kuikuro (Alto Xingu). In: BUCHILLET, D. (Org.) *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia.* Belém: MPEG/Edições CEJUP/UEP, 1991. p.65-88.

VERANO, J. W., UBERLAKER, D. H. (Org.) *Disease and Demography in the Americas.* Washington, London: Smithsonian Institution Press, 1992.

VIANNA, A. As *epidemias no Pará.* Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu:* Os Yawalapití. Rio de Janeiro (Mestrado) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1977.

WALLACE, A. R. *A Narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro.* New York: Dover Publications, Inc., 1853.

—. *Palm Trees of the Amazon.* Lawrence, Kansas: Coronado Press, 1971.

WHIFFEN, T. *The North-west Amazons.* Notes of Some Months among Cannibal Tribes. London: Constable and Company Ltd., 1915.

WIRSING, R. L. The health of traditional societies and the effect of acculturation. *Current Anthropology,* v.26, n.3, p.303-22, 1985.

NOTAS

1. Refiro-me às doenças infecciosas de origem viral ou parasitária, tais como varíola, gripe, sarampo, malária, febre tifóide, difteria, cólera, peste bubônica, introduzidas no Novo Mundo pelos europeus e escravos africanos, que constituíram pesado tributo pago pelos ameríndios. Isso,

porém, não quer dizer que a América pré-colombiana fosse isenta de doenças infecciosas (a *disease-free paradise*), como a descreveram alguns pesquisadores (por exemplo, Neel, 1970). Além de certas parasitoses de origem zoonótica, provavelmente a maior fonte de patologias para as populações pré-colombianas (Wirsing, 1985), estudos recentes em paleopatologia e antropologia física de restos humanos retirados de sítios arqueológicos (ossos, tecidos mumificados e coprólitos) atestaram a existência de tuberculose (ou doença similar) e de certas formas de treponematose no Novo Mundo. Ver Verano & Uberlaker (1992) e, sobre o Brasil em particular, Mendonça de Souza et al. (1994).

2. Sobre a conceitualização dos índios em função dos interesses político-económicos dos europeus ver, entre outros, Reff, 1991; Seed, 1992 e 1993.

3. Ver, por exemplo, Dobyns (1966), Neel (1970), Black et al. (1977), Joralemon (1982), Thornton (1986 e 1987), Henige (1986), Thornton, Millet & Warren (1991), Snow & Lanphear (1988).

4. Exceções notáveis são Albert (1992) sobre os Yanomami e Gallois (1991) sobre os Waiäpi.

5. "Doenças de branco": Hill (1993) sobre os Wakuenai; Correa (1987) sobre os Cubeo; Verani (1991) sobre os Kuikuru; Viveiros de Castro (1977), sobre os Yawalapití. "Doença civilizada": Conklin (1994) sobre os Wari'. "Epidemias": Chagnon & Melancon (1984), Albert & Goodwin Gomez (1997) sobre os Yanomami. "Doenças infecciosas": Montagner (1996) sobre os Marubo.

6. Os Desana, que se autodenominam *~Ibiko ~basa,* "Gente do Universo", ocupam em um hábitat disperso as margens do Rio Uaupés e seus afluentes Tiquié e Papuri na região do alto Rio Negro, no Brasil, e no Departamento del Vaupés, na Colômbia. Sendo cerca de 1.400 no Brasil, distribuídos em aproximadamente 60 comunidades, eles mantêm com os demais grupos indígenas da região (das famílias linguísticas Arawak, Tukano oriental e Maku) intensas relações matrimoniais e/ou econômicas. Baseiam sua subsistência na horticultura da mandioca brava (*Manihot esculenta Cranz*) complementada com caça, coleta (frutas, insetos) e pesca, esta última sendo a sua fonte básica de proteínas.

7. Fundado em 1621, o Estado do Maranhão e Grão-Pará tinha uma administração distinta da do resto da América portuguesa e mantinha relações diretas com Lisboa. Várias epidemias de varíola e sarampo grassaram aí: 1621, 1644, 1662, 1690, 1724, 1740, 1790 etc. Ver Vianna (1975) e Sweet (1974).

8. Ao menos em sua forma mais grave. A varíola tem duas formas distintas no plano epidemiológico, mas indiferenciadas no plano clínico. É o coeficiente de letalidade que permite estabelecer o diagnóstico diferencial: a varíola maior (bexiga ou varíola) tem um coeficiente de mortalidade de 25% a 30% contra 1% da varíola menor (alastrim ou varicela) (Angulo, 1976, p.80; Hopkins, 1983, p.5-6). Esta última só foi identificada no século XIX (Angulo, 1976).

9. Temperatura e umidade têm papel fundamental na persistência da infecciosidade do vírus da varíola no meio ambiente. Ele perderia sua capacidade infectante a uma temperatura de 39°C e umidade de 60%, mas pode reter seu poder de contágio no algodão durante cerca de 18 meses a uma temperatura de 20-24°C e umidade de 55% (Upham, 1986, p. 119).

10. De acordo com Ball (1977, p.243-5) e Larocque (1988, p. 11), uma epidemia de sarampo em solo virgem mata cerca de 20% a 30% da população infectada. Todas as classes de idade são igualmente atingidas (Cockburn, 1963, p.35), ao passo que uma doença endêmica ou a reincidência de uma epidemia acomete de preferência jovens e velhos (Armelagos et al., 1978, p.81). Além disso, a taxa de mortalidade é especialmente elevada no início da epidemia, podendo aumentar com os óbitos que resultam de infecções secundárias (Black et al., 1977, p. 120; Larocque, 1988, p. 11).

11. Até a descoberta de Laveran, em 1880, dos plasmódios no sangue de doentes impaludados e de Ross e Grassi, em 1897 e 1898, respectivamente, do papel dos mosquitos anofelinos na transmissão da malária, essa doença era atribuída basicamente à inalação de miasmas oriundos da putrefação de matéria vegetal e animal. Vem daí o seu nome *mal aire,* isto é *"mau ar".* Essas duas descobertas do agente etiológico da malária (*Plasmodium*) e do hospedeiro vetor (anofelino) confirmaram a constatação empírica de séculos anteriores sobre a relação entre zonas

pantanosas e febres palustres, ficando, assim, estabelecida a correspondência entre as febres dos pântanos da Europa e as intermitentes dos trópicos (Gentilini, 1993).

12. Em 1991, a Sucam, encarregada da luta contra a malária e outras doenças endêmicas, foi substituída pela Fundação Nacional de Saúde.

13. Se a origem pós-contato da varíola, do sarampo e da gripe no Novo Mundo sempre foi bem estabelecida (Dobyns, 1966), a da malária, pelo contrário, há anos constitui-se em objeto de apaixonadas controvérsias. Bruce-Chwatt (1965) considera-a endêmica nas Américas antes dos primeiros contatos. Por sua vez, Dunn (1965), Giglioli (1968) e Neel (1970, 1982), entre outros, afirmam que ela era desconhecida no hemisfério ocidental antes da chegada dos europeus e de seus escravos africanos que teriam introduzido três dos quatro plasmódios responsáveis pela malária em seres humanos (P. *falciparum, vivax* e *malariae*). Tal conclusão baseia-se, em parte, em dados historiográficos (ausência de qualquer menção de paludismo nas primeiras fontes coloniais sobre a América) e biomédicos (inexistência entre os índios de certos mecanismos genéticos de resistência à malária que foram observados em várias populações africanas, além da extrema vulnerabilidade biológica dos índios à doença).

14. De acordo com Lacorte & Veronesi (1976, p. 17), a gripe também pode disseminar-se por meio de roupas, objetos e utensílios diversos.

15. Por vezes, *behari* qualifica como passageiras certas "doenças do universo", tais como as dores de cabeça que surgem com frequência na volta da roça, sendo então denominadas *dipuru ~diadi behari,* "cefaléias passageiras", ou *~ibiko behari,* "doença passageira do universo".

16. Varíola e sarampo são causados por vírus dos grupos *Poxvirus* e *Paramyxovirus,* respectivamente. O exantema surge depois de um breve período de incubação assintomático e de um curto período de invasão (três ou quatro dias) caracterizado por febre alta acompanhada, no caso da varíola, de cefaléias vivas e, no caso do sarampo, de malestar, catarro nasal abundante, lacrimejamento característico e aparição de manchas brancas na mucosa bucal (sinal de Koplik).

17. Contas, espelhos, sinos, tecidos de algodão, anzóis, terçados, facas são objetos comumente oferecidos aos índios nas primeiras relações com os brancos ou eram os objetos mais usuais na troca com viajantes.

18. As manifestações cutâneas do sarampo consistem em maculopápulas de cor avermelhada, infiltradas, de vários milímetros a um centímetro de diâmetro, podendo confluir, mas deixando sempre espaços de pele sadia (Gentilini, 1993, p.389).

19. Na medicina ocidental, é o exantema que designa essas duas doenças e foi somente no século XVIII que a varíola (do latim *vari,* "tubérculos", "botões" ou *varius,* "variado", "manchado") foi realmente diferenciada do sarampo em um estudo minucioso da erupção cutânea (MacNeill, 1978).

20. Vale a pena notar que o dicionário Aurélio da língua portuguesa define *palaque* como "variedade de cincerro" (s.d., p. 1019), o que poderia referir-se à evolução em vesícula, isto é, em forma de sino, da erupção cutânea.

21. Na ausência de um exame parasitológico que ateste a existência de plasmódios no sangue, não se pode afirmar que as "febres intermitentes", às vezes caracterizadas nas fontes históricas como "perniciosas" ou "malignas", se referem sempre e univocamente ao paludismo. Elas podem estar associadas a outras doenças, tais como as borelioses, certas salmoneloses ou infecções por germes banais (F. Legros, comunicação pessoal). Porém, a existência da malária foi atestada cientificamente no alto Rio Negro pela Sucam cujos dados indicam, efetivamente, que *P. vivax* e *falciparum* coexistiam na região, e o *P. falciparum* foi recentemente reintroduzido pela invasão de garimpeiros oriundos de locais onde esta espécie de plasmódio é bastante disseminada, principalmente no Acre e em Roraima.

22. O paludismo inicia-se com um período de incubação clinicamente silenciosa de duração variável (de seis a vinte e um dias de acordo com o tipo de parasita e a magnitude da infestação), seguido por um período de invasão (paludismo primário ou primo-invasão) anunciado por um

mal-estar geral e por febre que pode ser continua. Instala-se depois o paludismo secundário ou agudo, cujas manifestações clínicas podem ser entrecortadas por períodos de latência mais ou menos longos e cujos acessos febris se desenrolam de modo estereotipado, caracterizado pela sucessão de três estágios: tremores, calor e suor. O paroxismo febril corresponde à eclosão de uma nova geração de parasitas (Gentilini, 1993, p. 103).

23. *~Diba-kɨri* serve para designar qualquer condição febril que surge como sintoma de outra doença. No plano semântico, os Desana diferenciam a entidade nosológica "malária" de outras febres, acrescentando-lhes o nome específico da doença, como *sarapo ~diba-kɨri,* "febre de sarampo", ou *gripe ~diba-kɨri*, "febre de gripe".

24. Missionários e cronistas geralmente atribuem esse estado ao paludismo, considerando-o como um efeito a longo prazo da doença. É preciso, no entanto, esclarecer que jamais foi provada cientificamente qualquer ação direta do parasita sobre o sistema nervoso (M. Cot, comunicação pessoal).

AUTOR

DOMINIQUE BUCHILLET

Institut de Recherche pour le Développement (IRD). dbuchil@attglobal.net

Parte II: Alteridades e etnicidades

5. Em busca da aliança impossível

Os Waiãpi do norte e seus brancos (Guiana Francesa)

Pierre Grenand e Françoise Grenand

Para Tãmũ-amɨ, que morreu tranquilamente em Trois Sauts, em janeiro de 1989, cercado de suas mulheres, filhos, genros e cães de caça.

1 Os Waiãpi, índios de língua tupi-guarani, como a maior parte dos povos indígenas da América, são produto de quinhentos anos de reajustes sociológicos, cisões e reagrupamentos provocados, direta ou indiretamente, pelo avanço da fronteira de colonização branca. É desnecessário dizer que pouco têm a ver com as etnias da mesma família linguística que aparecem nos textos dos séculos XVI e XVII. Parece-nos indispensável ter sempre em mente esse contexto histórico, pois é ele, e não a mera irrupção contemporânea dos brancos, que subjaz à representação indígena do contato. Entretanto, as representações waiãpi do mundo branco, considerado bárbaro – tanto no sentido de estrangeiro como no de não-civilizado–, revelam uma constância de inspiração que contrasta com o caráter extremamente flutuante e contraditório de sua experiência histórica dos brancos. Deve-se perceber nisso uma manifestação da profunda vitalidade da visão de mundo, da cultura e da ética tupi-guarani.

2 A análise que aqui apresentamos baseia-se em nosso conhecimento dos Waiãpi setentrionais que vivem na Guiana francesa, totalizando 60% da população dessa etnia (1.000 pessoas em 1998), cujo ramo meridional vive no Amapá (ver o artigo de Tilkin Gallois neste volume). Está fundamentada numa pesquisa etnográfica realizada entre 1969 e 1996.

3 Os Waiãpi do norte e do sul, sob a dupla pressão de franceses e brasileiros, só mantêm contatos episódicos entre si, o que lamentam de ambos os lados. O conhecimento que as comunidades setentrionais têm dos brasileiros é, contudo, muito maior do que o que os Waiãpi meridionais possuem dos franceses, já que o fluxo migratório sempre foi muito mais impor tante do Sul em direção ao Norte do que o oposto. As comunidades de Trois Sauts (alto Oiapoque), por exemplo, absorveram num passado recente algo como cinquenta ex-habitantes do Rio Cuc (afluente do alto Jari), emigrados do Brasil entre 1965 e 1971, fugindo das epidemias e da violência de que eram vítimas. Foram estas pessoas,

juntamente com viajantes waiãpi dos dois lados da fronteira, que transmitiram para a Guiana Francesa a experiência do contato do grupo meridional com a população brasileira regional.

4 Analisaremos primeiro, do ponto de vista semântico, as noções de identidade e alteridade concebidas e vividas pelos Waiãpi do norte. Em seguida tentaremos, por meio de um vaivém entre mito, história e práticas contemporâneas do contato, mostrar como se estabeleceu, entre o mundo waiãpi e o dos brancos, um fosso profundo, manifestado na busca, sempre fadado ao fracasso, de um intercâmbio harmônico.

Conceitos de identidade e alteridade

Nós e nossos semelhantes

5 Para definir qualquer forma de agrupamento humano ou de condição de membro dada pela origem geográfica, o léxico waiãpi propõe, do ponto de vista sincrônico, uma pequena *palavra,-wãkū* (sing.-wã) que significa "os de, os que vêm de, gente de". Sendo um morfema de derivação, apóia-se sobre a palavra precedente para formar uma nova palavra, à qual confere uma noção de grupo, em que a territorialidade é apenas subjacente, embora esteja etimologicamente nítida (vide, por exemplo, *wãe,* "chegar"). Assim, em diversos contextos, ouve-se tanto *kuwãkū,* "gente do rio Cuc", como *kayaniwã,* "o homem de Caiena", ou ainda *yanewãku,* "os nossos", freqüentemente abreviado para *yane,* "nós".

6 Situar-se é circunscrever "os outros": aos *yanewãku* se encontram naturalmente opostos os *ãmũkũ* (sing. ãmu). O teor dessa distinção não se limita, contudo, a uma oposição rígida, pois varia muito conforme a extensão do campo semântico que se pretende cobrir com tais termos. Pode-se opor *yanewãku* a *ãmũkũ* tanto como "gente da nossa casa" e "gente de outras casas" quanto como "nós os Waiãpi" e o resto da humanidade. Desse modo, tal geometria mutável desloca o mesmo par de termos fazendo variar o conteúdo semântico de sua oposição, dependendo dos contextos do discurso.

7 Entretanto, no nível mais inclusivo da oposição, com a distância social e cultural no seu máximo entre "nós" e "os outros", a noção de *ãmũkũ* torna-se cada vez mais nebulosa. *Yanewãku,* "nós", não é uma noção estendível ao infinito, ao passo que *ãmũkũ,* "os outros", tende a ver seu conteúdo diluído, subdividido entre vários "conjuntos fluidos", nomeados ou não, chegando a embotar as margens do sistema, ao mesmo tempo que permite jogar com situações intercomunitárias e interétnicas. O importante mesmo é poder, diante de uma determinada situação, especificar os "outros" em pauta, sendo necessário defini-los em termos que permitam resolver o problema de interação colocado. Há duas maneiras de se conseguir isso: de um lado, a oposição "amigo/inimigo" que pode se sobrepor a qualquer ponto da classificação das formas de alteridade, e do outro, a identificação dos "conjuntos fluidos" distantes, à medida que vão surgindo historicamente.

8 O par de termos *molɨpa/owaya,* "amigo/inimigo", é uma das balizas fundamentais do universo social dos grupos tupi-guarani. De fato, sem mencionar suas conotações metafísicas, pode-se dizer que, nessas sociedades, fora do universo da consanguinidade, tal oposição recorta todo o campo dos graus de alteridade, sem que nenhuma neutralidade seja possível. Deve-se notar, no entanto, que os Waiãpi fazem uma distinção implícita entre inimigos indígenas e não-indígenas por meio da diferenciação de suas

práticas guerreiras. Os enfrentamentos intercomunitários e os que os opõem a grupos indígenas distantes (qualificados de *apã)* obedecem às mesmas regras, ao passo que os combates que tiveram com povos tão longínquos quanto os brancos (brasileiros) e os negros *maroons* não seguiram nenhuma regra conhecida (este é, aliás, um critério de identificação importante desses povos). Vê-se, assim, que, se a oposição "amigo/inimigo" permite aos Waiãpi efetuar distinções no interior do universo dos *ãmūkū* ("os outros"), não consegue dar conta de tudo o que tal categoria recobre.

9 A partir desse contexto opera um conjunto de categorias de alteridade "periféricas" (e não-contextual) sobre a utilização das quais devemos nos debruçar agora para tentar apreender as interrogações do sistema waiãpi diante da irrupção de novas povos em seu campo de interação.

10 A principal categoria do universo dessa alteridade "periférica", *apã,* denota um conjunto de composição flutuante que se poderia traduzir, aproximadamente, pela expressão "índios estrangeiros afastados" (também qualificados de *yanelaãnga,* "os que se parecem conosco") e/ou "ancestrais distantes". As outras línguas tupi-guarani, excetuando-se o Émerillon *apam,* dotado de um significado semelhante (E. Navet, comunicação pessoal), não fornecem nenhum equivalente de *apã.* A palavra tupi *tapuya* que é empregada em seu lugar restringe-se, para os Waiãpi, a um grupo específico de *apã,* os *tapɨ'i y.*

11 *Apã* é empregado para designar grupos afastados, mas sempre situados na floresta (são *ka'apo,* "gente da floresta"), que, para além de diferenças em relação aos Waiãpi, cuidadosamente ressaltadas, possuem com eles traços comuns, como a cultura material e as técnicas de subsistência, as práticas guerreiras e as estratégias de aliança, ou um mesmo um modo de vida. O fato de tal termo aplicar-se igualmente aos grupos de ancestrais formadores dos atuais Waiãpi só surpreende na aparência, já que, num contexto histórico de mudanças profundas em que a vida antiga é sempre valorizada, por exemplo, pelo sonho, permite que uma distância temporal possa ser assimilada a uma distância espacial.

12 A categoria *apã,* em sua acepção de "ancestral distante", merece uma digressão. Os Waiãpi do norte (de acordo com quem tem mais de 35 anos), assim como os do sul (segundo vários anciões desse grupo com quem conversamos[1]), evocam alguns grupos marcados territorialmente, pelo menos até meados do século XIX, e cujas relações de aliança estavam baseadas na exogamia.[2] Outros dados indicam que havia dezessete desses grupos e que cada um remetia a um ancestral epônimo vegetal ou animal. Embora raramente evocada na literatura etnográfica tupi, esse tipo de organização foi mencionada entre os Tupi-Kawahib (Lévi-Strauss, 1958), os Parintintin (Kracke, 1978), os Suruí do Pará (Laraia, 1986) e os Mundurukú (Murphy, 1960).

13 Finalmente, é preciso dizer que os grupos indígenas com os quais os Waiãpi mantêm relações contínuas deixam, por isso mesmo, de ser considerados como *apã.* Esse é o caso, por exemplo, dos Wayana, seus vizinhos carib, que deixaram de ser *moyuimɨãwãnge,* "gente da sucuri", e tornaram-se *panalɨ,* antiga palavra carib que designava coletivamente os parceiros comerciais.

14 A categoria *apã* marca, num caso, uma distância cultural e temporal e, no outro, uma distância cultural e geográfica. Serve, assim, tanto para definir grupos distantes e pouco conhecidos – mas que podem ser melhor conhecidos, quando então serão classificados entre os amigos ou os inimigos – quanto para conservar a memória de grupos da mesma origem (*yanelpɨ*) que o tempo afastou. Em ambos os casos, é sublinhada uma distância

cultural que se revela apenas em diferenças de detalhe, reafirmando uma identidade global que lhes dá sentido. É a partir dessa noção de homogeneidade que os *apã* são opostos coletivamente às outras três categorias de alteridade periféricas distintas pelos Waiãpi: os franceses, os brasileiros e os negros.

Os outros e seus nomes

15 Para além dos *apã,* ou seja, de um espaço cultural bem marcado onde o jogo da aliança e da guerra (limitado ao exercício da vingança: *lepɨ* "pagamento") pode se desenrolar sem ambigüidades, os Waiãpi enumeram três conjuntos: os *palaĩsĩ,* os franceses (e outros europeus ou assimilados), os *kalai,* brasileiros, e os *meikolo,* negros (Crioulos ou *Maroons).* Apesar de sua extrema alteridade, um mito de separação das raças, ao qual voltaremos, sublinha a pertença dessas três categorias de estrangeiros à humanidade e a origem que partilham com os Waiãpi. Devemos notar que as versões desse mito colhidas entre os Waiãpi do norte mencionam apenas a origem dos *palaĩsĩ* e dos *meikolo,* sendo os *kalai* evocados apenas nos comentários suscitados por tais relatos.

16 Consideremos inicialmente esses três termos, portadores de uma longa história que é importante conhecer antes de mergulhar nas representações que veiculam.

17 Os europeus são chamados de *palaĩsĩ* sem que os Waiãpi forneçam a etimologia da palavra. Nas Guianas, mais especificamente no leste da região, o termo é, contudo, empregado por várias populações arawak e carib. Situa-se, como mostrou Renault-Lescure (1981, p. 231 e neste volume), na intersecção de dois conceitos bem ilustrados pela língua galibi: *pala:nakɨ:lɨ,* "espírito do mar", que designa o conjunto dos brancos, e *palansisin,* corruptela do espanhol "francés" (ou, simplesmente, de "français"). Essas duas formas tiveram, e ainda têm, destinos diversos, da Goajira ao Amapá, servindo para designar "brasileiros", "cristãos", "espanhóis", "franceses" ou, mas principalmente, "os brancos" em geral, dependendo da etnia que as utiliza. Foi provavelmente no início do século XIX que os Waiãpi adotaram a forma wayana do termo: *palasisi,* "branco", restringindo seu uso apenas aos franceses.

18 Os brasileiros são chamados de *kalai,* palavra tupi-guarani que, ao contrário, tem origem meridional e que, sob formas estáveis, teve uma grande difusão, do Paraguai ao alto Solimões, antes de atingir as Guianas. H. Clastres (1975, p.40-63) mostrou como, no século XVII, ela deixara de significar "grande xamã" e passou a denotar "espanhol" ou "português". Esvaziada de seu primeiro sentido, a palavra é utilizada no sentido de "branco" ou "brasileiro" dentro e fora (Tikuna, Wayana, Waiwai...) da família linguística tupi-guarani. Os Waiãpi do norte, por sua vez, forjaram etimologias deliberadamente fantasiosas para o termo, tais como *kala mi'i* "inhame grelhado", e *ãkã a'i,* "cabeça de pêlo curto", para ridicularizar aqueles a quem o termo se aplica.

19 Os Crioulos e *Maroons,* finalmente, são designados em conjunto como *meikolo,* termo cuja etimologia provável (desconhecida pelos índios do Oiapoque) é uma corruptela do francês "nègre" ou do holandês "negger" ou, mais provavelmente, do espanhol "negro" (RenaultLescure, 1981; F. Grenand, 1989). A utilização do termo é limitada às Guianas, onde se difundiu entre os povos de língua carib, embora seu emprego não seja generalizado. Também é comum às populações ser-lhes associadas etimologias, ao mesmo tempo fictícias e pejorativas, como ocorre com os Wayana, que apontam como sua origem o nome de um peixe com boca de ventosa, o acari (Loricarídeos). Os Waiãpi, na verdade, tomaram a palavra emprestada dos Wayana.

20 Que ensinamentos tirar dessa breve incursão pelo léxico? Antes de mais nada, que os Waiãpi não dispõem de nenhuma palavra para designar genericamente os estrangeiros, nem os não-índios[3] nem os índios,[4] e que, de acordo com sua experiência histórica e discurso mítico, preferem tratar cada um de seus subconjuntos como uma coletividade específica. Nesse sentido, é interessante determo-nos um pouco na distinção que os Waiãpi fazem entre seus colonizadores do norte e do sul. Seria errôneo crer que as palavras *palaĩsĩ* e *kalai* recobrem de forma homogênea a noção de "branco", ainda que os antropólogos de ambos os lados da fronteira tendam a traduzi-las assim, colocando a fenotipia acima da nacionalidade. Seria igualmente equivocado imaginar que tais termos correspondem, exatamente, a "franceses" e "brasileiros". Na verdade, *palaĩsĩ* pode tanto designar um inglês como um paulista, ao passo que *kalai* é empregado, principalmente, para designar os caboclos do Amapá ou, mais recentemente, os garimpeiros que invadem a região e, de modo geral, confirmam a categorização antiga em razão de sua aparência.

21 A presença de uma missão de geólogos brasileiros no alto Oiapoque em 1973 fornece um exemplo revelador: os Waiãpi de Trois Sauts tiveram muita dificuldade em classificar esses brasileiros do sul. Pelo comportamento e pela cor da pele estavam próximos dos *palaĩsĩ,* mas pela língua e pelos práticos que os acompanhavam nos barcos seriam *kalai.* O debate não permitiu decidir a questão. História semelhante mostra que tais escrúpulos classificatórios também atingem os Waiãpi meridionais. Em 1987, Waiwai, chefe da aldeia de Malilɨ pediu-nos para confirmar sua opinião de que nossa colega paulista Tilkin Gallois, contrariamente ao que ela lhe havia dito, não era *kalai,* e sim *palaĩsĩ.* Isso intrigava-o, e nossa resposta negativa deixou-o perplexo. Os habitantes da aldeia meridional de Ɨtuwasu, por sua vez, corrigiram, imediatamente, a esposa de um missionário brasileiro que nos qualificava de *kalai,* dizendo *a'ekũ, kalai luwã, palaĩsĩ te, wayapukuwãkũ te* ("Não são brasileiros, são franceses da gente do Oiapoque"). Ver-se-á, considerando este trabalho juntamente com o de Tilkin Gallois neste volume, que somente a história diferenciada dos contatos permite explicar essas hesitações e diferenças nos campos semânticos.

A trajetória do contato: entre portugueses e franceses

22 Quais foram, pois, as grandes etapas do contato por que passou a etnia Waiãpi como um todo? Nenhum viajante deixou-nos testemunho dos "primeiros contatos" e não se sabe sua data ou local. Sabe-se apenas que entre 1660 e 1730 os Waiãpi estavam no baixo Xingu (Fritz, 1922; Bettendorf, 1901). Foi nessa mesma época que ocorreu a única tentativa de evangelização global da etnia até hoje. Como vários outros grupos indígenas, buscaram na migração uma saída para estas novas pressões. Mas, em vez de se refugiarem na floresta vizinha como muitos, cruzaram o Amazonas em direção às Guianas, atravessando uma região já colonizada pelos portugueses. Sabe-se ainda com certeza que, em meados do século XVIII, alguns Waiãpi estiveram envolvidos no tráfico português de escravos, nos confins das Guianas, durante conflitos coloniais entre estes últimos e os franceses (P. Grenand, 1982).

23 Foi por volta de 1817, no alto Oiapoque, que os Waiãpi entabularam seus primeiros contatos, pacíficos, com os franceses, após uma quebra de aliança com os portugueses, que tinham tentado assimilá-los em massa por meio de seu sistema de alistamento militar obrigatório (Moreira Neto, 1988). A fase de isolamento que se seguiu a essa ruptura precipitou a necessidade de voltar a buscar objetos de metal e, portanto, de novos

contatos, fato confirmado tanto por testemunhos de chefes contemporâneos, como Norbert Miyu e o finado Eugène Inamu, quanto por relatos de viajantes do início do século XIX, como Thébault de la Monderie (1857). Entre 1835 e 1840, nos limites meridionais de seu território, os Waiãpi também tiveram enfrenta mentos violentos com "negros" associados pelos Wayana e Waiãpi do sul aos Cabanos (*kawan, meikolo* dos Waiãpi do norte).[5]

24 Esse período também foi marcado por uma dramática queda demográfica (75% a 80% da população), devida, principalmente, às epidemias e à fragmentação da etnia em grupos isolados, reduzidos a territórios menores, espalhados de norte a sul pela zona de ocupação tradicional Waiãpi. Após várias cisões e reagrupamentos, já no final do século XIX, os Waiãpi finalmente se constituíram em setentrionais e meridionais, sendo estes últimos um conjunto composto por dois grupos de comunidades geograficamente distintas.

25 A partir desses marcos cronológicos, a história waiãpi, tanto ao norte quanto ao sul, caracteriza-se por uma constante flutuação nas relações com os brancos, com graus de contato muito variáveis, dependendo das comunidades, num mesmo período e, o que é menos comum, variável para cada uma das comunidades ao longo dos anos. Até recentemente, o território waiãpi não se apresentava como um espaço fechado em seus limites meridionais e setentrionais, mas como uma vasta região que sofreu incursões episódicas a partir de diversos eixos, por regatões, viajantes e, principalmente, grupos de aventureiros pobres em busca de riquezas florestais de valor flutuante e efêmero.

26 No centro e ao norte do território waiãpi, cessou todo e qualquer contato com os brancos a partir de 1890, tanto que, nos anos 1930, esse povo indígena foi considerado praticamente extinto ou em vias de extinção (Métraux, 1927, 1929). Posteriormente, contudo, várias expedições brasileiras assinalaram sua existência (Moura, 1934; Sousa, 1955) e, em 1939, o Dr. Heckenroth, médico militar francês do posto de Maripa, a primeira cachoeira do Oiapoque, "redescobria" os Waiãpi do norte durante uma expedição rio acima. Naquela época, algumas comunidades mantinham contatos esporádicos com grupos esparsos de garimpeiros crioulos, ao passo que outras viviam em total isolamento, a não ser por relações comerciais intermitentes com índios wayana que, de tempos em tempos, lhes transmitiam elementos de sua concepção do mundo dos brancos, advinda da experiência direta (expedições geográficas no Maroni entre 1900 e 1930) ou tomada dos Boni, Negros *maroons.*

27 A vida dessas pequenas comunidades do rio Cuc e das nascentes do Oiapoque replica, sem dúvida, a de um bom número de sociedades ditas "isoladas" há 150 anos: população reduzida, inviabilizando qualquer tentativa de retorno ao antigo modo de vida; hesitação permanente quanto ao contato direto com os brancos, fornecedores de machados, terçados e facas, mas também portadores de doenças e de morte; acesso limitado aos objetos manufaturados, em geral usados, que os Wayana resolvem ceder-lhes num escambo desigual por bolas de fio de algodão, redes, cães e adereços de penas; possibilidade, por outro lado, de usufruir com exclusividade de uma floresta que significa abundância, o que, por si só, constitui uma poderosa motivação para se manterem em isolamento.

28 Pelos nossos cálculos, foi provavelmente em 1937 que um pequeno grupo de homens da região de ɨātā, um dos igarapés formadores das nascentes do Oiapoque, decidiu descer o rio para tentar um novo contato direto com os brancos:

> O chefe Sapoto reuniu seus genros e filhos para verificar se as pessoas a jusante (*ɨmɨwãkũ*) ainda estavam vivas. Queríamos terçados e machados. Os genros de Sapoto eram [de etnia] Kaikuxian e não sabiam muito bem fazer canoas; de qualquer modo, vivíamos no meio da mata havia tanto tempo que ninguém mais fazia canoas. A que tínhamos feito era de má qualidade e balançava muito. *(Segue uma enumeração das etapas da viagem, algumas das quais ainda hoje possuem valor de referência simbólica.)* Certa noite, vimos fogo numa ilha, tivemos medo, remamos silenciosamente junto à margem. Não havia ninguém. O fogo era recente, tinham assado ali pacus. Vimos que o fogo tinha sido aceso por Waiãpi; nossos irmãos de jusante estavam, portanto, vivos. *(O relato termina com o reencontro com os Waiãpi de jusante e o encontro com um funcionário crioulo da Alfândega, instalado na confluência dos rios Oiapoque e Camopi, do qual os viajantes, finalmente, adquiriram os objetos de metal e o sal desejados.)*

29 Esse testemunho não dá margem à ambigüidade sobre as circunstâncias e motivações do contato, nem sobre o passivo histórico que lhe é subjacente. É também o contraponto indígena invertido da "redescoberta" dos Waiãpi pelo Dr. Heckenroth, já que são os próprios Waiãpi que buscam deliberadamente o novo contato.

30 A conseqüência dessa descida do Oiapoque em busca de ferramentas seria a submissão dos Waiãpi do norte, durante as décadas seguintes, a uma ingerência cada vez maior da administração do Estado francês sobre seu modo de vida, em troca dos benefícios materiais do contato. Os esforços dos Waiãpi para tentar quebrar essa relação de dependência são vividos como a tentativa de uma aliança – provavelmente impossível – com os brancos.

31 Paralelamente, veremos que foi durante esse período que os Waiãpi do norte conceberam uma visão própria do contato, claramente distinta da dos Waiãpi meridionais. Como mostram os trabalhos de Campbell (1989) e Tilkin Gallois (1986), até o contato oficial, em 1973, com a frente de atração da Funai no traçado da Perimetral Norte, esses índios mantiveram contatos esporádicos com uma população brasileira local animada, basicamente, pelo espírito predatório que caracteriza a ocupação da bacia amazônica desde o século XVII. Em geral, tais contatos seguem um mesmo roteiro: do lado dos índios, a tentação de adquirir objetos manufaturados, apesar do medo de doenças infecciosas e, portanto, uma aceitação receosa do contato; do lado branco, esbulhos, às vezes violentos, exploração e troca desigual. Tudo isso resultou, finalmente, em epidemias, deslocamentos forçados e migrações para zonas de refúgio; a dimensão de encontro cultural desses encontros sendo, obviamente, reduzida ao mínimo, e dominada por um profundo desconhecimento recíproco.

32 A história recente dos Waiãpi do norte é menos brutal e permitiu uma vivência mais diversificada do contato. Com exceção de duas pequenas comunidades localizadas acima da atual aldeia de Camopi, são essencialmente os Waiãpi das nascentes dos rios Oiapoque e Cuc (este localizado no Brasil) que constituem a origem de todos os Waiãpi setentrionais contemporâneos. É deles que trataremos aqui.

33 Nos relatórios de 1942 do Dr. Heckenroth e de seus auxiliares durante os anos seguintes, percebe-se que seu objetivo era "civilizar" e sedentarizar os Waiãpi-considerados como um grupo indígena residual baseando-se explicitamente no modelo indigenista de integração do Serviço de Proteção aos Índios brasileiro. Porém, o projeto não se realizou e, após a expedição geográfica e médica Hurault/Fribourg-Blanc em 1947, foi substituído por uma política de não-assimilação, cujo discurso protecionista remete a uma temática de sabor setecentista: nobreza do Índio, perfeita integração ao meio natural, vulnerabilidade diante das doenças importadas e dos danos da Civilização.

34 Durante o período 1940-1970, desenvolve-se uma assistência médica inegavelmente eficaz e as relações dos Waiãpi com o mundo exterior limitam-se às visitas de equipes médicas, pesquisadores e policiais ("gendarmes") encarregados de controlar o acesso à região. Todos os protagonistas desse período de contato seletivo estão perfeitamente identificados no discurso indígena e foram fundamentais para que os Waiãpi desenvolvessem uma percepção mais precisa dos brancos e da situação de contato, percepção essa baseada em trocas interindividuais, fossem elas positivas ou não.

35 Os Waiãpi descobriram realmente o reverso dessa nova tentativa de aliança com os brancos somente depois de 1968. A concessão da nacionalidade francesa no âmbito de um novo estatuto administrativo do território guianense ("départementalisation") impôs-lhes, então, organizar suas aldeias no modelo dos municípios franceses com o qual, naturalmente, eles não tinham a menor familiaridade. Tal modelo municipal envolve instauração de uma câmara de vereadores, sedentarização das aldeias, projetos de desenvolvimento, intervenção de políticos, escola francesa obrigatória etc. Diante disso, os índios constataram que foram invadidos por um sistema que contradiz os seus valores e ao qual só podem integrar-se na condição de subalternos.

36 A possibilidade de uma verdadeira aliança com os brancos, que era a expectativa inicial dos Waiãpi, deu então lugar à decepção e, depois, à frustração e à revolta. Para se orientarem nesse contexto, tiveram que objetivar e diversificar ainda mais as categorias de brancos com que precisavam lidar nas várias situações de contato. Entretanto, esses esforços classificatórios recentes não podem existir separados de um discurso mítico e histórico, fundado numa experiência de mais de dois séculos de contato, com o qual formam um *continuum* coerente que abordaremos em seguida.

Meditações sobre o branco

Especulações míticas e precauções rituais

37 É a partir de uma referência ao tempo do mito, ela mesma geradora de sentido lexical, que os Waiãpi elaboram um discurso sobre o contato pelo qual tentam manter uma reinterpretação permanente de seu lugar no universo (Tilkin Gallois, 1988, p. 342-61) e, ao mesmo tempo, um constante reajuste sociopolítico às forças com que se confrontam. No entanto, as menções aos brancos no *corpus* mítico dos Waiãpi setentrionais são bastante esparsas e alusivas. Não nos permitem perceber elementos de eventuais especulações acerca do estatuto ontológico dos primeiros brancos, comparáveis às que se conhece em muitas sociedades autóctones das Américas. Nesse *corpus, o* aparecimento do branco é situado no contexto de uma separação da humanidade em vários subgrupos, a partir de uma população original referida como de ancestrais waiãpi. Essa narração, pertencente à categoria clássica de mitos de emergência, insiste bastante na origem comum das humanidades, mas não confere aos Waiãpi nenhum papel privilegiado, a não ser o de ancestral comum.[6]

> Diz-se que os ancestrais dos *palaĩsĩ* se originaram dos nossos. Antigamente, *Yaneya* [o demiurgo] quis que nossos ancestrais tomassem um banho de água fervente, mas eles tiveram muito medo de morrer. Os que aceitaram tiveram a pele branqueada e se tornaram antepassados dos *palaĩsĩ*. É por isso que os franceses têm a pele bem branca (*sĩngatu*). Depois foi a vez dos *kalai* que, como os *palaĩsĩ*, vêm dos nossos. Então, outros ancestrais se banharam também, mas ficaram cobertos da sujeira dos que os haviam precedido e sua pele ficou morena (*pĩtãtã*). Somos nós, os Waiãpi.

> Outros ancestrais mergulharam, por sua vez, no banho de *Yaneya,* mas pegaram a sujeira de todos os outros e saíram negros (*piyũ*), viraram os *meikolo.* Só conseguiram branquear um pouco a palma de suas mãos, de tanto esfregá-las.

38 Um outro mito, a gesta de *Ulukauli* (F. Grenand, 1982, p.244-54), reforça a idéia da origem waiãpi dos brancos, reabsorvendo a descoberta da América nas tribulações desse ancestral mítico. Em compensação, tempera a imagem positiva do branco, obediente ao demiurgo, apresentada por esse primeiro mito, atribuindo-lhe os traços de genro vingativo. Conta-se que *Ulukauli* atravessou o Oceano Atlântico de oeste para leste e, depois, de leste para oeste, com o objetivo de vingar-se de seus afins, na pele de um personagem célebre:[7]

> Quanto a *Ulukauli e* sua família, eles estavam em suas canoas no mar. E foi ele, sim, foi ele que os brancos chamaram mais tarde de Cristóvão Colombo, (p.94-5)

39 As reflexões mitológicas waiãpi sobre o branco fazem dele, portanto, um personagem de traços ambíguos: afirmado em sua humanidade e até valorizado (episódio do banho de *Yaneya*), é, ao mesmo tempo, fortemente associado aos perigos da afinidade distante (vingança transoceânica de *Ulukauli*). Aliás, essa ambiguidade é reforçada por certas considerações fundamentadas na teoria indígena dos componentes da pessoa.[8] Os Waiãpi distinguem uma alma/princípio vital que encarna a pureza do ser (*laɨwe*) e se junta a *Yaneya,* o Criador, após a morte, e uma sombra negativa (*teãnge*), associada ao comportamento dos espíritos dos animais da floresta e as maneiras descontroladas.[9] Nessa perspectiva, imputam aos brancos e aos negros todas as características da humanidade, mas de uma humanidade guiada basicamente pela sombra *teãnge,* dotada, portanto, de uma inclinação especial para a animalidade.

40 O fato de os Waiãpi se considerarem como a origem das diversas humanidades constitui uma afirmação mitológica clássica. Por outro lado, se os Waiãpi meridionais dão muito mais atenção do que seus parentes setentrionais às distinções da çor da pele entre brasileiros ("amarelo") e franceses ("branco"), é evidente que, como variações simbólicas na definição do branco, essas distinções seguem o acaso das experiências do contato vividas por cada uma dessas divisões do povo waiãpi.

41 O conteúdo dos testemunhos colhidos por Tilkin Gallois e por nós mesmos revela uma marcada diferença, em termos de violência e natureza dos intercâmbios, entre as relações dos Waiãpi com os luso-brasileiros de um lado, e com os franceses, do outro. No plano mitológico, essa diferença se traduz, entre os Waiãpi do sul, por uma atenção maior consagrada aos brancos, que contrasta com o relativo laconismo de seus parentes do norte, cujo apetite especulativo parece satisfazer-se com as breves alusões que mencionamos.

42 Além disso, não se tem notícia, entre os Waiãpi do norte, de elaborações simbólicas sobre os primeiros contatos, tais como as dos Yanomami do Brasil acerca da "fumaça do metal" (Albert, 1992, neste volume). Nota-se, igualmente, a ausência do argumento desenvolvido pelos Waiãpi do sul, segundo o qual os brancos, dado o seu *status* de possuidores do metal e dos objetos manufaturados, devem redistribuí-los generosamente, a exemplo do Capitão Velho da aldeia de *Mairi* (Tilkin Gallois, 1985, p.58-9). Entretanto, sabe-se por Thébault de la Monderie (1857) que, no século XIX, os brancos tinham de aceitar, em sinal de paz, que lhes aplicassem tufos de algodão na testa quando chegavam às aldeias waiãpi. Essa prática, assim como outras com funções semelhantes (P. Grenand, 1982, p. 126-7), já não existem atualmente a não ser de modo esporádico, durante o ritual do "roubo dos cães" (*yawamona*), no qual os habitantes de uma aldeia, simulando um grupo agressor, são

"pacificados" pelos de uma outra comunidade, em posição de "agredidos". O comportamento exagerado dos "agressores", que revela sua animalidade, contrasta profundamente com a atitude polida dos "agredidos". Esse ritual, metáfora da guerra e da aliança intercomunitária, não evoca diretamente os brancos. Porém, o fato de alguns dos elementos simbólicos aí presentes terem sido utilizados nos primeiros contatos para submeter os brancos a uma espécie de "pacificação" ritual esclarece bastante quanto à idéia que deles faziam os antigos Waiãpi e concorda com as nossas observações anteriores sobre estarem esses forasteiros associados aos perigos da aliança distante e aos excessos da alma animal.

Sonho e história: da diferença intransponível

43 O caráter alusivo das produções míticas e rituais dos Waiãpi do norte acerca dos brancos opõe-se à riqueza do tratamento desse tema em outras ordens de discurso mais ligadas à experiência cotidiana, por exemplo, nos relatos oníricos que deixam entrever a emergência de uma nova concepção do além, exclusivamente reservado para o princípio vital divinizado dos Waiãpi (*laɨwe)* e descrito como um local desprovido de qualquer sinal de presença ou tecnologia estrangeiras:

Um sonho de Yawalu

> À casa de *Yaneya,* no céu, fui em sonho. Só há Waiãpi lá: caça-se com arco, bebe-se cachiri guardado em jarras de barro (*walɨpɨ*), conversa-se sentado sobre nossos banquinhos. É muito bom, não há brigas, todo mundo é feliz. As casas são bonitas, grandes, com tetos de folha. Não há franceses, brasileiros nem negros. [Perguntamos então se há outros índios.] É mesmo, no meu sonho eu não vi nenhum Wayana, não vi nenhum Émerillon, não vi nenhum Palikur. Só havia nós.[10]

44 Finalmente, e talvez principalmente, o discurso cotidiano dos Waiãpi do norte sobre os brancos é enriquecido pelas experiências do passado de que guardam os ensinamentos em relatos históricos, que assim qualificamos porque é possível situá-los no tempo e no espaço e em relação às genealogias. Os índios não os distinguem do discurso mitológico, sendo o conjunto da tradição oral coberto pelo termo *malã,* traduzido por muitos Waiãpi francófonos como "história verdadeira" (F. Grenand, 1989). Esses relatos têm também uma vocação de narrativa edificante, na medida em que são contados para sugerir uma moral ainda presente.[11]

45 Vejamos um desses relatos históricos que apresentam de modo exemplar a distância intransponível que os Waiãpi percebem entre o seu mundo e o dos brancos e os perigos decorrentes da tentativa de superá-la. Em 1977, em Trois Sauts (alto Oiapoque) contou-nos Miso, um homem de 62 anos na época, o último sobrevivente dos membros da expedição waiãpi que retomou o contato com os brancos no médio Oiapoque, em 1937. O relato conta a vida de um Waiãpi que viveu entre 1830 e 1875:[12]

46 **A história de Pierre Louis**

> Pierre Louis era filho de Alasuka e de Sal Poatu. Se seu irmão mais velho, Yatuwala, não tivesse tido uma queda mortal do alto de uma plataforma de caça quando tentava flechar um tucano, Pierre Louis, que era o mais novo, não teria sido chefe. Isso aconteceu na foz do rio Kwamãlɨ, onde acampávamos quando saíamos em expedição de caça. Não lembramos o nome de sua mulher porque minha avó Aniko, que me contou esta história, não o disse. Pierre Louis era o nome que os brancos lhe deram, na verdade ele se chamava Tãmeyu'a.

Foi então Pierre Louis que os brancos mais tarde nomearam capitão. Na primeira vez que o levaram a Caiena, ele tinha 5 ou 6 anos, na segunda, 9 ou 10 anos. Ele voltou e partiu várias vezes, mas da primeira vez era realmente bem pequeno. Por isso os brancos o nomearam capitão.[13]

Minha avó contava que montes e montes de mercadoria subiam o rio até sua aldeia: cartuchos, pano vermelho, machados, fósforos, sal... Tudo isso subia e chegava à casa dele. Mas ele não era mais índio. Tinha virado branco, porque os brancos o tinham levado quando era pequeno. É, aliás, o que acontece atualmente com nosso genro Fulano. Minha avó contava que Pierre Louis não só parecia um branco – ela achava que ele se parecia com M. Hurault [que ela conheceu mais tarde][14]-como era exatamente igual a um branco: falava como os brancos quando se sentam um diante do outro, tinha os mesmos hábitos que os brancos e, sobretudo, não falava bem a nossa língua. Tinha acabado falando a língua dos brancos melhor do que a nossa.

Dizem também que ele ainda era jovem quando os brancos o designaram como capitão, e acho que ele já era chefe quando voltou a viver entre nós e fez sua própria aldeia em Akusiwalapuluɨpi. Foi então que ele pediu aos outros que viessem se instalar junto dele: "Venham fazer minha aldeia". Taliliman foi. Até alguns Wayana foram e desmaiaram os contornos da aldeia. Daí em diante, ele mandava e as pessoas vinham. E as mercadorias subiam, subiam e sempre chegavam até Pierre Louis. As pessoas diziam: "Mais mercadorias chegam à casa dele!" Vocês dirão, hoje, elas chegam a nossas casas.

Minha avó contou esta história. Seus irmãos mais novos sempre lhe traziam muita madeira de arco que ele polia. É assim que se faz com os chefes. Então, um dia, os irmãos de Pierre Louis, entre os quais Sikay, voltando de um local de madeira de arco muito distante, o de Walakutɨ trouxeram-lhe também uma pequena preguiça. Um dos irmãos disse ao mais velho: "Irmão, e se nós fervêssemos esse bichinho num caldeirão? Você entende, irmão, um caldeirão, em troca da preguiça?". E o irmão mais velho deu o caldeirão. Era obrigado, já que se tratava de seus irmãos mais novos, mas disse: "Vocês não devem mais me trazer coisas assim. Não me tragam mais preguiças, porque os brancos não têm nenhuma utilidade para uma coisa assim! Nem mesmo o comem! Um jacu, vá lá, ou um jacamim, até um papagaio, coisas assim, está bem; mas isso não, os brancos não querem isso. Emais: também não me tragam mais madeira de arco sem polir; tragam-me bem polida, e coloquem a corda. Só me tragam arcos, não muito grandes, já com a corda. Não tenho ânimo de trabalhar nessas coisas. E um capitão tem de trabalhar?". Ora, naquele dia, ele estava justamente polindo um arco! É porque ele tinha virado branco que estava falando assim.

Minha avó contou-me também que Pierre Louis tinha duas mulheres; uma para cozinhar sua comida, outra para servir-lhe de mulher de verdade. A primeira vinha da gente do Mapali, a outra ele tinha encontrado em Caiena e tinha trazido. Quanto ao pai dele, o avô Alasuka, Pierre Louis um dia o expulsou de sua aldeia, mas devo dizer que não foi sem motivo. Há velhos assim, que querem as mulheres dos outros, e por isso ele expulsou o pai. Alasuka fugiu para além do lugar chamado Wakapumopãnga, na colina que domina a foz do rio Maliwa. Chegou à aldeia de Pilawili onde morava sua irmã mais velha, Ulupe, e ela resolveu ir ao encontro de seu sobrinho Pierre Louis que perseguia o pai. Encontrou-o e relatou em seguida o seu diálogo: "Ora, meu sobrinho, não foi para que você o perseguisse assim que seu pai fez um dia a *couvade*! E ele me respondeu em francês, em francês! Nunca nenhum de nossos antigos chefes falou assim! Todos falavam a nossa língua! Foi isso o que eu disse ao meu sobrinho". Ao entrar na aldeia, Pierre Louis gritou: "Onde está meu pai? Onde está, para que eu possa amarrar suas mãos?". Contam que o avô começou a chorar. "Você não deve chorar, ordenou a irmã mais velha; vou falar com ele". E a avó Ulupe começou a ralhar com seu sobrinho Pierre Louis. Ralhou com ele! Ralhou com ele! "Ele não é mais dos*nossos!"*, ela gritava. "Ele não passa de um branco agora! É isso o que eu digo dele: um branco!"

Pois. Ele tinha se tornado totalmente branco; tinha-se transformado

> completamente num policial, porque tinha partido quando era pequeno. Mas ao mesmo tempo que tinha virado policial, tentava ser chefe! Enfim, desse modo a tia tinha conseguido fazê-lo calar-se e acalmar-se apesar de tudo. E Pierre Louis não matou o pai.
> Minha avó também me contou como Pierre Louis morreu. Foi morto. As coisas aconteceram assim. Pierre Louis era xamã e matou Takulupaye com sua pajelança. Takulupaye também era xamã e eles devem ter-se desentendido por causa de antigas histórias de feitiçaria. Alguns disseram que Takulupaye tinha morrido comendo farinha de milho. Mas onde já se viu farinha de milho matar alguém? Ele estava vivinho, só tossia um pouco, mas não tinha vontade de morrer! Contam que ele morreu de repente, e eu acho que foram os espíritos de Pierre Louis que o mataram; não os de Asapo, como disseram alguns.
> Takulupaye estava morrendo, mas sua gente tentava curá-lo, principalmente sua filha, Pilisi. Ela tratou dele como se fazia antigamente, com pimenta *kɨ'ɨysili.* Takulupaye acusou Pierre Louis de terlhe enviado seus espíritos e pediu a todos que o vingassem: "Vinguem-me, disse, vinguem-me!". Então morreu. Enquanto isso [numa outra aldeia], Pierre Louis estava polindo um arco. E a vingança de Takulupaye chegou. Acho que Pierre Louis estava dormindo. Durante o seu sono, o contraveneno utilizado pela filha de Takulupaye chegou. Uma das mulheres de Pierre Louis queria soprar sobre o mal, como se faz, mas dizem que ele mordeu-lhe a mão com força e que foi muito difícil retirá-la da boca. Foi assim que Pierre Louis morreu.

47 Esse texto não é apenas a história de vida de um homem do século XIX. É mais do que isso, é um relato épico e moral cujos episódios e o infeliz herói são frequentemente evocados pelos Waiãpi de hoje como um exemplo que não se deve seguir: "Lembrem-se de Pierre Louis!", é algo freqüentemente dito aos jovens muito inclinados a imitar os brancos. O narrador, falando por si ou fazendo falar seus personagens, insiste na mudança de identidade de Pierre Louis, lembrando, como um *leitmotiv,* que a causa disso foram suas viagens precoces para junto dos brancos, que o deculturaram. Ele tem cabelos curtos, a indelicadeza de olhar para os outros nos olhos, não sabe falar sentado lado a lado, como convém, esquece o waiãpi e responde à tia em francês num momento de grande emoção, como se rejeitasse ao mesmo tempo a *couvade,* seu pai e sua língua, ou seja, toda a sua cultura, na qual não consegue se realizar.

48 Esse homem, que se pode facilmente imaginar partido entre duas identidades, refugiouse no poder, tornou-se chefe. Nessa posição, joga com sua familiaridade em relação ao mundo dos brancos e, principalmente, com os bens preciosos que lá adquire. Porém, o narrador Miso, aqui e ali vai-nos fazendo ver como o manipulador acaba manipulado, de um lado por seus irmãos e, do outro, pelos brancos, preso entre as pretensões de uns e de outros, ainda que dê a ilusão de comandar a troca em benefício próprio. Finalmente tenta o xamanismo, forma de poder ainda mais perigosa, mas esse será seu fim. Por ser incapaz de dominar as forças que acionou em sua luta contra um outro xamã e rejeitar qualquer ajuda tradicional, acaba morrendo. E Miso, mais uma vez, opõe a morte dos dois homens de modo exemplar: a vítima de Pierre Louis morre entre os seus parentes e com a certeza de ser vingado, enquanto ele, solitário, se vê incapaz, mesmo na agonia, de ser waiãpi.

49 Insistindo na lição desse relato, Miso faz um aparte que mostra o quanto ela é atual: "É, aliás, o que acontece atualmente com nosso genro Fulano". Em outras palavras, o que se via antigamente conserva todo o seu valor exemplar: os Waiãpi continuam vendo o modelo branco como um impasse. Os poucos Waiãpi que fizeram a viagem iniciática em direção à cultura francesa não voltam mais preparados para o que se lhes apresenta como um diálogo impossível, mas, muito pelo contrário, geralmente desorientados e

incompreendidos. Muitas vezes não conseguem partilhar suas experiências, e o benefício que suas comunidades poderiam obter desses contatos é mínimo, a não ser por um aspecto estritamente material. Pudemos constatar diversas vezes quão pouco eloquentes são aqueles que retornam desse mundo exterior, não porque não tenham aprendido ou compreendido nada, nem porque desejem manter suas peripécias em segredo, mas pela arrasadora dificuldade de traduzir a incompatibilidade entre esses universos. Os capitães europeos do século XVI, para se fazerem crer, levavam índios em suas caravelas, mas como trazer de Caiena um automóvel, uma loja, um semáforo ou um porto? E como explicar a estupefação que se sente diante de tudo isso e, principalmente, a servidão a que é preciso curvar-se durante a viagem. Então eles calam.

Retratos de forasteiros no cotidiano

50 Os Waiãpi do alto Oiapoque, que não se sentem mais ameaçados nem física nem territorialmente,[15] abordam a questão do contato em termos de resistência cultural e dedicam-se mais ao como do que ao porquê das coisas. Assim, têm consciência de dominar seu espaço e de ainda terem a liberdade de programar a utilização de um ecossistema que é só seu. O que censuram nos brancos, franceses no caso, é uma intrusão mais desordenada do que brutal em sua vida cotidiana, que atribuem a uma tendência à falta de modos (*eite pɨaso)* geradora, segundo sua moral, de comportamentos desregrados.[16]

51 Concretamente, a autonomia de seu modo de vida se encontra minada em aspectos tão importantes quanto o nascimento (os primeiros partos são todos feitos em hospitais de Caiena), a morte (os doentes graves são levados de helicóptero e são raros os velhos que morrem entre os seus), a liderança política (todo novo chefe deve ser confirmado pelas autoridades francesas), os padrões de assentamento (a sedentarização é uma constante da política indigenista francesa), as relações intercomunitárias e a guerra (os "gendarmes" "garantem a ordem" em território waiãpi).

52 Quanto à ingerência na liderança e na guerra, os Waiãpi sabem que os brancos procuram garantir seu domínio do território guianense e que essa vontade se traduz por um controle político direto de sua sociedade. Por exemplo, Miso contou a um outro Waiãpi, em nossa presença, um episódio de vingança:

> "Se você confessar, vamos ter de matá-lo!" Isso diziam as pessoas da aldeia a Pukuli. E durante esse tempo, suas flechas estavam apoiadas nos postes da casa. Eles eram assim, os de antigamente, mas hoje, por causa da gente deles [aponta para nós], não somos mais assim. E saiba que eles [os brancos] se intrometerão cada vez mais em nossos assuntos.

53 De resto, os Waiãpi não culpam apenas uma simples distância cultural entre os brancos e eles, mas uma verdadeira incomunicabilidade fundamental. Como se convenceram de que as intromissões dos brancos em sua vida não têm nenhuma razão inteligível, elas parecem-lhes cada vez mais intoleráveis. Contudo, quase sempre desistindo de se fazerem ouvir, os Waiãpi insistem em transmitir uma auto-imagem inacessível e muda, numa espécie de resistência passiva.

54 Como eles mesmos enfatizam, o transtorno que enfrentam para todos os rituais relativos ao nascimento e à morte perturba-os a ponto de colocar em risco o próprio futuro de sua sociedade. Fecham-se, apesar disso, numa reafirmação da incomunicabilidade para justificar o silêncio que se impõem:

> Vocês sabem muito bem que os brancos não compreendem nossa vida, não sabem as mesmas coisas que nós, não acreditam nas mesmas coisas que nós![17]

55 No âmbito do xamanismo, os Waiãpi têm, assim, a sensação de dominar um universo inacessível aos não-índios, o que lhes dá, aliás, a sensação de uma certa superioridade. "Os brancos não acreditam nos espíritos da floresta nem no poder de nossos xamãs, mas os negros os temem." Esse sentimento de força reside na convicção de que apenas os xamãs (*paye*) possuem o dom da visão, que os estrangeiros jamais alcançarão, mais uma vez, por causa de seus constantes excessos. Assim, não é preciso se esconder para praticar a arte, e nenhuma pressão é exercida sobre o xamanismo: não existem xamãs ocultos no Oiapoque.

56 A percepção que têm os Waiãpi da política branca e da escola francesa é totalmente diferente. Não se trata, como em relação ao nascimento ou à morte, de um esvaziamento da base ritual de sua cultura; tampouco se trata de uma manifestação de ignorância, como ocorre em relação ao xamanismo, saber esotérico controlado e preservado de qualquer ingerência branca; trata-se da imposição de usos absurdos, mas nos quais os brancos insistem, que se inserem na vida cotidiana dos índios sem que estes tenham-se dado conta do que realmente está em jogo quanto ao futuro de sua sociedade.

57 Em matéria de política,[18] nota-se que cada comunidade, para marcar a unidade que representa, sempre se exprime por um voto em bloco nas eleições nacionais; e só há muito pouco tempo começaram a surgir opiniões divergentes em eleições locais. Falando sobre a eleição presidencial de 1974, uma mulher e um homem, respectivamente, resumiram assim o sentimento que geralmente prevalece no eleitorado waiãpi:

> Tudo isso são assuntos de brancos. Nunca vimos nenhum dos chefes entre os quais nos pedem para escolher e me disseram que nenhum deles fala a nossa língua.
> Não precisamos da opinião dos brancos para escolher nosso chefe, por que então eles precisam de nós para escolher o deles?

58 A escolarização, por sua vez, é um eterno foco de mal-entendidos. Conscientes da necessidade de se comunicar em francês (estão habituados à prática de outras línguas indígenas), os Waiãpi são, no entanto, totalmente impermeáveis ao ritual escolar, baseado em práticas contrárias a suas regras de comportamento. Encarar alguém e falar alto são, por exemplo, manifestações de hostilidade. Ainda têm apenas uma sensação vaga e confusa de que a escola francesa é a primeira peça de todo um sistema de educação incompatível com o que eles elaboraram ao longo de séculos para garantir a formação dos filhos. Os pais waiãpi concebem a escola apenas como um meio de completar o saber enciclopédico que todos os adultos transmitam o dia inteiro às crianças da aldeia. Visto como uma fonte de conhecimentos complementares à educação indígena, o ensino escolar, segundo os Waiãpi, deveria naturalmente resultar num maior domínio do saber dos brancos, sem obrigá-los a abandonar seu próprio universo cultural. Na verdade, a escolarização, em geral inadaptada às suas expectativas, conduz, ela também, à incomunicabilidade cultural e à confusão. Assim, um pai waiãpi, certa vez, pediu ao professor de seu filho que, ao mesmo tempo, fosse mais severo com ele e não o repreendesse por uma ausência de dez dias, durante os quais estava participando de uma caçada, concluindo: "Com você, meu filho aprende a conhecer o mundo dos brancos, comigo, ele aprende a viver".

59 O que mais perturba os Waiãpi em suas relações com os brancos não é tanto a violência das regras que impõem (quando impedem, por exemplo, a migração de uma aldeia), ou o sentimento de dependência que geram (quando é preciso esperar pela oficialização da escolha de um líder), mas sim a constatação de que os brancos seguem suas próprias

regras sem fazer o menor esforço para acolher as aspirações e costumes indígenas. Essa recusa absoluta de qualquer intercâmbio cultural faz que a alteridade dos brancos não possa nem mesmo ser pensada no quadro da oposição tradicional "amigo"/"inimigo" (*molɨpa/owaya*), situação difícil de conceber numa sociedade em que é preciso partilhar normas comuns de reciprocidade e de etiqueta ritual até para ser inimigo.

60 É impressionante constatar o quanto os Waiãpi se sentem mais civilizados do que os brancos e sua amargura quando repetem os múltiplos exemplos de presunção e de grosseria de que são vítimas. Sabemos, contudo, que sempre que se encontra diante de um branco, mesmo numa situação favorável a ela, uma pessoa waiãpi, na impossibilidade de simular uma jovialidade e uma familiaridade excessivas que seu *ethos* condena, prefere assumir uma postura submissa que favoreça seu interlocutor. A justificação é imediata: "Há uma grande diferença entre ele e eu: ele não sabe que é estúpido e grosseiro, eu sei que ele o é".

61 Quando estrangeiros chegam às comunidades waiãpi mais isoladas, sua presença reacende um eterno debate sobre o exotismo dos brancos. Discutem longamente as diferenças de etiqueta à mesa, na cama e hábitos higiênicos. Brincam de se amedrontar uns aos outros: "E se os soldados da Legião Estrangeira atacassem a noite?". Procuram espetáculos pitorescos: "Vamos assistir ao jantar do 'gendarme'!". Perdem-se, prazerosamente, na complexidade da classificação dos diversos tipos de brancos.

62 A experiência recente do contato permitiu aos Waiãpi do alto Oiapoque elaborar uma tipologia detalhada dos estrangeiros, especialmente em relação aos franceses, com quem convivem mais de perto e que, testada no dia-a-dia, está em constante reelaboração. Distinguem-se, primeiramente, duas categorias implícitas: os brancos que os índios temem, porque têm poder[19] e são perigosos (*poyɨte*), e os brancos que os divertem (*malala*, "gracejar"), não excluída aí a possibilidade de excesso, igualmente perigosa. Essa divisão básica é recortada por outra, entre brancos possuidores de um saber (noção contida no morfema de derivação-*ya*, "mestre de, conhecedor de") e os que não possuem saber algum.

63 Nessa grande repartição, os brancos temidos pelos Waiãpi são de longe os mais numerosos. O importante para os índios, em relação às categorias de brancos que descreveremos em seguida, é determinar em que medida são compostas de indivíduos passíveis de serem "domesticáveis" (*mowɨ'a*), informação essencial que constitui o fundamento de qualquer aliança (esclareceremos o alcance dessa noção em nossa conclusão).[20]

Os militares (*sotaku*)

64 A palavra *sota* é uma corruptela do francês "soldat" (soldado); *sotakũ* é a forma plural. Sua presença em território waiãpi é oficialmente justificada pelo controle das fronteiras, associado às necessidades de treinamento antiguerrilha na floresta tropical.[21] Por definição, os militares constituem uma categoria "perigosa", na medida em que se compõe de homens de guerra mobilizados em tempos de paz. Embora os Waiãpi não tenham dificuldade em identificar neles traços guerreiros que lhes são familiares (grupos de homens sem mulheres; vigílias e guardas noturnos; cozinha rudimentar; armas sempre prontas), ressaltam claramente sua animalidade, que os torna incontroláveis. A designação indígena distingue sem ambiguidade os soldados *sotakũ* do guerreiro waiãpi, *towayã*.[22]

65 O equipamento e o comportamento dos militares brancos são considerados inquietantes e sua maneira de fazer guerra, do modo como os próprios soldados franceses a descrevem para os índios, é Incompreensível e remete a experiências traumatizantes vividas no século XIX em combates com militares brasileiros ou Cabanos, numa guerra "selvagem", avessa a qualquer regra ritual waiãpi (P. Grenand, 1982, p. 210-9). O poder tecnológico da guerra branca, para os índios que não o dominam, é um fator de medo e insegurança (*iyai*), que o total desconhecimento do meio demonstrado pelos militares, fonte de constantes zombarias, não basta para contrabalançar. A obstinação com que os índios de Trois Sauts procuram evitar que seus jovens façam o serviço militar no exército francês ilustra bem sua apreensão em relação aos *sotakũ:* "Não queremos que nossos filhos aprendam a fazer guerra como os brancos".[23]

66 Durante as expedições militares em suas terras, em geral breves, os Waiãpi ficam em constante estado de alerta e mantêm afastadas suas mulheres e crianças. Mas, muitas vezes, um rapaz corajoso concorda em servir-lhes de guia na mata, sempre de modo calculista: "Temos de saber como eles se comportam, como os seus chefes lhes falam e o que eles lhes respondem, aprender como eles vivem na mata e como se ocupam durante o dia. Talvez precisemos disso um dia". De qualquer modo, fazem tudo o que está ao seu alcance para evitar ter de enfrentá-los algum dia.

Os “gendarmes” (*sãtã, sep*)

67 *Sãtã* é a corruptela do francês "gendarme" e *sep* (vocativo), de "chef", título de que faziam muita questão os primeiros "gendarmes" e que se manteve desde então. É uma categoria que conota poder político. Por intermédio de seus membros, os "chefes" de Caiena e da França fazem-se representar e controlam o acesso ao território waiãpi. Ao contrário dos militares, são distinguidos individualmente, fazem parte da história da região durante as quatro últimas décadas e os índios convivem com eles diária ou esporadicamente, dependendo da comunidade. Apesar de várias tentativas, revelou-se inútil tentar "domesticá-los", já que todos, homens e mulheres (as esposas), parecem apegados de maneira taxativa a seu modo de vida original Além disso, os índios enfatizam a constante degradação de suas relações com os "gendarmes", que tendem a se imiscuir cada vez mais na vida das aldeias waiãpi. Recentemente um líder idoso comentou que "os 'gendarmes' já não são como antigamente'', enquanto vários jovens acrescentavam em francês: "metem-se cada vez mais nos nossos assuntos".

68 Sua presença em território waiãpi está ligada a uma questão ainda sem resposta atualmente: os índios não compreendem por que os chefes dos brancos sempre delegam o poder a essas pessoas que quase sempre consideram pouco inteligentes (*mama'ete*), pouco perspicazes, fanfarrões, mexeriqueiros (*iã'aweluwãte e'i*) e, principalmente, com pouca facilidade para falar línguas estrangeiras. Mesmo assim, os Waiãpi têm-nos como inofensivos e comunicativos, quase sempre prestativos e honestos e, acima de tudo, como principal fonte dos tão cobiçados objetos manufaturados. Por outro lado, os índios se queixam de que, mais cedo ou mais tarde, quase todos acabam esquecendo que são eles os estrangeiros nas aldeias waiãpi.

69 O comportamento recomendável para os "gendarmes" consiste em fingir humildade e obediência e imitar seu modo de falar. Essa imitação tem dois objetivos: tentar "amansá-los", isto é, diminuir suas defesas, e também avançar-lhes no terreno para evitar, finalmente, que eles invadam o seu. Trata-se, portanto, de uma espécie de "autoproteção

preventiva" que os Waiãpi tentam aplicar em suas relações cotidianas com os "gendarmes", que jamais se dão conta disso. Apesar de tudo, essa estratégia deve ser entendida como uma delicada tentativa de aliança.

Os médicos (moãya, lote)

70 *Moãya* significa "senhor dos remédios" e *lote* (vocativo) é a corruptela do francês "docteur" (doutor). Trata-se de uma categoria de brancos, ao mesmo tempo, estimada e temida, cujo papel na sobrevivência física dos Waiãpi foi e continua sendo determinante, como afirmava ainda recentemente o velho xamã Tayau, hoje centenário:

> Sabem, estou agora na minha terceira vida. Se antigamente eu perdi duas mulheres e todos os filhos delas, foi porque não havia médicos. E se hoje quase todas as crianças que nascem continuam vivas quando ficam doentes é porque há médicos entre nós.

71 Os Waiãpi acham que os médicos devem ser abordados de acordo com suas disposições individuais, dependendo de serem ou não abertos para o seu universo cultural. Em caso de conflito, por exemplo, sobre a profilaxia, entre médicos e habitantes da aldeia, as duas partes em geral pedem o auxílio dos enfermeiros indígenas, cujos talentos diplomáticos são, nesse momento, mais importantes do que suas qualidades como curadores. O respeito aos médicos é quase unânime por causa do seu conhecimento na identificação dos sintomas e, em geral, suas indicações terapêuticas são consideradas superiores à fitoterapia waiãpi (Grenand & Grenand,1983).

72 Os índios evitam a todo custo qualquer situação de conflito entre médicos e xamãs, raramente em concorrência, pois não querem de modo algum se ver privados dos talentos de um e de outro. Mais do que isso, os xamãs estabelecem com os médicos, que consideram culturalmente receptivos, laços de conivência baseados numa relação de amizade eletiva *molɨpa* que expressa muito bem a noção de confraternidade. Sem que se possa falar nesse caso de "domesticação" ou aliança a longo prazo, já que se trata de relações individuais sempre renovadas, os médicos são uma das categorias de brancos menos distantes para os Waiãpi.

Os professores (lekoya)

73 Essa palavra é uma corruptela do francês "l'école" (a escola), acrescentada do sufixo de derivação *ya,* "mestre de". Essa é outra categoria problemática, cujos membros, em sua forma atual, surgiram após a partida de um monitor galibi em Camopi, em 1970, e o fim de nossa própria experiência de educação bilíngüe no alto Oiapoque, no final de 1976.

74 São as únicas pessoas que têm um relacionamento próximo com as crianças waiãpi, sendo os primeiros a submetê-las às noções desconhecidas e intraduzíveis de disciplina, obediência e desempenho escolar, que contradizem frontalmente a educação tradicional recebida de seus parentes no seio da comunidade. Já comentamos o modo como os Waiãpi concebem a escolarização. Em conseqüência disso, os professores são pessoas que os Waiãpi tentam sempre "domesticar", para diminuir o peso que podem ter sobre seus filhos. Mas, em geral, parecem muito difíceis de amansar e pouco suscetíveis à vida das aldeias.[24] Sua incapacidade de adaptação às realidades locais é temida, pois significa que irão embora rapidamente e que todos os esforços feitos em relação a eles terão sido em vão.

75 Os índios gostariam de falar mais sobre o mundo dos brancos com os professores, mas estes costumam esquivar-se desse tipo de conversa. No geral, os Waiãpi sentem-se frustrados em seus contatos com os professores e, apesar de eles serem classificados, como os médicos, na categoria dos possuidores de saber, costumam ser qualificados de *laãnga,* "falso, semelhante a",[25] que só tem uma aparência de saber.

Os políticos[26]

76 Essa é a categoria de brancos considerada a mais distante pelos Waiãpi. Os políticos só começaram a manifestar-se na região do Oiapoque após 1975, quando começaram a se interessar pela comunidade de Camopi que, até então, funcionava em marcha lenta. Esses homens apressados passam pelo território indígena com feições variadas, de fala mansa ou autoritários, sorridentes ou altivos, mas sempre com o mesmo objetivo: obter aprovação ou distribuir promessas relativas a questões que os Waiãpi nem sempre dominam (instalação de energia solar, construção de uma pista de pouso, compra ou aluguel de um trator...). As visitas dos políticos acabam sendo totalmente inconsistentes para os Waiãpi, a não ser por uns poucos presentes que deixam atrás de si com ostentação.

77 Por isso é difícil definir a percepção indígena dessa categoria de brancos, cuja única realidade se manifesta pela generosidade variável dos membros que a compõem. De qualquer modo, os Waiãpi sempre ficam com uma sensação de empobrecimento e perplexidade após suas visitas, quando descobrem, muitas vezes em conversas com os antropólogos, o que há por detrás delas. Mas sempre insistem em demostrar atitude de aparente submissão que têm de manter diante dos políticos, de modo a preservar a tranquilidade de suas comunidades, pois suspeitam que os políticos possam, afinal, ser tão perigosos quanto os militares.

Os padres (mope)

78 Essa categoria de brancos tem atualmente uma representação ínfima, e os Waiãpi do norte só muito raramente vêem alguns de seus membros. A designação, corruptela do francês "mon père" (padre), herdada dos grupos instalados junto às missões jesuíticas do Oiapoque no século XVIII, dá origem a brincadeiras por lembrar o nome francês da fruta taperebá, "monbin" (*Spondias mombin L*). Nenhuma referência explícita aos missionários de antigamente parece ter sido conservada pela história oral waiãpi, embora vestígios esparsos da influência cristã apareçam na mitologia (F. Grenand, 1982). Os padres são considerados pelos Waiãpi como pessoas sem nenhuma utilidade para o grupo, e nenhum poder na região.

79 "Eles não dão presentes", "só querem levar nossos filhos", são os comentários freqüentes a seu respeito, o que, aliás, chama a atenção para um fato bem real: a reabertura, nos últimos anos, de um internato para crianças indígenas em Saint Georges do Oiapoque. Embora se especialize em recrutar jovens émerillons, ele também acolhe algumas crianças waiãpi, entre as quais a filha mais velha do prefeito do município (essa escolarização fora da aldeia representa a única garantia de uma formação de qualidade).

80 Por fim, os padres têm a reputação de saber contar belas histórias, mas seus discursos moralizantes contra a poligamia, o caxiri e o uso do tabaco são ridicularizados. Diante

deles, os Waiãpi mantêm uma gentileza irónica mas sem concessões, ironia, aliás, reforçada, em parte, pelo tradicional discurso anticlerical francês.

Os pesquisadores

81 Esse é um grupo bastante diversificado quanto a suas especializações, mas relativamente homogêneo na atitude aberta para com o saber indígena. Os botânicos, zoólogos, geógrafos, antropólogos e outros pesquisadores são os brancos percebidos de modo mais positivo pelos Waiãpi. Pode-se até dizer que chegam a ser esperados, já que são os únicos brancos que vêm visitá-los para ouvir e aprender.[27] Essa categoria de estrangeiros marcou em especial a experiência dos Waiãpi por sua presença constante desde 1947.

82 É aos pesquisadores que os Waiãpi realmente atribuem a qualidade de ya, "mestre de, conhecedor de". Há, assim, "o mestre dos peixes" (ictiólogo), o "mestre das árvores" (botânico), "o mestre da terra" (geólogo) etc. Tal especialização deixa-os perplexos, por se opor à sua visão globalizante do universo, mas o trabalho dos pesquisadores costuma ser acompanhado com interesse, e o diálogo resultante tende a uma fértil colaboração. Em compensação, os pesquisadores nem sempre assumem de bom grado o papel de informantes sobre o mundo dos brancos, para o que são sempre chamados pelos Waiãpi que, desse modo, devolvem-nos à sua posição primeira de embaixadores involuntários.

83 As expedições científicas são as únicas visitas de brancos que dão aos Waiãpi a idéia de uma verdadeira troca de saberes, de competências e de pontos de vista. É comum ouvi-los comentarem seus diálogos com os naturalistas, dizendo enfaticamente *okuwa katu!,* "ele conhece bem!", como se se referissem aos talentos de um grande contador de histórias. Basta ver a recepção calorosa que os Waiãpi reservam às expedições científicas em seu território e o quanto se esforçam para auxiliá-las, repartindo as tarefas entre si, para perceber que os pesquisadores constituem para eles uma espécie de brecha na incompreensão que geralmente reina entre índios e brancos.

84 Embora não sejam pessoas que se possa realmente "domesticar" (sabem que é impossível fixá-los), tentam ligá-los ao sistema de relações de amizade preferencial *yepe* (de que voltaremos a falar) e, sentindo-se compreendidos por eles ao mesmo tempo que compreendem seus projetos, tentam fazer deles eventuais porta-vozes junto aos "chefes" brancos. Infelizmente, esse projeto é frustrado muitas vezes, pela inaptidão dos pesquisadores, à exceção dos antropólogos, para desempenhar esse papel. Pode-se, então e mais uma vez, sentir aflorar o cansaço e a amargura, germes de uma futura rejeição desse tipo de branco a quem os Waiãpi começam a acusar de uma certa inutilidade (*oymoeai kaleta le!,* "ele só se enrola em seus papéis!").

Os barqueiros (moteya)

85 A palavra vem do francês "moteur" (motor de popa), acrescida do sufixo de derivação *ya,* "mestre de". Essa é outra categoria apreendida de modo homogêneo, apesar das diferenças étnicas dos membros que a compõem (crioulos, negros *maroons,* caboclos brasileiros). Os barqueiros são, como seu nome indica, "mestres da navegação", uma arte respeitada pelos Waiãpi setentrionais, que a eles devem sua aprendizagem da navegação a motor e certas técnicas de fabricação de canoas. Foram estabelecidas relações de parentesco, frequentemente lembradas, com alguns desses barqueiros ao longo dos últimos cento e cinquenta anos. Estes praticam, além disso, um comércio paralelo, de

preços astronômicos, mas que permite aos Waiãpi saciar vontades insensatas ou o gosto pelas trocas arriscadas.

86 São também considerados como mestres da brincadeira e da festa, verdadeira vanguarda em termos de música, roupas e engenhocas. Por isso, toda a expedição que acompanham é esperada com impaciência pelos jovens waiãpi. Com eles, os índios não temem demonstrar uma verdadeira camaradagem ou realizar negócios complicados, mas tomam sempre o cuidado de manter afastadas suas mulheres e filhas. São estrangeiros dos quais os índios se sentem fisicamente próximos (interesse que compartilham pelo rio e pela mata) e culturalmente muito distantes (exuberância desconcertante, modos barulhentos, culinária considerada nauseante). Tal mistura de traços humanos e de outros associados ao comportamento animal torna essa categoria de estrangeiros muito ambígua, o que fica acentuado pelo termo vocativo *tailo,* "cunhado" (de que voltaremos a falar), aplicado a seus membros.

Os caboclos brasileiros (kalaikũ)

87 Essa categoria é diferente de todas as demais, pois representa uma "raça" distinta. Até poucos anos, os Waiãpi setentrionais baseavam sua representação dos caboclos em relatos históricos tais como a gesta do chefe Asingau (P. Grenand, 1982), na qual aparecem com uma imagem brutal e perigosa. Os índios vindos do Rio Cuc, no Brasil, atribuem-lhes, nos últimos tempos, várias epidemias letais, raptos de mulheres e crianças e roubos de roça, responsabilizando-os por sua migração para o alto Oiapoque, na Guiana Francesa. Essa imagem negativa é enfatizada pelos relatos dos Waiãpi meridionais que acompanharam essa migração no período anterior ao contato oficial com a Funai, em 1973.

88 Nem a evidente semelhança física que os Waiãpi têm com os caboclos nem o profundo conhecimento que estes têm da floresta, que os índios atribuem explicitamente a antigas mestiçagens, neutraliza a desconfiança extrema que perpassa suas relações. Os Waiãpi sempre estão a vigiá-los sem que eles percebam. As relações desastrosas que tiveram no médio Oiapoque com garimpeiros brasileiros só aumentaram esse sentimento de temor.

Conclusão

89 Desde o século XVI, os Tupi da costa e, em seguida, os Guarani fascinaram os observadores europeus. O mesmo tipo de atração surgiu em relação às sociedades tupi contemporâneas para as quais vários antropólogos tentaram transpor os conhecimentos existentes desses grupos antigos. Desse ponto de vista, o trabalho de Viveiros de Castro (1992) sobre os Araweté pode ser considerado como uma verdadeira renovação teórica na abordagem das sociedades tupi-guarani. Integrando cosmologia e sociedade, ele propõe, por meio de análise inovadora do canibalismo e do profetismo, uma interpretação da ambivalência da construção da pessoa tupi-guarani, entre a animalidade e a divindade, em busca de um perpétuo devir. A abordagem da aliança e da guerra que se inscreve nessa análise parece-nos fornecer a chave da lógica simbólica daquilo que percebemos neste artigo como a aliança impossível entre os Waiãpi e os brancos.

90 Decidimos passar das classificações à mitologia, e desta para o relato histórico, para chegarmos, finalmente, ao discurso cotidiano, a fim de dar conta, nesses vários níveis culturais, da ansiedade dos Waiãpi por não poderem circunscrever uma forma de

alteridade que se esquiva de qualquer tentativa de absorção em seu sistema social e simbólico. Se nossa abordagem do discurso waiãpi sobre o contato se limitasse a isso, a irrupção dos brancos pareceria ser para eles apenas um acidente histórico inassimilável. Mas, ao contrário, parece que esse trágico incidente agiu como estimulante do desenvolvimento de seus conceitos de alteridade na direção mais clássica do pensamento tupi-guarani.[28]

91 Para designar o ato de "domesticar, domar", os Waiãpi possuem um termo, *mowɨ'a,* ligado à noção de "pegar", *pɨɨ.* A palavra aplica-se aos cunhados, aos espíritos auxiliares dos xamãs, aos animais domésticos, aos amantes e... aos estrangeiros. Viveiros de Castro (1992, p.280-2) mostrou, no pensamento tupinambá, a semelhança de *status* simbólico entre o cunhado prisioneiro doador de carne e pássaros domésticos fornecedores de penas. Os Waiãpi contemporâneos não comem cunhados cativos e tampouco arrancam penas de seus animais domésticos (*leima*). Mas, de qualquer modo, as mulheres chamam seus genros de inambu anhanga (*suwi*),[29] referindo-se a eles como o seu "pedaço" (*ipẽ*) e, se não os comem realmente, às vezes consomem-nos sexualmente. Se acrescentarmos a isso alguns indícios de uma antiga prática de antropofagia dos cativos (P. Grenand, 1982, p.208-9), parece desnecessário insistir nas profundas afinidades entre o universo cultural dos Waiãpi atuais e o dos Tupi clássicos.

92 Essa temática da predação/domesticação simbólica do outro (inimigo/afim) busca seu ponto de equilíbrio por meio de um ideal endogâmico, verdadeiro *leitmotiv* tupi, que convive com uma prática largamente exogâmica (P. Grenand, 1982, p.121-41; F. Grenand, 1982, p.27-8, 278-90, 301-50). A inserção dos brancos nessa temática constrói-se em torno do mito de *Ulukauli* já mencionado, cujo herói, cunhado inimigo que não se consegue capturar e arquétipo da aliança impossível,[30] reconstitui, por incestos sucessivos, a endogamia extrema, uma nova sociedade, a dos brancos. Assim, estes seriam apenas o produto da utopia, que acabou mal, de um aliado perigosamente desviante. Como bem diz Tilkin Gallois (1988, p.349), "ainda que os brancos se comportem como espíritos, eles não o são".

93 Por constituírem sua imagem em negativo, os Waiãpi não conseguem ver nos brancos verdadeiros inimigos. Eles não passam, afinal, de cunhados insolentes que desrespeitam as regras do jogo da domesticação simbólica e social. Diante dessa constatação, que explica a ansiedade e a amargura que marcam todas as relações dos Waiãpi com os brancos, os índios tentam resolver sociologicamente essa anomalia.

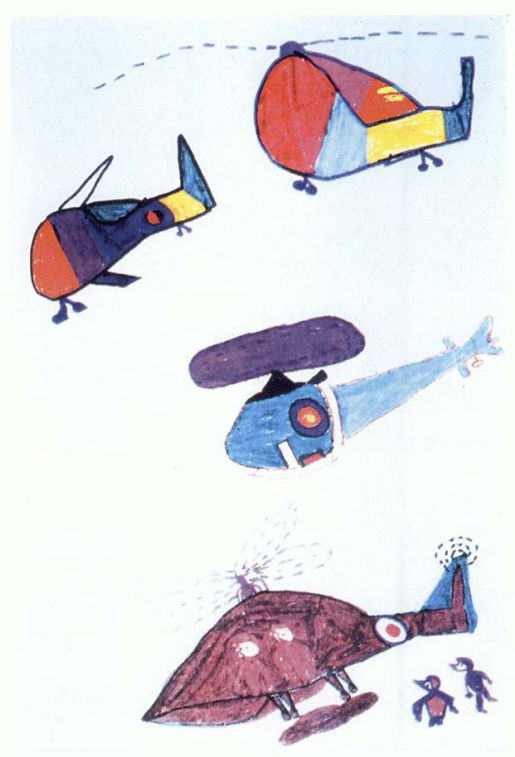
94 Desde meados do século XIX, os Waiãpi integraram, assim, uma prática relacional própria dos Carib do planalto guianense, a do *yepe,* "parceiro comercial privilegiado" [31] (ButtColson, 1973; Rivière, 1984; Hurault, 1968), pela qual tentam construir suas relações cotidianas com os brancos. No entanto, estamos convictos de que, desviando o sentido carib dessa relação, os Waiãpi vivem-na mais como um substituto do processo de domesticação, diferente da amizade eletiva (*molɨpa*), mas que pode vir a incluí-la. De fato, aplicada a franceses, negros *maroons* ou brasileiros, essa relação permite ligar-se individualmente a "cunhados",[32] com a carga simbólica tupi que essa relação implica, e superar assim as impossibilidades de uma aliança global entre essas humanidades.

95 De fato, recuperar individualmente "cunhados" entre os brancos é uma coisa, criar com a sociedade branca um sistema coerente de aliança é outra. Por isso, constantemente diante desse desafio, os Waiãpi do norte tendem a elaborar um discurso especulativo de autarcia fundado na eventualidade de um desaparecimento total dos brancos (já banidos, como vimos, do além de seus sonhos), retomando a questão do contato em seu ponto de partida:

o desejo de objetos manufaturados que presidiu sua decisão de descer o Oiapoque em direção aos brancos nos anos 30:

> Os fósforos, o sal, poderiam perder-se, pois conseguiríamos facilmente retomar nossas antigas técnicas para fazer fogo e fabricar sal. Não as esquecemos. As armas e a munição far-nos-iam falta, mas todo mundo ainda sabe caçar e pescar com arco e todos sabem fazer arcos e flechas. Com os anzóis e os fios de pesca teríamos maiores dificuldades, o pano vermelho, as miçangas, as panelas, claro, seriam uma grande perda. Mas achamos que podemos passar sem isso. Mas as ferramentas. Não poderíamos mais ficar sem elas. Nada de facas, nada de terçados, nada de machados! Seria impossível: não poderíamos viver sem essas ferramentas.

96 Esse é o ponto critico da atraente utopia da volta no tempo, e a realidade continua a inquietar. Como diz ainda Miso: "agora os brancos estão entre nós, cada vez mais entre nós". Os Waiãpi podem esperar instaurar uma aliança digna desse nome com a sociedade branca? Os brancos conseguirão um dia tornar-se cunhados aceitáveis? Ou então, na falta de uma impossível volta ao isolamento, será necessária uma terceira destruição da humanidade para reverter a situação?[33] Ou ainda, eventualidade mais traumatizante de todas, será preciso desistir de ser waiãpi, como dizem cada vez mais os jovens? Essas são as questões cruciais que os índios se colocam e às quais tentam responder com todos os recursos oferecidos por seu universo cultural; são o pano de fundo de sua interação com os brancos e envolvem todo o seu futuro.

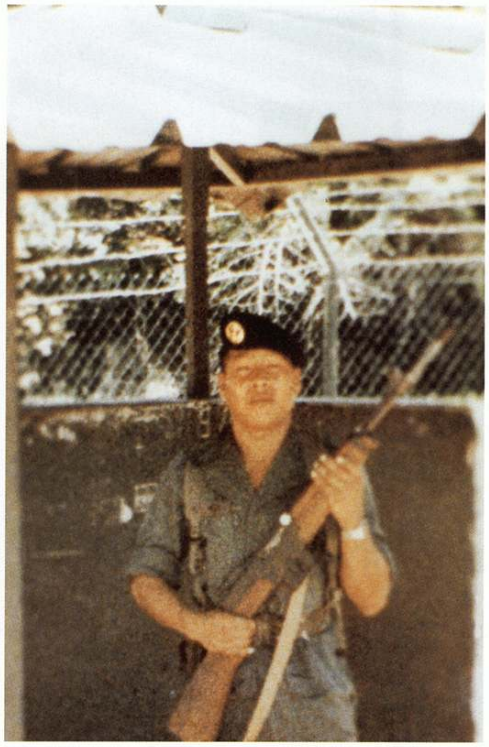


A aldeia de Trois Sauts só é acessível aos brancos pelo rio ou por via aérea. As crianças Wayãpi não deixaram de ficar impressionadas com os helicópteros, usados pelo exército, pela polícia militar ("Gendarmerie") ou pelos serviços de saúde. Desenhos de crianças Wayãpi, Guiana Francesa (1989-1992).

Um imponente "gendarme" ostentando os distintivos do seu poder: uniforme, quepe, punhal e arma de fogo. Desenho de crianças Waiãpi, Guiana Francesa (1989-1992).

A maioria dos partos acontece ainda no ambiente caloroso e sereno da aldeia, mesmo si os médicos brancos insistam en favor do parto medicalisado em meio hospitalar, sobretudo para primíparas e gravidez de risco. Na foto acima, uma jovém mulher tendo um parto difícil está encaminhada para um hospital de Caiena (45 minutos de voô). Foto: P. e F. Grenand (aldeia de Trois Sauts, 1995).

Três vereadores waiãpi, prontos para o hasteamento da bandeira durante as comemorações do 14 de Julho, data nacional francesa. O primeiro (esquerda) é servidor da Rádio regional há trinta anos; o secundo é atendente de enfermagem há 35; ambos são letrados e francófonos. O terceiro, líder de uma pequena comunidade, não fala francês e não foi escolarizado. Os três são caçadores, pescadores, coletores e horticultores tradicionais. Foto: G. Larrouy (aldeia de Trois Sauts, 1992).



Após longas negociações, sempre recolocadas em questão, os jóvens Waiãpi e Émerillon tinha conseguido ser dispensados do serviço militar a não ser se o desejassem e fossem sucifientemente francófonos. Pouco deles tentaram esta aventura e só alguns cumpriram a totalidade dos 12 ou 14 mêses de serviço nacional. A conscrição tendo sido extinguida pelo atual Governo de J. Chirac, nenhum jóvem Waiãpi será mais chamado no exército francês. Foto: J.-L. Misso (Quartel Loubert, Caiena, 1994).

BIBLIOGRAFIA

Referências bibliográficas

ALBERT, B. A fumaça do metal. História e representações do contato entre os Yanomami, *Anuário Antropológico/89,* p. 151-89, 1992.

BETENDORF, J.-P. Chronica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado de Maranhão. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro,* v.72, n.1, p.1-697, 1901.

BUTT-COLSON, A. J. Inter-tribal trade in the Guiana Highlands. *Antropologica,* v.34, p.5-70, 1973.

CAMPBELL, A. T. *To Square with Genesis.* Causal Statements and Shamanic Ideas in Waiãpi. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1989.

CLASTRES, H. *La Terre sans Mal.* Paris: Éditions du Seuil, 1975.

CLASTRES, P. *Le Grand Parler:* mythes et chants sacrés des Indiens Guarani. Paris: Éditions du Seuil, 1974.

DESVEAUX, E. Destin collectif et récit individuel: 1'exemple des Indiens de Big Trout Lake. *L'Homme,* v.XXVIII, n.2-3, p. 184-98, 1988.

FRITZ, S. *Journal of the Travels and Labours of Father Samuel Fritz in the River of the Amazons, between 1686 and 1723.* Londres: Hakluyt Society, 1922. Tradução e edição de G. Edmundson.

GRENAND, F. *Et l'homme devint jaguar:* univers imaginaire et quotidien des indiens waiãpi de Guyane. Paris: L'Harmattan, 1982.

—. *Dictionnaire waiãpi-français, lexique français-waiãpi, Guyane.* Paris: Selaf-Peteers, 1989.

GRENAND, P. Ainsi parlaient nos ancêtres: essai d'ethnohistoire waiãpi. *Travaux et Documents ORSTOM 148.* Paris: ORSTOM, 1982.

GRENAND, P. GRENAND, F. La médecine traditionnelle des Waiãpi (Amérindiens de Guyane). *Cahiers des Sciences Humaines,* v.XVIII, n.4, p.561-7, 1983.

HECKENROTH, M. Rapport géographique, administratif et médical de la circonscription de 1'Oyapock depuis sa création (1er avril 1939) et tenant lieu de rapport général au 31 décembre 1941. In: HURAULT, J. *Rapports de tournée dans l'Inini (Guyane française):* période 1936-1942. Paris: Institut Géographique National (1960), 1942.

HURAULT, J. *Les indiens Wayana de la Guyane française:* structure sociale et coutûme. Paris: ORSTOM, 1968.

KRACKE, W. *Force and Persuasion.* Leadership in an Amazonian Society. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

LARAIA, R. de B. *Tupi:* índios do Brasil atual. São Paulo: FFLCH-Universidade de São Paulo, 1986.

LÉVI-STRAUSS, C. Documents Tupi-Cawahib. In: *Miscellanea Paul Rivet Octogenaria Dedicata.* México: Universidad Autonoma Nacional, 1958. v.2, p.323-38.

MÉTRAUX, A. Les migrations historiques des Tupi-Guarani. *Journal de la Société des Américanistes,* n.s., t.XIX, p. 1-45, 1927.

—. *La civilisation matérielle des Tupi-Guarani.* Paris: Librairie Geuthner, 1929.

MOREIRA NETO, C. de A. *Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750-1850).* Petrópolis: Vozes, 1988.

MOURA, P. Physiographie et géologie de la Guyane brésilienne: bassin de 1'Oyapock et région de l'Amapá. In: HURAULT, J. *Rapports de tournée dans l'Inini (Guyane française):* période 1936-1942. Paris: Institut Géographique National (1960), 1934.

MURPHY, R. *Headhunters' Heritage.* Berkeley: University of California Press, 1960.

RENAULT-LESCURE, O. *Évolution lexicale du galibi, langue caribe de Guyane française.* Paris (Doutorado) – Universidade de Paris V, 1981.

RIVIÈRE, P. *Individual and Society in Guiana:* a Comparative Study of Amerindian Social Organization. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SCHOEPF, D. *Histoire d'Anaki et d'Aikoro,* 1976 (Ms.).

SOUSA, B. L. de. *Índios e explorações geográficas.* Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1955.

THÉBAULT de la MONDERIE, F. *Voyages faits dans l'intérieur de l'Oyapock en 1819, 1822, 1836, 1842, 1843, 1844, 1845, 1846 et 1847.* Nantes, 1857.

TILKIN GALLOIS, D. Índios e brancos na mitologia Waiãpi: da separação dos povos à recuperação das ferramentas. *Revista do Museu Paulista,* V. 30, p.43-60, 1985.

—. *Migração, guerra e comércio:* os Waiãpi na Guiana. São Paulo: FFLCH-Universidade de São Paulo, 1986.

—. *O movimento na cosmologia Waiãpi:* criação, expansão e transformação do universo. São Paulo (Doutorado) – Universidade de São Paulo, 1988.

VIVEIROS de CASTRO, E. B. *From the Enemy's Point of View.* Humanity and Divinity in an Amazonian Society. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

NOTAS

1. Como Waiwai, Sako e Yanuali.
2. A existência desses grupos está registrada num relato mítico-histórico que publicamos num trabalho anterior (P. Grenand, 1982).
3. O termo *moma'eke,* "coisa antiga", foi contudo aplicado nesse sentido por um de nossos informantes, a finada Sa'i Piye, num relato sobre as guerras waiãpi do século XIX.
4. É interessante acompanhar as hesitações e controvérsias que a necessidade de adotar tal noção gera atualmente entre os Galibi (carib), etnia de contato mais antigo na região e, hoje em dia, ponta de lança da resistência cultural e política dos índios da Guiana Francesa.
5. As diversas tradições (ver Tilkin Gallois, 1988; Schoepf, 1976; e P. Grenand, 1982) adquirem coerência quando se considera que as revoltas da Cabanagem incluíram numerosos escravos negros ou mulatos libertos (Moreira Neto, 1988).
6. A seqüência relativa ao processo de diferenciação das humanidades opera, ao contrário, uma hierarquização que lembra estranhamente os estereótipos coloniais, opondo um branco disciplinado e audacioso a índios tímidos e negros gregários.
7. Escutando um ancião contar o mesmo mito, um comentador – um dos primeiros waiãpi escolarizados – declarou: "Os cunhados de *Ulukauli* tinham sido levados muito longe e talvez tivessem ido parar na França, ou talvez até no Canadá, já que lá existem homens que se parecem conosco (*yanelaãnga*)" (F. Grenand, 1982, p.254).
8. Para uma abordagem comparativa das noções de pessoa nas sociedades tupi-guarani, ver Viveiros de Castro (1992, cap.9).
9. O que está coerente com o fato de os Waiãpi considerarem a humanidade como uma espécie animal entre as outras (ver F. Grenand, 1982, p. 164-9).
10. Nota-se, na primeira parte desse sonho, uma inversão das idéias cosmológicas que atualmente prevalecem entre os Waiãpi do sul (ver Tilkin Gallois, 1988, p.69-86) e o estado embrionário de uma evolução semelhante à dos Guarani (ver H. Clastres, 1975).
11. Ver, a esse respeito, o artigo de Desveaux (1988) acerca dos relatos históricos ojibway.
12. Os garimpeiros franceses Marin e Mazin, que percorreram o alto Oiapoque em 1856 mencionam a presença desse homem a jusante das aldeias atuais de Trois Sauts (ver P. Grenand, 1982, p.330).
13. Aparece aqui a noção de domesticação (*mowɨ'a*), tão importante nas concepções waiãpi de sua relação com os brancos e à qual voltaremos no final deste artigo.
14. Geógrafo francês, bem conhecido pelos Waiãpi, que liderou várias expedições nas zonas mais remotas das Guianas entre 1947 e 1964.
15. A invasão de garimpeiros trabalhando para patrões brasileiros ou franceses, que perturbou a região de Camopi em 1986-1987, cessou. Mas uma retaguarda de comerciantes inescrupulosos, de

olho nos vários subsídios que os Waiãpi recebem do Estado francês, permaneceu na margem brasileira do Oiapoque, nas proximidades das aldeias indígenas.

16. Essa tendência ao excesso é concebida pelos Waiãpi na forma de uma ruptura das normas de comportamento em relação à sobrenatureza e à natureza: desatenção em relação aos presságios, negligência das proibições (especialmente as ligadas ao nascimento), atitude destruidora na caça e na pesca etc. Considera-se que esse tipo de falta gera, por sua vez, comportamentos sociais desviantes.

17. Um novo exemplo desse silêncio nos foi relatado por uma testemunha galibi. O prefeito waiãpi de Camopi, que adoeceu e morreu subitamente em Caiena, foi repatriado a seu município para ser sepultado com grandes cerimónias pelas autoridades brancas e crioulas locais. Os índios, assustados com o rumo que tomavam os acontecimentos, assistiram ao enterro trancafiados numa desaprovação muda, recusando qualquer espécie de participação nesses funerais que os deixavam frustrados e que eles consideravam sacrílego, já que nenhum de seus rituais habituais pudera ser realizado no momento da morte.

18. Sem insistir aqui na desonestidade oficial, não percebida como tal pelos índios, de transformar *ex officio* os Waiãpi em eleitores franceses, em vista de sua distância cultural, linguística, histórica e geográfica em relação à França.

19. Noção contida na palavra *kasi,* "força", que se opõe a *yuke,* "carcomido, usado", e, por extensão, "sem força".

20. Resumimos, a seguir, observações provenientes de uma experiência de duas décadas de convivência com os Waiãpi do norte. Limitações de espaço obrigam-nos a resumir a maior parte dos comentários indígenas, em vez de citá-los textualmente.

21. Esse treinamento é feito em colaboração com o exército brasileiro: oficiais franceses fazem estágios regulares em Manaus no Batalhão da Selva, enquanto oficiais brasileiros vão visitar a Legião Estrangeira em Kourou.

22. Termo derivado da palavra *owaya,* "adversário, inimigo".

23. Essa citação merece ser comparada a um relato colhido entre os Waiãpi do sul por Tilkin Gallois (1988, p.345-6) acerca de um chefe que se tornara violento "como os brasileiros", violência essa simbolizada pela imagem do bebedor de sangue. O medo dos *sotakũ* se deve em grande parte à importância, no pensamento simbólico waiãpi, das metamorfoses monstruosas decorrentes dos excessos.

24. É preciso notar aqui que, por causa das carências de sua administração de tutela, os professores são os únicos brancos que se encontram quase que totalmente dependentes dos índios para sobreviver.

25. Essa hierarquização dos valores entre modelos-tipo (*e'e*) e imitações (*laãnga*) *é* constante no discurso waiãpi. Aplica-se tanto aos elementos do meio natural quanto aos objetos e seres humanos.

26. Não existe neologismo para designá-los genericamente. Diz-se *papa defite* ("papai deputado"), *papa kosiye* ("papai conselheiro geral") e a utilização, sentida como cómica, da palavra "papai" nesses crioulismos dispensa o emprego do sufixo-ya, "mestre de", em relação aos políticos.

27. Estamos longe da atitude de rejeição sistemática dos pesquisadores que é comum entre os índios norte-americanos.

28. As diferenças entre elaborações dos grupos do norte e do sul traduzem, evidentemente, ramificações criativas de um mesmo pensamento em contextos históricos diversos. Ver, ainda, os trabalhos de P. Clastres (1974) e H. Clastres (1975) sobre os antigos Guarani.

29. *Cryturellus variegatus.*

30. *Ulukauli,* em vez de caçar anta, mata e moqueia a própria mulher; transformado no inimigo por excelência, consegue, contudo, a cada ameaça, pacificar magicamente seus cunhados, neutralizando assim a efetivação do ciclo guerreiro entre vingança e aliança.

31. Essa relação também é com frequência designada pelo termo *pawana.*

32. *Yepe* ("parceiro comercial") para uns, *tailo* ("cunhado") ou *semõ* ("filho do segundo marido de minha mãe") para outros, nós (Grenand & Grenand) sempre nos sentimos "domesticados" desse modo. O progresso dessa "domesticação" atenuava, aliás, nossa identidade de *palaĩsĩ,* como nos faziam notar: "Já não podemos acreditar no que você conta do mundo dos brancos, porque agora você não é mais totalmente branco".
33. Sobre as destruições da humanidade na cosmologia waiãpi, ver Tilkin Gallois (1985 e 1988) e F. Grenand (1982).

AUTORES

PIERRE GRENAND

Institut de Recherche pour le Développement (IRD). pierre.grenand@orleans.ird.fr

FRANÇOISE GRENAND

Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), Institut de Recherche pour le Développement (IRD). fgrenand@wanadoo.fr

6. Reflexos de si, ecos de outrem

Efeitos do contato sobre a auto-representação Matis

Philippe Erikson

Mais vale a morte do que a vida amarga
(Eclesiastes: 8,21)

I

1 A hecatombe e o subsequente abatimento sofridos pelos Matis no início da última década são relativamente conhecidos, graças às publicações do CEDI (1981, 1983), dos boletins da equipe da Campanha Javari (Cavuscens & Neves, 1986), dos jornais (CIMI, 1985) e de algumas obras destinadas ao grande público (Cousteau & Richards, 1984, Landi & Siqueira, 1985). Estimados em várias centenas na época dos primeiros contatos no final dos anos 70, os Matis, falantes de uma língua Pano, não passavam de 87 em 1983, quando pareciam ter desistido de ter filhos e de praticar seus rituais. Nesse meio tempo, ocorreram várias epidemias introduzidas, entre outros, por uma equipe da Funai que não foi capaz de combatê-las. Os últimos meses de 1981 foram especialmente trágicos, tendo custado a vida de uns cinquenta Matis, e levando os sobreviventes, traumatizados, a abandonar seu hábitat disperso na floresta para se agruparem em torno do Posto da Funai, às margens do Rio Ituí, para adquirir remédios.

2 Passado esse período, os Matis parecem ter decidido reagir. As roças recomeçaram a produzir normalmente, nunca faltou carne, alguns rituais ressurgiram, e a população já che gava a 123 no final de 1987. Contudo, persiste o choque demográfico e psicológico decorrente de um contato absurdo, banal e desnecessariamente mortífero. Este trabalho propõese a examinar o impacto dessa situação sobre a idéia que os Matis têm dos brancos e, principalmente, sobre a idéia correlata que têm de si mesmos desde que as epidemias os obrigaram a se instalar nas proximidades de um Posto Indígena de Atração da Funai (o P. I. A. Ituí) e aceitar sua influência. Estarei, entretanto, mais interessado nas transformações da identidade matis do que na construção simbólica da alteridade dos Brancos, ainda que estes temas sejam indissociáveis no contexto geral das representações da situação interétnica.

3 Por sua brutalidade, a experiência do contato desestruturou a demografia e o padrão de ocupação territorial dos Matis, acarretando sérias modificações em suas redes políticas e vida cotidiana. A organização social foi também seriamente afetada, já que a depopulação obrigou vários viúvos a transgredirem as regras tradicionais de casamento para encontrar um novo cônjuge (Erikson, 1990). Finalmente, a abundância de bens manufaturados (sal, cartuchos, sabão etc.) e as novas necessidades dela decorrentes impuseram uma reestruturação das práticas econômicas. Apesar de tudo, os Matis não têm sofrido nem o endividamento crônico nem o alcoolismo que obrigam tantos outros povos amazônicos a optar por atividades extrativistas parcamente remuneradas, às expensas de sua subsistência. Até agora, a sua introdução limitada à economia de mercado teve apenas uma lastimável consequência: a evidente queda de qualidade do artesanato matis, muito apreciado pelas lojas Artíndia da Funai, associada a uma redução na quantidade de objetos tradicionais disponíveis *in loco.* Vende-se tanto que os colares, zarabatanas e até as flechas às vezes faltam...

4 A chegada dos brancos (e, principalmente, de suas doenças) teve efeitos consideráveis sobre a vida material dos Matis. Mas, obviamente, o contato também teve repercussões de ordem conceituai e simbólica, sem dúvida menos espetaculares, mas não menos fundamentais. Em especial, houve modificações nas representações etiológicas e, de modo geral, nas representações associadas ao xamanismo; ou seja, em tudo o que gira em torno da noção vernacular de *sho,* conceito à análise do qual se dedica a maior parte deste trabalho.

5 Abordar o problema das representações do contato unicamente sob o ângulo tipológico, como nota Albert (1992, p. 152) em relação aos Yanomami, permite tocar apenas um número limitado de aspectos dessa questão. Assim, esse autor propõe que se examine a interpretação indígena "dos fatos e efeitos do contato por meio do crivo simbólico de sua teoria política dos poderes patogênicos". É nessa perspectiva que tentarei definir a noção de *sho,* a fim de mostrar por que ela permite aos Matis pensar sua diferença em relação aos brancos e de que modo ela preside a estruturação em curso de uma nova auto-representação.

II

6 O *sho* é a substância característica – e mesmo a fonte de poder – dos xamãs e dos homens importantes. Mas o campo semântico do conceito transborda em muito do estrito quadro da etiologia. Diz-se, por exemplo, que se um bebê chora (*win-*) demais, a culpa é do *win sho* do pai. Ambivalente por excelência, essa substância apresenta aspectos ora positivos, ora nefastos. Em forma benéfica, transmite-se formalmente, durante rituais, ou "por contágio", quando alguém se deita na rede de outrem, por exemplo. Da mesma maneira, o *sho* patogênico também pode ser enviado voluntariamente (por meio de pequenas zarabatanas), ou involuntariamente, pela exalação, por exemplo. Os Matis podem, portanto, imputar doenças aos brancos sem realmente culpá-los e buscar vingança.

7 Intimamente ligado ao sistema dos sabores, o *sho* apresenta-se sob duas formas básicas: *bata sho* (doce) e *sho* comum, amargo (*chimu*). A forma doce, de essência feminina, protege, ao passo que a forma amarga, masculina, ao contrário, é perigosa: diz-se que estar doente ou sofrer é literalmente "ficar amargo", *chimwek.* Os brancos (*nawa*), que consomem muito sal (alimento *bata*), mas também muita pimenta-do-reino (assimilada à pimenta-malagueta, alimento *chimu,* aliás, veículo privilegiado do *sho*), são conhecidos por seu

forte teor em *sho* comum (*chimu*) – daí as epidemias de que são sabidamente responsáveis – e, principalmente, em *bata sho* – daí a sua relativa "imunidade" às doenças. Ao contrário, embora antigamente se considerassem fortemente impregnados de *sho, os* Matis não conseguem o equilíbrio entre o *bata* e o *chimu* como os brancos, privilegiando o último.

8 De fato, com o intuito de melhorar suas proezas cinegéticas e, principalmente, aumentar a eficácia de suas zarabatanas, os homens se abstinham, tradicionalmente, de todo alimento *bata* (comida doce, tal como mamão, abacaxi, cana de açúcar),[1] mantendo um regime alimentar e um ritmo de vida regidos pelo signo do *chimu.* Este é um termo polissêmico que, além do amargo, designa a dor, o gume e outras qualidades extremamente valorizadas, mas cujo excesso provoca o sofrimento e a morte.

9 Antigamente, os caçadores ingeriam vários tipos de substâncias amarga ou ácida (pimenta crua, chás de cipós amargos, curare (*pësho*), vários vegetais não identificados), injetavam veneno de sapo (*kampo*) emético sob a pele, introduziam líquido irritante (*buchete*) sob as pálpebras, açoitavam-se uns aos outros, em suma, cultivavam o picante e o amargo, ou seja, o *chimu.* Seu teor em *sho* era máximo, o que os deixava orgulhosos e deveria torná-los melhores caçadores, mas, ao mesmo tempo, segundo a teoria indígena, expunha-os às doenças.

10 Quando Tumi, o Matis considerado como tendo mais *sho* verdadeiro (*chimu,* "amargo"), foi para a cidade tratar de uma infecção benigna, muitos achavam que estava perdido, afirmando que não sobreviveria ao excesso de *nawan sho* ("*sho* dos brancos", por demais doce/salgado). Sua mulher chorou lágrimas de luto por ele. Protegidas por uma alimentação *bata,* as mulheres, ao contrário, são considerados menos ameaçadas pelos brancos, o que talvez explique seu papel preponderante nos primeiros contatos, colocando-se na dianteira, e muitas vezes, tomando a iniciativa do diálogo (CEDI, 1981, p.85).[2] De qualquer modo, o simbolismo matis aproxima, incontestavelmente, o *bata* do feminino e do estrangeiro e opõe esses termos ao *chimu,* ao masculino e ao endógeno (Erikson, 1990).

III

11 Tendo tudo isso em vista, é fácil conceber que, desde a hecatombe demográfica ocorrida no início da última década, a atitude dos Matis em relação ao *sho* tenha-se modificado radicalmente. Decidiram de comum acordo proscrevê-lo totalmente e abandonar a maior parte das práticas destinadas a obtê-lo, pois todos achavam que era muito perigoso mantê-las. Evidentemente, as crenças não desapareceram de um dia para o outro e o *sho* continua sendo um conceito fundamental, mas os usos a ele relacionados foram sumariamente postos de lado. A pimenta-malagueta (antigamente consumida crua em jejum e não como condimento) não é mais plantada nas roças e o colírio *buchete* irrita apenas os olhos dos cães. Os rituais em que os ancestrais açoitavam as crianças ou em que os adolescentes eram tatuados também caíram em desuso: embora fossem centrais na vida cerimonial e ritual matis, essas práticas dolorosas, *chimu,* tiveram de ser abandonadas porque se percebeu que podiam tornar os jovens vulneráveis demais às doenças e à morte (Erikson, 1987). O número de adornos enfiados na pele (espinhos labiais e nasais), também vetores de *sho,* foi reduzido como que para demonstrar que seus portadores já não podiam aguentar muitos deles.

12 Tudo o que diz respeito ao *sho* pode voltar-se contra as pessoas e, portanto, em caso de um infortúnio, são elas que se voltam contra o *sho* e os produtos destinados a obtê-lo. A geração anterior ao contato já havia abandonado o tabaco (*ampushute*) e os alucinógenos (*kawaro*). Depois da tragédia das epidemias, foi preciso moderar também o consumo de produtos amargos destinados ao aumento das capacidades cinegéticas. Dentre eles, sente-se mais falta, sem dúvida, do *tachik,* cipó do qual se obtinha uma bebida estimulante (mas não alucinógena) que um funcionário da Funai apresentava como o "café dos Matis", para realçar-lhe a importância.

13 Há quem explique a renúncia ao *tachik,* invocando uma proibição que dizem ter sido imposta por um enfermeiro da Funai que era contra a sua ingestão, do mesmo modo que proscreveu o veneno de sapo (*kampo*), acusado de fazer mais mal do que bem quando utilizado como remédio. Contudo, é difícil aceitar esse tipo de afirmação sem reservas, pois, tal proibição, provavelmente, não é mais do que uma projeção. Na verdade, o enfermeiro, embora goze de uma enorme influência, não conseguiria impor o seu ponto de vista sem o consentimento dos Matis que, aliás, não deixam de se tratar com *kampo* de vez em quando. Ele representa aqui, metaforicamente, os brancos em geral, e o *tachik* evoca as incursões em busca de ferramentas, de que resultavam não só cargas de bens manufaturados, como também desse cipó, colhido nas proximidades do rio Branco, onde ocorria a maior parte dos enfrentamentos com os *nawa,* como veremos adiante.

14 Recusar o *tachik* equivale, assim, a renunciar ao *sho* e aceitar um novo tipo de relação com os *nawa.* O enfermeiro da Funai, que todos os dias dispensa cuidados, encarna, em suma, a causalidade atribuída aos brancos e, ao mesmo tempo, simboliza uma inversão radical da relação com o *sho* e com os *nawa.* Antes, os Matis procuravam isolar-se para preservar sua saúde e buscavam o contato com os brancos para conseguir *sho* amargo (cipó *tachik* e utensílios *chimu):* ao mesmo, tempo, evitavam o *bata sho* (que corriam o risco de contrair durante tais expedições.[3] Atualmente, preservam a saúde às expensas de seu isolamento, aceitando, ao contrário, instalar-se na órbita dos remédios da Funai; ao mesmo tempo, rejeitam totalmente o *sho* que já não se acham mais capazes de suportar. Ao experimentar açúcar refinado, sem dúvida pela primeira vez na vida, um jovem Matis bem resumiu hereticamente a nova tendência, observando que ficaria delicioso com carne. Os antigos preferiam o *tachik* e, nos dias em que se consumia carne de animais abatidos com a zarabatana, proibiam o consumo de produtos doces a todos os comensais, inclusive mulheres e crianças.

15 Aceitar os brancos (havia escolha?) era aceitar o *bata* e renunciar, portanto, ao *chimu* e ao *sho.* A atitude de Makë, um dos Matis mais nostálgicos e mais afetados pelo contato, parece ser especialmente significativa nesse particular. Embora deva ter menos de quarenta anos, Makë comporta-se exatamente como um *darasibo,* um "ancião". Já que todos os velhos morreram durante as epidemias, ele parece decidido a tomar o seu lugar: caça pouco, mas trabalha bastante na roça e canta muito, fabrica zarabatanas e se faz respeitar como especialista ritual. Tradicionalista psicologicamente envelhecido pelo contato, Makè sofreu até fisicamente os seus efeitos: tosse praticamente todas as noites, maldizendo os *nawa.*[4] Ora, apesar de seu tradicionalismo exacerbado e desgosto de ver seu povo renunciar paulatinamente aos adornos corporais, Makë afirmava, em 1985, que as crianças morreriam se fossem tatuadas. Chegou mesmo a participar dos protestos feitos contra seu irmão caçula, Damã, chefe informal do PIA Ituí, no dia em que este, caçador fanático, depois de matar uma enorme cobra surucucu (*Lachesis muta muta*), resolveu ressuscitar o costume que lhe permitia aumentar seu estoque de *sho* guardando as

presas... A desconfiança de Makë para com o *sho* é tanta que ele praticamente parou de caçar, embora fosse excelente caçador antes do contato. Sente medo. Entre os Matis, existe uma profunda ligação conceituai entre o medo e a recusa de caçar, sendo ambos associados à noção de *dakurek,* "temer", literalmente, "escutar o próprio corpo". Eis aí um homem que, embora encarne visivelmente os valores antigos, vê-se obrigado a renunciar aos principais...

IV

16 Foi, claramente, o medo da morte e não o desejo de simplificar a vida que decretou o abandono do *sho.* Contudo, não há dúvida de que o desaparecimento brutal dos mais velhos, que poderiam encorajar os jovens a se submeter às regras, um tanto masoquistas, necessárias à sua aquisição, favoreceu essa nova situação, e depois disso, a vida ficou obviamente mais confortável. Alguns adolescentes agora afirmam que os velhos não sabiam nada, que o açúcar e o sal (quintessência do *bata*) são bênçãos e que, nos dias de hoje, felizmente, as picadas de cobra já não são tão *chimu* como antigamente. Em compensação, alguns adultos jovens demonstram uma enorme nostalgia pelo passado, sentindo saudades de uma época em que, segundo afirmam, podiam caçar o dia inteiro e dançar a noite toda sem sentir o menor cansaço; época em que, graças ao *sho,* a caça não era tão rara quanto agora.[5] Até mesmo jovens como Iba podem mostrar-se nostálgicos e afirmar: *"sho burakimo, mibi darawate tanoak pat",* "o *sho* é uma coisa ótima que, como a sua escrita, permite saber".[6]

17 Assim, alguns se alegram e outros se entristecem, mas, desde o contato, a acumulação de *sho* não representa mais o objetivo principal dos jovens, principalmente, do sexo masculino. Um mal-estar atravessa a sociedade matis, mal-estar esse que se traduz por muitos questionamentos. O debate chega ao auge quando se trata de saber se se deve ou não usar os brincos tradicionais, continuar tatuando os jovens, morar na maloca ou em casas sobre estacas, usar roupas manufaturadas, praticar a poligamia, espaçar como antes os brotos de mandioca plantados em quadrado ou, ao contrário, juntá-los e plantá-los em cruz como ensina a Funai etc. Mas qualquer que seja o ponto de vista adotado, decididamente o amargor, não é mais o que era antes.

18 Para os Matis é claro que as epidemias pós-contato estão na origem de uma modificação radical da visão de si mesmos e, para os mais jovens, até de uma modificação do *ethos,* que suscita muitos dilemas e debates. Para muitos, a alternativa apresenta-se da seguinte forma: voltar para a floresta, longe do Posto onde a caça diminuía, e retomar a vida à moda antiga, mas correr o risco de morrer por causa das doenças, ou ficar no Posto, suportar os piuns e a submissão, tornar-se cada vez mais como os *nawa,* mas sobreviver. Para evitar a extinção, alguns consideram a possibilidade de não mais perpetuar-se segundo o modelo tradicional e, em vez disso, renegar-se e sobreviver, bem ou mal. Após uma discussão com a atendente de enfermagem da Funai, uma facção liderada por Iba e seus irmãos propôs deixar o Posto e voltar ao Jacurapa (afluente do Ituí), onde viviam antes. Quando Damã, líder da outra facção, comparou esse gesto a um suicídio, lembrando retoricamente a Iba que seu filho acabara de nascer, este respondeu: "vamos morrer, se preciso for, virar brancos, nunca". Contudo, ele não passou à ação e acabou ficando no Posto.

V

19 Alguns anos após o contato, os Matis encontravam-se, portanto, num impasse: não queriam de modo algum tornar-se brancos, mas, por outro lado, achavam-se impossibilitados de manter as práticas que consideravam mais importantes como símbolos de identificação. Em 1984, a idéia de *sho* encontrava seu último refúgio no uso do curare (*pësho*) e das zarabatanas, prolongamentos metonímicos dos homens, cuja busca desenfreada de *sho* visava, essencialmente, melhorar seu rendimento com essa arma. Talvez os Matis também tivessem abandonado suas zarabatanas, a exemplo de seus vizinhos Marubo e Matses,[7] se sua venda maciça à Funai não tivesse constituído sua principal fonte de renda até 1987, quando começaram a extrair madeira de lei.

20 O apego às zarabatanas, obviamente, não resulta do contato. Seu sucesso junto aos *nawa,* porém, provoca um mal-estar um tanto ambivalente. Pois, se, por um lado, os Matis se mostram muito orgulhosos de suas zarabatanas – sempre brindando os brancos que passam com uma demonstração –, por outro sentem-se um tanto constrangidos diante desse fenômeno que afeta a qualidade da manufatura e, principalmente, dá a impressão de revelar um segredo normalmente mantido a sete chaves: o do curare. Manda a tradição que tudo o que envolve a zarabatana (construção, coleta dos cipós, preparo do veneno) deve ser cercado de precauções e de mistério. O curare, produto *chimu* por excelência, emblema da masculinidade e da autoctonia, exige a dissimulação, devendo ser totalmente ocultado das mulheres e dos estrangeiros, sob pena de causar a morte dos caçadores. Conseqüentemente, ainda que as aljavas atualmente vendidas não contenham veneno, os Matis mostram-se bastante reticentes em revelar seu segredo e desnudar-se ao exportar essa parte tão íntima de si mesmos. As zarabatanas e suas aljavas constituem, para os Matis, uma expressão tão acabada de si e do *sho* que podem servir para representá-los em termos ideais, mas à custa de uma alienação.

21 Desse modo, até a persistência das zarabatanas, em muitos aspectos, toma ares de injunção paradoxal: "sejam independentes!". Compreende-se o desgosto dos Matis que, tendo sido deslocados de seu território de origem, dependem atualmente da lancha (e, portanto, da presença) da Funai para coletar cipós de *Strychnos,* usados na fabricação do curare, a uma considerável distância rio abaixo do Posto Ituí. Compreende-se também por que os Matis contemporâneos se satisfazem com um só pote de curare que, aliás, é mais do que suficiente para o seu consumo, ao passo que seus antepassados acumulavam-nos, chegando a possuir até quatro ou cinco potes. Em matéria de *sho,* mesmo quando se trata de zarabatanas, estes são, decididamente, tempos de contenção.

VI

22 Se, ao que parece, as zarabatanas nunca foram colocadas em questão, apesar de sua ligação intrínseca com o *sho, o* mesmo não ocorre com as tatuagens. Apesar de constituírem o principal critério de auto-identificação dos Matis, elas deixaram de ser feitas nos jovens imediatamente após o contato. Para justificar esse abandono (que, como veremos, foi apenas temporário), os principais argumentos apresentados baseavam-se, de um lado, no grande risco que a cerimônia representaria para os iniciantes e, do outro, à presença dos brancos e, especialmente, ao seu olhar intruso. Veremos que essas duas explicações têm o mesmo significado, ambas traduzindo a perda de autoconfiança que leva a abandonar o *sho.* Os Matis consideram a tatuagem como uma morte simbólica (perigosamente redundante no contexto mortífero do contato) destinada a fazer renascer indivíduos mais ricos em *sho.*

23 Antes de retomar essa prática, os Matis proclamavam, sistematicamente, que não se tatuavam mais desde que – e porque – os *nawa* "os viam". Ora, apesar das aparências, a afirmação só se referia indiretamente à estética. De fato, o caráter indelével das tatuagens faciais atrai comentários desagradáveis e uma atenção desconfortável por parte de muitos brancos. Por isso, quando precisam ir à cidade, os Matis escondem tanto quanto podem seus ornamentos corporais e se vestem à ocidental. Entretanto, o que era considerado mais perigoso no olhar dos brancos não era tanto os gracejos (nesse plano os Matis não temem ninguém), mas a visão em si mesmo.

24 A razão disso é bastante simples: uma das proibições mais rígidas em relação ao *sho* estipula que não se deve olhá-lo, sob pena de provocar a morte de seu portador e a cegueira do transgressor. Quando alguém mais velho recuperava no vómito, sob forma de pimenta, um pouco de *sho* que desejava transmitir formalmente a um jovem, apenas o receptor podia olhar, embora a cerimónia se realizasse em público. Ninguém podia tampouco olhar à volta de um caçador fortemente impregnado de *sho.* E ainda hoje, quando os homens vão procurar raízes de *Strychnos* para renovar os estoques de curare (*pësho*), é preciso que as mulheres e crianças se fechem na maloca para não os ver. O antropólogo, nesse caso, mais do que nunca designado como *nawa* em vez de seu nome próprio, também é mantido afastado, pelo menos enquanto estiver com uma máquina fotográfica, cujo nome (*isté*) designa a função de ver (*is-*). Os brancos, assim como as mulheres, têm *bata sho* demais e devem ser tratados como uma séria ameaça.

25 Ora, se é preciso dissimular o *sho* a qualquer custo, por outro lado, as tatuagens são, justamente, o traço mais visível de sua transmissão. Seu próprio nome, *musha,* indica isso, já que designa, simultaneamente, a tatuagem e o espinho com o qual é aplicado, principal agente de transmissão do *sho* e de seus equivalentes em várias sociedades amazônicas. (Transmitir o *sho é sho tok-,* o mesmo verbo que designa fincar uma estaca no solo). Além disso, quando se sabe que os portadores de tatuagens recentes são os mais vulneráveis,[8] compreende-se melhor a reticência em manter essa prática "desde que os brancos nos viram...".

26 Adornar-se significa exibir um certo poder místico, expressar uma certa agressividade. Os Matis afirmam que, para amedrontar seus vizinhos e inimigos Korubo, basta eles olharem para os seus brincos. No entanto, o tamanho reduzido de seus adornos labiais, comparado, por exemplo, ao de seus parentes Matses, reflete, claramente, a menor agressividade dos Matis. O adorno corporal mostra-se, assim, entre outras coisas, o idioma privilegiado das relações exteriores. Sabe-se o quão significativas estas foram para os Matis ao longo da última década...

27 Tradicionalmente, em toda a área Pano, a tatuagem exprimia mais a filiação a uma subdivisão social interna do que identidade étnica, ainda que esta decorresse daquela (Erikson, 1990). Mas, atualmente, é a questão da identidade coletiva que está em pauta entre os Matis. Saber se se deve ou não continuar a tatuar os jovens (questão que, obviamente, não se colocava no passado) diz respeito agora muito mais à relação com os brancos do que à demarcação de diferenciações internas. Em 1986, em razão de uma convalescença e uma autoconfiança que pareciam improváveis um ano antes, vinte e seis jovens aceitaram passar pela prova das tatuagens e apenas dois se recusaram.

28 Não parece que a Funai (com algumas exceções) se tenha oposto à volta das tatuagens, mesmo porque há muitos cineastas estrangeiros (franceses, japoneses, italianos) prontos a pagar caro pela filmagem dos ornamentos e zarabatanas matis. De qualquer modo, essa

renovação ritual (à qual, infelizmente, não pude assistir) equivale a uma proclamação de independência dos Matis, um ato de autodeterminação que traduz uma vontade de reatar, pelo menos parcialmente, com os antepassados invocados durante as cerimónias de tatuagem.

29 A terrível prova que foi o contato suspendeu, mas não anulou, as práticas relativas ao *sho,* segundo um esquema que talvez seja característico dos Pano em geral, conhecidos pela versatilidade de seu xamanismo e dos fenômenos a ele associados. Além disso, em 1987, ano em que os Matis, incentivados pela Funai, começaram a extrair madeira de lei para vender, mais da metade do grupo aproveitou essa entrada no mundo do trabalho remunerado para, paradoxalmente, fixar uma nova aldeia mais isolada do Posto Ituí. A crise de identidade dos Matis, bem como sua situação de dependência suportada a duras penas, parece estar em vias de atenuação. Mas só o futuro dirá se temos realmente razões para otimismo.

VII

30 Os Matis não têm nenhuma lembrança da época anterior ao surgimento dos brancos. O antropólogo, por exemplo, parece estar mais bem informado do que seus anfitriões sobre as técnicas agrícolas que poderiam suprir a ausência de ferramentas metálicas. Antes da Funai, os machados e facões eram obtidos de outros fornecedores, e talvez a melhor prova de sua antigüidade resida nos vários nomes utilizados pelas gerações anteriores: *kashi* para os terçados e *bukuchichu* para as facas, em vez dos termos *dwë* e *dwën baku* utilizados hoje em dia. Os brancos fazem parte da paisagem física e mental desde tempos imemoriais e as teorias relativas ao *sho* são-lhes aplicadas sem problemas.

31 Sob vários aspectos, o dualismo subjacente à oposição *bata/chimu* (doce/amargo) baseia-se numa divisão simbólica do universo em duas metades, uma das quais se encarna, precisamente e de modo privilegiado, na figura emblemática da alteridade radical: os *nawa.* Entre os Pano, mais do que em outros grupos (já que o modelo matis se encontra, com algumas transformações, em toda a área lingüística pano), a imagem de si parece ser indissociável da do outro: aqui os brancos, lá os Incas.[9] Não é de espantar, pois, que por um efeito de vasos comunicantes o terreno cedido pelos Matis do lado do pólo amargo pareça ser imediatamente ocupado pelos brancos. Veremos que, de fato, o deslizamento matis em direção ao *bata* ("doce") vem acompanhado de uma reinterpretação da posição do outro, cuja nova imagem acentua o caráter *chimu* ("amargo").

32 Já antes do contato "oficial", os Matis, como todos os outros Pano, haviam elaborado uma tipologia complexa da humanidade na qual os *nawa,* esses estrangeiros cuja aparição é tema de um mito (vide abaixo), já ocupavam um lugar proeminente. Eram claramente distintos dos *matis utsi,* "outra gente", principalmente, os Pano vizinhos (Matses, Korubo, Marubo etc., geralmente amalgamados sob a designação comum de "Mayoruna"). Historicamente, os antepassados dos Matis poderiam ter obtido informações detalhadas acerca dos brancos pelo viés (direto ou não) das missões, nas quais a presença de "Mayoruna" é registrada desde 1654 (Figueroa, 1986, p.213). Mais recentemente, no início do século XX, duas mulheres matis foram raptadas com seus filhos por colonos do Rio Branco. Escaparam depois de vários anos (mas tiveram de deixar os filhos para trás) e, provavelmente, ao retornar, forneceram informações detalhadas sobre seus raptores.

33 Apesar dessa história e da reputação de ferocidade que têm os Mayoruna em geral há vários séculos,[10] concebe-se que os Matis não viveram sua "pacificação" pela Funai, de

modo algum, como o fim de um período de beligerância e de ignorância do "Outro". Desde o início do século XX, o número de mortes de ambos os lados em choques armados com os *nawa* não passou de uma dezena (uma dessas mortes foi causada por uma armadilha de defesa que vitimou um índio avisado tarde demais de sua instalação). Em comparação com outros grupos indígenas próximos, tais como os Matses (Romanoff, 1976), em tempos recentes, os Matis têm sofrido pouca violência e, mais raramente ainda, recorrido a ela. No conjunto, embora procurassem manter-se isolados, eles conheciam os brancos (distinguindo muito bem, por exemplo, os do Ituí e os do rio Branco, com quem as relações eram mais difíceis) e procuravam manter com eles relações pacíficas.

34 Mesmo quando iam buscar instrumentos de metal entre os madeireiros e seringueiros instalados nas vizinhanças de seu território, os Matis evitavam ao máximo entrar em conflito aberto com eles. Embora quando atacavam casas isoladas era sempre em grupos grandes, temiam as represálias e sua tática preferida era a discrição. De tocaia a uma casa, esperavam que os donos saíssem (o homem para a estrada de seringa, a mulher para o rio) para pegar facas, machados etc. Em seguida, jogavam as espingardas dos brancos no rio e desapareciam na mata. Como os Matis têm o costume de se desfazer de todos os pertences de um morto, em geral, cada falecimento de dono de ferramentas de metal deflagrava a uma dessas expedições

35 O risco epidemiológico que essas incursões implicavam traduzia-se na crença de que pisar o chão das casas dos brancos expunha os homens à absorção de *sho,* substância patogênica abundante nas casas dos *nawa.* Alguns Matis afirmam que, ao retornar de tais expedições, os antigos tinham de se livrar do *sho* dos brancos por meio de massagens, quando, às vezes, extraíam crustáceos (*mapisho*) dos próprios membros, o que lembra as operações xamânicas hoje praticadas para extrair dentes de cobra do local da picada do animal e, obviamente, a técnica pan-amazônica de retirar do corpo objetos tidos como a materialização de uma agressão xamânica. (O fato de se tratar de crustáceos será esclarecido adiante.)

36 Assim, os antigos já temiam o contato dos brancos, mas talvez essa preocupação fosse mais desprezo do que realmente temor. O *mapisho* representa, na verdade, a materialização apenas de uma forma benigna do *sho,* e o sabor desses crustáceos, qualificado como *bata,* situa-os, claramente, do lado feminino.[11] Mais *chimu* e viris do que nunca, voltando carregados de *tachik,* os expedicionários buscavam, antes de mais nada, descontaminar-se da sujeira causada pelo contato com o mundo do *bata.*

37 Parece, portanto, que o temor das doenças alógenas não constituía uma preocupação essencial da época anterior ao contato permanente. Os Korubo, vizinhos e inimigos tradicionais dos Matis, preocupavam-nos mais do que os brancos, como feiticeiros e adversários: quando se matava um Korubo, o ritual de purificação incluía o vomitar sangue, ao passo que certos jovens afirmam atualmente que o matador de um branco vomitava apenas água. *Blood is thicker than water,* e os Matis consideram-se parentes dos Korubo que, como os Matses, falam um dialeto da mesma lingua.

38 Assim, ainda que no passado evitassem qualquer contato direto com os brancos e os temessem apenas moderadamente, os Matis já sabiam por experiência própria que eles lhes eram tecnologicamente superiores e representavam um risco. Em suma, já tinham consciência de que os *nawa,* cujas ferramentas cobiçavam e cujas doenças temiam, eram tão indispensáveis quanto perigosos. Contudo, o equilíbrio postulado entre *bata* e *chimu* era-lhes supostamente favorável, antes do choque epidemiológico trazer-lhes um desmentido trágico.

VIII

39 A irrupção dos brancos (via Funai) na vida cotidiana e concreta dos Matis não se deu, portanto, em *tabula rasa.* A imagem dos *nawa,* longe de surgir do nada, foi mais amplificada e refinada do que radicalmente modificada após o contato: a dependência em relação aos remédios veio juntar-se ao temor das doenças, outros objetos manufaturados foram incluídos na lista dos bens procurados, os aviões não são mais suspeitos de ser *tsusi* ("espíritos"), mas, essencialmente, nada mudou na representação do branco. Alguns dizem, inclusive, que sempre desconfiaram da verdadeira natureza dos aviões e, de qualquer modo, os *nawa* continuam sendo igualmente ambivalentes e mesquinhos. O que mudou, antes de tudo, foi a autoconfiança e, principalmente, o sentimento de terem subestimado a virulência dos brancos.

40 O que os Matis puderam observar após o contato, de modo geral, contribuiu para reforçar sua antiga visão dos brancos: as histórias de Pedro Álvares Cabral ou Cristóvão Colombo navegando numa imensa extensão de água (que, além do mais, é "salgada", *bata*!) confirmam, por exemplo, o mito de origem do contato com os *nawa,* provenientes do outro lado de um lago gigante. A prática da cesariana, descoberta durante uma visita ao hospital de Benjamin Constant, casa-se perfeitamente com o mito no qual os *nawa* cortavam a barriga das infelizes parturientes antes de os Matis aprenderem o modo natural de dar à luz (ao passo que, entre os Kaxináwa, o mito equivalente diz respeito aos Inças; vide McCallum, neste volume). Mas, e principalmente, os alimentos prediletos dos brancos (pimenta, sal, açúcar) são precisamente aqueles aos quais a teoria indígena atribui o poder de conferir *sho* e, em consequência, capaz de transmitir doenças.

41 Observa-se, pois, uma certa permanência nas representações dos brancos, mas duplicadas por um fato novo: um temor crescente de seus poderes patogênicos. Assim, embora admitam entre eles a presença de funcionários da Funai e, às vezes, viajem a Tabatinga ou a Benjamin Constant em caso de urgência médica, os Matis continuam temendo o *sho* trazido por visitantes estrangeiros e acham que correm um risco enorme quando vão à cidade, abundante em *sho.* O fato é que cada passagem de brancos – ou de Marubo – geralmente causa uma epidemia de gripe (dois jovens enviados à cidade no final de 1987 contraíram sarampo). Hoje, provavelmente por causa do fortalecimento – adquirido a duras penas – do sistema imunológico dos Matis, e graças à assistência médica, mesmo tardia, da Funai, as doenças atribuídas com justiça aos *nawa* já não têm efeitos fatais com tanta freqüência como logo após o contato. Porém, a imagem de que o estrangeiro carrega *sho* persiste e ficou reforçada, já que os *nawa* contemporâneos parecem dispor de um arsenal de *sho* ainda mais perigoso, na medida em que o *chimu* ter-se-ia acrescentado ao *bata.* Auge do paradoxo: cabe agora ao enfermeiro da Funai "picar" (*tusk-*), dispensando *chimu* sob a forma de injeções maciças de antibióticos, muitas vezes inúteis, claramente percebidas como substitutos pós-contato do veneno de sapo *kampo* e outras fontes de poder "picado", praticamente desaparecidas.[12]

IX

42 Não é de surpreender, portanto, que os Matis temam os brancos, embora a maioria dos que convivem com aqueles não o perceba, ao serem acolhidos de modo caloroso, alegre e descontraído. Atualmente, vencendo o medo que têm da fumaça, as mulheres já não

recusam fósforos e os homens não se inquietam ao ver os *Punaibo* (funcionários da Funai) acenderem cigarros. Mas a cremação de objetos alógenos continua proibida, já que pode causar doenças, como entre os Yanomami.[13] Uma grande preocupação ainda toma conta do grupo se o menor dejeto de origem *nawa* queimar nas vizinhanças da aldeia. A fumaça faz tossir e a tosse, principalmente a transmitida pelos brancos, continua sendo percebida como um prenúncio de morte.

43 Na mesma ordem de idéias, constata-se uma persistente desconfiança em relação aos objetos manufaturados. Apesar de sua crescente importância, continuam relegados à periferia da aldeia, nas casas sobre estacas construídas especialmente para esse fim em volta da maloca; nesta, os bens ocidentais muito raramente entram. Essa estratégia de segregação dos objetos de origem estrangeira lembra imediatamente a dos Marubo[14] e não é impossível que essa prática tenha inspirado seus vizinhos Matis. O fato de ter sido adotada, contudo, traduz a vontade de separar claramente o tradicional daquilo que vem de fora.

44 A relação com as roupas ocidentais constitui um outro exemplo. Excetuando-se as cuecas, definitivamente adotadas pelos homens que as usam juntamente com o estojo peniano tradicional, os Matis utilizam as roupas como fantasias ou enfeites que permitem assumir temporariamente uma identidade *nawa,* exibindo suas insígnias. Consequentemente, as roupas só são usadas para atividades claramente vistas como "estrangeiras" (aprendidas após o contato): construir casas sobre estacas, pescar com vara, derrubar árvores para a venda, capinar com terçado etc. Quando se trata de atividades "matis", principalmente na mata, eles, ao contrário, se despem (outros grupos, como os Arara descritos por Teixeira Pinto (1987), utilizam as roupas de modo exatamente inverso, vestindo-se para se dedicar a atividades rituais). Nas casas sobre estacas onde alguns às vezes vão dormir, utilizam-se redes industriais e cobertores; na maloca, usam-se, exclusivamente, redes de tucum e o calor da fogueira.

45 O fato de os Matis terem, agora muito mais oportunidades de conviver com os brancos em nada diminui a alteridade radical que caracteriza estes últimos. De modo ideal, continuam tão "afastados" quanto antes. Dizem, por exemplo, que os regionais (de Benjamin Constant, Atalaia do Norte ou Tabatinga) não são os "verdadeiros *nawa"* (*nawa* kimo), estes vivem muito mais longe, na Europa ou no Japão.[15] A questão que persegue os Matis e alimenta suas conversas não é, pois, "quem são os brancos", mas, antes, "quem somos nós depois da chegada deles". Pois, afinal, se os *nawa* parecem atualmente gozar de uma espécie de monopólio sobre o *sho,* tanto amargo quanto doce, é porque a eles cedeu-se terreno...

X

46 Não resta dúvida de que a auto-representação matis foi definitivamente modificada pelo contato: depreciou-se consideravelmente após o aparecimento dos brancos. Culpando a si mesmos pelas desgraças que recentemente se abateram sobre eles, os Matis reagiram abandonando o xamanismo e o *sho,* bastiões de seu orgulho. À primeira vista, pode-se pensar numa certa capitulação diante da história, evocando a submissão diante dos *nawa.* Mas, no fim das contas, essa atitude não significaria, ao contrário, afirmar-se senhor do jogo, assumindo plenamente seu próprio destino? Pois, olhando mais de perto, ao acusarem seu excesso de *sho, os* Matis, na verdade, minimizam o papel dos brancos. Sua auto-representação modificou-se menos em função de uma imagem importada do que em

virtude de seus próprios princípios, ou seja, de sua teoria etiológica e sociológica do *sho.* Mais do que a adoção de um modelo imposto de fora, constata-se aqui uma forma de renúncia a práticas emblemáticas, em nome dos próprios valores que lhes são subjacentes. Apagar o *chimu* (o amargo) da vida cotidiana, no âmbito de uma *realpolitik* cultural não significaria continuar prestando-lhe o devido respeito no âmbito das representações?

47 Essa reação evoca muitos paralelos ricos em ensinamentos sobre o modo como os indígenas das terras baixas sul-americanas percebem a situação de contato. Certos grupos tupi do Pará procuraram, como os Matis, proteger-se das epidemias, abandonando também tudo o que se refere ao xamanismo (pimenta, tabaco etc).[16] Sabe-se, também, que vários mitos amazônicos explicam a supremacia dos brancos por um erro de julgamento cometido por ancestrais míticos. Pensemos, por exemplo, no tema da escolha das armas (o arco indígena em vez da espingarda dos brancos, vetor de seu poder) que pode ser encontrado tanto hoje na região do Vaupés (Hugh-Jones, 1988), como no século XVI, entre os Tupinambá da costa atlântica (Thevet, 1978). Em certos casos, o erro fatídico dos primeiros tempos toma a forma de uma transgressão de ordem ética.[17] Os Waurá do Alto Xingu, segundo a teoria exposta por Ireland (1988), chegam a incriminar a malevolência de seus antigos aliados, culpando-os pelas desgraças que sucederam à chegada dos brancos.

48 Em todos esses casos, longe de jogar toda culpa nas costas do invasor, acusa-se a si mesmo, ou melhor, a uma versão anterior de si, cujo erro se promete, implicitamente, não repetir. Num último gesto de orgulho, até mesmo o povo mais esmagado pela intrusão dos brancos pode, assim, continuar pensando-se senhor de seu próprio destino, assumindo as desgraças passadas na esperança de um futuro menos sombrio. Se as teorias indígenas, longe de se congelar no imobilismo que lhes é com frequência atribuído, se refinam e se adaptam quando confrontadas aos fatos, não deixam, contudo, de se manter fiéis a uma lógica intrínseca, constituída ao longo das gerações, e concedem aos brancos apenas um papel puramente instrumental.

Post-scriptum

49 O presente etnográfico do texto acima corresponde ao período de 1985 a 1988. Por várias razões, só pude voltar brevemente à bacia do Javari em 1996, e em 1998, por um tempo mais longo. Nesse ínterim, a situação dos Matis obviamente mudou, num sentido que ao mesmo tempo tempera e confirma as tendências apontadas aqui. À sua maneira, o autor também mudou (Erikson, 1991, 1992, 1993, 1994, 1995, 1996).

50 Primeira constatação: em dez anos, a população quase dobrou. De cerca de 120 em 1988, os Matis são hoje quase 240. A maior parte das crianças que eu conheci em 1985 tornaram-se pais. Assim, a nova geração de adultos não conheceu o período anterior ao contato e enfrenta questões muito diferentes das de seus predecessores. Para esses jovens, que já constituem a maioria dos adultos, são fatos corriqueiros a presença dos brancos, a convivência com a Funai e a vizinhança dos Marubo. Para eles isso sempre existiu e se apresenta mais como uma evidência que como uma escolha tática. Também o trauma do último choque epidemiológico a seus olhos já faz parte da história oral. Alguns são um pouco escolarizados, muitos aprenderam línguas estrangeiras (português ou, sobretudo, marubo), todos usam roupas, muitos possuem espingardas, motores de popa

ou rádios, alguns passaram longas temporadas na cidade (principalmente para trabalhar junto ao Conselho Indígena do Vale do Javari, Civaja), ou estiveram um tempo com a equipe de Sydney Possuelo na frente de contato dos Korubo. Alguns foram até Manaus e Brasília, e anos atrás, um jovem, filho de um exfuncionário da Funai e de uma mulher matis, chegou a ser mandado para um internato "lá no Pará", do qual talvez nunca retorne. Além disso, novos interlocutores apareceram, como membros da ONG Médicos Sem Fronteiras, da Fundação Nacional de Saúde, e até da Missão Novas Tribos (dizem os Matis que estes aparecem para pregar na língua Marubo assim que a Funai vira as costas).

51 Em suma, está claro que o conhecimento matis do mundo exterior se ampliou substancialmente. Um homem que eu não via há vários anos confessou-me recentemente que, em 1996, quando me viu chegar com a minha esposa (mais morena que eu), logo pensou que éramos um "turista" com uma "colombiana". Dez anos antes, um dos líderes, furioso com o falecimento de uma menina por falta de assistência médica, queria "matar a Funai", sem maiores precisões. É, pois, evidente que a sua tipologia dos *nawa* se sofisticou sensivelmente nos últimos tempos.

52 Um dos efeitos mais notáveis dessa intensificação das relações com o exterior é a adoção cada vez mais evidente de uma retórica política importada e de uma tomada de consciência, também crescente, do valor mercantil que pode representar uma tradição, mesmo que folclorizada. Do lado político, alguns jovens acham que não devemos mais chamá-los "Matis" e sim, de preferência, *Deshan mikitbo,* pois "Matis" é uma imposição de fora. O fato de a noção de "etnia matis", mesmo rebatizada de "etnia *deshan mikitbo",* ser também um empréstimo não os perturba muito. Do lado do folclore, outros lamentam a perda do que chamam "cultura", conceito de introdução obviamente nova, que poderíamos definir como "este conjunto de signos exteriores de indianidade que atrai as divisas estrangeiras e sem cuja atração os cineastas, jornalistas, turistas e outros visitantes viriam com menos freqüência".

53 Dos Marubo, dizem que eles hoje não têm mais "cultura", ou seja, nenhum enfeite corporal espetacular, nem zarabatanas. Portanto, na falta de carne, devem contentar-se com os magros peixes que, bem ou mal, conseguem pescar. Embora as zarabatanas ainda sejam muito utilizadas, alguns Matis temem que, se seus filhos não usarem enfeites corporais, venham um dia a sofrer esse trágico destino. (No entanto, esse pessimismo pode ser temperado pelo fato de que, em 1995, ainda se faziam tatuagems em abundância.)

54 Em nossos dias, por causa dessa tendência à folclorização, as máscaras são guardadas menos secretamente do que no passado e até sofrem transformações estilísticas por serem fabricadas para a venda. Alguns jovens inovam, às vezes com talento, mas desprezando as tradições. Os rituais também se modificaram em razão da frequência das cerimônias realizadas para *nawa* ver. Dizem que o grito dos espíritos ancestrais *mariwin,* em particular, ter-se-ia transformado. Além do mais, em 1998, os Matis permitiram que eu filmasse suas coletas do cipó *Strychnos,* quando, doze anos antes, proibiam-me formalmente até de assistir a elas. Eu gostaria de ver aí uma relação de confiança acumulada ao longo dos anos, mas há que reconhecer que o caso se insere numa tendência mais geral de "revelar segredos em troca de compensação". "Fui a Brasília e sei que um filme, sobretudo sobre curare, vale 2 milhões de dólares", ouvi de um *"deshan mikitbo",* enquanto outro se indignou porque sua foto havia sido publicada no *Times* sem que ele tivesse sido avisado ou pago.

55 No que diz respeito ao histórico das relações com os brancos, é preciso explicitar algumas precisões que apreendi depois da redação deste texto. Em primeiro lugar, confirma-se a antiguidade do contato. Ela até tem algo de irônico, pois os Matis afirmam que seus "primeiros contatos" do início do século foram realizados pelo intermediário de um certo *Korubon Antor,* ou seja, um jovem Korubo, cooptado pelos brancos que o batizaram como Antônio. Para aqueles que não acompanharam o caso ao vivo no site internet do *National Geographic,* esclarecemos que a ironia vem do fato de os Matis estarem, eles mesmos, "contatando pela primeira vez" aqueles que os pacificaram há 60 ou 100 anos! (Erikson, 1997.)

56 A antigüidade do contato transparece também na provável etimologia do termo *kuchichu,* antigo nome para as facas que, por ironia homófona, ganhou o sinônimo de *bukichichu* ("fruto da árvore *buku").* Com efeito, a palavra parece derivar do espanhol *cuchillo,* o que não é de estranhar dada a presença maciça de peruanos na região no início do século XX (Melatti in CEDI, 1981, p. 18, 41.)

57 *Korubon Anton* tentava convencer os Matis que era ele próprio que fazia os objetos metálicos que trocava por mão-de-obra. Durante muito tempo, circularam outros rumores, fundados em outros mal-entendidos. Por exemplo, as duas cativas mencionadas no texto, ao voltarem para casa, teriam introduzido a ideia – tão ginecologicamente trágica quanto andrologicamente incorrecta – de que o esperma dos brancos seria vermelho. Em outros domínios, o saber era mais fundamentado empiricamente. Assim, os relatos considerados como *darasibon chuyaket,* "ensino dos antigos" – e, portanto, distintos do saber adquirido depois do "re-contato" –, falam de lanchas que funcionavam a lenha e não a combustível e de espingardas de carregar pelo cano. Lange (1912, p.257) informa-nos de que tais armas ainda eram utilizadas na região no início do século XX.

58 Apesar do pacifismo evocado em "Reflexos de si, ecos de outrem", os Matis parecem ter conhecido mais confrontos hostis com os *nawa* do que anteriormente admitiam. Especificamente, circula a história, verídica ou não, de um homem flechado com dardos envenenados com curare, mas que, apesar de uma séria diarréia e de sintomas semelhantes aos da bebedeira, teria sobrevivido, graças à ingestão de grandes quantidades de açúcar e sal. Verdadeira ou não, o mero fato de ainda hoje contarem esta história reflete, sem dúvida, uma certa retomada de autoconfiança. Dez anos antes, o único ato de hostilidade contra os *nawa* que me contaram – a preparação de uma armadilha para autodefesa – acabou tragicamente para os Matis: a engenhoca virara-se contra um deles.

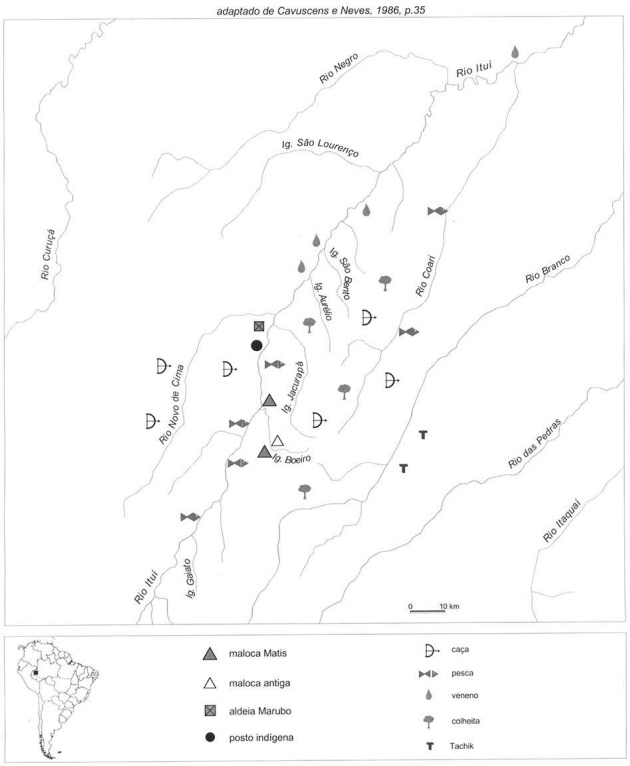
59 Se o excesso de *sho* continua a ser invocado quando tocamos na questão das epidemias, hoje fala-se de um outro fator causal: o cheiro dos cartuchos de dinamite utilizada na época pelos pescadores, que teriam causado, entre outros danos, a morte de todas as preguiças dos arredores. De uma maneira geral, podemos também dizer que o *sho* espanta menos do que antes. Fiquei bastante surpreso, depois de uma década de ausência, ao constatar até que ponto as injeções de *kampo,* por exemplo, voltaram a ter uso corrente. No final dos anos 80, elas estavam banidas, por assim dizer. Do mesmo modo, enquanto naquela época se negava veementemente, hoje admitem que alguns homens têm *sho* e até poderiam, se quisessem, utilizá-lo em detrimento de outrem. Alguns caçadores já não hesitam mais em, novamente, armazenar vários potes de curare. Por fim, constatamos o renascimento de certas formas de cerâmica ligadas ao ritual, depois de terem quase desaparecido. O mesmo ocorre com as *chuma,* que eu acreditava em vias de extinção, e, principalmente, as *bwëmumwut,* que servem para armazenar os grãos de milho e que eu

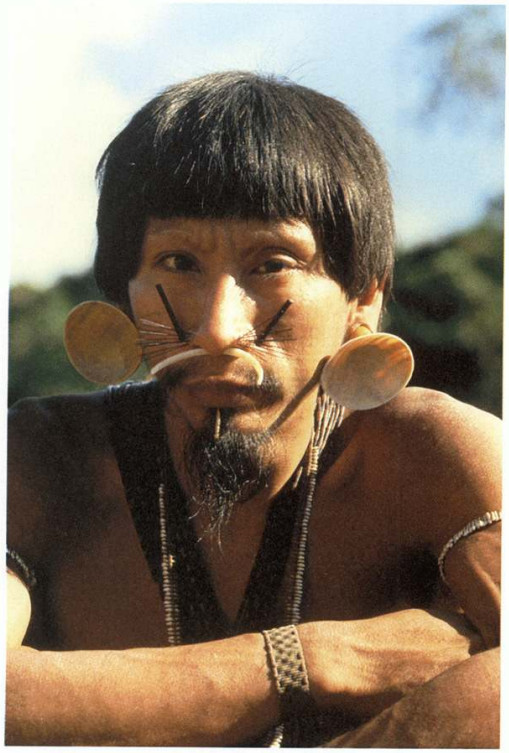
nunca havia visto antes. Para concluir, podemos dizer que o aumento demográfico está sendo acompanhado de uma certa retomada de autoconfiança. Os Matis prosperam e o *sho* continua.

Agradecimentos

60 O autor, professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Paris X – Nanterre, agradece a Fundação FYSSEN pelo auxílio financeiro prestado durante a coleta e a redação de uma parte do material aqui apresentado. Embora lhe caiba, evidentemente, toda a responsabilidade por este texto, o autor gostaria de agradecer também a Patrick Menget pelo estímulo intelectual que deu origem a este trabalho.

As aldeias Matis do Rio Ituí



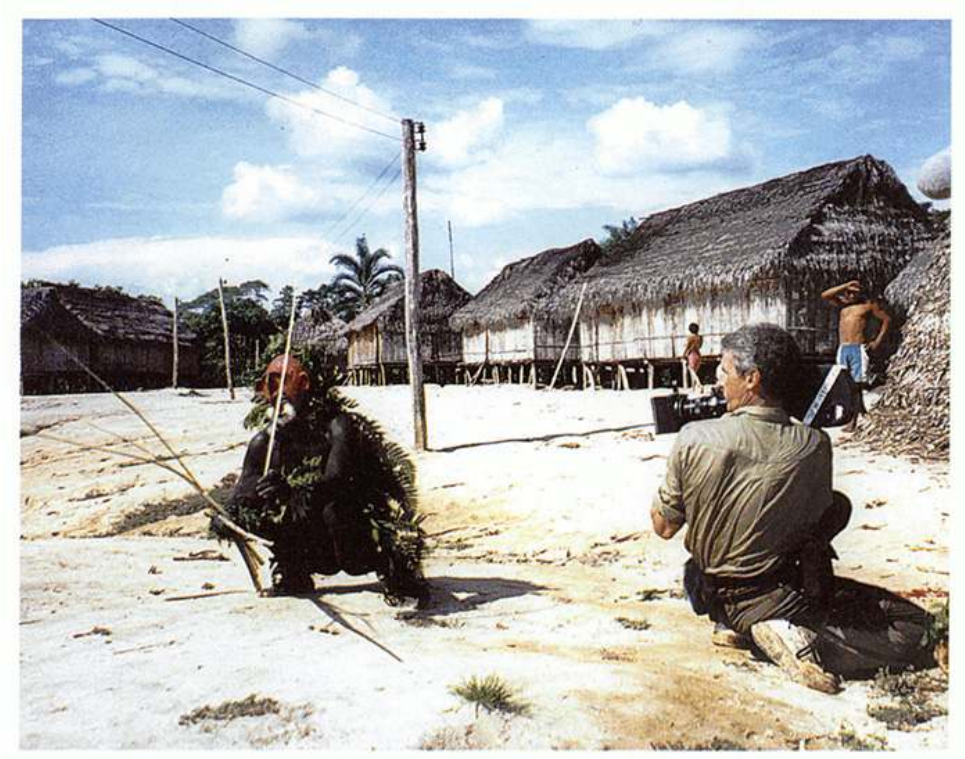


Os ornamentos tradicionais só são usados hoje pelos homens nascidos antes do contato. Foto: M. Guran. Retrato Matis (1988).

Antes do contato os homens ornavam ocasionalmente o rosto com plumas de arara para imitar os espíritos ancestrais *mariwin.* Só o fazem hoje para posar frente à câmara fotográfica. Foto: P. Erikson (Rio Ituí, 2000).

Apesar da reprovação dos mais velhos, as meninas Matis tendem a adotar hoje a aparência de suas vizinhas marubo: cabelo comprido, miçangas de plástico coloridas, minissaias de tecido, batom e *blush*. Os motivos tradicionais de jenipapo só aparecem excepcionalmente. Foto: P. Erikson (Rio Ituí, 2000).

Fora de suas aparições rituais as máscaras dos espíritos ancestrais *mariwin* eram outrora mantidas estritamente afastadas dos olhares dos forasteiros. Hoje são mostradas, filmadas e até vendidas sem reticência manifesta. Foto: P. Erikson (Rio Ituí, 2000).



Cineasta acocorado filmando a encenação ritual dos espíritos ancestrais *mariwin.* Os Matis já foram filmados, em troca de retribuição, por uma dezena de equipes de cineastas de várias nacionalidades: brasileiros, japoneses, franceses, italianos e, aqui, britânicos. Foto: P. Erikson (Rio Ituí, 1998).

BIBLIOGRAFIA

Referências bibliográficas

ALBERT, B. A fumaça do metal. História e representações do contato entre os Yanomami, *Anuário Antropológico/89,* p. 151-89, 1992.

BALDUS, H. É belicoso o Xavante? *Revista do Arquivo Municipal,* v.142, p.125-9, 1951.

CAVUSCENS, S., NEVES, L. J. O. *Povos indígenas do Vale do Javari, campanha Javari.* Manaus: Conselho Indigenista Missionário, 1986.

CEDI. *Povos indígenas no Brasil.* São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1981. v.5: Javari.

—. *Povos indígenas no Brasil.* São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1983. Aconteceu Especial 14.

CIMI. Os *povos indígenas do Parque do Javari na imprensa (1973/1984).* CIMI Nacional, setor de documentação, dossiê 3. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 1985.

CLASTRES, H., LIZOT, J. La part du feu, rites et discours de la mort chez Yanomami. *Libre,* v.3, p.103-33, 1978.

COUSTEAU, J., RICHARDS, M. *Jacques Cousteau's Amazon Journey.* New York: H. N. Abrams, 1984.

DeBOER, W. *Aspects of Trade and Transport on the Ucayali River, Eastern Peru,* 1975. (Ms.).

DESCOLA, P. *La nature domestique.* Symbolisme et praxis dans 1'écologie des Achuar. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 1986.

ERIKSON, P. Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi. *Journal de la Société des Américanistes,* v.LXXII, p. 185-210, 1986.

—. Un père fouettard en Amazonie: l'esprit mariwin chez les Matis. *L'Univers du Vivant,* v.20, p.99-11 5, 1987.

—. Choix de Proies, choix des armes et gestion du gibier chez les Matis et d'autres Amérindiens d'Amazonie. In: BODSON, L. (Org.) *L'Animal dans l'Alimentation Humaine.* Les critéres de choix. *Anthropozoologica* (*Paris*), n.esp., p.211-20, 1988.

—. *Les Matis d'Amazonie.* Parure du corps, identité ethnique et organisation sociale. Tese (Doutorado), Universidade de Paris X-Nanterre, 1990.

—. Uma esperança para os Matis, *Povos indígenas no Brasil 1987-1990 – Aconteceu Especial,* v. 18, p.268-9. São Paulo: CEDI, 1991.

—. Uma singular pluralidade: a etno-história Pano. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.) *História dos Índios no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p.239-52.

—. A onomástica matis é amazônica? In: VIVEIROS DE CASTRO, E., CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.) *Amazônia: etnologia e história indígena.* Sao Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, USP/Fapesp, 1993. p.323-38.

—. *Kirinkobaon Kirika ("Gringo's Books"). An Annotated Panoan Bibliography,* Chantiers Amerindia, suplemento ao n.19 da revista *Ameríndia.* Paris: Association d'Ethnolinguistique Amérindienne, 1994. (Com a participação de Kenneth Kensinger, Bruno Illius & Maria Sueli de Aguiar). Versão atualizada: http://www.u-paris10.fr./bibethno, ver em: "imprimés et archives", "ressources documentaires" e, finalmente, "bibliographie thématique et ethnique".

—. Los Matses/Matis. In: SANTOS, F., BARCLAY, F. (Org.) *Guía etnográfica de la Alta Amazonia.* Quito: Flacso/IFEA, 1995. v.II, p. 1-127.

—. *La griffe des aïeux.* Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie. Louvain/Paris: Peeters/SELAF, 1996.

—. "Last contact" pour les Korubo? *Les Nouvelles de Survival,* v.25, p. 12-3, 1997. Tradução: Korubo: último contato. In: *Povos indígenas no Brasil 1996-2000.* São Paulo: Instituto Socioambiental, 2001, p.431-33.

FIGUEROA, F. de. "Ynforme de las Missiones de el Maranon, Gran Para o Rio de las Amazona....". In: —. *Informes de Jesuitas en el Amazonas, 1660-1684* (*Monumenta Amazonica* B1). Iquitos: Instituto de Investigación de la Amazonia Peruana/Centro de Estudios Teológicos de la Amazonia, 1986. p. 143-339.

HUGH-JONES, S. The gun and the bow: Myth of whitemen and indians. *L'Homme,* v. 106-7, p. 138-58, 1988.

IRELAND, E. Cerebral Savage: the whiteman as Symbol of cleverness and savagery in Waura myth. In: HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past.* Urbana: University of Illinois Press, 1988. p. 157-73.

KENSINGER, K. Cashinahua medicine and medicine men. In: LYON, P. (Org.) *Native South Americans.* Ethnology of the Least Known Continent. Boston: Little, Brown & Company, 1974. p.283-88.

LANDI, O., SIQUEIRA, E. *Coisas do índio.* São Paulo: Icone, 1985.

LANGE, A. *In the Amazon jungle:* Adventures in remote parts of the Upper Amazon River, including a sojourn among cannibal Indians. New York: G.P. Putnam's Sons, London: The Knickerbocker Press, 1912.

MELATTI, J. C. Estrutura social Marubo: um sistema australiano na Amâzonia. *Anuário Antropológico/76,* p. 83-119, 1976.

MENGET, P. From florest to mouth: reflections on the Txicão theory of substance. In: KENSINGER, K., KRACKER, W. (Org.) *Food Taboos in Lowland South America.* Bennington: Bennington College, 1981. p.1-17.

MONTAGNER MELATTI, D., MELLATTI, J. C. A maloca Marubo: organização do espaço. *Revista de Antropologia,* v.29, p.41-55, 1986.

ROE, P. G. The Josho Nahuanbo are all wet and undercooked: Shipibo views of the whiteman and the Incas in Myth, Legend, and History. In: HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past.* Urbana: University of Illinois Press, 1988. p. 106-35.

ROMANOFF, S. Informe sobre el uso de la tierra por los Matses en la selva baja peruana. *Amazónia Peruana,* v.I, n.1, p.97-130, 1976.

THEVET, A. As *singularidades da França Antártica.* Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1978.

TEIXEIRA PINTO, M. *Uma logica "canibal" entre os Arara?,* 1987. (Ms.).

TOWNSLEY, G. La sociedade Yaminahua y sus "otros". *Extracta,* v.5, p.21-6, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. *Araweté.* Os deuses canibais. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1986.

WAGLEY, C. The effects of depopulation upon social organization as illustrated by the Tapirapé indians. In: LYON, P. (Org.) *Native South Americans.* Ethnology of the Least Known Continent. Boston: Little, Brown, & Company, 1974. p.373-6.

NOTAS

1. A associação do amargo com o curare, oposta a seu antídoto doce-salgado, pode ser encontrada em, praticamente, todas as sociedades do pé dos Andes (DeBoer, 1975; Descola, 1986, p.279) e, especialmente, entre todos os Pano, para os quais o conceito de *muka,* "amargo", associado à ayahuasca e aos amuletos de caça, opõe-se igualmente ao *bata* no sistema etiológico (ver, entre outros, Kensinger,1974).

2. Isso talvez explique a informação disseminada no grande público (especialmente graças a Cousteau, por intermédio de seus informantes da Funai), de que a sociedade Matis seria matriarcal... Constata-se, além disso, entre os sobreviventes matis, uma repartição sexual muito favorável às mulheres, o que confirma as teorias indígenas, muito embora, sendo a amostra pequena, esses números não tenham nenhum valor estatístico.

3. Ver adiante item VII.

4. Wagley (1974, p.375) registrou reações individuais ao contato bastante semelhantes entre os Tapirapé.
5. A atual escassez da caça-inegável desde a sedentarização – ainda é relativa. Os Matis estão longe do risco de penúria, como demonstram os números fornecidos em Erikson (1988).
6. Ver Viveiros de Castro (1986, p.79) para uma comparação semelhante entre xamanismo e escrita, feita por um Araweté.
7. Os Matses, segundo L. Calixto (comunicação pessoal), dizem ter abandonado essa arma após a morte de um dos seus, ferido por seu próprio dardo. Tecnicamente, essa explicação não tem muito valor, mas se encararmos os problemas em seu contexto "metafísico", o medo de que a zarabatana – e, principalmente, o curare *pësho* – possa se voltar contra seu possuidor encontra uma legitimidade evidente.
8. O sistema das proibições alimentares ilustra bem a relação entre "perigo alimentar" e tempo de aplicação das tatuagens. Os jovens Matis levam vários anos para retomar uma alimentação normal após terem sido tatuados. Poder-seia quase dizer que levam a vida toda, já que os Matis justificam a suspensão das proibições características da maturidade em toda a Amazônia precisamente pela idade de suas tatuagens (ver Menget, 1981).
9. Ver o artigo de McCallum neste volume, e Townsley (1986).
10. Baldus (1951), revendo a literatura, apresenta-os como modelo da pugnacidade indígena.
11. Os *mapisho,* "crustáceos de água doce", constituem um alimento essencialmente destinado às mulheres, que devem alimentar-se deles quando seus maridos partem em busca de curare. Em outros termos, trata-se de um animal que conota claramente o *bata, o* exterior e o feminino (Erikson, 1990). A relação entre *mapisho* e *sho,* por sua vez, permanece enigmática. Sabe-se apenas que um canto xamânico matses invoca o *mapisho* (P. Gorman, comunicação pessoal) e que *mapi,* em matis, significa "cérebro, miolo". Trata-se, portanto, de um animal concebido como úmido (aquático) e mole e, nesse sentido é especialmente adequado para incarnar a dimensão feminina do *sho.* Apesar de não haver pesquisado esse ponto, talvez o odor característico do animal deva ser levado em conta.
12. Logicamente, assim como consideram o *bata sho* menos potente que o *chimu,* os Matis confiam mais nos remédios "amargos" (e, em primeiro lugar, nas injeções) do que nos xaropes e outros *chete* ("remédios comestíveis") adocicados.
13. Ver Clastres & Lizot (1978, p. 117) e Albert (1992, p.166-7, n.40 e neste volume). A relação postulada por Clastres & Lizot (1978) entre essas crenças relativas ao fogo, os ritos funerários e a mitologia ainda está para ser examinada no caso dos Matis, que também praticavam a cremação e o endocanibalismo funerário. Isso posto, sabendo-se que as doenças broncopulmonares são, justamente, uma das principais causas de mortalidade trazidas pelo contato, compreende-se que, mesmo na ausência de qualquer justificativa de ordem mitológica, a correlação evidente entre fumaça e tosse basta para explicar o medo causado pela combustão de objetos de fora. Além disso, lembramos que a desconfiança matis em relação aos combustíveis não se aplica exclusivamente aos produtos estrangeiros (considera-se, por exemplo, que queimar madeira de *pame* – árvore comum não identificada, de fruto vermelho semelhante à cereja – causa coceira) e às vezes está ligada a considerações extra-etiológicas (queimar cascas de ovo de tracajá, *Podocnemis* sp., compromete a reprodução dessa espécie e, consequentemente, a colheita na estação seguinte, ao passo que a queima das larvas *mawut* (berne) tiradas da pele das pessoas e, principalmente, dos cães tem o efeito contrário. Quem queima lascas de bambu será mordido por um morcego etc.).
14. Melatti, 1976, p.84; Montagner Melatti & Melatti, 1986, p.44.
15. Os Matis tiveram a ocasião de encontrar japoneses durante a realização de um filme para a televisão Fuji, em 1985. Seu equipamento sofisticado, sua falta de segurança na floresta e o fato de terem sido apresentados como provenientes do outro lado do oceano fizeram que, apesar de sua aparência física, os cineastas fossem classificados entre os *nawa kimo,* os "estrangeiros autênticos". Pele e olhos claros também estão entre os critérios de definição dos *nawa kimo.*

16. P. Grenand, comunicação pessoal.
17. Ver Roe (1988) sobre a mitologia Shipibo, grupo pano do Ucayali.

AUTOR

PHILIPPE ERIKSON

Université de Paris X - Nanterre. erickson@u-paris10.fr

7. “Nossas falas duras”

Discurso político e auto-representação Waiãpi

Dominique Tilkin Gallois

---

1 Na última década, um número significativo de antropólogos trabalhando com sociedades das terras baixas sul-americanas tem-se voltado para o estudo dos fenômenos do contato, a partir de diversas orientações metodológicas e teóricas que configuram um vasto campo de investigação rotulado, no Brasil, como "história indígena". Essas abordagens têm em comum priorizar não apenas a descrição de aspectos tradicionais do campo social e cultural, mas também o estudo das reações e adaptações que surgem no contato interétnico e que se fazem acompanhar de transformações na consciência histórica e política dos grupos estudados.[1]

2 Entre os temas que permitem relacionar, de maneira inovadora, essas duas tarefas da pesquisa etnológica, as representações sobre o contato são particularmente significativas para a análise dos processos de construção político-simbólica das identidades étnicas. Tal abordagem não se limita, portanto, ao resgate da história do contato, mas se propõe a analisar o encontro intercultural propriamente dito, dentro de contextos sociológicos, históricos e políticos definidos.

3 Cabe ressaltar, ainda, que a priorização dessa questão é também fundamental no desenrolar da própria pesquisa de campo. Trata-se de um tema de investigação que permite contra por e debater com os índios diferenças de comportamento e de visão de mundo, contribuindo significativamente para o aprofundamento da relação entre o pesquisador e o grupo indígena que o acolhe. Nesse contexto, não cabe apenas ao antropólogo "descrever", "traduzir" ou "interpretar" a cultura indígena, mas compreendê-la a partir das reivindicações e das alternativas colocadas por estas sociedades para a construção do próprio futuro.

4 O presente artigo pretende explorar as representações sobre o contato dos Waiãpi meridionais que se expressam em diferentes gêneros da tradição oral, manifestando-se ainda nos comportamentos cotidianos e ritualizados relacionados com a convivência interétnica na região noroeste do Estado do Amapá, conhecida como região do Amapari. A "teoria do branco" construída pelos Waiãpi dessa região tem variado em função dos momentos históricos, dependendo também das diferentes opções dos grupos locais

envolvidos nas relações interétnicas. Dentro dos limites deste artigo, pretendo analisar preferencialmente a temática dos discursos políticos que os líderes Waiãpi elaboravam, entre meados da década de 1980 e o início da de 1990. Essas falas estavam, na época, diretamente relacionadas com um movimento de controle de seu território, mas se referiam também a aspectos significativos da cosmovisão desta sociedade. Abordarei também alguns aspectos da imagem multifacetada que os Waiãpi construíram de si e dos brancos, nesse contexto, detendo-me particularmente nos fundamentos mítico-cosmológicos da tensão interétnica[2] e visando compreender como essas representações se articulavam com as intervenções diretas e indiretas realizadas por este grupo para defender sua terra, que foi demarcada com intensa participação comunitária e homologada em 1996.[3]

Aproximar-se ou afastar-se: as experiências do contato

5 As tradições orais relativas ao contato e à convivência ocasional com segmentos da população regional reportam-se a um período de aproximadamente 150 anos, tendo como quadro a região do curso médio do Rio Jari e de seu afluente Inipuku, onde ocorreram as primeiras aproximações entre os Waiãpi meridionais e os brancos, *karai-ko.*[4] Apesar da diversidade de experiências concretas, que variaram de grupo para grupo, os relatos históricos[5] sempre destacam as consequências desastrosas do contato, denotando uma concepção generalizada do branco como destruidor. A formulação desta concepção evoluiu de acordo com a história das relações com os *karai-ko,* referindo-se a duas categorias de invasores (balateiros e caçadores de peles, de um lado, e garimpeiros, de outro), que correspondem a duas fases na história do contato, marcadas por relações intermitentes ou permanentes com os brancos (ou antes e depois do contato com a Funai em 1973).

6 Uma primeira versão da "teoria do branco" enfoca, principalmente, a violência guerreira dos *karai-ko a* quem se atribui o uso de "armas" poderosas, como venenos mortíferos, responsáveis pela morte de aldeias inteiras. A violência sexual que levava os brancos a roubar jovens e mulheres completa esta imagem construída na fase de contatos intermitentes com regionais.

7 Uma segunda versão, mais recente, enfatiza, ao contrário, os efeitos permanentes da presença dos brancos, agora considerada definitiva: a destruição do meio ambiente, o alastramento contínuo de doenças como a malária "que nunca vai acabar". Esta segunda formulação, que inclui elementos da primeira, remete diretamente ao impacto dos garimpos que, de acordo com os Waiãpi meridionais, representam a síntese daquilo que passou a ser denominado *karai ra'y,* o "mal" dos brancos. No que segue, sintetizo os principais acontecimentos que marcaram a evolução desta "teoria do branco".

8 Mesmo que os primeiros contatos com os brancos remontem ao século XVII, a memória waiãpi identifica os primeiros representantes conhecidos da população regional com os balateiros vindos do baixo rio Jari, que se instalaram na segunda metade do século XIX na confluência do Rio Inipuku e seu afluente Karapanaty ou Rio Aroa. Alguns coletores chegaram a conviver pacificamente com os índios. Eram, provavelmente, refugiados da Cabanagem (*kavana-ko*) e acabaram sucumbindo à violenta repressão por parte de "soldados" (*sotako*), numa série de episódios sangrentos descritos no testemunho oral dos

índios. No início do século XX, os Waiãpi foram novamente contatatos por seringueiros que os convidavam a segui-los até povoados próximos da cachoeira Santo Antonio do Jari. A memória dessas experiências destaca o desaparecimento de numerosas famílias, os abusos sexuais e assassinatos perpetrados pelo *karai-ko* e o alastramento de epidemias que dizimavam as aldeias onde os brancos haviam se hospedado. Os relatos também indicam que, nesse período, os Waiãpi procuravam aproximar-se dos brancos, orientando seus deslocamentos em função das trilhas percorridas pelas frentes extrativistas ou descendo de canoa até a boca do Rio Jari. Tinham um objetivo bem definido: obter "ferramentas". A busca desses bens impulsionou vários movimentos territoriais, dando origem a um intenso sistema de trocas intertribais. Assim, entre os anos de 1930 e 1960, quando a área do médio Jari deixou de ser explorada por seringueiros, os Waiãpi meridionais reorientaram suas expedições rumo ao alto Jari para conseguir dos Aparai e dos Waiãpi setentrionais as mercadorias antes obtidas diretamente dos brancos.

9 Foi somente a partir do início dos anos 60 que os habitantes do Karapanaty tiveram novos contatos com caçadores de peles e, a partir da década de 1970, com garimpeiros. A concepção que os Waiãpi têm dos brancos como destruidores está particularmente ligada a essas experiências mais recentes. Nesse contexto, a construção da imagem do branco inclui alguns parâmetros de diferenciação interna à categoria *karai-ko,* como a dos brancos amigos – concebidos como "ajudantes" ou "protetores" – que acaba, na verdade, por reforçar o caráter nocivo do convívio interétnico. É o que dizia Seremete: "Não gosto de *karai-ko,* de nenhum, mesmo quando é amigo. Todos são ruins para nós".

10 Quando, em 1973, os sertanistas da Funai contataram os Waiãpi, afirmando que viriam estabelecer-se entre eles, muitos chefes se prepararam para eliminar os novos invasores. Mas logo os sertanistas seriam aceitos, dada a radical diferença em comportamento, quando comparados aos brancos já conhecidos. Eram pouco numerosos, mas contavam com equipamentos impressionantes: canoas com motores de popa, motosserras, armas de fogo, caixas e caixas contendo os bens outrora conseguidos com dificuldade junto aos regionais ou a outros grupos indígenas. Em função disso, os Waiãpi do Karapanaty aceitaram abandonar suas aldeias para acompanhar os sertanistas até o posto que seria construído num local adequado para a Funai, próximo ao traçado da rodovia Perimetral Norte. O mesmo ocorreu, alguns meses depois, com o grupo do Inipuku que aceitou construir uma picada e se deslocar, temporariamente, para o posto da Funai.

11 A aceitação da convivência com o posto deu-se no contexto da abertura da Perimetral Norte, em meados da década de 1970. Essa estrada aumentou brutalmente a colonização da periferia da área indígena e favoreceu a invasão de garimpeiros. Ao contrário das relações de convivência estabelecidas episodicamente para fins de troca no período anterior, a penetração de garimpeiros configura uma ameaça distante, mas permanente. A presença de múltiplos núcleos de garimpagem em vários pontos do território indígena deixa marcas definitivas: a destruição dos sítios de ocupação tradicional, onde os garimpeiros costumam derrubar os pupunhais; a rarefação da caça de grande porte, especialmente das queixadas, cujos caminhos foram cortados; o incessante barulho de aviões que sobrevoam a área; e a propagação contínua de doenças transtornam o dia-a-dia dos Waiãpi e representam sinais cotidianos de confirmação do caráter destruidor dos brancos.

12 Durante mais de dez anos, quase todos os grupos locais Waiãpi atenderam às determinações de funcionários da Funai, retirando-se das zonas invadidas por garimpeiros e sendo atraídos pelas facilidades de acesso às mercadorias, sempre

desejadas, e pelas promessas de proteção contra as epidemias que não cessavam de se alastrar na área. No início do anos 80, os missionários do SIL e da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) que se instalaram, respectivamente, nas aldeias Taitetuwa e Ytuwasu, colocaram em prática a mesma política de sedentarização, contribuindo para a concentração de vários grupos locais antes dispersos no curso médio do igarapé Onça. Dessa forma, todas as famílias e/ou grupos residenciais waiãpi já experimentaram o convívio com agentes da Funai ou missionários por períodos mais ou menos longos. Se a presença desses brancos amigos na área aumentou nos últimos anos, o interesse dos índios em conviver com eles não só diminuiu, como mudou de objetivo. Agentes da Funai e missionários com quem interagem esporadicamente já não atraem tanta curiosidade, nem se esperam deles soluções para os problemas causados pela invasão de garimpeiros. Inclusive, muitos chefes Waiãpi atribuem hoje a maior parte de seus problemas-desde as perdas territoriais à degradação das condições de saúde – à atuação dos agentes da Funai e das missões que, durante anos, incentivaram o abandono das aldeias mais distantes e a concentração em assentamentos vizinhos aos postos, alegando melhores condições de assistência que, na prática, nunca foram demonstradas. Atualmente, a permanência em torno dos postos deve-se, principalmente, à escola: a vida nessas aldeias é vista como um sacrifício, compensado pela esperança de ter, num futuro breve e graças à escola, melhores condições de controlar as intervenções dos brancos. Aceitar a convivência e a concentração – que os Waiãpi criticam constantemente-para permitir às crianças ir à escola representa, sem dúvida, um novo elo na dependência em relação aos postos. No entanto, o objetivo dessa relação é significativamente diferente dos termos em que, há quinze anos, os Waiãpi aceitaram abandonar a fartura de suas aldeias distantes para se colocar sob a proteção de brancos amigos.

13 A crítica – autocrítica, aliás – que os Waiãpi fazem ao modelo da convivência nos postos repercute diferentemente entre os grupos locais assistidos por funcionários da Funai e por missionários. Estes últimos conseguiram manter a concentração na aldeia Ytuwasu por meio de atividades escolares e de transações comerciais, cuja intensidade e ritmos foram sempre muito maiores que nas aldeias assistidas pela Funai. Da mesma forma, a assistência sanitária permanente que sempre diferenciou esta aldeia das outras (onde raramente residem agentes de saúde) antes era vista como proteção e hoje é vista como compensação necessária às difíceis condições de vida em Ytuwasu, especialmente no que diz respeito à alimentação e à saúde. Assim, os sinais de degradação da vida social e econômica naquela aldeia, cada vez mais nítida aos olhos dos seus membros e dos demais Waiãpi, fazem que essa forma de convivência seja colocada em questão. Como se verá adiante, esse problema está muito presente nos discursos políticos em que os líderes valorizam o modo tradicional de ocupação territorial dispersa e a vida na floresta.

Contexto e iniciativas para a defesa do território

14 Um dos aspectos mais evidentes da vitalidade social e cultural dos Waiãpi do Amapari é a elevada taxa de crescimento demográfico. Nos últimos dezoito anos, a população da Área Indígena Waiãpi aumentou de 151, na época do contato com a Funai em 1973, para o total de 550 indivíduos, em outubro de 2000. Esse crescimento possibilitou a manutenção dos padrões tradicionais de organização social e de distribuição territorial, baseados na autonomia das unidades locais e na constante mobilidade de seus membros entre as treze aldeias em que se divide atualmente a população da área. Assim, as tentativas de

"aldeamento" implementadas pela Funai ou pelas missões não vingaram, como esperavam esses agentes que continuam sem alternativas para melhorar a assistência a uma população agora extremamente dispersa. Como já indicado, as dificuldades de subsistência que advêm do esgotamento dos recursos naturais na vizinhança das aldeias mais densamente povoadas, em razão da presença de postos de assistência, fizeram voltar, de forma permanente ou intermitente, a maioria das famílias que lá viviam para áreas de ocupação tradicional, em zonas distantes dos postos. Ultimamente, esse movimento tende a se intensificar em função de uma política deliberada de ocupação dos limites sul e norte da área, os mais ameaçados por invasões de garimpeiros.

15 Na esfera cultural, é importante salientar a persistência do xamanismo, tradicionalmente dirigido a múltiplas intervenções terapêuticas, propiciatórias e guerreiras (Gallois, 1988). Cabe aqui especificar a atuação dos xamãs waiãpi na situação de contato. De acordo com Chaumeil (1984-1985), que sintetiza o pensamento de muitos americanistas, os xamãs seriam "profetas" cujo papel é fundamental na resistência ao contato. Entre os Waiãpi, há uma diferença nítida entre as figuras do xamã e do profeta, perceptível na atual conjuntura interétnica, na qual os primeiros se envolvem apenas por sua atuação sobre as consequências do contato, ou seja, a cura das doenças, para a qual canalizam toda sua força e energia (representadas pela quantidade variável de substâncias *õpi-wan*[6].) Nessa sociedade, como em outros grupos Tupi e Carib, o poder do xamã constrói-se na exacerbação das tensões entre grupos residenciais e/ou locais. Por essa razão, os xamãs raramente intervêm no nível mais abrangente da etnia Waiãpi. Ora, na atual situação de contato, é o destino do grupo como um todo que está em jogo, uma questão na qual se destacam menos os xamãs que os líderes políticos, estes sim, atuando como verdadeiros profetas. Na verdade, mesmo que não diretamente presente na cena do confronto com os brancos, o xamanismo acaba por representar um argumento a favor da preservação étnica. Seus especialistas manipulam um conjunto de conhecimentos – especialmente classificações do mundo natural relacionadas aos diferentes espaços do território percorrido pelos Waiãpi – e tipos de intervenção simbólica sobre a ordem do mundo-especialmente configurado pelo dom da visão a longo prazo e a longa distância-que os Waiãpi sabem que só eles, ou, como dizem hoje, somente os índios possuem.

16 É também significativo o aumento das atividades rituais intercomunitárias desenvolvidas por ocasião de festas de caxiri que reúnem membros de grupos diferentes. Essa intensificação relaciona-se diretamente com os novos valores atribuídos às relações entre comunidades, que alteraram o tradicional "fechamento" dos grupos locais sobre si. Dentre as razões que levaram a essa mudança estão a distância menor entre aldeias (no caso do igarapé Onça), que, por sua vez, possibilita a organização de novas atividades conjuntas nos postos de assistência e na fiscalização dos limites da área e, na situação inversa, a celebração do reencontro entre membros de comunidades recém-cindidas que ocupam zonas muito distantes entre si.

17 Do ponto de vista propriamente ritual, a troca intercomunitária de festas de caxiri representa um notável estímulo ao desempenho de ciclos dançados (*-porai*), seja num clima de competição pelo conhecimento desses ciclos e dos motivos rituais que os acompanham, seja para propiciar a transmissão dos cantos a um número crescente de jovens e crianças. É nesse contexto que surge o novo interesse pela recuperação de "todos" os cantos atribuídos aos "nossos antigos". O resultado desse processo é, como lamentam alguns líderes, a "mistura" dos repertórios antes claramente associados aos diferentes grupos Waiãpi.

18 É importante salientar que o aumento das relações intercomunitárias desenvolveu-se paralelamente ao aumento das relações entre os grupos territoriais em que se divide a etnia (do Amapari, do Oiapoque e do Jari, cujos remanescentes vivem na Área Indígena Paru de Leste/Pará) e entre os Waiãpi e outras etnias da região. Cresceram, assim, os contatos amistosos entre grupos que outrora se consideravam inimigos (*apã*) e cuja aproximação se deve ao fato de participarem juntos de reuniões indígenas (assembléias anuais na Área Indígena Uaçá do Oiapoque, e de encontros durante a Semana do índio em Macapá) e de programarem visitas a essas áreas envolvendo trocas económicas e planos para intercasamento, que, aliás, nunca são efetivados.

19 Esse fenômeno de apaziguamento das relações entre grupos distintos, historicamente marcadas por atritos e tensões, ocorreu particularmente na área do Amapari, no contexto da formulação de reivindicações territoriais. No bojo dessa aproximação, foram realizadas algumas intervenções coletivas, a fim de garantir a integridade da área indígena. Nos últimos seis anos, a reação dos Waiãpi às invasões modificou-se radicalmente, uma vez que passaram a impedir a invasão de suas terras por conta própria e, às vezes, contra determinações de agentes da Funai. A expulsão de garimpeiros do Rio Aimã em 1982 e da região do Karavõvõ em 1987, a tentativa de interrupção dos trabalhos da Cornara no aeródromo previsto pelo Projeto Calha Norte no mesmo ano e o incêndio das instalações da Mineradora Montenegro em 1990 são eventos marcantes desse movimento. Além dessas ações pontuais, os Waiãpi exercem uma constante fiscalização dos limites da área indígena, por meio de visitas regulares, realizadas por jovens de todas as aldeias e, sobretudo, pela decisão, tomada pelos chefes mais velhos, de abrir picadas e instalar acampamentos nos lugares mais afetados pelas invasões. É também no contexto desse movimento que vemos surgir o interesse, relativamente recente, pela escola e pela aquisição de técnicas em diversos campos, como saúde e comercialização, antes unicamente controlados por agentes de assistência.

20 Finalmente, essas intervenções aumentaram com o contato direto entre líderes Waiãpi e os até então longínquos representantes dos chefes dos brancos: encontros com governadores em Macapá, com dirigentes de diversos setores da Funai em Brasília e com entidades indigenistas. As conversas com a Funai ou com o governo, antes esporádicas e inócuas, transformaram-se em oportunidades de cobrança formalizada, por meio das quais os Waiãpi têm exigido o repasse de informações mais objetivas sobre os programas de assistência e, principalmente, sobre a demarcação da área. Esse processo abriu espaço para o desenvolvimento de um novo gênero oral: o dos discursos políticos, que evidenciam a mudança de tônica nas relações interétnicas.

21 Como demonstram os elementos da história do contato sintetizados acima, as experiências de convivência interétnica dos Waiãpi meridionais foram sempre marcadas por uma alternância entre aproximação e distanciamento em relação aos brancos, movimento esse característico das experiências concretas do contato e que repercute sobre as representações que têm os índios de sua interação com os brancos. Os parâmetros dessa história marcam, especialmente, a evolução da teoria construída em torno da figura ambígua dos *karai-ko,* ao mesmo tempo próximos e distantes, dispensáveis e necessários. Marcam também a construção de um projeto de resistência política surgido num contexto histórico em que se tornam cada vez mais evidentes, aos olhos dos próprios índios, as ameaças à integridade de seu território, à autonomia de seu modo de ser e à sua sobrevivência física. Falar de resistência quando, de fato, se instalam mudanças drásticas no modo de vida e um evidente processo de dependência pode parecer contraditório, mas

é justamente da dificuldade de manter os padrões tradicionais que vem a necessidade de enfrentamento e de movimentos de resistência indígena característicos da "etnicidade" (Carneiro da Cunha, 1986). Os discursos políticos dos chefes Waiãpi articulam os principais elementos da nova consciência histórica que esta sociedade tem de suas relações de contato, representando uma estratégia político-simbólica essencial na situação de enfrentamento interétnico.

Discursos políticos e convívio interétnico

22 Os depoimentos escolhidos como representativos das transformações na consciência histórica waiãpi pertencem à categoria definida por Ramos como "discurso político" (1990) e também por Turner (1988, 1993) como modalidade do discurso "histórico". Embora eu não pretenda detalhar aqui os critérios analíticos que diferenciam narrativa mítica e narrativa histórica (Hill, 1988; Turner, 1988) e, em função deles, definir a especificidade do discurso político, é importante salientar que este se compõe de elementos tanto do gênero mítico – remetendo, portanto, à estrutura cosmológica – quanto dos relatos históricos que também possuem características estilísticas próprias dentro das várias formas de oralidade waiãpi.[7]

23 O material foi coletado paralelamente à pesquisa etnológica que venho desenvolvendo na área Waiãpi desde 1977. O *corpus* constitui-se de cerca de 60 depoimentos[8] registrados até 1992, pertencentes a um gênero que corresponde, basicamente, à oratória política que os Waiãpi denominam *jane ayvu kasi* ("nossas falas duras"). Foram endereçados a destinatários definidos: indivíduos ou entidades que configuram macrocategorias, como "Funai", que quer dizer representantes de diversos setores daquele órgão; "governador", as autoridades do governo estadual em Macapá; "governo", os diferentes órgãos do governo federal em Brasília; "chefe dos garimpeiros" etc. Alguns discursos foram feitos para ser enviados a essas pessoas ou entidades e registrados em fitas de gravador ou, ocasionalmente, em vídeo.[9] Outros depoimentos foram-me diretamente destinados, tomando a forma de discursos nos quais os líderes comentam detalhadamente a atuação das agências de assistência, apresentando os problemas do momento e as expectativas dos grupos locais que representam. Gravei esses depoimentos para poder reproduzi-los nas aldeias que iria visitar e para que fossem ouvidos pelos funcionários locais ou regionais da Funai. Neles os líderes constroem suas falas com os mesmos recursos retóricos que usam quando falam diretamente com seus destinatários.

24 A possibilidade de comentários posteriores, com a retransmissão e circulação das falas registradas em fitas ou vídeos e a decorrente avaliação interna que os Waiãpi fazem de seus discursos políticos, tende a constituir reflexões coletivas sobre a situação de contato, durante as quais são também discutidas novas intervenções para o controle da situação. Por isso, compreender o conteúdo desse gênero específico depende muito da observação do contexto em que foi produzido e enunciado.

25 As citações foram selecionadas e ordenadas de acordo com sua ressonância nos depoimentos disponíveis. O resultado dessa ordenação evidencia uma semelhança retórica e temática com discursos políticos pronunciados, em contextos similares, por líderes de outros grupos indígenas (por exemplo, os depoimentos transcritos em Ramos, 1990). A trajetória dos argumentos utilizados pelos Waiãpi passa basicamente de um discurso marcadamente retrospectivo para uma retórica mais agressiva, baseada numa exacerbação da diferença e da superioridade do modo de ser próprio de sua sociedade. É

muito frequente, de fato, encontrarmos nesse gênero de discurso indígena argumentos que passam da acusação à ameaça, do pedido à afirmação de auto-suficiência. Como afirma Ramos (1990, p.118), as reivindicações contidas nessas falas podem ser semelhantes por resultarem das mesmas vicissitudes do contato, mas, certamente, não são uniformes. O interesse das falas "para fora" está em revelarem – muito mais que as formas de explicação "internas", como a exegese mítica, a narrativa histórica ou o diálogo cerimonial entre chefes – o quadro das possíveis intervenções sobre o contato projetadas pelo grupo. Entre elas, a oratória não é a parte menos importante, na medida em que visa redirecionar as relações sociais concretas da situação interétnica à qual os discursos se referem. Nesse sentido, a especificidade cultural dos discursos políticos estaria na forma como cada grupo constrói sua estratégia de intervenção, a partir de práticas e de representações próprias, relacionadas à sua história específica do contato com os brancos.

26 As falas para brancos são, efetivamente, modalidades de intervenção, ou seja, "discursos-ação", particularmente interessantes para analisar a produção cultural da auto-representação waiãpi no âmbito da cena interétnica atual. Essa construção só é possível por meio da repercussão que têm entre si as várias modalidades do confronto interétnico: o plano discursivo alimenta e se fortalece com o plano das ações, este, por sua vez, embasado nas experiências diferenciadas de relacionamento entre os Waiãpi e os *karai-ko.*

A retórica da resistência: argumentos e estratégias

Somos poucos, somos muitos

27 Nas primeiras falas públicas destinadas à Funai ou ao governo, nos anos 70, os Waiãpi costumavam dar ênfase à redução demográfica que atingiu o grupo na fase do contato, acusando os brancos de terem provocado a morte de todos os velhos e de inúmeras crianças. Os pedidos de assistência eram diretamente relacionados a essa redução. Em outros casos, a acusação de matança premeditada por parte de garimpeiros era utilizada para exigir da Funai, considerada aliada – ou acusada de ser "parente de garimpeiro" – uma intervenção mais direta sobre as invasões. Era comum ouvir: "somos poucos, vamos acabar, em breve não haverá mais Waiãpi...". Essas acusações são sempre compostas por uma série de associações entre os diferentes impactos do contato: doenças, destruição do meio ambiente, invasões crescentes que prenunciam a derrocada: "sem caça, vamos morrer... Nossos netos não terão terra para plantar, tudo estará estragado...".

28 Hoje, ouve-se o argumento contrário: "somos muitos, estamos crescendo!". A radical inversão de retórica justifica-se não só pelo aumento populacional, mas pela esperança de que esse argumento reforce a necessidade da manutenção da integridade territorial. Ouvem-se com menos frequência pedidos de apoio para evitar o desaparecimento do grupo do que ameaças aos eventuais invasores que enfrentrarão uma população numerosa e organizada. O primeiro argumento – a perspectiva da extinção – ainda é usado por líderes das aldeias assistidas por missionários evangélicos. Eles não participam tanto do movimento de redistribuição de novas aldeias em pontos estratégicos do território, nem tiveram tantas oportunidades de debate direto com representantes governamentais ou de participação em reuniões indígenas.

Estamos tristes, preocupados

29 O desencanto e a tristeza dos velhos, que ao falar comparam seu estado de espírito com a vida despreocupada dos antigos, são uma nota freqüente nos discursos atuais. Poderia parecer que esse aspecto é pouco importante na construção do discurso político, mas sua permanência e até ênfase nos últimos tempos evidencia o sentido profundo da mudança sociocultural à qual a nostalgia dos velhos se refere. Se hoje, nas rodas de conversa das aldeias, não se fala apenas de como "criar filho, matar bicho e plantar roça", é porque os Waiãpi reconhecem com tristeza (*jane angy'o pa ko'y*) as alterações que o contato impôs a todos os aspectos de sua vida social. O interesse desse tema é que ele reflete também a mudança nas relações intergrupais e interpessoais: hoje, grande parte do tempo antes dedicado ao repasse de notícias e informações sobre atividades de subsistência tradicionais é preenchido com discussões sobre as intervenções dos *karai-ko.*

30 Essa mudança não atinge apenas o tema das conversas, mas também as formas tradicionais de sociabilidade. Não se fala dos efeitos do contato da mesma forma que se falaria das proezas de caçadores ou do amadurecimento das frutas neste ou naquele ponto do território. A necessidade de intervenção conjunta aproxima os líderes Waiãpi em relações formalizadas, cujo contorno é totalmente novo, porque determinado pela situação de contato. Citarei apenas um exemplo significativo dessa mudança. Os chefes das quatro principais aldeias costumam reunir-se, seja na aldeia do posto da Funai, seja na Casa do índio em Macapá, por ocasião dos encontros com autoridades, tendo oportunidade de preparar suas falas por meio de longas discussões que envolvem o repasse de notícias sobre invasões, as queixas sobre atuação das agências de assistência etc. Em contraste com as conversas entre chefes durante as festas de caxiri nas aldeias, estas são consideradas penosas ou, como afirma Waiwai, chefe da aldeia Mariry, um "trabalho" cansativo.

Somos perigosos

31 A retórica da agressão e do revide, condensada na expressão *janepojy* ("somos perigosos"), como um refrão que aumenta gradativamente até o clímax nas estrofes finais do discurso, está sempre presente nas falas destinadas ao público não-indígena. Originalmente, compõe-se da adaptação de formas tradicionais de injúria, utilizadas em momentos de tensão entre indivíduos ou grupos. Uma das agressões verbais mais comuns consiste em ameaçar o inimigo e fazer o gesto característico de extrair e comer seu fígado, como se faz com o fígado de anta. Há outras formas, cantadas, de agressão verbal em que se compara, por exemplo, "matar um inimigo" com "matar uma onça". Contribuem ainda para essa retórica imagens tiradas das técnicas tradicionais de combate, como o uso de fumaças de pimenta para sufocar o inimigo, o uso de feitiços despejados seja nas pegadas seja na bebida, visando matar ou amansar a quem se quer eliminar. Há, finalmente, as formas adaptadas a partir de rituais tradicionais, em que os rapazes flecham a imagem de um animal ou de um inimigo, para depois destruí-la com golpes; alusão ritual utilizada para representar o ato de esmigalhar a cabeça do garimpeiro ou do governador etc.

32 Por outro lado, os discursos políticos trazem exemplos de formas de agressão verbal que se constroem a partir de particularidades dos *karai-ko:* os brancos não ouvem e, por isso, deve-se furar suas orelhas; são preguiçosos ou moles, portanto, devem ser forçados a

trabalhar para os índios sob a mira de flecheiros; ou ainda, sabendo o pudor dos regionais, ameaçam-nos de os despirem e pintar com jenipapo. Diga-se de passagem que esse tipo de ameaça foi colocado em prática em duas oportunidades, quando da expulsão de garimpeiros invasores. Essas ações, evidentemente, realimentam a retórica da bravura que os Waiãpi passaram a prezar nos últimos tempos, sobretudo depois do contato, por meio de vídeos contendo discursos semelhantes de outros líderes indígenas (Gallois & Carelli, 1993).

33 Nos comentários que fazem ao seu próprio desempenho e na avaliação dos discursos de seus chefes, os Waiãpi mostram-se conscientes de estar adaptando fórmulas de agressão especialmente para os brancos. Fazem uma autocrítica desse novo estilo com certo deboche, como quando ameaçam usar forças próprias dos xamãs para matar garimpeiros; é óbvio que, na prática tradicional de agressão xamanística, esse tipo de ação prescinde totalmente de aviso, seu sucesso dependendo mesmo do anonimato do agressor.

Não somos seus parentes

34 Essa argumentação é elaborada a partir de uma série de colocações que demostram o desejo de manter distância em relação aos brancos. "Quando os estrangeiros invadirem o Brasil, vocês também ficarão preocupados". Essa e outras afirmações do tipo: "não somos seus parentes; não queremos nos misturar; queremos ficar como antigamente, quando só havia Waiãpi", enfatizam sua autonomia para a reprodução física, sociocultural e territorial. Tal retórica ganhou força, quando alguns líderes aprenderam noções técnicas e jurídicas sobre territórios indígenas. Assim, é muito comum os Waiãpi elaborarem discursos sobre a imemorialidade da ocupação de suas terras, com recurso à toponímia indígena, que contrastam com o desconhecimento dos brancos, para quem rio é rio, montanha é qualquer montanha etc. A noção recentemente incorporada de limites territoriais é também usada para enfatizar a perda de terras já sofrida nas últimas décadas e a resistência a nova redução territorial. As bacias que outrora delimitavam a área de ocupação da etnia em relação às vizinhas, como o Rio Jari e o Rio Araguari, tornaram-se símbolos dos limites além dos quais os brancos "podem estragar a floresta".

Não somos bichos

35 Acoplado ao argumento anterior, está muitas vezes a retórica da igualdade. É sintomático que esse tema seja mantido pelos Waiãpi nos seus discursos mais recentes; significa não apenas que permanece o estigma do índio visto como "bicho", mas também que foram incorporadas noções extraídas do discurso dos brancos. A estratégia retórica da igualdade serve para estabelecer condições que possibilitem a convivência interétnica, tida como indeferível, mas só aceita na medida em que se mantém a distância e o respeito entre os dois mundos. Revela também o desprezo pelo poder de chefia dos brancos: "nós não mandamos nossos parentes invadir as cidades, vamos ver se o governador sabe mandar nos seus parentes"; aqui, o "parentesco" representa a aliança político-económica que marca a atuação indigenista oficial, cujos mandantes são habitualmente tidos como parentes de garimpeiros.

36 Argumentos desse tipo é que sustentam, por um lado, a exigência que fazem os líderes de falar pessoalmente com o topo da hierarquia do governo e, por outro lado, a crítica que

fazem a certas reuniões e debates na cidade, quando só são confrontados com "crianças" ou "ajudantes".

Nós, os chefes, precisamos de muitas coisas

37 "Precisamos de motosserra, motor de popa, espingarda, chumbo, panela, enfermeiro, professora...". As longas listas de pedidos apresentadas às autoridades locais e regionais não relacionam apenas bens que se tornaram necessários ou são desejados; representam essencialmente a manipulação, por via das coisas, da interação com os brancos. É a resposta à relação instituída pelos agentes de contato, na qual a distribuição de presentes e promessas de assistência tornam-se duas facetas de uma mesma barganha; de acordo com os índios, uma vez aceita a convivência, o fluxo de mercadorias e cuidados com a saúde deve continuar. Quando dizem "não queremos ficar sozinhos", os Waiãpi reafirmam essa dupla exigência que, inicialmente, condicionou sua aproximação aos postos de assistência.

38 Por não ter sido bem-sucedido, ultimamente esse argumento tem perdido força. Como a qualidade da assistência oferecida aos Waiãpi tendeu a se degradar e como foram cortadas as distribuições de "presentes", o argumento que o sucedeu enfatiza a recusa tanto da aproximação quanto da dependência das coisas dos brancos: "nós não vamos pedir nada, só vamos falar da terra".

39 Inúmeros discursos apontam para um retorno à vida antiga, na qual não se precisa "nem de sabão, nem de bombril", na qual "só se caça com arco e flecha" etc. Este retorno, aliás, não é mera figura de retórica. A precariedade dos recursos do posto da Funai e a dificuldade de comercializar artesanato e produtos do trabalho extrativista (principalmente ouro e castanha) fizeram que muitas famílias waiãpi voltassem a usar a tecnologia tradicional no cotidiano. Essa opção de não-dependência insere-se, assim, num plano de efetivo distanciamento em relação aos brancos. Como diz o Chefe Waiwai: "agora, nós vamos morrer no mato...". Ou seja, vamos nos distanciar dos postos, "matar bicho com flecha e lavar panela com areia", assumindo também o risco de morrer por falta de assistência.

40 Num outro nível, esse mesmo argumento transformou-se na exigência de acesso aos conhecimentos dos brancos que os Waiãpi meridionais pretendem controlar. Atualmente, as listas de pedidos apresentadas por chefes em seus discursos políticos estão muitas vezes relacionadas com a necessidade de garantir num futuro próximo auto-suficiência em relação aos brancos: querem escola para ter professores e enfermeiros índios, querem ferramentas e equipamentos de garimpo para não depender do dinheiro escasso da Funai etc.

41 Apoiando-se nessa mesma retórica – que, como já disse, associa a aceitação da convivência ao acesso a bens manufacturados – os Waiãpi passaram a rechear seus depoimentos com críticas e exigências quanto ao comportamento dos brancos que vêm conviver com eles. Os chefes de aldeia habitualmente incorporam os agentes dos postos como *-minwaj* ("ajudante") e apregoam sem parar que estes últimos devem trabalhar bem e adequar-se aos padrões e à etiqueta indígena, desde a maneira de cumprimentar até a de atender os doentes na enfermaria.

Somos sabidos

42 Essa expressão, aparentemente ingênua, é a tradução pobre, nos discursos em português, de uma série de argumentos que valorizam globalmente o "modo de ser" waiãpi (*jane reko pa*). O desenvolvimento interno da afirmação cultural constrói-se a partir de perspectivas muito diferentes, incluindo formas extremamente conservadoras e outras francamente inovadoras. Em todos os casos, essa retórica sustenta-se na oposição radical aos brancos, incapazes de "viver no mato". É justamente por isso que os brancos destroem o lugar onde vivem e persistem na destruição contínua – vão sempre adiante – em busca de novas terras para derrubar a floresta e dizimar os animais, ao contrário dos Waiãpi: "nós deixamos crescer a floresta, crescer a caça".

43 A minúcia com a qual descrevem as características ecológicas de seu território – associando espécies vegetais e animais, discriminando atividades desenvolvidas em cada estação etc. – é típica da retórica da "sabedoria" que os Waiãpi nunca deixam de exibir quando falam aos brancos. Essa "sabedoria" permite-lhes também construir longos discursos em que preveem todas as etapas das destruições em cadeia provocadas pela ignorância dos brancos, para então reafirmar um dos aspectos mais importantes do "modo de ser" waiãpi: a adaptação não-predatória que, desde o tempo dos antigos, garantiu a manutenção dos recursos do território indígena. No bojo da valorização desse sistema de adaptação e aliados ao desencanto com as promessas de apoio nunca compridas, também são construídos argumentos de recusa radical às alternativas de subsistência oferecidas pelos brancos: "não queremos serraria, não queremos criação, não queremos sua comida. Só gostamos de comer caça, que anda!".

44 Esse tipo de retórica pode assumir um caráter retrospectivo, justificado pelos Waiãpi contemporâneos de não deixarem esse modo de vida porque sempre foi o de seus antepassados. O argumento apóia-se no mito explicativo da diferença de tecnologia, resultado da péssima escolha feita pelos antepassados que, no tempo do herói criador *Janejar,* recusaram a máquina em troca das técnicas indígenas: para os índios, o arco e a vida na mata, para os brancos, a espingarda e as grandes cidades (Gallois, 1985, 1989). É interessante notar que, quando assume uma tonalidade política, esse argumento pode adquirir um caráter prospectivo baseado no mesmo mito da origem das diferenças interétnicas, apenas acrescido de "apêndices" que atestam a superioridade da sociedade Waiãpi no conhecimento dos recursos da floresta. Foi sobre essas bases que os Waiãpi começaram a construir uma ideologia que valoriza, por oposição ao caráter destruidor da ocupação branca, o modo de vida que os distingue como povo responsável pela perenidade da floresta ou como povo da floresta, *ka'a por.*

O ouro é nosso

45 Nessa mesma linha de argumentação está a retórica do ouro, que se origina numa versão moderna do mito de criação, cada vez mais citada no contexto do discurso para branco. Baseado na visão do cataclismo que destruirá a terra quando esta se tornar podre, o argumento justifica a apropriação exclusiva pelos Waiãpi de todos os minérios contidos em seu território, associados simbolicamente à pedra, que garante a imputrescibilidade da terra (Gallois, 1989, 1990). Há uma série de associações entre dureza, frieza e secura da pedra e, portanto, da terra a partir das quais os Waiãpi meridionais fazem uma crítica

minuciosa à baixa rentabilidade e ao caráter destrutivo dos empreendimentos florestais e agrícolas dos brancos.

46 Foi no contexto de informações orais e visuais sobre os estragos provocados pela lama dos garimpos que essa temática se tornou tão popular entre os Waiãpi. Mas o sucesso da argumentação deve-se, principalmente, ao fato de ser uma construção da origem e do destino da humanidade que tem grande relevância cosmológica. A partir dessa visão, ao mesmo tempo retro-e prospectiva, os Waiãpi do Amapari encontraram uma retórica que lhes permite afirmar sua especificidade cultural: eles se vêem, efetivamente, como os únicos responsáveis pela preservação do ouro no fundo da terra, onde foi colocado por seu dono, *Janejar,* evitando, assim, o desmoronamento das montanhas e a consequente inundação que aniquilará toda a humanidade.[10]

Se acabarmos, vocês vão acabar também

47 No bojo da retórica da sabedoria e da preservação do ouro, que surgiu mais recentemente, está outra representação mítica, que consiste em afirmar que os Waiãpi são os únicos humanos verdadeiros, ou seja, *Janejar reminõ wer* ("as criaturas do demiurgo") em oposição aos não-índios e, inclusive, às demais etnias indígenas que são fruto de outro tipo de criação (Gallois, 1988, 1993). Os brancos, como humanidade residual, são por esta razão excluídos do olhar atencioso que *Janejar* sempre mantém sobre suas criaturas. A ameaça afirmada nos discursos políticos é de que, se os Waiãpi forem exterminados, o criador irá imediatamente destruir o restante da humanidade.

48 Cabe ressaltar que esse argumento vem sendo utilizado especialmente pelos chefes mais tradicionalistas, que têm criticado com veemência a atuação proselitista dos missionários evangélicos, que ensinam histórias mentirosas aos habitantes das aldeias em que residem; a crítica desses chefes recai especialmente sobre a "mistura" de tradições relativas à criação do mundo e da humanidade, que os missionários incentivam por meio da tradução de trechos bíblicos que os jovens dessa aldeia reproduzem como se fossem *Janejar reko wer,* os feitos do herói criador *Janejar.* Note-se que essa crítica atesta uma consciência aguçada sobre a necessidade de preservar na formação dos jovens os parâmetros simbólicos que garantem aos Waiãpi sua especificidade cultural.

49 Em doses mais ou menos proféticas, a retórica que associa uma origem cosmologicamente *sui generis* à sabedoria ancestral compõe o tom dos discursos mais recentes dos chefes Waiãpi. Quando incrementadas por esses argumentos, as falas políticas ganham uma consistência cultural muito maior. No entanto, parece-me evidente que elas perdem o vigor sociológico e político, na medida em que tendem a se tornar muito mais uma nova forma de agressão verbal que uma modalidade de redirecionamento das relações interétnicas a favor dos índios. É bom lembrar que, por essas razões, o discurso provocador dos chefes proféticos não eliminou os outros argumentos que não só se mantêm como são reforçados por aqueles que querem negociar com os brancos mais do que ameaçá-los. Esse papel cabe habitualmente aos líderes que obtiveram sua posição graças ao trânsito nos postos de assistência. Isso não significa, porém, que todos os chefes tradicionais sejam capazes de desempenhar com sucesso o estilo profético da oratória "para branco", ou que líderes criados à sombra dos postos não possam enunciar discursos dessa natureza.

50 Na prática dos encontros durante os quais são proferidas essas falas, ocorre normalmente uma divisão de tarefas que, além de evidenciar uma hierarquia interna à chefia indígena, acaba por separar mensagens, construídas a partir de uma retórica de autonomia, de outras que visam mais diretamente à negociação. Os mais velhos têm prioridade e, um após outro, fazem longos discursos em que começam por responsabilizar os brancos – apoiados nos argumentos acima evocados – pela trágica situação em que se encontram os índios, prosseguindo com ameaças em que enfatizam a valentia dos Waiãpi. Cabe aos mais jovens, além de traduzir a fala dos chefes, introduzir as reivindicações e estabelecer as condições para a negociação com palavras amenas.

51 Tanto na forma como no conteúdo, o discurso político dos Waiãpi é muito marcado pela ambiguidade em que se fundamenta a relação interétnica. Em seu conjunto, a seleção de argumentos e a alternância entre as falas propõem possibilidades concretas de relacionamento que, individualmente, no ato da enunciação, podem parecer excludentes: afastar-se ou aproximar-se dos brancos, dispensá-los ou manter relações de dependência com eles. O tema da dependência e a maneira como é tratada nas falas para branco sintetizam uma problemática muito mais complexa e mais densamente representada em outros gêneros orais, que também devem ser considerados para elucidar os diferentes aspectos das representações waiãpi sobre o contato. Apresento a seguir algumas explicações mítico-históricas sobre essa questão que é fundamental na atual situação de contato e, portanto, no discurso político.

Etiologia simbólico-histórica e legitimação política

52 Ao privilegiar o material composto pelos discursos políticos e não pelas narrativas míticas ou históricas, apesar de mais elaboradas como reflexão indígena sobre o branco e o contato, procurei esclarecer a relação entre cultura e *práxis* mobilizada na produção desses discursos-ação. As falas políticas dos Waiãpi tematizam vários aspectos da reprodução econômica, social e simbólica desta sociedade, destacando e definindo, para fora, os elementos do seu modo de ser que consideram mais ameaçados pela convivência com os brancos. A construção dessa retórica evidencia menos a explicação indígena sobre o contato que uma estratégia social e cultural de produção de uma imagem de si, representando uma forma ativa de resistência. No entanto, a seleção dos elementos que compõem essa auto-imagem resultam de um processo especulativo de interpretação das experiências passadas, atuais e de perspectiva futura sobre o convívio interétnico.

53 As mudanças retóricas nos discursos waiãpi ilustram a diáletica interpretação-*práxis* sobre a qual se apóia a reinterpretação dos efeitos do contato. Por exemplo, o acesso aos bens dos brancos, que era a reivindicação básica dos anos 70, deu hoje lugar a reivindicações territoriais. Os argumentos que não surtiram efeito no confronto político do relacionamento interétnico são substituídos por outros, aos quais ainda se espera uma reação. Nesse processo de resistência especultativa, construir discursos-ação é utilizar estrategicamente os elementos mítico-históricos com o propósito de justificar reivindicações políticas.

54 No que se segue, procuro contextualizar esse processo de legitimação, por meio de alguns exemplos de discursos-explicação. Trata-se de exegeses individuais de episódios míticos relativos a questões prementes para o futuro dos Waiãpi: a saúde, a escola e a manutenção da integridade territorial. As narrativas citadas são criações pessoais do Chefe Waiwai,

posteriormente apropriadas por outros líderes e que se vêm propagando na retórica coletiva, no contexto da negociação política com os brancos. Como propõe Sperber (1989, p. 115),[11] a observação e a análise do contexto de transmissão de conhecimentos expressos em vários gêneros de oralidade esclarecem a transformação de "representações mentais" em "representações públicas/culturais".

Origem dos remédios

55 Trata-se de uma versão da morte do herói cultural *Janejar,* que faz parte de um conjunto de transformações do mito de separação entre céu e terra, imortalidade e condição humana, encenada na separação entre os humanos e seus criadores.[12] Algumas versões desse mito dão ênfase à origem da gripe e de outras doenças, vomitadas pelo demiurgo. Atestando, mais uma vez, seu comportamento desleixado, os brancos, literalmente, apanharam (*o-jipy*) as doenças ao se contaminar com o vómito e, desde então, não deixaram de propagar os males que hoje atingem, inclusive, as criaturas de *Janejar, os* Waiãpi.

56 Em apêndice a essa narrativa, ouvi do chefe Waiwai um comentário que justifica a obrigação, por parte dos brancos, de dispensar aos índios tratamentos adequados de saúde. Explica como, após se sensibilizar com os sofrimentos dos brancos contaminados com seu vómito, *Janejar* ensinou-lhes o uso dos remédios, repassando esses conhecimentos por meio da escrita. Justamente por conservarem esse conhecimento no papel, os brancos não esqueceram como se fabricam os antídotos dos males que eles mesmos provocaram e, por isso mesmo, devem trazê-los de volta aos Waiãpi, na forma de *moã-jar* ("donos dos remédios", termo que se aplica tanto aos médicos quanto a qualquer pessoa capaz de administrar medicamentos).

Origem das professoras

57 Em circunstâncias semelhantes, os Waiãpi incorporaram recentemente uma explicação criada pelo chefe Waiwai como apêndice ao mito das "Amazonas". Essa narrativa, normalmente enunciada para explicar oposições e complementaridades fundamentais no surgimento da vida social (relações de especiação, de gênero e de aliança – ver Gallois, 1988, p. 146-9), também sustenta exegeses da situação de contato, sendo então acrescida de comentários sobre as atividades dessas mulheres que pretendiam reproduzir uma sociedade à margem da aliança.

58 De acordo com a versão de Waiwai, após terem sido levadas por baixo do *parana* (identificado, hoje, com o Rio Amazonas) pelo tatu mítico, elas receberam do herói criador *Janejar* os cadernos que simbolizam o domínio da escrita. Reservaram para si esse conhecimento, transmitindo-o apenas às filhas que nasciam da união episódica com homens brancos. O saber cuidadosamente guardado e que elas recusavam repassar aos homens-inclusive porque quando nasciam meninos, estes eram entregues aos genitores *karai-ko* – acabou chegando às mãos destes, por descuido de algumas mulheres. Com a perda de seu saber específico, também terminou a vida separada dessas "amazonas", que passaram a conviver com os homens, até então aceitos apenas para procriar. O domínio da escrita propagou-se entre os brancos, pelas professoras. Como na narrativa anterior, Waiwai conclui dizendo que, pelo fato de ter sido um conhecimento originalmente

destinado às verdadeiras criaturas de *Janejar* e controlado por elas, os brancos têm obrigação de devolvê-lo a seus detentores originários, mandando professoras para as aldeias.

O veneno dos brancos

59 Este relato histórico conta os feitos de *Tamo Aware'e,* morador de uma aldeia situada nas cabeceiras do Rio Inipuku. No período ao qual se reporta, os Waiãpi daquela área recebiam visitas intermitentes de brancos e, inversamente, alguns índios haviam acompanhado os forasteiros até os vilarejos do baixo Rio Jari. Aproveitando uma dessas incursões, *Aware'e,* que acabara de matar a esposa, fugiu para evitar a vingança de seus cunhados. Tomado pela fúria, ele procurou "na cidade" uma arma que lhe permitisse eliminar seus inimigos. Apesar das advertências dos brancos, que tentaram evitar o massacre, ele carregou consigo um "veneno" extremamente mortífero. Escondendo-o num cesto com tampa que ele apenas entreabria ao chegar nas aldeias que sucessivamente visitava antes de voltar a casa, provocou a morte de todos os habitantes da região.

60 Do "veneno", descrito como uma massa gosmenta, emanava fluidos levados pelo vento que matavam por sufocação.[13] Os brancos que acompanhavam *Aware'e* e que, sintomaticamente, não eram atingidos pelo cheiro mortífero, por serem donos do veneno, tentavam avisar os parentes daquele que, no entanto, sempre abria o cesto antes que pudessem fugir. Como todos os relatos desse gênero, o episódio termina com a fuga de duas mulheres, testemunhas que puderam contar a história aos Waiãpi do alto Rio Amapari, que as acolheram. O fim trágico de *Aware'e,* levado de volta pelos brancos, tem várias versões, algumas delas de conciliação, quando índios do Amapari, em visita ao baixo Jari, tentaram resgatá-lo da prisão, e outras em que ele morre pelas mãos de seus aliados.

61 Outro comentário que esse relato suscita é de que os brancos haviam incentivado a fúria de *Aware'e* em vez de acalmá-lo. "Diziam: 'leva, leva!' Estavam querendo mesmo matar todos os índios. Queriam mesmo exterminar os Waiãpi para roubar suas terras". Esse argumento é condizente com a retórica do discurso-ação, pela seleção de elementos que problematizam a relação com os brancos e que são retransmitidos na forma de acusações pelas quais se espera redirecionar as relações interétnicas concretas.

62 Os feitos de *Tamo Aware'e* foram comentados no contexto de uma discussão da qual participaram praticamente todos os chefes de aldeia, em setembro de 1990, sobre a redefinição dos limites da AI Waiãpi e a reintegração dos formadores do rio Inipuku. Essa zona, referida como o "lugar das ossadas", havia sido abandonada por várias décadas em consequência do massacre provocado pelo "veneno". Os novos assentamentos que o grupo local de Mariry está implantando nessa área recolocaram em circulação este relato que, como tantos outros, só vêm à tona se um evento pertinente exigir sua reinterpretação.

63 Entre mito e história, as narrativas e os comentários acima resumidos são mobilizados para servir de fundamento aos discursos políticos. Nesse contexto, os elementos da história do contato são transformados e remodelados em função de estratégias interétnicas definidas. Os discursos-explicação são especulações circunstanciadas em torno de acontecimentos que permitem associações, estas sim, predeterminadas por uma estrutura mítico-cosmológica específica.

64 Ora, como "o mundo não é obrigado a obedecer à lógica pela qual é concebido" (Sahlins, 1990, p. 174), essa estrutura sofre alterações que atualizam transformações culturais. A análise que Salhins faz desse processo e a teoria da história que ele propõe[14] são particularmente adequadas ao estudo da construção de uma auto-representação étnica waiãpi, fabricada em concomitância com a reavaliação das concepções mítico-históricas relativas aos brancos. Descrevo abaixo alguns aspectos da "teoria do branco" construída e manipulada pelos Waiãpi do Amapari.

A ambigüidade dos brancos e sua manipulação

65 Uma das questões suscitadas pelo processo de elaboração e reelaboração da argumentação política dos Waiãpi do Amapari está na permanência de contradições que testemunham o difícil trabalho de seleção cultural dos fatos do contato (Albert, 1992, p. 181) no momento em que se passa de uma explicação histórico-simbólica individual para o campo das representações coletivas que sustentam a negociação com os brancos. Como entender, por exemplo, a superposição de uma retórica do pedido com a afirmação da auto-suficiência, às vezes embutidas na mesma fala? Ou a aceitação da inferioridade numérica e tecnológica com a exaltação da superioridade de um modo de vida não-predatório?

66 Não voltarei ao processo de difusão de explicações individuais em representações coletivas, acima mencionado, mas procurarei abordar essas contradições a partir de seus fundamentos propriamente cosmológicos. A ambiguidade parece ser, de fato, estrutural não apenas na relação concreta que os Waiãpi mantêm hoje com os brancos, mas também nas representações que construíram sobre a relação interétnica.

67 A construção de uma auto-representação, que se processa paralelamente à revisão da imagem do branco, não consiste num simples jogo de espelhos, de identidade/oposição contrastiva. Como os pontos de referência são diferenciados, as imagens resultantes são também variáveis, razão pela qual a ambiguidade das acções – tanto dos Waiãpi como dos brancos – repercute na ambigüidade das representações cosmológicas sobre a oposição branco/índio.

Ambivalência da posição do branco no cosmos waiãpi

68 A posição preponderante do branco na cena das relações interétnicas surge a partir do momento em que sua presença é considerada definitiva, apagando de certa forma as relações que historicamente os Waiãpi mantêm com outras etnias. Mesmo assim, esta cena deve ser analisada globalmente, envolvendo a totalidade das posições de alteridade definidas pela cosmologia waiãpi. Os brancos constituem uma entre outras categorias, ao lado daquelas que diferenciam, por exemplo, povos inimigos (*apã*) e/ou povos *parentes* (-*tarã wer,* ou *jane kwer* "produtos de nossa criação").[15] Sem dúvida é por razões históricas óbvias que a figura do branco domina esta cena, pela incompreensão, atração ou rejeição que provoca. É bom lembrar, de passagem, que os Waiãpi meridionais mantiveram por várias décadas, e até muito recentemente, um maior isolamento em relação às etnias vizinhas do que aos brancos, com quem os contatos têm sido constantes.

69 Numa primeira aproximação à ideologia do contato, as imagens do branco contidas nos diferentes discursos (histórico, mítico, etiológico, político) ressaltam algumas

incoerências. Como conjugar, por exemplo, a imagem, no âmbito mítico-cosmológico, do branco como destruidor, deflagrador de cataclismos, com a recusa, nos diagnósticos etiológicos dos xamãs, a imputar-lhe a responsabilidade pelas doenças e mortes que mais atingem o grupo?

70 Vejamos, primeiro, o plano das classificações. A temática principal das narrativas míticas centra-se na oposição do humano (verdadeiro) ao não-humano (residual), que se articula com a oposição entre perenidade e destruição cósmica. Sintetizando interpretações desenvolvidas em outros trabalhos (Gallois 1985, 1988, 1990), cabe ressaltar que, pelo prisma dos mitos, o branco integra o tempo cósmico waiãpi. Essas narrativas enfatizam diferenças de natureza na humanidade dos brancos; sua origem celeste (surgiram de pedras caídas do céu) relaciona-os com uma das humanidades anteriores que pode ressurgir no ciclo perpétuo das recriações (a comunidade dos mortos e seu suporte de pedra "caem" para substituir a humanidade "velha" quando a terra estiver podre).

71 A presença dos brancos no tempo da criação gera variações interessantes nas exegeses. Após a convivência (ausência de diferenças) no tempo de *Janejar,* o demiurgo, os brancos foram surgindo pela mesma lógica da especiação que diferenciou todas as formas de vida (animal, humana) do universo. Mas, em algumas versões, diz-se que os brancos mataram o herói criador, provocando o distanciamento entre este e suas criaturas. Em outras, os brancos provocam o cataclismo que levou à recriação de uma nova humanidade em que *karai-ko* (brasileiros) e *prainsi-ko* (franceses) foram espacialmente separados dos verdadeiros humanos que os Waiãpi representam; como se viu, a retórica política dá ênfase a essa separação para justificar as reivindicações territoriais. Essas imagens também rebatem na avaliação cotidiana de suas ações, em que os brancos aparecem como essencialmente destruidores, modificadores, aceleradores do cataclismo que surgirá quando, por força de sua aproximação excessiva e, conseqüentemente, a suas ações, a terra estiver irremediavelmente podre.

72 Recuperados pelo mito, os brancos podem ser definidos como derivações anômalas do sistema ideal. Assim, eles não são propriamente inimigos, nem possuem definitivamente os elementos que lhes proporcionam superioridade tecnológica. Por força da explicação retrospectiva, no atual momento do ciclo de criação e destruição da humanidade, eles detêm os bens que originalmente foram colocados à disposição da humanidade pelo herói criador. Mas, se possuem "as máquinas", eles não têm o saber: desperdiçam, estragam. Os discursos políticos reiteram essa concepção dos brancos por meio do argumento tantas vezes repetido pelos líderes: os brancos "não sabem". Daí o perigo que representam, incontrolável por natureza. É sem dúvida por essa razão que, etiologicamente, os Waiãpi do Amapari evitam atribuir aos brancos a origem dos males que afetam mais habitualmente suas comunidades. Na perspectiva de controle, não apenas terapêutico, mas sociopolítico e cósmico que os xamãs realizam, estes preferem apontar para agentes patogênicos que seus poderes podem efetivamente atingir, ao contrário do "mal dos brancos".

73 Passando agora ao outro plano, da *práxis,* é significativo lembrar que os brancos vêm sendo cada vez mais diferenciados entre si. Distingue-se não só os brancos amigos dos inimigos, os brancos próximos dos distantes, mas categorias definidas em função de seus impactos mais diretos na vida do grupo. O comportamento com relação a garimpeiros ou caçadores, governo local ou federal, Funai ou missões etc., varia de acordo com a especificidade de expectativas e reivindicações direcionadas pelos Waiãpi a esses diferentes tipos de não-índios presentes em seu universo. Essa diferenciação interna

atualiza a diversidade de experiências históricas concretas e sustenta diferentes alternativas no lidar com os brancos.

74 Sintetizo, a seguir, três modalidades básicas de relacionamento que configuram – nas tradições míticas e históricas waiãpi – formas de intervenção nas relações de convivência, não apenas com os brancos, mas com todas as categorias de "outros".

75 a) A primeira configura uma modalidade de aproximação (*-jimory*), cuja eficácia pode ser reforçada por meios fitoterapêuticos ou encantações ditas "de amansar" possíveis inimigos. Por meio dessas técnicas, procura-se instaurar um nível mínimo de diálogo que poderá levar à troca formalizada (*-porado*). No caso dos brancos próximos ou distantes, essa modalidade de relacionamento se manifesta nas formas ritualizadas de aproximação pelas quais os Waiãpi procuram controlar o fluxo de bens e recursos que lhes interessa obter dos *karai-ko.*

76 b) A segunda já configura a aceitação da convivência, uma vez que estabelece não apenas reciprocidade, mas aliança. Consiste na incorporação (por "criação" ou "domesticação") de certas categorias de brancos. Episódios relativamente recentes da história do contato confirmam a eficácia dessa opção. Por exemplo, a experiência de mistura com balateiros, na época de *Sai Pany,* a avó brasileira, que precisou tornar-se, sucessivamente, esposa de todos os adultos da comunidade do Rio Karapanaty para ser "educada" antes de procriar. Exegeses míticas a respeito da diferenciação interétnica também referem-se a essa alternativa de relacionamento, especialmente, aquelas que diferenciam "franceses" de "brasileiros", em que os primeiros aparecem menos nocivos que os segundos, em função das diferentes técnicas e cuidados que os Waiãpi tomaram para sua "educação".[16]

77 c) A última alternativa, de rejeição e distanciamento, é a guerra (*-japisi*). Mesmo que inúmeros relatos encenem essa opção, sua avaliação tende a ser negativa. Os brancos são inatingíveis e seu poder destruidor sempre supera as estratégias preparadas contra eles. É relevante a semelhança estrutural dos relatos de guerra contra os brancos: quando estão prestes a eliminá-los, os esforços dos Waiãpi acabam sendo inúteis diante do surgimento de novas armas nas mãos dos *karai-ko.* O poder-ou o "mal" dos brancos (*karai ra'y*) – é sujeito a transformações internas que reiteram sua força devastadora. Os brancos não são elimináveis nem histórica nem cosmologicamente. São parte do cosmos e do devir waiãpi.

78 A concomitância dessas modalidades de relacionamento – tanto na memória de experiências históricas como na formulação de argumentos para o discurso político – justifica as hesitações dos Waiãpi sobre o confronto direto com os brancos. Como foi indicado antes, o discurso da rejeição à convivência interétnica reflete mais uma nova forma de agressão verbal do que uma alternativa de relacionamento. As intervenções consideradas viáveis pela maioria dos chefes Waiãpi estão pautadas pelas alternativas anteriores, que constituem um compromisso para a negociação com os brancos.

79 Qual o objeto dessas negociações? O acesso aos bens, às técnicas e à assistência dos brancos seria a formulação moderna de um tema central na mito-cosmologia waiãpi, que diz respeito ao destino e ao controle das posses legadas pelos heróis e pelos ancestrais. As explicações sobre a origem dos "remédios" e das "professoras" são exemplos dessa temática que retomo a seguir, partindo de seus fundamentos cosmológicos. Nessa perspectiva, está claro que a relação com os brancos não se constrói na oposição, mas na partilha: de bens, de conhecimentos e relações que representam, para os Waiãpi, aquilo que definimos como "cultura".

Política da diferenciação cultural: objetos e saberes

80 A imagem do branco deve ser compreendida em termos não apenas relacionais mas de conteúdo, procurando traduzir, a partir da teoria nativa, a diferença cultural que separa índios e brancos. Surge neste plano uma contradição importante: os bens dos brancos são valorizados e sua aquisição é lema do jogo das relações interétnicas concretas. Ao mesmo tempo, esses bens podem ser rejeitados no contexto em que é afirmada a diferença radical que os Waiãpi estabelecem entre a sua humanidade e a dos brancos. Essa ambiguidade pode ser resolvida se entendermos que, simbolicamente, a aquisição da tecnologia dos brancos nada tem a ver com o que costumamos definir como "acréscimo" ou incorporação de "inovações".

81 Por oposição aos brancos, os dispositivos tecnológicos que simbolizam a cultura indígena ("arco" *versus* "espingarda", "técnicas e saber da *floresta" versus* "técnicas e saber da *cidade"* etc.) são definidos no conjunto de eventos que levaram à especiação pelas opções-tantas vezes recriminadas[17]-dos primeiros Waiãpi a quem o demiurgo havia apresentado a escolha não só entre técnicas diferenciadas mas entre a vida eterna e a morte (Gallois, 1985). Mas essa interpretação retrospectiva já contém em si os elementos que permitem transformá-la em argumento prospectivo, isto é, usado no contexto da política interétnica contemporânea.

82 As tradições waiãpi relativas à origem dos elementos culturais – aquisição de conhecimentos e técnicas, de enfeites, de cantos etc. – diferenciam duas procedências para as características que hoje compõem o "modo de ser" Waiãpi (*jane* reko). A primeira consiste na definição de formas culturais literalmente "dadas" ou "ensinadas" (*-me'e*) aos humanos por seus criadores. A segunda consiste na apreensão de conhecimentos e objetos culturais pela via da agressão. Os elementos obtidos desta maneira foram "retirados" (*-mojeapy*) ou "roubados" (*-mona*) de inimigos que, necessariamente, foram eliminados seja pela guerra, seja por uma completa absorção (ou "domesticação"); nessas modalidades, os Waiãpi enfatizam a exclusividade da posse: tornar-se dono de um elemento cultural significa ter erradicado o seu detentor anterior. Nessa lógica, não há possibilidade de partilha entre posições que configuram categorias opostas.

83 Para obter as coisas dos brancos, os Waiãpi do Amapari tecem uma estratégia que segue a primeira das alternativas de aquisição. O estilo negociador das falas para branco confirma que os Waiãpi não pretendem eliminar os *karai-ko* para tornar-se donos de seus bens, não só porque eles são indestrutíveis, mas porque seus bens eram, originalmente, posse da humanidade como um todo. Os discursos políticos e as exegeses míticas resumidas acima são explícitos: as máquinas, o ouro, a escrita etc. são técnicas e saberes inventados pelo herói criador *Janejar* no tempo das origens e que os Waiãpi pretendem agora recuperar.

84 A mudança de teor nas relações interétnicas e a ênfase do confronto foram, assim, acompanhadas de uma transformação na exegese dos mitos de origem. No início dos anos 80, era frequente ouvir discursos sobre a recuperação dos bens dos brancos, construídos na perspectiva de longo alcance do ciclo de destruição e recriação do universo; o controle sobre os objetos e as técnicas que atualmente opõem índios e brancos seria invertido na próxima humanidade (Gallois, 1989). Hoje, essa retórica acompanha, às vezes, os discursos políticos que pregam o distanciamento total em relação aos *karai-ko* e a consequente ênfase nas técnicas e no saber propriamente waiãpi. O mau uso que os brancos fazem de suas coisas é constantemente problematizado pelos líderes do Amapari, por vezes levando

à rejeição de saberes e tecnologias consideradas como formas derivadas, deformadas ou empobrecidas da cultura original.

85 No entanto, à mesma medida que a auto-suficiência se torna mais inviável, os Waiãpi do Amapari tendem a reorientar suas intervenções para a recuperação daquilo que, primordialmente, foi criado para eles. O interesse pelas coisas e pelos conhecimentos dos brancos reflete, ao mesmo tempo, um projeto de convivência interétnica e de manutenção ideológica, em mãos de seus detentores originais, de um saber que não deverá levar à destruição das verdadeiras criaturas humanas (*Janejar reminõ wer ete*). A nova ordem cosmológica tende a opor no espaço o que antes era tido por sucessivo no tempo. Se, na primeira interpretação, o controle que índios e brancos exercem sobre bens e conhecimentos é alternado, na segunda elas devem ser barganhadas, ou melhor, compartilhadas: pode-se, pela negociação, buscar de volta aquilo que os Waiãpi consideram seu.

86 O interesse desses discursos é que, qualquer que seja sua orientação, eles reforçam a concepção autocentrada dos Waiãpi, que se colocam como origem e guardiães de tudo: são eles que mantêm o equilíbrio do mundo que os brancos, por serem formas anómalas e/ou derivadas dos verdadeiros humanos, só sabem destruir. E quanto mais intensa for a utilização e a dependência de bens e de técnicas não-indígenas, mais será problematizado, por contraste ou negociação, aquilo que os Waiãpi consideram que deve fazer parte do núcleo de sua "cultura".

Considerações finais

87 Os Waiãpi do Amapari têm demonstrado ultimamente que seu discurso sobre o branco é um caminho para a intervenção. Procurei mostrar que o processo de elaboração das falas "para branco" representa um setor extremamente profícuo para tratar do controle das relações interétnicas. Optei por analisar, não o *corpus* de discursos disponíveis – formado por longos depoimentos que seria inviável reproduzir e perderia interesse se fosse truncado[18] – mas aspectos do processo de construção de um gênero oral particular: a "fala para brancos".

88 Em termos cognitivos e simbólicos, foi evidenciado que a construção dos discursos-ação remete a procedimentos específicos de seleção e correlação de eventos culturalmente relevantes na interpretação indígena da situação de contato (Albert, 1992, p. 181). A imbricação dos discursos políticos em outros gêneros da tradição oral foi ilustrada a partir da captação, na forma dos discursos-explicação, de elementos mítico-cosmológicos utilizados para legitimar reivindicações. Ao apontar para articulação desses discursos com a realidade interétnica no Amapá, procurei demonstrar que o principal interesse das representações sobre o contato elaboradas por povos indígenas está menos em reforçar seu caráter obviamente cultural do que em acentuar seus aspectos propriamente relacionais, de ordem sociopolítica.[19] Os gêneros orais não são estanques, nem refletem estruturas abstratas, mas sim modalidades de intervenção social, para as quais mito, história, fala para branco e suas correlações contribuem como fórmulas interpretativas.

89 O contexto de reelaboração interna aos vários gêneros que compõem a tradição oral dos Waiãpi comprova que o seu discurso político é marcadamente profético, pois projeta opções futuras de "abertura" ou "fechamento" (Chaumeil, 1984-1985) à convivência com os brancos em doses calculadas a partir de relações concretas. Durante muito tempo, o

profetismo Tupi foi interpretado no contexto da perpetuação de mitos, de exegeses cosmológicas ou de rituais tradicionais que apontavam para o "natural" reiterativo desses povos, agarrados à sua cultura como via de escape à miséria do contato.[20] O caráter profético das manifestações culturais dos povos Tupi não estaria mais nítido se fosse analisada a retórica prospectiva que sua memória oral permite construir? Para contribuir à reavaliação desse profetismo, procurei demonstrar que o discurso-explicação waiãpi contém em si, além dos resíduos retrospectivos habitualmente enfatizados na perspectiva reiterativa, os fundamentos que constituem o devir; tanto uns quanto outros parte integrante da cosmologia desta sociedade Tupi.

90 Mobilizar elementos mito-cosmológicos em prol de um projeto político de resistência ao contato impõe mudanças na estrutura cosmológica que transparecem quando são produzidos os discursos políticos interétnicos. De um lado, as modificações e as incorporações de temas referentes ao contato podem ser formuladas como simples adaptações a um modelo preestabelecido, por exemplo, pelo mito de criação e especiação. Vistas por esse prisma, as imagens que os Waiãpi constroem do branco seriam menos resultados de interpretações retrospectivas embutidas numa taxonomia de alteridade própria à estrutura cosmológica desta sociedade. Mas, se considerarmos com mais atenção o processo cognitivo de seleção dos elementos da "teoria do branco", utilizados para a construção de discursos políticos, notaremos que ele traduz alterações profundas nessa mesma estrutura, apresentando uma "releitura" das classificações e das pré-concepções cosmológicas, que são constantemente transformadas em função dos efeitos da intrusão dos brancos na vida social indígena. Essa segunda perspectiva, que prioriza o nível relacional e não apenas os determinantes culturais das representações, é, sem dúvida, mais interessante para a compreensão das ambigüidades da convivência interétnica, que se manifestam não só nas ações como nas falas para branco. Os aspectos prospectivos do discurso sobre o branco remetem a procedimentos de seleção cognitiva importantes para se compreender as peculiaridades do enfrentamento que essa sociedade empreende para manter sua autonomia.

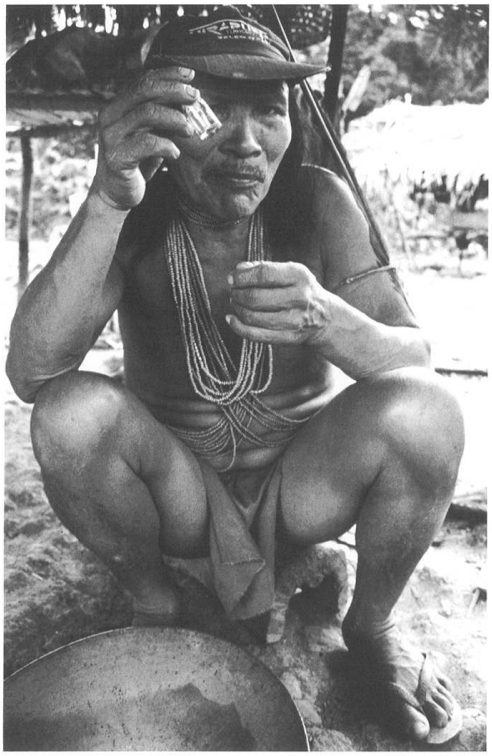
91 A retórica waiãpi analisada pelos argumentos mais recorrentes nas falas para branco mostra que a síntese entre interpretações retrospectivas e prospectivas resulta na construção de uma nova imagem, multifacetada, de si e do branco. Os discursos políticos seriam o *locus* privilegiado para a formulação da auto-representação étnica que desponta paralelamente à atualização da teoria do branco. Por tudo isso, essas falas inscrevem-se numa estratégia social e cultural mais ampla, relacionada com um projeto de resistência política, estratégia esta que também encerra um duplo movimento retro e prospectivo de revisão da auto-representação. Assim, ao retrabalhar as concepções mítico-históricas do contato no contexto do enfrentamento, os Waiãpi vêm produzindo novas versões da imagem do branco, construídas de modo especulativo em relação à posição que eles, como verdadeiros humanos, pretendem manter. E, inversamente, o caráter profético muito marcado de seus discursos reivindicatórios corresponde a uma forma de resistência ativa, que lhes permite auto-afirmar-se em oposição aos brancos de quem se querem diferenciar, não apenas por referência a um passado, mas, sobretudo, na perspectiva do que querem para o futuro das relações interétnicas.[21]

Agradecimentos

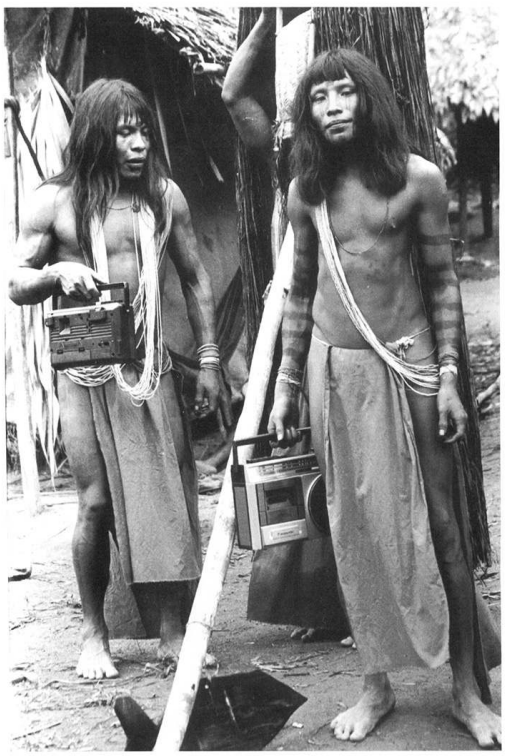
92 Agradeço a Jaime Siqueira pela leitura crítica de versões anteriores deste trabalho, assim como a Lux Vidal e Marinha Kahn e, especialmente, Alcida Ramos e Bruce Albert pelos comentários e sugestões que ofereceram durante a redação do texto.

O chefe da aldeia reúne todos os membros de sua família, devidamente armados, para um retrato destinado aos brancos. Foto: D. Tilkin Gallois (aldeia Mariry, 1993).

Kasiripinã e Waiwai assumem a direção da reunião durante a qual chefes de todas as aldeias acordaram com representantes da GTZ, da Funai e do CTI procedimentos e calendários para a demarcação da TI Waiãpi, realizada com intensa participação indígena, entre 1994 e 1996. Foto: D. Tilkin Gallois (aldeia Aramirã, dezembro de 1993).



Waiwai, chefe da aldeia Mariry e incentivador da garimpagem de ouro sob controle dos Waiãpi, mostra frasco com 4 gramas de ouro, produzidos no trabalho manual, com ajuda de seus genros. Foto: D. Tilkin Gallois (aldeia Yjy pijõ, 1993).



Jovens gravam os cantos da festa *Pakuasu,* acompanhando o mestre da dança que toca uma clarinete representando o peixe "pacu". Essa festa – raramente realizada, pois exige a participação de todos os grupos locais waiãpi – integra o "ciclo dos peixes" e reencena eventos da criação do mundo. Foto: D. Tilkin Gallois (aldeia Taitetuwa, 1991).

O líder Kumai. Encontro das lideranças indígenas do Amapá. Foto: D. Tilkin Gallois (Palácio do Governo, Macapá, 19 de abril de 1989).

BIBLIOGRAFIA

Referências bibliográficas

ALBERT, B. A fumaça do metal. História e representações do contato entre os Yanomami, *Anuário Antropológico/89,* p. 151-89, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, M. M. Etnicidade: da cultura residencial mas irredutível. In:—. *Antropologia do Brasil.* São Paulo: Brasiliense. 1986. p.97-108.

CHAUMEIL, J. P. Chamanisme et phénomènes de résistance dans les basses-terres sud-américaines. *Annuaire. Résumés des Conférences et Travaux.* École Pratique des Hautes Études, Vème Section, Sciences Religieuses, t.XCIII, p.99-105, 1984-1985.

GALLOIS, D. T. Índios e brancos na mitologia waiãpi: da separação dos povos à recuperação das ferramentas. *Revista do Museu Paulista,* v.30, p.43-60, 1985.

—. *Migração, guerra e comércio:* os Waiãpi na Guiana. São Paulo: FFLCH-Universidade de São Paulo, 1986.

—. *O movimento na cosmologia Waiãpi:* Criação, expansão e transformação do universo. São Paulo, Tese (Doutorado), Universidade de São Paulo, 1988.

—. O discurso waiãpi sobre o ouro: um profetismo moderno. *Revista de Antropologia,* v.30-2, p.457-67, 1989.

—. L'or et la boue: cosmologie et orpaillage waiãpi. *Ethnies,* v. 11-2, p.50-5, 1990.

—. *Mairi revisitada.* A reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi. São Paulo: NHII-Universidade de São Paulo/FAPESP, 1993.

—. Controle territorial e diversificação do extrativismo na área indígena Waiãpi. In: *Povos indígenas no Brasil 1991/95.* São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996. p.263-71.

—. Brasil: el caso de los Waiãpis. In: *Derechos Indígenas y conservación de la naturaleza,* Documento IWGIA n.23. Copenhagen: IWGIA, 1998. p. 175-93.

—. *Participação indígena:* a experiência da demarcação Waiãpi. Brasília: PPTAL/Funai e GTZ, 1999. p. 139-53.

GALLOIS, D. T., CARELLI, V. Vídeo nas aldeias: a experiência Waiãpi. *Cadernos de Campo,* v.2, p.70-83, 1993.

GRENAND, P. *Ainsi parlaient nos ancêtres:* essai d'ethnohistoire waiãpi. Travaux et Documents ORSTOM 148. Paris: ORSTOM, 1982.

HILL, J. D. Introduction. Myth and history. In: HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past.* Urbana: University of Illinois Press, 1988. p.1-17.

RAMOS, A. R. Vozes indígenas: o contato vivido e contado. *Anuário Antropológico/87,* p. 117-43, 1990.

SAHLINS, M. *Ilhas de história.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SPERBER, N. L'étude anthropologique des représentations: problèmes et perspectives. In: *Les représentations sociales,* D. Jodelet (Org.). Paris: Presses Universitaires de France, 1989. p. 115-30.

TURNER, T. Ethno-ethnohistory: myth and history in native south american representations of contact with Western society. In: HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past.* Urbana: University of Illinois Press, 1988. p.235-81.

—. De cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: VIVEIROS DE CASTRO, E., CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org/*Amazônia.* Etnologia e história indígena. São Paulo: NHII/Universidade de São Paulo-Fapesp, 1993. p.43-66.

NOTAS

1. Não cabe aqui mencionar os numerosos estudos já realizados e as pesquisas em andamento sobre o tema. Cito apenas dois autores, cujos trabalhos orientaram decisivamente este artigo. Turner propõe-se a analisar as mudanças socioculturais por meio das quais os índios chegam à afirmação de sua sociedade como produto de sua própria ação histórica; o autor evidencia, no caso Kayapó, a maneira como este processo de resistência traz modificações nas estruturas sociais tradicionais que, em geral, têm o caráter de transformação da cosmologia em ideologia (1993, p.63-6). Albert (1992, p. 181-5) propõe nova orientação na análise das representações do contato que diz respeito menos à sua abordagem via a estrutura formal das cosmologias indígenas – arbitrariamente recortadas em mitologia, xamanismo, organização social etc. – que a considerar o seu processo de produção simultânea nessas três dimensões. Ele dá, assim, ênfase à compreensão de três aspectos determinantes desse processo: o contexto histórico no qual surgem as representações sobre o contato; a estratégia cultural que se manifesta nos discursos sobre o branco; e a dinâmica cognitiva, presente na construção dessas representações.

2. A temática do contato entre os Waiãpi meridionais já foi tratada em trabalhos anteriores, nos quais analisei as categorias de alteridade e as classificações interétnicas, tal como estão postas

nos discurso mítico, mostrando a posição marginal e ambígua atribuída ao branco (Gallois, 1985, 1988, 1993). Outros aspectos relacionados ao contato, como o significado do ouro para a preservação do equilíbrio cósmico, foram tratados como temas do ciclo mítico de destruição e recriação do universo próprio aos povos Tupi-Guarani (Gallois, 1989, 1990). Esse tratamento, orientado pelo tipo de materiais analisados, enfatizou a integração da "teoria do branco" na estrutura espacial e na lógica da temporalidade própria à cosmologia desse povo.

3. Desde que este artigo foi redigido, a demarcação da terra indígena waiãpi foi sem dúvida o evento mais significativo do contexto aqui descrito, em que os líderes puderam desenvolver a retórica analisada a seguir. A prática discursiva ainda se fortaleceu no bojo do movimento de chefes de aldeia que culminou com a criação, em 1994, do Conselho das Aldeias Waiãpi, também denominado "Apina". Para uma descrição desse movimento, ver Gallois, 1996, 1998 e 1999.

4. Os termos indígenas são transcritos de acordo com a grafia atualmente utilizada pelos Waiãpi do Amapari que há algum tempo vêm se interessando em rever a ortografia inicialmente proposta pelo Instituto Linguístico de Verão (SIL). Sobre a descrição dos primeiros contatos ocorridos nas diferentes áreas de ocupação tradicional dos Waiãpi meridionais, ver Gallois (1986 e 1988). Sobre a história do contato de grupo dessa etnia situados na Guiana Francesa, ver Grenand (1982).

5. Esse gênero de narrativas, denominado *tamo-ko reko pa we* ("o modo de ser, os feitos dos antigos"), diferencia-se do relato mítico na medida em que trata dos feitos de ancestrais conhecidos e localizados com relativa precisão (nomes, posição genealógica e área de ocupação). Os relatos que tratam desses "antigos" distinguem-se, dessa forma, das histórias do tempo de *taimi wer,* categoria genérica e atemporal que designa os "ancestrais" propriamente ditos, cujos feitos são lembrados em narrativas denominadas *Janejar reko para wer* ("os feitos de nosso dono, criador") ou *taimi wer reko pa* ("os feitos dos ancestrais"). É importante esclarecer que o gênero mítico não exclui totalmente referências a nomes de lugares, grupos étnicos etc. especialmente importantes nas exegeses e indicadoras da constante atualização do mito e de sua relação com a história (vide Gallois, 1993).

6. Substâncias que garantem a força dos xamãs e que derivam da relação que estes estabelecem com entidades "donas" de diferentes espaços cosmológicos (sucuri, onça, queixada etc.); cada entidade transmite ao xamã uma quantidade variável dessas substâncias, que são representadas como miniatura da própria entidade e carregadas em minúsculas tipóias dependuradas ao torso do xamäo (Gallois, 1988, p.303-5).

7. A principal diferença entre narrativa mítica e/ou histórica e o discurso político interéntico (as "falas para branco") está no contexto de enunciação: a transmissão de conhecimentos nos canais tradicionais privilegia a forma do diálogo, marcando a hierarquia entre quem enuncia o discurso e um "ajudante" que repete a parte final de cada episódio e pode, em suas respostas, contribuir para o conteúdo da narrativa. Quando são proferidos internamente, os discursos políticos *ayvu kasi* também respeitam a forma dialógica em que um indivíduo ou o grupo de ouvintes repete, como se fossem estrofes, a síntese dos argumentos apresentados pelo enunciante. Obviamente, quando são ditos diante dos brancos, os discursos políticos acabam por tomar a forma de monólogos, nos quais o próprio enunciante se encarrega de repetir os argumentos, resgatando, de certa forma, o ritmo que caracteriza o diálogo cerimonial (cuja estrutura, em quatro tempos, inclui: a enunciação de um argumento, a repetição de seu elemento final – frase ou palavra –, o acréscimo de novo elemento que, por sua vez, é repetido, continuando-se com a introdução de outros elementos que são lentamente separados e repetidos pelos dois participantes da *performance*).

8. Os autores dos discursos são os chefes de aldeia e jovens que se destacam pelo seu domínio do português como mensageiros das aspirações de suas comunidades. Há algumas variações significativas no estilo dos discursos proferidos por chefes tradicionais e por aqueles que devem sua posição ao fato de serem funcionários da Funai; os índios-funcionários, originalmente

contratados como intérpretes, gravitam em torno dos postos de assistência e costumam elaborar discursos onde se destaca a ambiguidade das reivindicações. Finalmente, cabe lembrar que as mulheres raramente pronunciam discursos; habitualmente, elas participam da enunciação coletiva de refrãos nas reivindicações ou reorientam discretamente o tom das falas, exigindo sempre dos homens posicionamento mais agressivo.

9. Registros realizados por Geoffrey O'Connor em 1989 e pelo Projeto Vídeo nas Aldeias/CTI em 1990. Cabe ressaltar que, no contexto dessas filmagens, a relação distanciada com o interlocutor não alterou o estilo próprio das falas "para branco" que, em sua estrutura e conteúdo, são semelhantes aos discursos proferidos para receptores presentes.

10. O encontro de dois Waiãpi com Davi Kopenawa Yanomami, por ocasião de um show do cantor Milton Nascimento, em outubro de 1990 em São Paulo, propiciou mais uma oportunidade para a constante reelaboração dessa retórica. De fato, antes de ouvirem o relato de Davi sobre a origem do ouro e sua importância para a manutenção da integridade do cosmos (ver Albert, neste volume), os Waiãpi consideravam-se os únicos a pensar dessa forma. Essa visão autocentrada era garantida por razões cosmológicas – a de se verem como únicas criaturas verdadeiramente humanas – e históricas, reforçadas ainda pelas informações de que dispunham até então, especialmente sobre os Kayapó, classificados como inimigos e que, como os brancos, "estragam" seu ouro. A sintonia dos discursos de Davi e dos Waiãpi presentes no encontro e que se manifestou em conversas reservadas, sem dúvida incentivou a "espiral", agora pan-indígena, das reinterpretações sobre o contato com garimpeiros.

11. Ao propor uma "epidemiologia das representações", Sperber (1989, p. 128) caracteriza "os fatos culturais propriamente ditos – que a antropologia deve explicar – não como representações, fatos psicológicos, mas como distribuição de representações". A análise do caráter cultural – e não apenas político, social, histórico ou econômico – dos efeitos do contato consistiria, como sugere Sperber, em responder a uma questão básica: "Por que certas representações são mais contagiantes que outras?". No estudo da transformação das representações que ele propõe, cabe ao antropólogo explicar "por que, em certos casos, as transformações são mínimas, tendendo a se anular umas nas outras e permitem a versões próximas de uma mesma representação invadir todo o grupo social de modo durável" (Ibidem).

12. Transcrevi parcialmente algumas versões desse mito em trabalhos anteriores (Gallois, 1985, 1988).

13. O medo que esse "veneno" provocou entre os Waiãpi explica, segundo eles, porque, durante muito tempo, relutaram em aceitar objetos e alimentos dos brancos, que sempre exalam um cheiro forte. A simbólica do "veneno" que se propaga na forma de fumaça mereceria um comentário mais alentado também em termos de comparação (vide a "fumaça do metal" no pensamento yanomami, em Albert (1992) e neste volume).

14. Adoto aqui as duas proposições básicas de Sahlins (1990, p. 174), ou seja, que "a transformação de uma cultura também é um modo de sua reprodução" e que "no mundo e na ação, categorias culturais adquirem novos valores funcionais", seguindo-se que "se as relações entre as categorias mudam, a estrutura é transformada".

15. Tratei em outro trabalho (Gallois, 1988, cap.4) das sucessivas reinterpretações que os Waiãpi meridionais deram à posição de inimigo (*apã*), redefinindo essa importante categoria de distância sociopolítica em função de acontecimentos da história do contato interétnico. Para os Waiãpi do Amapari, *apã* indica uma oposição radical, fundamentada numa origem mítica que classifica os inimigos como não-humanos e se perpetua por meio de conflitos guerreiros e troca de agressões xamanísticas. Os inimigos são substancialmente distintos dos verdadeiros humanos, em razão de sua origem mítica: resultam da putrefação da cobra-grande (*moju*). Razão pela qual não se confundem com outra categoria de indivíduos, animais ou inclusive objetos considerados "perigosos" (*towajã*), termo que se refere a um comportamento e não a uma categoria de alteridade cosmologicamente definida. O uso da categoria *apã* pelos Waiãpi meridionais é,

portanto, diferente da definição proposta por Grenand & Grenand a partir das informações dos índios do Oiapoque (ver artigo desses autores, neste volume).
No caso do Amapari, é necessário acrescentar nessa análise a recente redefinição da posição de povos "parentes" (*jane kwer*), situados dentro de uma categoria nova em relação às classificações tradicionais: a categoria "índios" (*indio-ko*) difere da anterior por incluir, ao lado dos "semelhantes" (*jane kwer*), grupos considerados inimigos. A categoria "índios" surgiu como desdobramento dos primeiros encontros entre líderes waiãpi e representantes de outras etnias em reuniões pan-indígenas e foi recentemente reforçada pela experiência do Projeto Vídeo nas Aldeias (Gallois & Carelli, 1993). Como a categoria *apã,* cuja acepção mítico-cosmológica recobre determinado tipo de relações, *indio-ko* também se embasa na elaboração de um "mito de origem" que legitima relações intertribais contemporâneas.
16. Tanto *Sai Pany* quanto o primeiro *prainsi* (francês) foram submetidos a manipulações que visam alterar profundamente os elementos constitutivos de sua pessoa, por meio de dietas e tratamentos sexuais que configuram técnicas de criação-educação que se definem como "domesticação". Essas técnicas são muito diferentes da modalidade acima mencionada de tratamento fitoterapêutico, que apenas "amansa" mas não altera a natureza do outro (Gallois, 1988). Note-se, porém, que os indivíduos ou categorias tratados por esta modalidade terapêutica e incorporados por meio da aliança mantêm sua diferença, no caso étnica, que é fundamental resguardar para se atingir o objetivo da aproximação de contrários que a aliança representa.
17. A avaliação negativa do "erro" cometido pelos antigos no momento da especiação e da instauração de diferenças tecnológicas que atribuíram o "arco" aos índios e as "armas de fogo" aos brancos é muito comum entre povos indígenas contemporâneos. Algumas particularidades culturais merecem ser apontadas: por exemplo, a diferença entre as recriminações formuladas pelos Waiãpi com relação às dos Matis (ver o artigo de Erikson, neste volume). Para os Waiãpi, como para outros povos Tupi, o "erro" não é apenas uma auto-acusação ou uma "imagem depreciativa de si mesmos", mas um episódio central que se inscreve na sequência do mito da "vida breve", que justifica a necessidade, para as atuais gerações, de reparar a falha dos ancestrais míticos no movimento que impulsiona os Tupi à procura da imortalidade, na "terra sem males".
18. No intuito de preservar o interesse que o conjunto, e a comparação, desses discursos representa para os Waiãpi e para dar sequência à utilização interna que eles têm dado às falas para branco, o Centro de Trabalho Indigenista está editando parte dessas falas numa série de fitas cassete (com o título *Jane ayvu kwer)* que permite sua retransmissão pelas várias aldeias da área, enquanto outros depoimentos estão sendo editados em livros destinados às escolas.
19. Vide a análise de Hill (1988, p.9), segundo a qual "estas sociedades não podem sobreviver autónomas se não articulam sua consciência histórica à consciência mítica de seus processos de reprodução social".
20. Ver, por exemplo, a etnografia Guarani produzida nos anos 40 e 50, especialmente por Nimuendajú e Schaden.
21. Sobre a coexistência entre formas de resistência, especulativa e ativa, ver Albert (1992, p. 183).

AUTOR

DOMINIQUE TILKIN GALLOIS

Universidade de São Paulo e Centro de Trabalho Indigenista. dgallois@uol.com.br

8. O ouro canibal e a queda do céu

Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)

Bruce Albert

Prólogo

Territorialidade e etnicidade

1 A ocupação da Amazônia brasileira deu-se segundo uma série de ciclos baseados na exportação de produtos extrativos e na exploração feroz da mão-de-obra indígena: drogas do sertão no século XVII, cacau no século XVIII e borracha no século XIX.[1] Depois do colapso do *boom* da borracha na década de 1910, a economia da região caiu na estagnação, sendo precariamente sustentada por frentes extrativistas, garimpeiras e pecuaristas (Velho, 1972) até o advento dos planos de integração geopolítica dos governos militares dos anos 1960 e 1970. A partir de então, a fronteira amazônica foi brutalmente rearticulada ao "sistema mundial" por uma política em grande escala de ocupação demográfica, de desenvolvimento económico e de redistribuição espacial promovida pelo Estado.[2] Essa política desencadeou um intenso movimento de competição territorial centrada no controle dos recursos naturais e dos espaços produtivos, uma "segunda Conquista" que vem, mais uma vez, atingir em cheio os povos indígenas (Maybury-Lewis, 1984).

2 Desde os anos 1970, defrontam-se na Amazônia brasileira múltiplas estratégias antagônicas de territorialização, ora conduzidas em conformidade com o planejamento estatal, ora ao arrepio deste.[3] Dentro desse espaço regional em gestação, os grupos sociais ameaçados pelas novas formas de apropriação engajaram-se em movimentos de resistência baseados na reivindicação de reservas territoriais, "contra-espaços" diferenciados no interior da fronteira (terras indígenas, reservas extrativistas etc.).[4] O discurso reivindicativo dessa territorialidade local contrói-se em referência ao quadro jurídico e administrativo imposto pelo Estado. A identidade social e política dos grupos que veiculam esse discurso na cena nacional forja-se, portanto, no campo de forças e categorias desse quadro. Tal processo de "resistência mimética" é particularmente nítido no caso dos movimentos indígenas surgidos a partir dos anos 1970.[5] Para além da

diversidade dentro das características ecológicas e das coordenadas histórico-simbólicas dos espaços que ocupam, os "índios" referem-se unanimemente à categoria genérica de "terra indígena" herdada do código jurídico da sociedade envolvente, mas reorientada como condição política de resistência e permanência de sua especificidade social.[6] A apropriação indígena desse horizonte legal, imposto e transgredido pelo avanço da fronteira, é um mecanismo essencial na formação das "etnias" da Amazônia atual e de sua organização política.[7]

Emergência do discurso político indígena

3 Essa incorporação do discurso do Estado fundamenta a etnicidade genérica e jurídica que os povos indígenas reivindicam, ao se referirem à sua condição de expropriados. A inscrição de seu projeto de continuidade social diferenciada dentro do debate político nacional só é culturalmente possível a partir de tal registro,[8] registro esse que permite a mobilização de alianças e movimentos de opinião favoráveis no seio da sociedade dominante a fim de contrabalançar a pressão dos interesses económicos sobre suas terras.

4 Paralelamente, a retórica indigenista dos aliados do movimento indígena (Igreja e Organizações não-governamentais – ONGs) e a representação de suas lutas na mídia mundial tiveram um efeito catalisador decisivo tanto no desenvolvimento quanto nas formas de expressão dessa auto-afirmação étnica.[9] Isso fica muito claro na recente "ecologização" do discurso político dos representantes indígenas que faz eco, por via das ONGs, à ascensão do ambientalismo na sensibilidade política dos países industrializados.[10] Entretanto, seria um erro reduzir esse fenômeno apenas a efeitos ideológicos que perpassam o discurso dos índios, como se estes fossem, "por natureza", inaptos à posição de sujeito político e eternamente condenados ao papel de personagens em busca de um autor ou ao de ventríloquos oportunistas.[11] Ao contrário, nos interstícios das formas canônicas da etnicidade, os novos representantes indígenas desenvolvem uma simbolização política complexa e original que passa ao largo do labirinto de imagens dos índios construído tanto pela retórica indigenista do Estado quanto pela de seus próprios aliados. Mesmo estreitamente articulada ao referencial emblemático da indianidade genérica, essa simbolização nunca se reduz a ela, mantendo sempre a especificidade cultural de cada grupo indígena.[12] Não esqueçamos também que, dentro de cada uma das sociedades que esses líderes representam, existem abordagens diferentes (variações regionais) ou até antagônicas (facções políticas, indivíduos bilíngües *versus* monolíngües, tradicionalistas *versus* "empresários", líderes *versus* seguidores) quanto à maneira de analisar as situações de contato e de reagir a elas.

5 Portanto, seria simplista considerar a gênese das etnicidades contemporâneas na Amazônia sob a luz de uma teatralidade alienada ou cínica. Ela revela, longe disso, todo um processo político-cultural de adaptação criativa que gera as condições de possibilidade de um campo de negociação interétnica em que o discurso colonial possa ser contornado ou subvertido.[13] A intertextualidade cultural do contato nutre-se tanto dessa etnopolítica discursiva quanto das formas retóricas (negativas ou positivas) pelas quais os brancos constroem "os índios". Porém, ela não se limita apenas às imagens recíprocas de índios e brancos. A autodefinição de cada protagonista alimenta-se não só da representação que constrói do outro, mas também da representação que esse outro faz dele: a auto-representação dos atores interétnicos constrói-se na encruzilhada da imagem que eles têm do outro e da sua própria imagem espelhada no outro.[14]

O caso Yanomami

6 O discurso político indígena das últimas décadas se funda em um duplo enraizamento simbólico: numa auto-objetivação por meio das categorias brancas da etnificação ("território", "cultura", "meio ambiente") e numa reelaboração cosmológica dos fatos e efeitos do contato. Nada nos autoriza a separar esses dois registros em nome de uma suposta "autenticidade", nem a tomá-los por estanques ou antagónicos. Trata-se, ao contrário, de duas faces equivalentes e interdependentes de um mesmo processo de construção simbólica da história imediata. O discurso étnico se legitima fazendo referências ao saber cosmológico, e este por sua vez reconstrói a sua coerência à luz daquele. Se o discurso político indígena se limitar à mera reprodução das categorias brancas, ele se reduzirá a uma retórica oca; se, por outro lado, ele permanecer no âmbito exclusivo da cosmologia, não escapará do solipsismo cultural. Em um caso como no outro, a falta de articulação desses dois registros leva ao fracasso político. Ao contrário, é a capacidade de executar tal articulação que faz os grandes líderes interétnicos. São esses efeitos de interação e retroação que dão ao discurso político indígena contemporâneo um interesse etnográfico especial.

7 Em um trabalho anterior, analisei a história de um conjunto de reflexões yanomami sobre os brancos, seus bens e seus poderes, desde os primeiros contatos até a construção da rodovia Perimetral Norte, que atravessou seu território nos anos 1970 (Albert, 1992c). Busquei ali entender como a micro-história das primeiras fases do contato fora reduzida aos termos simbólicos da teoria da alteridade embutida na cosmologia tradicional. Acompanhei assim os esforços especulativos de um pensamento sobre a mudança histórica anterior ao engolfamento dos Yanomami pela fronteira e o processo de etnificação dele decorrente. Dez anos separam esse material etnográfico do que examino aqui: o discurso político de Davi Kopenawa, xamã cuja trajetória interétnica associada ao universo das ONGs indigenistas e ambientalistas, tomou forma durante os anos 1980 na luta pela demarcação das terras yanomami, invadidas por uma feroz corrida do ouro.

8 Esse intervalo de tempo revela uma verdadeira reviravolta na perspectiva yanomami de pensar sobre o contato interétnico: o abandono de uma simbolização etnocêntrica e "às cegas", na qual os brancos aparecem como sub-humanos, periféricos e ininteligíveis, em favor de uma simbolização relativista e dependente, que incorpora os dados da etnificação e os modelos brancos da indianidade. Trata-se, em outras palavras, de uma passagem da "resistência especulativa" (discurso sobre o outro para si) à "adaptação resistente" (discurso sobre si para o outro): de um discurso cosmológico sobre a alteridade a um discurso político sobre a etnicidade; das categorias de *yanomae t^{h}ëpë* "seres humanos", e *urihi t^{h}eripë,* "habitantes da terra-floresta", às de "índios Yanomami", "povo da terra", "povo da floresta".[15]

9 Mas é sobre os temas "ecológicos" do discurso político de Davi que focalizarei minha atenção. Em primeiro lugar, porque eles têm ali um grande destaque – o que se explica, obviamente, pela tragédia humana e cosmológica que representa para os Yanomami a espantosa destruição do seu hábitat pela atividade garimpeira. Em segundo lugar, porque, reforçando a legitimidade do discurso legalista dos anos 1970 e ampliando o seu âmbito, o ambientalismo dos anos 1980 passou a ser o idioma político dominante do movimento indigenista (Turner, 1993). Por fim, esse discurso tem interesse por seu efeito de desconstrução cultural da fronteira: como crítica xamânica do fetichismo do ouro, é claro,

mas, o que é ainda mais interessante, como *reverse anthropology* (Wagner, 1981, p.31) do ecologismo pós-moderno. Assim, se o discurso da indianidade genérica adere à retórica e ao espaço político do ambientalismo, as sociedades indígenas específicas estão muito longe de aceitar as suas premissas culturais e históricas. Temos aqui, portanto, um "mal-entendido produtivo" (Sahlins, 1981, p.72) entre as vítimas autóctones da destruição da Amazônia pelo "sistema mundial" e citadinos do Ocidente traumatizados pelas grandes catástrofes industriais das décadas de 1970-1980.

Etnografia e turbulências[16]

Do London Metal Exchance a Paapiú

10 Dos quase dez mil Yanomami que vivem no Brasil, mais de sete mil ocupam a parte ocidental do Estado de Roraima. Região amazônica atípica, penosamente sustentada por verbas federais de 1965 a 1985, Roraima não passou durante muito tempo de uma anêmica fronteira de povoamento com objetivos geopolíticos, desprovida de bases econômicas dignas desse nome: afligido por solos pouco férteis, com a capacidade pecuária de seus campos naturais saturada desde os anos 40, e de riquezas minerais de acesso muito difícil, o Estado ainda cochilava em sua capital de 43.000 habitantes (1980), enquanto o resto da Amazônia já se havia transformado em um campo de batalha econômico e social em rápido crescimento (Abers & Lourenço Pereira, 1992). Essa letargia preservou os Yanomami do pior até 1987.[17]

11 A Amazônia das malhas viárias e dos projetos de colonização dos anos 1970 foi submersa, a partir do início da década seguinte, pela corrida aos garimpos de cassiterita, de pedras preciosas, e sobretudo de ouro. Tudo começou em 1979, com uma alta da taxa da onça de ouro (31,1 gramas) que atingiu um recorde histórico de 850 dólares na bolsa de Londres no começo de 1980 (de 1943 a 1973, havia oscilado entre 35 e 42 dólares).[18] Em poucos anos, a garimpagem passou ao *status* de atividade econômica dominante na Amazônia, ocupando cerca de meio milhão de garimpeiros e produzindo, em 1987, aproximadamente cento e vinte toneladas de ouro, colocando o Brasil em terceiro lugar na produção aurífera mundial, depois da África do Sul e da ex-União Soviética. Essa corrida do ouro na Amazônia dos anos 1980 passaria a ser o *boom* extrativista mais importante da região desde o auge da borracha.[19]

12 Apenas balbuciante em Roraima até 1986, a fronteira do ouro acabou explodindo no coração do território yanomami em Paapiú, um posto indígena da Funai no alto rio Mucajaí. Em agosto de 1987, os garimpeiros assassinaram quatro líderes indígenas que lhes bloqueavam o acesso às jazidas de ouro da região, e a invasão maciça começou. Em 1989, já havia no território yanomami em Roraima de trinta a quarenta mil garimpeiros explorando cerca de cento e cinquenta garimpos servidos por oitenta e duas pistas de pouso clandestinas.[20] Como se pode imaginar, o impacto epidemiológico e ecológico dessa invasão foi trágico para os Yanomami, cercados em suas próprias terras por aqueles a quem denominaram *urihi wapopë,* "os comedores de terra, comedores de floresta": violência e doenças (malária, gripe, sarampo, coqueluche, hepatite, tuberculose etc.) que provocaram mais de mil mortes; poluição da rede hidrográfica, caça e desmatamentos indiscriminados, que aniquilaram toda a atividade produtiva.[21]

Um genro estratégico

13 Nascido no início dos anos 1950, Davi deixou a sua região de origem, o alto rio Tootótobi (Amazonas), depois da morte de sua mãe (1967) numa epidemia de sarampo trazida para a área pela filha de um casal de missionários evangélicos da Novas Tribos do Brasil. Alfabetizado em sua língua para ler a Bíblia, Davi deixou então, com raiva no peito, "as palavras de Deus" (*teosi thë ã*) por aquelas da fronteira regional, tornando-se, nos anos 1970, intérprete da Funai. Um intérprete acossado desde a infância por sonhos enigmáticos que seu padrasto,[22] guerreiro e xamã de grande reputação, interpretou como apelos de uma vocação xamânica promissora.

14 No fim dos anos 1970, Davi trabalhava no posto Demini, nova base no sul do território yanomami que a Funai instalara num acampamento recém-abandonado da Camargo Corrêa, construtora da Perimetral Norte. O chefe desse posto estimulava várias comunidades da região a se mudar para as suas imediações. Uma dessas comunidades, situada no rio Mapulaú, começou a se interessar pelas manobras de atração. Seu isolamento havia acabado brutalmente em 1973 com uma epidemia que a reduzira a um terço. A partir daí, seu "grande homem" (*pata t^{h}ë*), Lourival – que já havia tido contatos episódicos com agentes da Funai no Mapulaú –, entendeu que seria fundamental garantir a seu grupo acesso não apenas às ferramentas, como no passado, mas também aos remédios dos brancos. A criação do posto Demini, onde Davi tinha emprego permanente, pareceu-lhe a oportunidade que procurava. Deixou-se então "atrair" e, estrategista sagaz, deu a Davi uma de suas filhas em casamento, antes de empreender a tarefa de iniciá-lo no xamanismo. Como a relação hierárquica entre sogro e genro é o suporte e o modelo da autoridade política yanomami, Lourival transformou Davi em seu dependente, conseguindo, assim, "capturar" o benefício de seu papel de intérprete.[23] Essa sutil subversão política acabou por solapar as bases de autoridade dos chefes de posto, que se sucederam no Demini sem conseguir controlar os Yanomami. A situação chegou a tal ponto que a administração regional da Funai decidiu nomear Davi como chefe do posto.

15 A estratégia de Lourival foi, portanto, duplamente coroada de êxito. Conquistando o domínio dos termos da relação interétnica por meio do jogo político tradicional, garantira a seu grupo as vantagens de uma associação com um posto da Funai (trocas, medicamentos, transporte), neutralizando ao mesmo tempo a estrutura de dependência paternalista que essa associação geralmente implica. Além disso, graças à iniciação xamânica de David, abrira com este um espaço comum de interpretação das realidades do contato e de elaboração de um discurso de defesa dos interesses yanomami que fosse inteligível fora do grupo. Essa aliança de competências cosmológicas e interétnicas é uma manifestação exemplar da dupla articulação do novo discurso político indígena, articulação que, portanto, não produz necessariamente uma divisão entre líderes indígenas "antigos e modernos".

16 Essa colaboração intelectual revelou-se de uma notável eficiência político-simbólica em um contexto internacional em que a Amazônia se tornou a cena emblemática e fantasmática da crise ecológica planetária do "desenvolvimento", e no qual o discurso ambientalista propagado pela mídia assumiu cada vez mais tonalidades milenaristas e apocalípticas.[24] As declarações de Davi contra os garimpeiros, sustentadas, de um lado, por sua experiência dos discursos brancos sobre a indianidade (missionários, indigenistas oficiais e não-governamentais, ambientalistas) e, do outro, pelo saber xamânico de seu

sogro, foram difundidas, no fim dos anos 1980, pelos meios de comunicação de massa no Brasil, Estados Unidos e Europa ocidental, a ponto de levar o governo brasileiro a assinar um decreto de demarcação das terras yanomami, pouco antes da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente, no Rio de Janeiro, em 1992 (Albert, 1992b).

Da observação participante à "participação observante"[25]

17 O processo de emergência dos índios como sujeitos de sua história e de sua imagem, ao longo das últimas décadas, tem modificado notavelmente as perspectivas de análise e os campos de estudo da antropologia da Amazônia (Taylor, 1992). Tem também subvertido – talvez isso tenha sido menos enfatizado – as condições do "campo" e da "situação etnográfica".[26] O processo de auto-objetivação cultural que os povos indígenas desencadearam para sustentar seus projetos de territorialização e autonomia social faz hoje do discurso etnográfico um meio, às vezes decisivo, de viabilização desses projetos (Turner, 1991a, p.304-12). Os antropólogos e suas competências de mediação interétnica- além de seu papel habitual de fonte de bens de troca e de informações – aparecem para os índios, nesse contexto, como canais privilegiados de uma estratégia política de controle das representações de si por meio do espelho cultural da fronteira (Tilkin Gallois, 1991, p.22). Essa "mediação etnográfica" da etnicidade opera, geralmente, em dois registros: como modo de restituição da especificidade cultural do discurso político indígena e como teste da comunicabilidade interétnica dos temas que veicula. Seu dialogismo político certamente contribui para catalisar a reflexividade cultural que subjaz à auto-afirmação étnica propagada pelos líderes indígenas. Para os antropólogos, por sua vez, ela traz a possibilidade de subverter a mitologia cientificista da "observação participante" (Albert, 1995, 1997a), oferecendo novas perspectivas teóricas ao abrir a análise do simbolismo ("cultura", "representações") para o político e a história.

18 Os ditos de Davi, produzidos aqui como "material etnográfico", têm sua origem numa tal situação em que passei de "observador participante" a "participador observante" acompanhando sua luta pela demarcação da terra indígena yanomami ao longo dos anos e assessorando o projeto de saúde que ele criou na área, com a CCPY, a partir de 1990. Depois de uma tese consagrada ao sistema ritual yanomami (Albert, 1985), meu interesse etnográfico orientou-se para as representações associadas ao contato interétnico. Constando, entre 1985 e 1989, o espaço cada vez maior que os temas cosmológicos ocupavam no discurso político de Davi, decidi entrevistá-lo sobre o assunto. Na época, visitas ao campo na área do Projeto Calha Norte estavam interditadas aos antropólogos pelos militares (Albert, 1992a). As primeiras fitas me foram gravadas por Alcida Rita Ramos durante uma visita de Davi a Brasília, em dezembro de 1989, quando ele assistiu a uma edição do *Globo Repórter* focalizando o contrabando do ouro de Roraima, de sua extração nos garimpos nas terras yanomami à rede internacional de seus compradores.

19 Essa gravação era um longo relato em yanomami das trágicas consequências da corrida do ouro, entrecortado por uma veemente profecia xamânica. Davi pedia-me também para divulgar as suas palavras e participar em seu projeto de saúde.[27] As gravações continuaram nos anos seguintes, ao sabor de várias intempéries políticas, feitas em malocas e acampamentos na mata, em escritórios de ONGs e em corredores de repartições públicas em Brasília. Nesse trabalho de campo conduzido aos trancos e barrancos, Davi rapidamente ultrapassou meu projeto etnográfico inicial ao me recrutar para conferir às suas palavras o poder de um livro.

20 As reflexões de Davi que comento aqui foram extraídas do primeiro manuscrito oriundo desse trabalho. Elas são, de um lado, o produto de uma inversão do processo de tradução antropológica (da informação etnográfica à mensagem política) e, de outro, de uma reelaboração das concepções xamânicas tradicionais (do saber cosmológico ao discurso étnico). A etnografia que essas reflexões nos propõem é, portanto, um sinal dos tempos, a resultante de um diálogo triangular entre um "grande homem" tradicional, um porta-voz do movimento indígena e um antropólogo. Davi, mediador intercultural por excelência, está no vértice deste dispositivo político de representação interétnica, dispositivo esse que resulta de um duplo desvio de interpretação no qual ele ocupa, simultaneamente, a posição de objeto-como intérprete desencaminhado pelo xamanismo – e de sujeito – como desencaminhador do etnógrafo pelo ativismo.

Ecologia cosmológica e predação mercantil

Demarcar a terra, proteger a floresta

21 Todo o discurso de Davi, que reivindica o direito dos Yanomami a manter o uso exclusivo de seu território tradicional definido como "terra indígena", apóia-se na expressão *urihi* noamãi, que significa tanto "recusar-se (a entregar)" como "proteger" (*noamãɨ*) "a terra, a floresta" (*urihi*). Em geral, ele traduz essa expressão em português, dando-lhe ora uma conotação jurídica ("demarcar a nossa terra indígena"), ora uma ressonância ambientalista ("proteger a nossa floresta").

22 Além dessas adaptações aos imperativos da comunicação interétnica, o campo semântico de *urihi* inclui uma série de denotações histórico-políticas inclusivas e contextuais: região natal ou de residência do indivíduo (*ipa urihi*), região de origem ou área de ocupação de uma comunidade (*kami yamakɨ urihipë*), hábitat dos "seres humanos" (yanomae *t^{h}ëpë urihipë*) oposto ao dos "estrangeiros, inimigos, brancos" (*napë t^{h}ëpë urihipë*). Esse campo semântico tem também uma indissociável conotação metafísica. Todos os hóspedes e constituintes dessa "terra-floresta" são dotados de uma "imagem essencial" (*utupë*) que os xamãs podem "fazer descer" (*it^{h}omãɨ*) sob a forma de espíritos auxiliares (*xapiripë*) responsáveis pela ordem cosmológica dos fenômenos ecológicos e meteorológicos (migração da caça, fertilidade de plantas silvestres, controle da chuva, alternância das estações...).

23 Para Davi, portanto, "proteger a floresta" ou "demarcar a terra" não significa unicamente garantir a perenidade de um espaço físico imprescindível para a existência física dos Yanomami. É também preservar da destruição uma trama de coordenadas sociais e de intercâmbios cosmológicos que constituem e asseguram a sua existência cultural como "seres humanos" (*yanomae t^{h}ëpë*). Nesse sentido, a atividade dos garimpeiros representa uma subversão mortífera da ordem do mundo e da humanidade estabelecida por Omama, o demiurgo yanomami,[28] após o ciclo de transformações descontroladas dos ancestrais animais da primeira humanidade (*yaroripë*):

> Eu sou Yanomami, um filho de Omama que nos criou, faz muito tempo, quando os brancos não estavam aqui. Criou a nós e criou a floresta com os rios e o céu... Antes, os ancestrais animais se metamorfoseavam sem parar... O que eu sei são as palavras que ele deixou... Omama criou nossa floresta, mas os brancos a maltratam, é por isso que queremos protegê-la. Se não fizermos isso, vamos desaparecer. É isso que eu penso. Eu cresci, tornei-me adulto e aprendi a língua dos brancos. É por isso que eu lhes falo, para defender a floresta e impedir que a gente desapareça.

Ver, saber

24 A avidez dos garimpeiros pelo ouro – chafurdando dia e noite na lama, "comendo a terra da floresta como espíritos-queixada" (*warëripë*)[29] – e as febres mortais que espalham propõem um trágico enigma para os Yanomami. Davi atribui essa violência predatória, em primeiro lugar, à ignorância dos brancos, à "escuridão confusa" de seu pensamento "plantado nas mercadorias". Dessa maneira, ele sublinha o antagonismo irredutível entre dois modos de conhecimento, o dos "estrangeiros, inimigos", que tem suas raízes na escrita, e o dos Yanomami, fundamentado na visão – conhecimento xamânica:

> Nós, Yanomami, que somos xamãs, sabemos. Vemos a floresta. Depois de tomar o poder alucinógeno de suas árvores, nós vemos. Fazemos os espíritos da floresta, os espíritos xamânicos, dançarem suas danças de apresentação. Vemos com nossos olhos. Depois de "morrer" sob o poder do alucinógeno, vemos a "imagem essencial" da floresta. Vemos o céu sobrenatural. Nossos ancestrais o viam antes e nós continuamos a vê-lo. Nós não estudamos nem vamos à escola. Vocês, brancos, vocês mentem. Não conhecem as coisas. Vocês acham que as conhecem, mas só vêem os desenhos de sua escrita.[30]

25 A escrita é, pois, um simulacro de "visão" que só remete ao domínio dos manufaturados e das máquinas do qual os Yanomami estão excluídos. É um saber desprovido do "ver" xamânico da "imagem essencial" (*utupë*), do "sopro" (*wixia*) e do "princípio de fertilidade" (*në rope*) que fazem a "beleza" da floresta. Este "saber-ver", só alcançável pelo efeito dos alucinógenos e ampliado pelo sonho, opõe-se ao *savoir faire* predatório dos brancos, para quem a floresta não passa de cenário inerte, "criado à toa", diante do qual eles se comportam como "inimigos". A opacidade e o mutismo cosmológico dessa "floresta morta" são o que Davi quer desmentir pelo discurso xamânico que legitima suas reivindicações territoriais. A vocação dessa política xamânica é, antes de mais nada, a de denunciar o pensamento "esquecido" e mortífero dos brancos:

> Os garimpeiros são hostis a nós porque são como espíritos maléficos; são filhos de comedores de terra-floresta. Eles dizem que nós somos ignorantes, mas estão errados. É o contrário. Somos nós que sabemos das coisas e que protegemos a floresta. Somos amigos da floresta porque nossos espíritos xamânicos são os seus guardiães... São eles que nos fazem pensar direito e ficar lúcidos. Quando estão perto de nós, fazem crescer nossa mente, fazem-na ir longe. Nosso pensamento não é fixado em outras palavras. É fixado na floresta, nos espíritos xamânicos... Os brancos não conhecem esses espíritos, nem a imagem do princípio de fertilidade da floresta. Eles acham que ela só existe à toa, por isso a destroem.

Mitologia metálica

26 O que Davi revela por trás da ignorância dos "comedores de terra-floresta" é a relação cosmológica entre a extração do ouro nas terras yanomami e as epidemias que despovoam a floresta. O ouro, "coisa escondida no interior da terra, embaixo da água dos rios", é uma matéria quente e perigosa, um antialimento. Essa caracterização xamânica do ouro fundamenta-se numa breve referência mitológica que relata como Omama, o demiurgo, escondeu os metais embaixo da terra, a fim de proteger os humanos de suas propriedades patogênicas:

> O ouro e os outros minérios que não conheço Omama encontrou e depois escondeu embaixo da terra para que ninguém mexesse com eles. São coisas que não se comem. Só deixou de fora aquilo que comemos... Estes minérios ninguém os come,

são coisas perigosas. Só provocam doenças que se alastram e matam todo mundo, não somente os Yanomami, mas os brancos também.

27 Essa extensão mitológica retoma e renova uma associação, sem dúvida muito antiga, entre as ferramentas de metal e Omama. Os fragmentos metálicos usados no passado remoto pelos Yanomami para fabricar machadinhas (*haowatima*) eram, de fato, considerados como objetos abandonados por Omama em sua fuga (Albert, 1990b, p.302). Para tornar coerente essa inovação mitológica relativa aos metais patogênicos, Davi reelabora assim, ao longo de seu discurso contra a garimpagem, um mito que associa Omama à origem das plantas cultivadas e das ferramentas agrícolas.[31] Nesse mito, Omama pesca a filha do monstro aquático *Tëpërësikɨ* (às vezes associado à sucuri) e casa com ela. *Tëpërësikɨ* decide ensinar-lhe o uso das plantas cultivadas para que possa alimentar sua filha.[32] Assustado com o barulho que o sogro faz ao se aproximar da casa, Omama esconde-se, tomando a forma de uma barra de ferro, metal (*pooxikɨ*) encontrado no chão da mata sob a forma de "fragmentos do céu caído nos primeiros tempos". É com uma tal barra de ferro que mais tarde ele vai furar a terra para fazer jorrar água, criando, assim, a rede hidrográfica que banha as terras yanomami.[33]

28 Mas Omama acabará enterrando esse metal perigoso nas profundezas da terra, com exceção de algumas ferramentas que fez com ele e deixou para os ancestrais yanomami. O metal que Omama enterrou é o "pai do minério", "a ossatura da terra", "os pés/raízes do céu", um tipo de *axis mundi* metálico. O ouro e a cassiterita são formas fracas desse "minério forte". O verdadeiro "metal de Omama", que os brancos procuram além dos minérios de superfície, só é acessível aos *napë wakaripë,* os "brancos espíritos tatu-canastra", ou seja, as companhias mineradoras.

29 A lógica retrospectiva e as operações estruturais desses processos de extensão e de reconfiguração mitológica são muito característicos da criatividade analógica que permite aos xamãs amazônicos atualizar constantemente a mitologia de seu grupo, em função das novidades e contingências da história imediata.[34] Esse trabalho simbólico não é, de modo algum, uma forma do que, por convenção, se costuma chamar de "mudança cultural". Ao contrário, trata-se do que há de mais "tradicional" nas tradições das sociedades indígenas da Amazônia. Longe de ser um *corpus* canónico, a mitologia desses grupos é um saber narrativo contra a entropia, um perpétuo tecer da legitimidade cosmológica do real (Overing, 1990). Trata-se de um processo de construção permanente da relevância da experiência a partir do "ver" xamânico da cena primitiva das origens da Lei (social, cósmica). Nesse sentido, poder-se-ia dizer da mitologia yanomami o que foi dito da cosmologia araweté: que ela é, em grande medida, o resultado contingente, filtrado pelos limites da memorização coletiva, da criatividade xamânica (Viveiros de Castro, 1992b, p.87).

Febres do ouro e efeito estufa

30 A caracterização das propriedades patogênicas do ouro (e dos outros metais)[35] reportanos a uma temática conhecida do pensamento yanomami sobre os efeitos epidemiológicos do contato: o que temem destas "coisas da escuridão da terra" são, antes de tudo, suas emanações deletérias, as "epidemias-fumaça" (*xawara wakëxi*) que são suscetíveis de emitir e propagar. Já analisei longamente a história dessa associação simbólica entre objetos dos brancos e a fumaça/cheiro patogênico que está sempre presente nas representações yanomami do contato (Albert, 1992c). Apenas lembrarei aqui que esta

associação surgiu a partir da coincidência entre aquisição dos objetos metálicos e epidemias de infecção respiratória, sob a forma de "fumaça do metal (dos terçados)".[36] Depois de meio século de transformações diversas, essa associação reaparece no discurso de Davi como "fumaça do ouro" (*oru wakëxi*), "fumaça do minério/metal" (*minerio wakëxi* ou *pooxikɨ wakëxi*) e, por fim, "doença do minério". Sua força é ainda tão grande que ele chega, muitas vezes, a usar a palavra *xawara* (epidemia) como sinônimo de minério (*pooxikɨ*).

31 Enquanto for conservado no frio das profundezas da terra, o ouro é inofensivo. Mas, não contentes em extraí-lo, os garimpeiros ainda o queimam e o expõem ao sol em latas de metal.[37] Esse aquecimento "mata" o ouro e o faz "exalar" uma fumaça pestilenta que se propaga em todas as direções. Esse calor patogênico afeta não só os seres humanos, mas também a floresta, que vê seu "sopro" esvair-se e seu "princípio de fertilidade" fugir, tornando-se inabitável para seus donos, os espíritos xamânicos (que "possuem" a floresta).

32 Para Davi o uso do ouro pelos brancos é meramente ornamental (dentes, anéis e cordões). Trata-se, portanto, essencialmente, da matéria-prima de certas *matihipë* (objetos preciosos, manufaturados). Por essa via ele associa a fumaça do ouro às emanações de outras matérias-primas (minérios e combustíveis) que os brancos tiram do subsolo e transformam, por fusão ou combustão, em *matihipë* nos fornos de suas fábricas. Enquanto a fumaça do ouro manipulado *in situ* provoca uma contaminação local, a fumaça das outras matérias-primas espalha suas exalações patogênicas (*minerio wakëxi*) até queimar o "peito do céu", o qual, sendo atingido em sua essência sobrenatural, "morre de epidemia, como os Yanomami, como a floresta".[38] A concepção de tal contaminação generalizada desemboca numa extensão máxima do campo semântico de *urihi,* "terra-floresta", que, associado à noção xamânica de "céu-espaço cosmológico" (*hutukara*) – a terra é também um "céu" que caiu nos primeiros tempos –, torna-se *urihi pata* "grande floresta, universo", que Davi traduz em português como "mundo inteiro":

> Esta fumaça-epidemia atinge o “mundo inteiro"... O vento leva-a até o céu. Quando chega lá, seu calor queima-o pouco a pouco e ele fura. O "mundo inteiro" é então ferido como se estivesse queimado, como um saco de plástico derretendo no calor.

33 Pela primeira vez na história do contato yanomami, esse novo avatar do motivo da "fumaça do metal" foi produzido num processo de cotejo e confronto com o discurso dos brancos. Não se reduz, portanto, a um simples efeito de permutação simbólica que o assimilaria às suas transformações anteriores (Albert, 1992c). O sentido de "epidemia-fumaça" (*xawara wakëxi*), oriundo da idéia pré-contato de fumaça de feitiçaria guerreira, chegou até a noção de fumaça das ferramentas e depois a de fumaça dos objetos manufaturados em geral. No discurso de Davi ele tem um novo desdobramento sob a forma de "fumaça do ouro". Mas essa aparente continuidade, posta à prova pela retórica ambientalista dos seus interlocutores brancos, dissimula uma mutação interna radical. "Epidemia-fumaça" passou a incorporar, primeiro, a noção de "fumaça do ouro", em seguida, a de "fumaça do minério", depois englobou a idéia de "fumaça das fábricas" e, por fim, chegou a assimilar o conceito de "poluição". A extensão do campo semântico de *xawara wakëxi,* de poder patogênico a poluição industrial, envolveu essa expressão num deslizamento neológico que a conduziu de uma interpretação epidemiológica da alteridade dos brancos – que ainda persiste – a uma crítica cosmológica de sua atividade económica: de uma metáfora tradicional da hiperpredação pela feitiçaria guerreira (associada aos efeitos do timbó na pesca) a uma tradução xamânica do efeito estufa.

O canibalismo da mercadoria

34 As fumaças patogênicas da "doença do minério" constituem apenas a aparência visível aos "olhos de fantasma" da "gente comum" (*kuapëra t^{h}ëpë*). Por trás dela, desenrola-se a caça canibal do "espírito da epidemia", *Xawarari*,[39] que só pode ser detectada pelos espíritos auxiliares dos xamãs:

> A epidemia *xawara* é um espírito maléfico que mata e come nossos filhos... Ele tem fome de carne humana... Mata as pessoas e as come... Moqueia-as como se fossem macacos. Só pára de matar depois que juntou bastantes vítimas. Então, mal acaba de comer toda essa gente, todas essas crianças, começa a atacar outras. É faminto de carne humana, não quer nem caça nem peixe, só gosta mesmo é da banha do Yanomami.

35 *Xawarari,* como bem se pode imaginar, tem a aparência de um branco, e todos os detalhes de suas macabras expedições ressaltam essa identidade: tem capangas para capturar suas vítimas, corta suas gargantas com terçado, arranca a pele para fazer rede, frita-as em grandes fornos de farinha, joga as entranhas a seus cães de caça, moqueia os cadáveres e os guarda em caixas de madeira ou em latas de conserva. A figura dos brancos como espíritos canibais, onipresente na Amazônia, assombra o imaginário yanomami sobre o contato interétnico desde suas origens, por meio de diversas transformações simbólicas e conforme diferentes graus de literalidade. Ela tem suas raízes numa concepção tradicional de alteridade ontológica e social formulada em termos de relações de predação, também clássica na região (Albert, 1992c). Não voltarei aqui a este ponto; determe-ei apenas no enigma que subjaz a esse sistema, enigma que a metáfora insistente dos brancos canibais – retomada sem trégua desde os primeiros contatos travados à sombra das manufaturas patogênicas – se esforça em resolver.

36 O termo *matihipë,* hoje aplicado essencialmente aos objetos dos brancos, refería-se mais especificamente, no passado, aos ornamentos de plumas e ossos dos mortos (ou cabaças contendo cinzas mortuárias) – a bens cerimoniais preciosos, portanto. Os bens manufaturados, por sua semelhança superlativa com objetos yanomami ou por seu extremo exotismo, foram subsumidos sob essa designação e logo a colonizaram quase totalmente. *Matihipë* passou a equivaler a "mercadorias".

37 As *matihipë* tradicionais são bens trocados durante os grandes ritos intercomunitários *reahu* quando as formas de reciprocidade desses intercâmbios instituem os participantes como parceiros cerimoniais e políticos (Albert, 1985, cap. 12). Fora das relações sociais construídas por esses intercâmbios, as *matihipë* são apenas o significante de uma ausência, a ausência de uma relação que se deve obliterar. Os ornamentos e os outros bens dos mortos, por carregarem em vão o "rastro de seu toque", são meticulosamente destruídos durante o funeral. As cinzas dos mortos são ingeridas ou enterradas para serem "postas no esquecimento", no anonimato do chão da floresta. A nenhum desses "objetos preciosos" é dada a legitimidade de se livrar desses vínculos para se tornar valor autônomo: excluídos da circulação que lhes confere eficácia social intra e intercomunitária (alianças matrimoniais e/ou políticas), eles são fadados ao aniquilamento. O destino das mercadorias dos brancos é selado do mesmo modo.

38 Portanto, o valor de intercâmbio simbólico das *matihipë* determina-se, literalmente, em relação à morte: "dá-se porque se morre".[40] Inversamente, ao destruí-las, frisa-se que é a perspectiva insustentável de sua autonomia *post mortem* que as destina a uma circulação

ininterrupta entre os vivos: diz-se que não se pode "possuí-las com firmeza" porque "elas não morrem e ficam sozinhas no chão depois da morte". É como se, circulando, assumissem por antecipação a morte de seus donos, frustrando, assim, o destino de obliteração que esta encerra ("não se as leva consigo quando se morre", elas são "jogadas aos outros"); como se, ao não circular, quisessem negar em vão a mortalidade humana (diz-se "você é avarento, mas vai morrer do mesmo jeito"). Daí a perplexidade dos brancos ante o aparente paradoxo da avidez com que os Yanomami procuram adquirir suas *matihipë* (chocados, na verdade, com a acumulação) e, ao mesmo tempo, do pouco caso com que tratam suas posses (atados, como estão, ao dever de trocá-las continuamente).[41]

39 Contrapondo-se a essa ordem da reciprocidade simbólica em que a morte e a destruição de bens alicerça a troca, está a ordem do valor e da acumulação da economia privada (Mauss, 1967, p. 131). Como salienta Davi, enquanto os garimpeiros se matam uns aos outros para possuir o ouro e atiram os cadáveres ao frio da terra, os Yanomami fazem guerra para vingar os seus mortos, cujas cinzas funerárias eles dão aos seus aliados para enterrar na fogueira doméstica:[42] "Os Yanomami pranteiam os homens generosos porque as suas cinzas valem mais do que ouro". Talvez seja a estranheza inquietante dessa alteridade radical diante da morte e do objeto que vemos refletir-se nas macabras caçadas do espírito Xawarari que assombram as visões dos xamãs yanomami. Essa figura do ouro canibal seria, assim, uma forma de crítica xamânica do fascínio letal daquilo que Marx designou como "o deus das mercadorias".[43]

Apocalipse xamânico

40 A conseqüência da propagação generalizada da "epidemia-fumaça" do ouro é, para Davi, o extermínio dos xamãs, reduzidos à impotência e aniquilados pela captura de seus espíritos auxiliares:

> Nossos espíritos auxiliares tentam atacar e afugentar a epidemia xawara, mas ela só se afasta um pouco e depois volta rápido... nós tentamos destruí-la, mas é muito dura, resistente como borracha. Quando é atacada, nem sente os golpes. Ao contrário, ela se apodera dos espíritos xamânicos que tentam atingi-la e com isso destrói os pais deles, os xamãs.

41 O fracasso do xamanismo diante dos poderes patogênicos liberados pelos brancos define a verdadeira magnitude das conseqüências da corrida do ouro – a instauração de uma crise escatológica e de um movimento brutal de entropia cosmológica:

> Quando todos nós tivermos desaparecido, quando todos nós, xamãs, tivermos morrido, acho que o céu vai cair. É o que dizem nossos grandes xamãs. A floresta será destruída e o tempo ficará escuro. Se não houver mais xamãs para segurar o céu, ele não ficará no lugar. Os brancos são apenas engenhosos, eles ignoram o xamanismo, não são eles que poderão segurar o céu... Não são só os Yanomami que morrerão, mas todos os brancos também. Ninguém escapará à queda do céu. Se morrerem os xamãs que o mantêm no lugar, ele cairá mesmo. É o que dizem nossos anciãos. Nossos grandes xamãs e nossos anciãos estão morrendo um após outro, isso me desespera. Os brancos destroem nossa floresta e nossos anciãos morrem todos, pouco a pouco, de epidemia. Isso me dá raiva.

42 Essa profecia apocalíptica constrói-se a partir da inversão de vários mitos yanomami que associam a queda do "céu dos primeiros tempos" (que deu origem à terra atual) à morte dos grandes xamãs ancestrais, quando seus espíritos auxiliares "órfãos", enfurecidos por esse luto, retalharam o céu com suas armas sobrenaturais, até que ele cedeu sob o próprio

peso (Albert, 1990b, p.35-6). Uma nova vingança dos espíritos xamânicos, amplificada pela aniquilação dos xamãs, ameaça dessa vez provocar um cataclismo que trará o fim à humanidade atual:

> Meus espíritos xamânicos me dizem: "Não se desesperem, nós vingaremos vocês! Vamos arrebentar o céu e todos morrerão!". Se todos os Yanomami desaparecerem, eles cortarão o céu que cairá. Então, todos os brancos – os garimpeiros, o governo, os militares – desaparecerão também! Já aconteceu, o céu caiu nos primeiros tempos. Quem vivia naquela época desapareceu e nós tomamos o seu lugar.

43 O único meio de evitar a queda do céu é continuar com o trabalho xamânico: somente os espíritos dos xamãs vivos podem deter a violência dos espíritos dos xamãs mortos. Legado de Omama, o xamanismo é um ver-saber estratégico para a contenção dos poderes entrópicos da alteridade cosmológica e social; para isso, socializa certas figuras dessa alteridade sob a forma de entidades auxiliares, numa espécie de homeopatia simbólica generalizada.[44] Sua derrocada levará inexoravelmente a sociedade e o universo de volta ao caos pré-humano. O colapso do cosmos sob o golpe dos espíritos xamânicos sem "pais", evocado por Davi, aponta para essa entropia como resultado do excesso de poder predatório da alteridade branca.[45] A corrida do ouro representa, pois, uma irrupção de forças destrutivas tão incontroláveis no interior da floresta e do universo que só podem ser associadas à memória mítica das transformações erráticas dos ancestrais animais (daí, talvez, a denominação dos garimpeiros como "espíritos queixada" e das mineradoras como "espíritos tatu-canastra").

44 Essa simbolização é característica de uma concepção indígena da história que toma a mudança mais sob o aspecto de metamorfoses radicais do que como um processo de transformação progressiva.[46] Trata-se de uma interpretação traumática que aqui se apresenta sob a forma de uma reviravolta escatológica na qual a gênese se reproduz como ameaça de apocalipse. Inserido numa releitura política em registro de futuro anterior, o mito da queda do céu vê, assim, a autoridade de seu simbolismo fundador transferida para um projeto de resistência étnica que toma a forma de um milenarismo de baixa intensidade.

A Natureza como mal-entendido interétnico

45 Depois dessa incursão pela ecologia xamânica da fronteira garimpeira, voltemos à ecologização do discurso étnico. Voltemos, mais precisamente, às divergências culturais subjacentes à aliança entre ambientalistas e povos indígenas que há alguns anos vem dominando a cena amazônica – divergências sobre as quais os índios parecem-me mais lúcidos que os ecologistas. As reflexões de Davi sobre a "natureza", o "meio ambiente" e a "ecologia" servirão aqui de base para esta etnografia comparativa.

Índios naturalistas e Natureza produtiva

46 Muitos antropólogos que trabalham na Amazônia mostraram, ao longo da última década, um desconforto perante o alastramento da ideologia que representa as sociedades indígenas da Amazônia como "populações" em perfeita continuidade com seu meio ambiente e cujos membros, ecologistas espontâneos, devem ser "preservados" por serem os detentores de saberes naturais fora do comum.[47] Sabemos que essa imagem goza de uma vasta platéia, que vai desde certos antropólogos defensores da etno-ecologia até as

indústrias farmacêuticas interessadas na biodiversidade amazônica, passando pelas classes médias urbanas de sensibilidade ambientalista. Esses autores têm demonstrado como essa "naturalização" positiva dos índios nada mais é do que a imagem invertida da naturalização negativa produzida para um outro "público" – o da tecnocracia e da fronteira regional – que vê os índios, na melhor das hipóteses, como remanescentes da pré-história fadados à assimilação e, na pior, como selvagens bestiais destinados à extinção (Viveiros de Castro & Andrade, 1990, p.67). Esses estudiosos retraçaram também as peripécias históricas dessa passagem "do índio naturalizado ao índio naturalista" (Descola, 1985). Outros começam a analisar os interesses macroeconômicos que perpassam essas imagens, em particular o antagonismo entre fronteira energética e fronteira biotecnológica nos modelos de desenvolvimento da Amazônia (Becker, 1990b).

47 Esta dupla face do *Wild Man,* edênica ou bestial, que data da Idade Média (H. White, 1978, cap. 7), remete diretamente à história da nossa invenção da Natureza. Em nossas representações culturais, a dominação progressiva do cristianismo no Ocidente está na raiz da objetivação da Natureza como um domínio completamente exterior à humanidade e submetido ao império desta (L. White, 1967). Tal antropocentrismo absoluto achou o seu coroamento – via cartesianismo – no triunfo, a partir do século XVIII, da idéia de uma Natureza tornada potencial de forças produtivas destinadas a uma exploração cega.[48] Essa é a Natureza da economia política, que o discurso tecno-científico autentica sob a forma de "leis", "poderes" e "energias" quantificáveis, mas que, paradoxalmente, só adquire o seu efeito de realidade na medida em que está sempre a exceder esse dispositivo de objetivação (sob pena de nele se dissolver). É esta concepção da Natureza como princípio de realidade transcendental, ao mesmo tempo domesticável e irredutível, que sustenta a ambivalência dos valores que a ela associamos: boa Natureza civilizada *versus* Natureza selvagem, ou cenário inerte da produção *versus* essência reencontrada da totalidade.[49] É para esse teatro de sombras que os índios da Amazônia são convocados, eternamente condenados a nele encenar o papel de "Homem natural".

A Natureza e sua tradução

48 A partir do momento em que entram na arena política interétnica, os índios, não sem perplexidade, têm que se debater contra esse duplo imaginário da Natureza de seus interlocutores brancos. Para eles, não existe hoje discurso político realmente eficiente fora desse registro. Só nele podem rebater a negação produtivista de seus adversários e, ao mesmo tempo, se esforçar em traduzir sua própria alteridade nos termos do indigenismo ambientalista de seus defensores – ideologicamente simpático, embora culturalmente equivocado. De fato, esses dois discursos sobre a Natureza têm, no fundo, premissas comuns que são radicalmente antagónicas às concepções indígenas. Exploração ou preservação da Natureza remetem ao mesmo pressuposto de uma Natureza-objeto, reificada como instância separada da sociedade e a ela subjugada. Ora, nada mais estranho que esta separação e este antropocentrismo para as cosmologias das sociedades amazônicas, que fazem do universo uma totalidade social regida por um complexo sistema de intercâmbios simbólicos entre sujeitos humanos e não-humanos, sistema do qual o xamanismo é a pedra de toque.

49 Davi não cessa, assim, de se insurgir contra essa visão branca de uma floresta inerte, "criada à toa e jazendo lá, silenciosa". Esta área de atrito cultural é constantemente trabalhada na trama de seu discurso. Pode-se constatar isso na sua tradução de noções

yanomami em português, que ele ajusta aos termos da comunicação interétnica, submetendo-as a drásticas contrações semânticas, como é o caso da noção de *urihi,* entidade e espaço sociocosmológico complexo reduzido ao sentido de "terra" (categoria jurídica) ou de "floresta" (formação vegetal). Pode-se constatá-lo também quando se examina o processo inverso: sua tentativa de fornecer, por extensão polissêmica, equivalentes yanomami à categoria de "natureza". Tomamos, de novo, o exemplo da palavra *urihi,* a mais comumente usada para essa tradução. O campo semântico coberto por tal noção, como já vimos, abarca um registro metafísico complexo. *Urihi* remete, primordialmente, ao conceito de *urihiri,* a "imagem essencial" da floresta. Trata-se, portanto, de uma entidade viva (levada à morte pelo desmatamento) dotada de um "sopro vital" e de um "princípio de fertilidade" de origem mítica. Essa *urihi,* "natureza", é habitada e animada pelos espíritos xamânicos, seus guardiães, criados por Omama. Pertence, enfim, a um contexto cosmológico mais amplo no que está associada ao poder do *axis mundi* metálico (*pooxikɨ* erigido pelo demiurgo, poder que, sob a forma de arma xamânica, dá origem a um vento possante que afugenta as epidemias/poluições. Certas expressões em português no discurso de Davi, como "preservação da natureza" ou "poder da natureza", podem traduzir, assim, noções xamânicas complexas como a *natureza poo e xi,* "o metal da natureza", associada aos espíritos xamânicos da floresta (*Urihinari*), do céu (*Hutukarari*) e do vento-tempestade (*Yariporari*). Davi chega, às vezes, a identificar a idéia de "natureza" com o próprio Omama, como um tipo de essência fundadora (como "verdadeira natureza", "verdadeiro centro"). É uma identificação que se encontra, por exemplo, na formulação da incompatibilidade entre Natureza-objeto e "natureza" cosmológica (remetida, novamente, à oposição entre xamanismo e escrita):

> Assim fala Omama: "Não destruam o lugar onde moram os meus genros [os Yanomami] e meus espíritos xamânicos!" É assim que a "natureza" fala aos brancos, mas eles não entendem. São surdos e ignorantes. Seu pensamento é perturbado por vertigens. Olham para suas peles/cascas de imagem (*utupë sikɨ*)[50] e aí vêem outras coisas: o desenho da escrita das coisas que estão debaixo da terra e que eles desejam, o metal e o ouro. E assim se vangloriam de serem inteligentes.

O meio ambiente revisitado

50 Se Davi tenta de se conformar ao uso da noção de Natureza, a fim de acomodar sua ecologia cosmológica à bitola estreita do ambientalismo político, isso não acontece quando se trata da categoria "meio ambiente". Esse termo, oriundo do discurso ecologista, frequenta *ad nauseam* os meandros da retórica governamental. Assim, a tentativa de desmembramento das terras yanomami pelos militares na década de 1980 foi interpretada em nome da preservação do meio ambiente, manipulando figuras jurídicas advindas da legislação ambiental (Albert, 1992a). Essa associação com a idéia de desmatamento e a polissemia da palavra "meio" faz que Davi tome a noção de "meio ambiente" como um sinónimo de "floresta-natureza dividida", de "floresta-natureza residual" (*urihi xee hëaɨwi*):

> Nós, nós não usamos a palavra "meio ambiente". Dizemos apenas que queremos proteger a floresta inteira. "Meio ambiente" é a palavra de outra gente, é uma palavra dos brancos. O que vocês chamam de "meio ambiente" é o que resta do que vocês destruíram.

51 De fato, o conceito de "meio ambiente" denota uma exterioridade e pressupõe, portanto, o ponto de vista de um sujeito-centro definidor: a sociedade-mercado industrial global. A

idéia de sua "proteção" remete, também, à noção de uma Natureza produtiva em vias de colapso, cujos "recursos" rarefeitos são passíveis de um gerenciamento económico esclarecido ("sustentável").[51] Assim, como intui Davi, o "meio ambiente" é de fato uma Natureza marginalizada (reserva ou resíduo da exploração dos seus recursos), uma Natureza condenada e "reciclada" sob a forma de uma colcha de retalhos de sucedâneos ("áreas verdes" urbanas) ou de "unidades de conservação" ("parques naturais", "reservas da biosfera"), objetos de uma socialidade sintética ("animação social", "turismo ecológico").[52] Pelo olhar culturalmente oblíquo de sua leitura xamânica e com grande sagacidade etnográfica, Davi desnuda essa lógica pós-industrial, desvelando ali toda a sua exacerbação economicista dos pressupostos antropocêntricos da idéia de Natureza. Ele considera a conotação de *resíduo* que subjaz à idéia de "meio ambiente" como uma volta a mais na espiral do etnocentrismo que ele vinha tentando contornar por meio de suas traduções xamânicas polifônicas do conceito de "natureza". Semelhante rejeição do utilitarismo ambientalista desenha em traços firmes os limites da compatibilidade cultural interétnica sobre a questão ecológica, revelando uma fronteira além da qual, do ponto de vista indígena, a interculturalidade política do discurso ecologista não pode ser mais mantida.

Xamanismo e ambientalismo

52 Nossa fetichização da Natureza como exterioridade selvagem do mercado e da sociedade nos obriga a escolher entre a predação cega, a utopia da fusão total e o meio termo pósmoderno do ambientalismo gerencial. Ao mesmo tempo contra essa trama simbólica e a partir dela, Davi pleiteia uma xamanização do ambientalismo, que chama de *urihi noamatima tʰë ã,* "a fala para proteger a floresta", ou *ecologia tʰë ã ã,* "a fala da ecologia". Vê no surgimento e na propagação desse novo discurso uma tomada de consciência que atribui à sabedoria criativa de um branco (que ele às vezes associa a Chico Mendes), por fim aberto aos ensinamentos de Omama.[53] Designa, assim, "a gente da ecologia" (*ecologia tʰ eripë*) como os "genros", o "sangue" de Omama. Mas, apesar dessa aproximação, ele não deixa de salientar, novamente, a dimensão de residualidade e de retrospecção que percebe por trás dessa invenção da "ecologia":

> A gente da ecologia criou essas palavras. Tornaram-se as palavras da floresta. Fizeram isso porque sua própria floresta já desapareceu.

53 Davi conta que, mesmo não sabendo das "palavras da ecologia", desconhecida dos antigos e "bruscamente revelada" pelos brancos, rapidamente as entendeu, ao assistir à destruição da floresta pelos garimpeiros. Foi a partir desse discurso novo, acrescenta, que começou a "pensar direito" e que, pela primeira vez, a voz dos Yanomami pôde ser realmente ouvida pelos brancos:

> No começo, as palavras da ecologia não existiam. Hoje, revelaram-se e, por isso, as palavras yanomami também se revelaram... Essas palavras propagaram-se por todo lugar. Hoje, as palavras yanomami não estão mais escondidas. Antes, os brancos distantes não nos conheciam. Nós estávamos escondidos como o jabuti no chão do mato. Era assim que os brancos daqui nos mantinham. Mas vocês me disseram muitas vezes que eu falava com sabedoria, então eu também comecei a dizer as minhas palavras. Foi a minha vez de despertar. Eu era ignorante, não sabia das coisas, mas depois de ter tomado *yãkõana* (alucinógeno), meu fantasma caminhou, guiado pelos espíritos xamânicos da floresta. Eu vi a floresta sendo destruída. Então comecei a querer protegê-la.

54 Essas palavras mostram que o discurso ambientalista, longe de ser uma mera retórica de circunstância, passou a ser o meio de simbolização intercultural adequado à expressão e à validação de uma visão do mundo e de um projeto político yanomami na cena nacional e internacional. Davi observa o discurso ambientalista das ONGs com grande interesse, mas sem complacência. Vê nele um dispositivo de tradução cultural estratégico para construir a história presente de seu povo. Assim como a retórica jurídica e territorial do Estado, esse discurso abre, para ele, o espaço político e simbólico de uma "resistência mimética" exercida num campo de forças interétnico sem muitas alternativas. Sua defesa da "ecologia" conserva, pois, uma configuração especificamente yanomami por sua referência primordial aos espíritos xamânicos *xapiripë:*

55 Antes, a gente não pensava: "vamos proteger a floresta!". Pensávamos que nossos espíritos xamânicos nos protegiam. Só isso. Esses espíritos foram os primeiros a possuir a "ecologia". Eles afugentam os espíritos maléficos, impedem a chuva de cair sem parar, calam o trovão... e, quando o céu ameaça desabar, são eles que falam à "ecologia". Eles protegem o céu quando este quer se transformar, quando o mundo quer escurecer. Eles são a "ecologia" e por isso impedem essas coisas. Nós tínhamos essas palavras desde sempre, mas vocês, os brancos, inventaram a "ecologia" e então essas palavras foram reveladas e propagadas por todo lado.

56 "Ecologia" são também as palavras de Omama, o demiurgo criador dos espíritos xamânicos guardiães da floresta:

> Nós somos protetores da floresta. Não queremos destruí-la, pois os espíritos xamânicos nela habitam. "Ecologia" são as palavras de Omama.

57 "Ecologia" é, enfim, os poderes desses espíritos no controle das forças entrópicas do cosmos, poderes esses tão capazes de impedir o desabamento do céu quanto de afugentar as epidemias-fumaça da floresta. Davi qualifica, assim, de "pais da ecologia" (*ecologia hwɨɨ epë*) vários espíritos encarregados de "segurar" a abóbada celeste ou de "limpar" a "florestauniverso". Apesar do espaço político que o ambientalismo lhe abre, e da anexação benevolente que lhe propõe, Davi mantém com intransigência a distância cultural que o separa deste e de seu embaraçoso parentesco com a economia política.

58 Como salienta Wagner (1981, p. 143): "[os ativistas da ecologia] tanto são 'conservadores' quanto 'conservacionistas', pois, ao tomarem como núcleo de sua'mensagem'a distinção entre'cultura'como artefato do homem e uma'natureza'inata e circundante, eles reafirmam esta distinção e a ideologia nela baseada". É, antes de tudo, contra esse modelo objetivamente e utilitarista, tão embutido no discurso protecionista quanto no discurso produtivista, que se constrói a resistência política e cultural das sociedades que privilegiam a socialização da natureza pelo intercâmbio simbólico. Nem a ecologia científica e sua nostalgia dos ecossistemas não-antrópicos (como reservas naturais de recursos), nem a ecologia política e sua estratégia de conservação da biodiversidade (como protótipo pós-moderno da "boa" mercadoria), são conciliáveis com a natureza xamânica das cosmologias indígenas. Essa constatação não significa, entretanto, que eu queira defender aqui, contra o ambientalismo reformista, algum ecologismo fundamentalista do tipo da *deep ecology* americana, cujo antihumanismo e neo-animismo jurídico (o "igualitarismo biosférico") têm conotações políticas tão ínquietantes quanto a sua mitologização moralista dos povos indígenas como *Naturvölker* edênicos.[54] Quero apenas precisar os parâmetros de um mal-entendido interétnico (o ambientalismo indigenista) e os limites de sua produtividade política. Ao nosso fetichismo

antropocêntrico da economia política da Natureza os povos indígenas opõem seu fetichismo sociomórfico da reciprocidade cosmológica.[55] Nossa inteligência da aiteridade não vai além da figura dos "índios naturalistas" (a "naturalização" da cultura). A negociação que os índios fazem de sua identidade não ultrapassa os moldes da ecologia xamânica (a "culturalização" da natureza).

Do discurso político indígena (continuação e fim)

59 O discurso político de Davi encontra sua coerência num duplo trabalho de retomada das coordenadas cosmológicas de sua tradição e dos quadros discursivos que lhe são impostos pelas ideologias indigenistas (do Estado e das ONGs). O exercício dessa intertextualidade cultural realiza-se por meio de mecanismos simbólicos e semânticos específicos que serão ressaltados aqui à guisa de conclusão.

60 Em primeiro lugar, deve-se notar que o contexto interétnico desse discurso neológico induz uma visada estratégica que redireciona suas referências cosmológicas para uma leitura de legitimação política. Tal leitura passa por um duplo balizamento temporal – etiológico e escatológico – que se apóia na lógica mítica para formular o presente dos desafios da etnicidade.[56] Certos episódios míticos são, assim, objeto de extensões retrospectivas que estabelecem as bases da resistência territorial yanomami, ao reinscrevê-las no tempo das origens (o tema mítico dos metais patogênicos fundamentando, por exemplo, a oposição política ao garimpo). Outros episódios estão submetidos a uma inversão prospectiva que legitima essa resistência em negativo, pela imagem profética do cataclismo que ela procura evitar (a oposição aos garimpos impedindo, por exemplo, a morte dos xamãs e a queda do céu).

61 A lógica estrutural dessa mitologia política põe em movimento operações de correlação, oposição e derivação das mais clássicas do "pensamento selvagem". Entretanto, é possível pensar que tais transformações não se limitarão a simples remanejamentos combinatórios. Essa mitologia, assim extraída de si mesma, lança-se, em razão dessa abertura para a história, no caminho de mudanças profundas cujos contornos ainda não se podem antever. Mas sabemos que essa utilização política dos mitos resultará, a longo prazo, na formação de gêneros narrativos em que a lógica histórica vai, definitivamente, sobrepujar as regras e os objetivos do pensamento mítico (Lévi-Strauss, 1984).

62 As limitações impostas pela politização intercultural das categorias cosmológicas produzem, em contrapartida, processos de transformação muito mais rápidos. Tais processos afetam o campo semântico das categorias em jogo dentro da fricção discursiva do contato, nas duas vertentes (yanomami e portuguesa) da tradução. Essas mutações visam superar os defeitos de homologia das categorias culturais em confronto, com a ajuda de ajustes obtidos seja por contração (como no caso de *urihi,* que se torna "terra-floresta"), seja por dilatação (como no caso de "natureza", que se torna o equivalente de "cosmos xamânico"). Tais adaptações linguísticas desembocam, às vezes, em verdadeiros neologismos semânticos, como no caso de *xawara* ("epidemia", que se torna "poluição") ou de *matihipë* ("ornamentos de plumas/cinzas funerárias", que se tornam "mercadorias"). Esse fenômeno vale igualmente no sentido inverso (em português), como no caso de "ecologia", categoria reinterpretada como poder de proteção dos espíritos xamânicos.

63 Em sua análise de tais mecanismos de deslizamento semântico, Sahlins chamou a atenção para aquilo que eles às vezes devem à criatividade de certos indivíduos excepcionais.[57] O

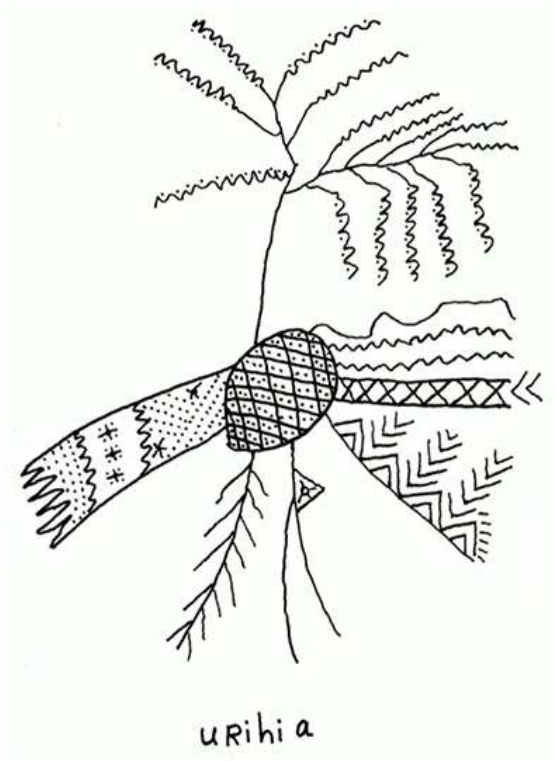
discurso de Davi lembra-nos que esses processos operam num horizonte lógico e estratégico de negociação intercultural e que, portanto, afetam tanto as categorias indígenas como as categorias emprestadas dos brancos. Essa microfísica lingüística, instaurada pela comunicação e pela política interétnicas, tende, assim, a produzir fórmulas semânticas de meio termo, cuja dialética ao mesmo tempo contorna e reafirma as incompatibilidades simbólicas em confronto; fórmulas nas quais a tradição tanto ajusta os empréstimos à sua lógica quanto é, ela mesma, modificada por eles.[58]

64 A constatação dessa interdependência produtiva entre cosmologia e etnicidade liberta a análise dos fenômenos de inovação cultural do maniqueísmo das antinomias que habitualmente a esterilizam (assimilação *versus* resistência, aculturação *versus* tradição, manipulação *versus* autenticidade etc.). A criatividade política dos líderes de contato na Amazônia indígena remete a um espaço de relações e referências interétnicas por definição. Seu projeto de reprodução cultural e de registro simbólico da história em curso só tem sentido no bojo dessas novas totalidade e intertextualidade sociais. Excelente convite, parece-me, a se repensar o substancialismo que nos faz considerar, com excessiva freqüência, as "Culturas" e as "Sociedades" amazônicas como mônadas metafísicas (com história degenerativa) ou como satélites sociológicos da fronteira (com história induzida).

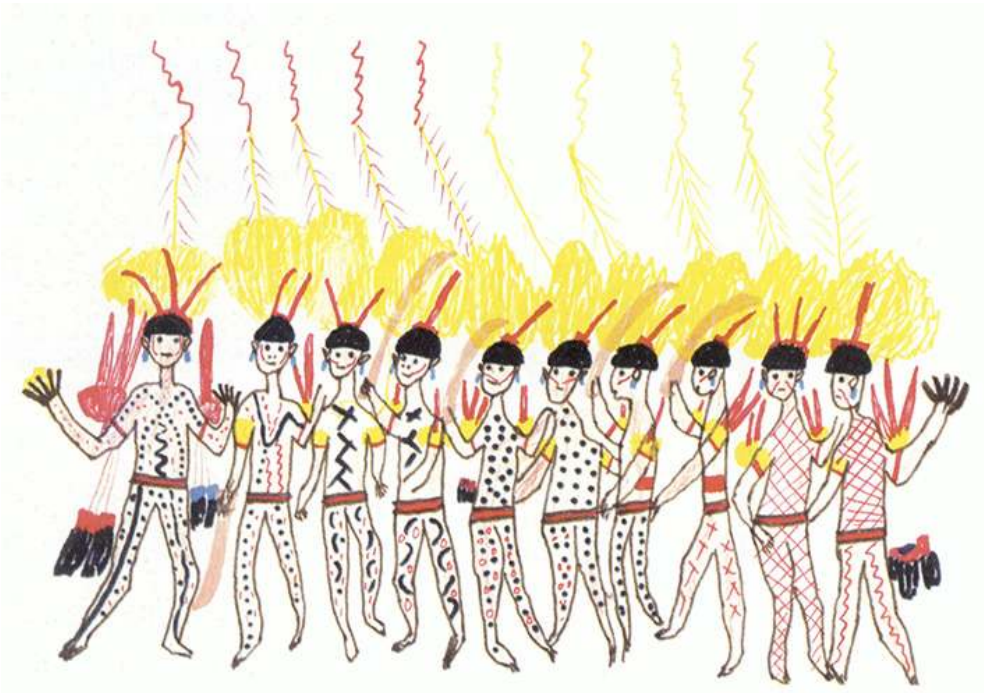
Agradecimentos

65 Esta versão em português corresponde, com algumas alterações, ao original em francês publicado em *L'Homme* (Paris), 126/128, p.349-78, 1993. Agradeço a Alcida Ramos por sua ajuda na realização desta tradução. Agradeço também a Eduardo Viveiros de Castro por sua revisão final do texto.

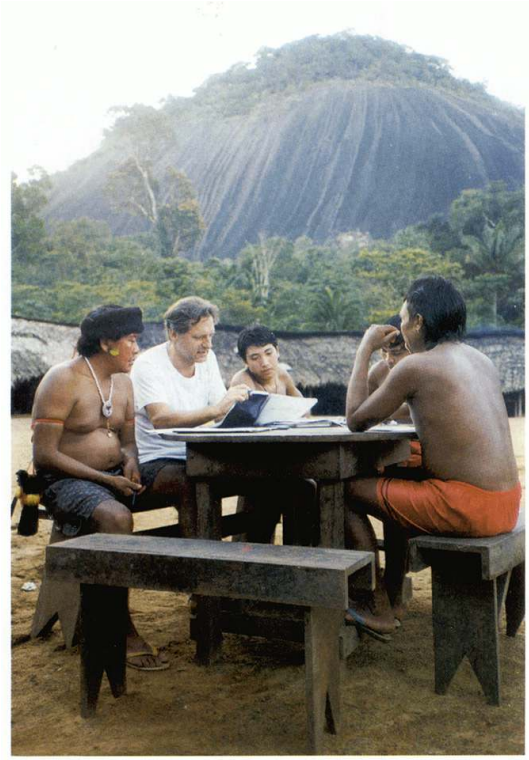
Mulheres yanomami. Foto: M. Guran (aldeia de Tootobi, 1991).



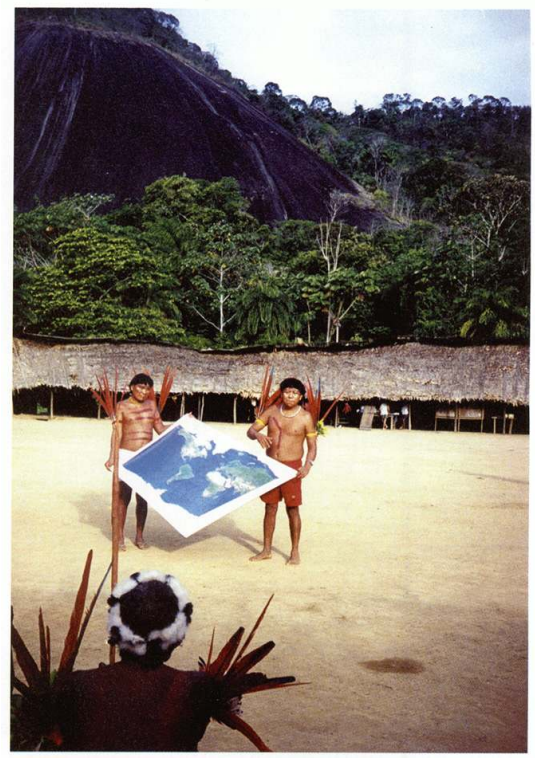
A terra-floresta Yanomami: *urihi a.* Desenho de Davi Kopenawa (aldeia de Demini, 1993).



A dança de apresentação dos espíritos xamânicos *xapiripë.* Desenho de Davi Kopenawa (aldeia de Demini, 1993).



Davi Kopenawa (à esquerda), o autor e professores Yanomami preparando material didático. Foto: J.-P Razon (aldeia de Demini, outubro de 1998).



Davi Kopenawa (à direita) mostrando um planisfério (foto satélite) na Assembléia geral Yanomami de 11 e 12 de dezembro de 2000. Foto: H. Chandès (aldeia de Demini).

BIBLIOGRAFIA

Referências bibliográficas

ABERCROMBIE, T. Ethnogenèse et domination coloniale. *Journal de la Société des Américanistes,* v.LXXVI, p.95-104, 1990.

ABERS, R., LOURENÇO PEREIRA, A. C. Gold, geopolitics and hyperurbanization in the Brazilian Amazon: these case of Boa Vista. In: FADDA, G. (Org.) *La Urbe Latinoamericana ante el Nuevo Milenio.* Caracas: Fondo Editorial Acta Científica Venezolana, 1992.

ALBERT, B. Yanomami – Kaingang: la question des terres indiennes au Brésil. In: GRAL-CIELA (Org.) *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique Latine*. Toulouse: Éditions du CNRS, 1982. p. 135-54.

—. *Temps du sang, temps des cendres.* Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne). Paris. Tese (Doutorado), Université de Paris X-Nanterre, 1985.

—. Développement amazonien et sécurité nationale: les Yanomami face au projet Calha Norte. *Ethnies,* v. 11-12, p. 116-27, 1990a.

—. Sessenta e três mitos yanomae (Yanomami orientais) publicados dispersamente. In: WILBERT, J., SIMONEAU, K. (Org.) *Folk Literature of the Yanomami Indians.* Los Angeles: University of California Press, 1990b.

—. Indian lands, environmental policy and military geopolitics in the development of the Brazilian Amazon: the case of the Yanomami. *Development and Change,* v.23, p.35-70, 1992a.

—. L'homologation des terres yanomami. *Les Nouvelles de Survival International (France),* v.7, p.1, 1992b.

—. A fumaça do metal. História e representações do contato entre os Yanomami, *Anuário Antropológico/89,* p. 151-89, 1992c.

—. Indiens yanomami et chercheurs d'or au Brésil. Le massacre de Haximu. *Journal de la Société des Américanistes,* t.80, p. 250-7, 1994.

—. Anthropologie appliquée ou "anthropologie impliquée"? Ethnographie, minorités et développement. In: BARÉ, J. F. (Dir.) *Les applications de l'anthropologie.* Un essai de réflexion collective à partir de la France. Paris: Karthala, 1995. p.87-118 (et bibliographie "Minorités" p. 259-69).

—. "Ethnographic situation" and ethnic movements. Notes on post-malinowskian fieldwork. *Critique of Anthropology,* v. 17, n.1, p. 53-65, 1997a.

—. Territorialité, ethnopolitique et développement. A propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne. *Cahiers des Amériques Latines,* v.23, p.177-210, 1997b.

ALBERT, B. (Org.). Indiens et développement en Amazonie (Brésil). *Ethnies,* n. esp., v.11-12, 1990.

ALBERT, B., GOMEZ, G. G. *Saúde Yanomami.* Um manual etno-lingüístico. Belém: Museu Goeldi, 1997. (Coleção Eduardo Galvão).

AUBERTIN, C., LÉNA, P. (Org.). Frontière. Mythes et pratiques (Brésil, Nicaragua, Malaysia). *Cahiers des Sciences Humaines Orstom,* n. esp., v.22, n.3-4, 1986.

AUGÉ, M. La force du présent. *Communications,* v.49, p.43-55, 1989.

BABADZAN, A. *Naissance d'une tradition.* Changement culturel et syncrétisme religieux aux Iles Australes (Polynésie Française). Paris: Orstom (TD 154), 1982.

BAUDRILLARD, J. *La société de consommation.* Paris: Denoël, 1970. (Folio Essais 35).

—. *Pour une critique de 1'économie politique du signe.* Paris: Gallimard, 1972.

—. *Le miroir de la production.* Ou l'illusion critique du matérialisme historique. Paris: Galilée, 1985.

BECKER, B. K. *Geopolítica da Amazônia.* A nova fronteira de recursos. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

—. *Amazônia.* São Paulo: Ática, 1990a.

—. Os significados da defesa da Amazônia: projeto geopolítico ou fronteira tecn(eco)lógica para o século XXI? *Antropologia e Indigenismo,* v.1, p.99-108, 1990b. (Número especial *Projeto Calha Norte:* militares, índios e fronteiras).

BECKER, B. K., MIRANDA, M., MACHADO, L. O. *Fronteira amazônica.* Questões sobre a gestão do território. Brasília: Editora da UnB, Rio de Janeiro: UFRJ, 1990.

BROW, M. F. Beyond resistance: a comparative study of utopian renewal in Amazónia. *Ethnohistory,* v.38, n.4, p.388-413, 1991.

BROWN, M. P, FERNANDEZ, E. *War of Shadows:* the Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon. Berkeley: University of Califórnia Press, 1991.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Indian movements and indianism in Brazil. *Cultural Survival Newsletter,* v.5, n.1, p. 12-3, 1981.

CARNEIRO DA CUNHA, M. *Antropologia do Brasil.* Mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CCPY. Mineração: o esbulho das terras Yanomami. *Boletim Urihi,* v.11, n. esp., 1989.

CHAUMEIL, J. P. Les nouveaux chefs... Pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne. *Problèmes d'Amérique Latine,* v.96, p.93-113, 1990.

CLARK, J. Gold, sex and pollution: male illness and myth at Mt. Kare, Papua New Guinea. *American Ethnologist,* v.20, n.4, p.742-57, 1993.

CLEARY, D. *Anatomy of the Amazon Gold Rush.* London: MacMillan, 1990.

CLIFFORD, J. *The Predicament of Culture.* Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

COLCHESTER, M. Ecological modelling and indigenous systems of resource use: Some examples from the Amazon of South Venezuela. *Antropologica,* v.55, p.51-72, 1981.

CNRS (LA 111). *Amazonies nouvelles.* Paris: IHEAL, 1977. (Travaux et mémoires de Ilnstitut des Hautes Études d'Amérique Latine, 30).

DAVIS. S. *Victims of the miracle.* Development and the Indians of Brazil. New York: Cambridge University Press, 1977.

DELÉAGE, J. P. *Histoire de l'écologie.* Une Science de 1'homme et de la nature. Paris: La Découverte, 1991.

—. Les racines d'une pensée. *Le Nouvel Observateur,* dossier 11, 1992. (Demain la Terre).

DESCOLA, P. De 1'Indien naturalisé à 1'indien naturaliste: sociétés amazoniennes sous le regard de 1'Occident. In: CADORET, A. (Org.) *Protection de la nature.* Histoire et idéologie. Paris: L'Harmattan, 1985. p.221-35.

FARAGE, N. As *muralhas do sertão.* Os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

FEIJÃO, A. J., PINTO, J.A. *Garimpeiro Activities in South America,* 1990. (Ms.).

FERRY, L. *Le nouvel ordre écologique.* L'arbre, 1'animal et l'Homme. Paris: Grasset, 1992.

GRAY, A. *And After the Gold Rush...* Human Rights and Self-Development among the Amarakaeri of South-Eastern Peru. Copenhagen: IWGIA, 1986.

HEMMING, J. *The Amazon Frontier.* The Defeat of the Brazilian Indians. London: MacMillan, 1987.

HENDRICKS, J. W. Power and knowledge: discourse and ideological transformation among the Shuar. *American Ethnologist,* v. 15, n.2, p.216-38, 1988.

—. Symbolic counter-hegemony among the Ecuadorian Shuar. In: URBAN, G., SHERZER, J. (Org.) *Nation-States and Indians in Latin America.* Austin: University of Texas Press, 1991. p.53-71.

HILL, J. D. Introduction. Myth and history. In: HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth.* Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p. 1-17.

—. Ritual production of environmental history among the Arawakan Wakuénai of Venezuela. *Human Ecology,* v.17, n.1, p. 1-25, 1989.

HILL, J. D., WRIGHT, R. M. Time, narrative, and ritual: historical interpretations from an Amazonian Society. In: HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth.* Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p.78-105.

HOWARD, C. *Conservation and conversion:* religion in the rainforest. University of Chicago, 1992. (Ms.).

HUGH-JONES, S. *The Palm and the Pleiades.* Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

—. The gun and the bow. Myths of white men and Indians. *L'Homme,* v. 106-107, p. 138-55, 1988.

HUGH-JONES, S. Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia. In: HUMPHREY, C., HUGH-JONES, S. (Org.) *Barter, Exchange and Value.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p.42-74.

JACKSON, J. E. Changing Tukanoan ethnicity and the concept of culture. Trabalho apresentado no simpósio *Amazonian Synthesis:* an Integration of Disciplines, Paradigms, and Methodologies. Nova Friburgo: Wenner-Gren Foundation, 1989.

—. Being and becoming an Indian in the Vaupès. In: URBAN, G., SHERZER, J. (Org.) *Nation-States and Indians in Latin America.* Austin: University of Texas Press, 1991. p.131-55.

KOPENAWA, D., ALBERT, B. O ouro canibal e a queda do céu. *Aconteceu Especial,* v.18, p. 169-71, 1991.

LÉNA, P., OLIVEIRA, A. E. de (Org.) *Amazônia.* A fronteira agrícola 20 anos depois. Belém: Museu Goeldi – Orstom, 1991.

LÉVI-STRAUSS, C. Histoire et ethnologie. *Annales* ESC XXXVIII, n.6, p.1217-31, 1983.

—. Ordre et désordre dans la tradition orale. In —. *Paroles données.* Paris: Plon, 1984. p. 150-7.

LIPIETZ, A. Écologie et développement: l'Amazone, mythe français. *Cahiers du Brésil Contemporain,* v. 11, p.5-16, 1990.

LOURENÇO PEREIRA, A. C. *Garimpo e fronteira amazônica:* as transformações dos anos 80. Minas Gerais, 1990. Dissertação (Mestrado), Universidade de Minas Gerais.

MACMILLAN, G. J. *At the End of the Rainbow?* Gold, Land and People in the Brazilian Amazon. London: Earthscan Publications Ltd., 1995.

MAHAR, D. J. *Government Policies and Deforestation in Brazil's Amazon Region.* Washington: The World Bank, 1989.

MARX, K. *Contribution à la critique de l'économie politique.* Paris: Editions Sociales, 1957.

MAUSS, M. *Manuel d'ethnographie.* Paris. Payot, 1967.

MAYBURY-LEWIS, D. Demystifying the second conquest. In: SCHMINK, M., WOOD, C. (Org.) *Frontier Expansion in Amazonia.* Gainesville: University of Florida Press, 1984. p. 127-34.

McCALLUM, C. Language, kinship and politics in Amazonia. *Man,* n.esp., v.25, p.412-33, 1990.

MENGET, P. Réflexions sur le droit et 1'existence des communautés indigènes au Brésil. In: GRAL-CIELA, (Org.) *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique Latine.* Toulouse: Éditions du CNRS, 1982, p. 123-33.

ORLANDI, E. P. *Terra à Vista. Discurso do confronto:* Velho e Novo Mundo. Campinas: Cortez, Editora da Unicamp, 1990.

OVERING, J. The shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon. *Man,* n.esp., v.25, n.4, p.602-19, 1990.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio. In: SANTOS, S. C. dos et al. (Org.) *Sociedades Indígenas e o Direito.* Uma questão de direitos humanos. Florianópolis: Editora da UFSC, Brasília: CNPq, 1985. p. 17-30.

PRESLAND, A. Reconquest. An account of the contemporary fight for survival of the Amerindian Peoples of Brazil. *Survival International Review,* v.4, n.1, p. 14-40, 1979.

RAMOS, A. R. Yanoama Indians ín northern Brazil threatened by highway. In: RAMOS, A. R., TAYLOR, K. I. (Org.) *The Yanoama in Brazil 1979.* Copenhagen: IWGIA, 1979. p. 1-41.

—. Indian voices: contact experienced and expressed. In: HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth.* Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p.214-34.

—. Indigenismo de resultados. *Revista Tempo Brasileiro,* v. 100, p. 133-50, 1990a.

—. *Memórias Sanumá.* Espaço e tempo em uma sociedade Yanomami. São Paulo: Marco Zero, Brasília: Editora UnB, 1990b.

RICARDO, C. A. Quem fala em nome dos índios? *Aconteceu Especial* 18. São Paulo: CEDI, 1991. p.69-74.

—. Quem fala em nome dos índios? *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995.* São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996. p.90-4.

RIVAL, L. *Le cas de la politique organisationnelle de la CONFENIAE auprès des Sionas-Secoyas,* 1990 (Ms.).

RIVIÈRE, P. *Marriage among the Trio.* A Principle of Social Organization. Oxford: Clarendon Press, 1969.

SACHS, W. Whose Environment? *The New Internationalist,* v.232, p.20-2, 1992.

SAHLINS, M. *Historical Metaphors and Mythical Realities.* Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981.

—. Deserted islands of history. A reply to Jonathan Friedman. *Critique of Anthropology,* v.8, n.3, p.41-51, 1988.

SANTOS, R. *História económica da Amazônia (1800-1920).* São Paulo: T. A. Queiroz. 1980.

SEEGER, A. Native Americans and the conservation of flora and fauna in Brazil. In: HALLSWORTH, E. G. (Org.) *Socio-Economic Effects and Constraints in Tropical Forest Management.* New York: John Wiley & Sons. 1982. p. 177-90.

SEEGER, A., VIVEIROS DE CASTRO, E. Terras e territórios indígenas no Brasil. *Encontros com a Civilização Brasileira,* v. 12, p. 101-9, 1979.

SCHMINK, M., WOOD, C. (Orgs.). *Frontier Expansion in Amazonia.* Gainesville: University of Florida Press, 1984.

—. *Contested Frontiers in Amazonia.* New York: Columbia University Press, 1992.

STERN, S. J. *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World.* Madison: University of Wisconsin Press, 1987.

SWEET, D. G. *A Rich Realm of Nature Destroyed:.* the Middle Amazon Valley, 1640-1750. Madison. Tese (Doutorado), University of Wisconsin, 1974.

TAUSSIG, M. *The Devil and Commodity Fetishism in South America.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.

—. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man.* A Study in Terror and Healing. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

TAYLOR, A.-C. God-wealth: the Achuar and the missions. In: WHITTEN JUNIOR, N. E. (Org.) *Transformations and Ethnicityin Modern Ecuador.* Urbana: University of Illinois Press, 1981. p.647-67.

—. Ethnie. In: BONTE, P., IZARD, M. (Org.) *Dictionnaire de 1'ethnologie et de 1'anthropologie.* Paris: Presses Universitaires de France, 1991. p.242-4.

—. *Une ethnologie sans primitifs.* Questions sur 1'américanisme des basses terres. Trabalho apresentado no colóquio *Le Nouveau Monde – Mondes Nouveaux.* L'Expérience américaine. Paris: CERMACA-EHESS, 1992.

TILKIN GALLOIS, D. O vídeo entre os Waiãpi. Experiência de produção e apropriação de imagens, 1991. (Ms).

TOWNSLEY, G. *Ideas of Order and Patterns of Change in Yaminahua Society.* Cambridge. Tese (Doutoramento), University of Cambridge, 1988.

TURNER, T. History, myth, and social consciousness among the Kayapo of Central Brazil. In: HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth.* Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p. 195-213.

—. Representing, resisting, rethinking. Historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness. In: STOCKING, G. (Org.) *Post-Colonial Situations:* Essays in the contextualization of Ethnographic Knowledge. History of Anthropology 7. Madison: University of Wisconsin Press, 1991a. p.285-313.

—. Baaridjumoko em Altamira. *Aconteceu Especial* 18. São Paulo: CEDI, 1991b. p.337-8.

—. The role of indigenous peoples in the environmental crisis: the example of the Kayapó of the Brazilian amazon. *Perspectives in Biology and Medicine,* v.36, p.526-45, 1993.

—. De cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: VIVEIROS DE CASTRO, E., CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.) *Amazônia:* etnologia e história indígena. Campinas: NHII/USP-Fapesp, 1994. p.43-66.

—. *The Mebengokre Kayapo:* History and Social Change from Autonomous Communities to Inter-Ethnic Coexistence. São Paulo: CEDI, s.d. (Ms.).

VELHO, O. G. *Frentes de Expansão e Estrutura Agrária.* Estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Sociedades indígenas e natureza na Amazônia. *Tempo e Presença,* v.261, p.25-6, 1992a.

—. *From the Enemy's Point of View.* Humanity and Divinity in an Amazonian Society. Chicago: The University of Chicago Press, 1992b.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B., ANDRADE, L. M. M. de. Barrages du Xingu: 1'État contre les sociétés indigènes. In: ALBERT, B. (Org.) *Indiens et Développement en Amazonie (Brésil). Ethnies,* v.11-2, p.64-71, 1990.

WAGNER, R. *The Invention of Culture.* Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

WEINSTEIN, B. *The Amazon Rubber Boom, 1850-1920.* Stanford: Stanford University Press, 1983.

WHITE, H. *Tropics of Discourse.* Essays in Cultural Criticism. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978.

WHITE, L. The historical roots of our ecological crisis. *Science,* v. 155, p. 1203-7, 1967.

WHITTEN JUNIOR., N. E. Ecological imagery and cultural adaptability: the Canelos Quichua of Eastern Ecuador. *American Anthropologist,* v.80, p.836-59, 1978.

WRIGHT, R. M. Guardians of the Cosmos: Baniwa Shamans and Prophets (Part II). *History of Religions,* v.32, n.2, p. 126-45, 1992.

ZEMPLÉNI, A. Secret et sujétion. Pourquoi ses 'informateurs' parlent-ils à 1'ethnologue? *Traverses,* v.39-31, p. 102-15, 1984.

ZENCEY, E. Apocalypse Now? Ecology and the peril of Doomsday visions. *Utne Reader,* v.31, p.90-3, 1989.

NOTAS

1. Sobre a história da Amazônia brasileira e seus ciclos econômicos, ver Farage (1991), Hemming (1987), Santos (1980), Sweet (1974) e Weinstein (1983).
2. Abertura de malha viária, construção de hidrelétricas, criação de programas de colonização, atração de grandes investimentos nos setores mineral, agropecuário e florestal; ver Aubertin & Léna (1986), Becker (1982), CNRS-La 111 (1977), Davis (1977), Mahar (1989), Schmink & Wood, org. (1984).
3. Estratégias dos militares, das grandes empresas públicas e privadas (empresas mineradoras, florestais, hidrelétricas, agropecuárias), dos pequenos agricultores, dos garimpeiros, dos seringueiros, dos índios...
4. Sobre a noção de "contra-espaço" ver Becker et al. (1990, p. 166); sobre a lógica dessas estratégias territoriais, ver Albert (1990 (Org.)), Becker (1990a), Becker et al. (1990), Léna & Oliveira (1991) e Schmink & Wood (1992).

5. Sobre a noção de "resistência mimética", ver Augé (1989, p.47); sobre o movimento indígena dos anos 70, ver Albert (1982), Menget (1982) e Presland (1979).
6. Ver Seeger & Viveiros de Castro (1979) sobre esse processo e Pacheco de Oliveira (1985) sobre sua base, o Estatuto do Índio de 1973.
7. Um resumo do debate sobre a noção de etnia pode ser encontrado em Taylor (1991); sobre a formação das organizações indígenas no Brasil ver Albert (1997b), Carneiro da Cunha (1986, p.97-108), Cardoso de Oliveira (1981) e Ricardo (1991, 1996).
8. Ao contrário das formas de resistência anteriores a esta fase de territorialização da fronteira (fuga, guerra ou messianismo).
9. Ver Jackson (1989, 1991), Ramos (1990a, p.142-6), Turner (1991a, p.301, 1994, p.26).
10. Sobre o discurso político indígena na Amazônia, ver Chaumeil (1990), Tilkin Gallois (neste volume), Hendricks (1988, 1991), McCallum (1990), Orlandi (1990, p.209-32), Ramos (1988), Rival (1990) e Turner (1988).
11. A retórica vazia da "autenticidade" que assola o debate sobre a etnicidade tem por origem a reificação simplista das noções de "cultura" ou de "ideologia" (ver Carneiro da Cunha (1986, p. 103-7), Clifford (1988, introdução e cap. 12) e Jackson (1989)). Sua manifestação na cena indigenista verifica-se *ad nauseam* no fato de que os líderes indígenas, tão logo se afastem do papel que lhes é imposto, são fatalmente tomados por "insuflados" ou por "cínicos".
12. A transformação do encontro de índio e ecologistas em protesto contra as barragens do baixo Xingu (Altamira, fevereiro de 1989) em rito tradicional pelos índios Kayapó é um bom exemplo disso (Turner, 1991b, s.d., p. 160-6). Sobre as relações entre cosmologia, ecologia e política, ver Whitten Junior (1978).
13. Na necessidade que têm os índios de utilizar a língua da sociedade dominante para expressar as suas reivindicações, temos, num efeito especular, essa afirmação de alteridade nas categorias e no dispositivo de exclusão do outro (Orlandi, 1990, p. 221-7).
14. Ver Abercrombie (1990) e Taussig (1987, cap. 12).
15. Ver Ramos (1990b, cap. 10), Turner (s.d., p.68). Esse processo de etnificação (a cristalização de um etnônimo e a definição jurídica de um território) tomou corpo durante a campanha lançada pela Comissão de Criação do Parque Yanomami (CCPY) contra o projeto de desmembramento das terras yanomami (1978-1992). Ele está sendo progressivamente retomado pelos Yanomami desde os anos 80. A expressão "adaptação resistente" vem de Stern (1987).
16. Ver Lévi-Strauss (1983, p. 1231) sobre a "etnologia das turbulências".
17. O sul do território yanomami foi, porém, atingido duramente, ainda que provisoriamente, pela abertura abortada da Perimetral Norte entre 1973 e 1976 (Ramos, 1979).
18. Ver Gray (1986, p.42-5) e Lourenço Pereira (1990, p.148-54).
19. Ver Cleary (1990, p.2-5) e Abers & Lourenço Pereira (1992, p.9).
20. Ver CCPY (1989), Feijão & Pinto (1990) e MacMillan (1995).
21. Ver Albert (1990a, 1994).
22. Davi perdeu o pai quando era ainda bebê e foi criado pelo segundo marido de sua mãe.
23. Da mesma maneira, os "grandes homens" achuar costumam transformar os monitores bilíngues em genros dependentes (Taylor, 1981, p.661)
24. Sobre a mitologia amazônica do ambientalismo francês, ver Lipietz (1990). Sobre o milenarismo protestante do movimento ambientalismo norte-americano, ver Zencey (1989) e Howard (1992).
25. Sobre a noção de *observant participation,* ver Turner (1991a, p.309) e Albert (1995,1997a).
26. Sobre a noção de "situação etnográfica" (alusão à "situação colonial" de Balandier), ver Zempléni (1984).
27. Fizemos depois uma entrevista filmada em vídeo, condensando os temas dessas primeiras fitas, em março de 1990, para o CEDI (Kopenawa & Albert, 1991).

28. Sobre o ciclo mitológico consagrado a Omama e a seu irmão malvado, Yoasi, ver Albert (1990b).

29. Os garimpeiros desestruturam os solos de aluvião com jatos de água de alta pressão e sugam o cascalho com motobomba. Para uma descrição detalhada das técnicas de garimpagem na Amazônia, ver Feijão & Pinto (1990, p.9) e Cleary (1990, p. 19).

30. Sobre uma oposição semelhante no discurso político Shuar, ver Hendricks (1991). O alucinógeno em questão (*yãkõana*) é tirado da resina de árvores *Virola* sp., cristalizada e pulverizada. Para designar a escrita, Davi usa o termo *oni,* que se reporta a um motivo de pintura corporal formado de pequenos traços sucessivos.

31. Bastão de cavar e machado de pedra, ver Albert (1990b, p.398).

32. O tema da aquisição das plantas cultivadas de um sogro aquático encontra-se na Amazônia, das Guianas (Rivière, 1969, p.259-61) ao alto Rio Negro (Hugh-Jones, 1979, p.296-7).

33. Sobre uma versão anterior desse mito, em que o instrumento é um bastão de cavar feito de lenho de palmeira, ver Albert (1990b, p.405-7).

34. Sobre isso, ver Hugh-Jones (1988, p. 148-9) e Townsley (1988, p. 151-3).

35. Ver as elaborações cosmológicas sobre "doença do ouro" na Nova Guiné analisadas por Clark (1993).

36. O tema dos manufaturados patogênicos, combinado ou não ao da fumaça do metal, é muito frequente na Amazônia. Ver neste volume Erikson e Tilkin Gallois, respectivamente sobre os Matis e Waiãpi, e Hill & Wright (1988, p.93), sobre os Wakuénai.

37. Os garimpeiros recolhem o pó de ouro com mercúrio e queimam o amálgama para obter pepitas. Esse processo libera um gás esbranquiçado extremamente tóxico (Cleary, 1990, p. 20-1)

38. Davi atribui à extração de minérios outros efeitos ecológicos e cosmológicos: desestruturação do solo, desestabilização do "peito do céu", mutações climáticas etc. Estes temas, que têm menos relevo em suas falas do que o da "doença do minério, não serão abordados neste trabalho.

39. *Xawarari* vale aqui para uma classe de espíritos, os *xawararipë,* "espíritos da epidemia".

40. Sobre a noção de intercâmbio simbólico que me inspira aqui ver Baudrillard (1972, p.61-3, 148, 267).

41. Ver sobre isto Hugh-Jones (1992, p.42-3).

42. Ou para beber, se forem cinzas de crianças.

43. Marx (1957, p.91). Sobre esta idéia de crítica indígena do fetichismo da mercadoria, ver Taussig (1980, cap. 1) e Wagner (1981, cap. 2).

44. Os xamãs podem, por exemplo, "fazer descer" como espíritos auxiliares (*xapiripë*) as "imagens" (*utupë*) dos ancestrais animais (*yaroripë*) na cura de doenças provocadas pelos espíritos maléficos da floresta (*në waripë*), ou captar as "imagens" dos brancos (*napënapëripë*) na cura de doenças epidêmicas. Sobre a interpretação yanomami da doença, ver Albert (1985) e Albert & Gomez (1997).

45. Sobre a associação entre o fim do xamanismo e o fim do mundo entre os Baniwa, ver Wright (1992, p.45).

46. Sobre esse ponto ver Hill (1988, p.7), Brown (1991, p.390, 407 nota 5) e Brown & Fernandez (1991, p.216-7, 243, nota 9).

47. Ver Colchester (1981), Seeger (1982), Descola (1985), Hill (1989), Viveiros de Castro & Andrade (1990), Viveiros de Castro (1992a).

48. Ver Baudrillard (1985, cap. 2) e Deléage (1991, cap. 1 e 11).

49. Ver Baudrillard (1985, p.55-61) e Wagner (1981, p.71-3).

50. Jornais, revistas, livros de fotografias.

51. Esta "boa produtividade" da natureza é um horizonte que permeia o ambientalismo. Ver Deléage (1991, p.299; 1992) e Sachs (1992).

52. Ver, sobre isso, Baudrillard (1970, p.150 e 1972, p.253).

53. Por sua defesa das terras yanomami, Davi recebeu, depois de Chico Mendes, o prêmio Global 500 do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente.
54. Ver a análise de Ferry (1992, segunda parte).
55. Ver Taussig (1980, p.37-8, 127-9),
56. Ver também o caso dos discursos políticos interétnicos waiãpi analisado por Tilkín Gallois neste volume.
57. Sahlins (1988, p.43). Esses mecanismos de reavaliação parecem, entretanto, pouco operativos na fase de contato anterior ao processo de cerco etnificante; ver Albert (1992c).
58. Ver Babadzan (1982, p.85-6, 276-9) para uma reavaliação da noção de "sincretismo".

AUTOR

BRUCE ALBERT

Institut de Recherche pour le Développement (IRD). brucealbert@aol.com

Parte III: Ritos e resistências

9. Ação indigenista e utopia milenarista

As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna

João Pacheco de Oliveira

---

1 A formação de um território étnico (área ou terra indígena) é reiteradamente descrita como resultado de um conjunto de iniciativas de um aparato burocrático estatal (atores, regras e rotinas) que tão-somente aplicaria os preceitos legais de garantir direitos e assistência à população indígena. Até mesmo nos trabalhos especializados e monografias elaboradas por etnólogos sucede com freqüência que a definição de uma terra e o reconhecimento de direitos aos indígenas sejam fatos apenas narrados segundo a perspectiva dos atores não indígenas (em especial daqueles vinculados ao Estado). É como se a dimensão privilegiada (ou mesmo única) para descrever eventos que transcendam a mera localização espacial atual das sociedades indígenas (ou de seus segmentos) e que apontem para relações sociais e a configuração de direitos e reciprocidades ante seus vizinhos e as agências (governamentais ou não governamentais) devesse ser explicada apenas como uma decorrência da chamada "ação indigenista".

2 Isso contrasta flagrantemente com os esforços para apresentação e entendimento em seus próprios termos das instituições tidas como mais caracterizadamente nativas, cujo funcionamento e significação não prescindiriam jamais da visão indígena. É como se, contraposto a uma área onde o etnógrafo apreende uma alteridade radical (para a qual deve realizar registros detalhados e êmicos, a partir daí propondo eixos de significação), existisse uma zona inversa, de uma modernidade absoluta e unívoca, em que a suposta atualização de princípios de cidadania tornaria de algum modo o indigenista e o etnógrafo cúmplices de um mesmo olhar; o qual, imagina-se, também seria compartilhado pelos próprios indígenas à medida que tivessem acesso aos códigos e conhecimentos dos brancos.

3 À diferença de uma sociologia ingénua – que das normas pretende deduzir a ação, ignorando a escala em que os fenômenos ocorrem[1] e as múltiplas determinações que aí inter vêm (Revel, 1996; Bensa, 1996; Lepetit, 1996) – é importante qualificar os interesses e valores de atores concretos, usualmente divergentes de suas autodefinições e

contraditórios entre si, analisando criteriosamente a distância que existe entre estrutura e acontecimento.

4 Ao contrário das descrições formalistas (jurídicas ou administrativas), ou ainda dos relatos unilaterais das agências estatais, os índios têm uma participação decisiva na definição assim como na preservação de limites de uma terra indígena. Longe de serem somente "técnicos" (como são qualificados na legislação e nos procedimentos administrativos), tais processos são essencialmente *políticos* (Oliveira & Almeida, 1998) e neles irão se expressar com nitidez os interesses, valores e concepções indígenas. A intervenção estatal estabelece os fundamentos e limites de um direito, mas raramente se ocupa com sua materialização e continuidade; a proteção das terras indígenas é uma tarefa que fica sempre a cargo dos indígenas que, ademais, justificam a legitimidade e asseguram a consecução dessa iniciativa.[2]

5 A abordagem realizada a seguir pretende compreender a experiência indígena em sua multiplicidade e heterogeneidade, operando com território, política e cultura como elementos constitutivos de uma totalidade cuja significação não deve ser reduzida a um sistema monocultural. Toma-se aqui como ponto de partida a "situação de pluralismo cultural" (*plural cultural situations*) de que fala Barth (1982, p.79, 84-5), na qual os nativos interagem com outros atores e culturas, tendo que conhecer algo sobre as culturas coexistentes (das quais se apropriam e utilizam de modo diverso, distinto inclusive das significações estabelecidas naqueles contextos). Caminhamos, portanto, em um rumo bem diferente daquelas análises que, ao isolar heuristicamente determinados domínios ou instituições nativas, acolhem ou ratificam uma polarização entre "tradicional" e "moderno", ou mesmo se reportam a uma divisão de trabalho entre as disciplinas que focalizam o social (uma "etnologia", supostamente referida às sociedades indígenas, e uma "sociologia", que se ocuparia das demais).

6 Uma tal abordagem às sociedades indígenas não pode igualmente prescindir de uma contextualização histórica, que se dá pela explicitação de *quadros interativos* (designados como "situação histórica" em Oliveira, 1988, p.57-9) pelos quais ocorre a sua inserção no marco político-jurídico de um Estado-nação (ou seja, a sua incorporação em um status colonial; vide Balandier, 1951; Stavenhagen, 1962; Cardoso de Oliveira, 1972).

7 Do ponto de vista do Estado – ator que estipula as condições de convivência dentro desses quadros interativos, definindo inclusive o modo de exercício de uma hegemonia entre os seus integrantes –, a dimensão mais destacada dessa relação (Estado *versus* povos indígenas) é a modalidade de vínculo estabelecido entre uma população e um dado território, ou seja a sua forma de territorialização. A *territorialização,* no entanto, é um processo que não pode ser pensado apenas como uma intervenção estatal ou ato de força externo e arbitrário, com consequências socioculturais que devem ser descritas e analisadas, mas igualmente como um processo que é vivido e reelaborado pelos indígenas segundo seus próprios valores e interesses. Ou seja, o processo de territorialização não se esgota em seus aspectos destrutivos e reducionistas, mas também deve ser descrito e interpretado por meio de procedimentos e estratégias de re-semantização que configuram propriamente a *dimensão das iniciativas indígenas.* Como observei anteriormente (Oliveira, 1998a), a definição de um território é um momento essencial para que os indígenas se instituam como comunidade política, construam uma identidade coletiva singularizadora, estabeleçam modos de sociabilidade e selecionem elementos de cultura que qualificam como efetivamente "seus".

8 A finalidade deste artigo é descrever o surgimento da primeira reserva indígena no Alto Solimões, interpretando os fatos históricos dentro de um campo político intersocietário, constituído pela interação entre os índios Ticuna, os regionais e os funcionários do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), abrangendo os múltiplos aspectos desta interação (representações e condutas de cada um dos atores, bem como o mútuo controle das expectativas e impressões). Por meio de material heterogêneo (cartas e relatórios de época, reconstituições de fatos promovidas por informantes indígenas e não indígenas), este texto procura analisar como a presença do branco (e em especial da agência indigenista) vem a ser incorporada a formas narrativas e a padrões explicativos da tradição indígena.

9 O campo político intersocietário costura a sua unidade justamente em função de sua condição pluricultural, pois é a virtualidade da leitura das ações e das motivações por múltiplos atores que instaura e potencializa a sua existência. O que efetivamente importa – e que constitui o fator dinâmico – é o processo complexo de construção de sentido por um agente, que opera com uma lógica específica e dentro de um certo código cultural, mas que igualmente registra, especula e traduz para os seus próprios termos a existência de outros agentes e de outras culturas.

10 Longe de ser algo substancial e sincrético, um terceiro sistema que supusesse necessariamente a comunhão e partilha por índios e brancos das mesmas representações e modos de conduta, uma noção (de sentido meramente operacional) como a de campo político intersocietário permite lidar com a variabilidade das condutas e a diversidade de interpretações existente dentro de um mesmo quadro institucional e interativo ("situação histórica"). Os elementos partilhados de cultura podem não ser mais do que uma fina crosta de sobreposições e entrecruzamentos de significados, mas dentro do processo de interação podem tornar-se algo que se poderia aproximar do que Wolf (1988) chama de "nós ou nexos" do processo de interação, podendo, no entanto, funcionar como participantes de um processo de "institucionalização" (Barth, 1966).

11 Na seqüência trilhada, o texto se inicia com uma breve descrição dos Ticuna em seus diferentes quadros interativos e contextos históricos. Mostra a seguir como se implanta e articula a atuação do SPI na região, administrando relações de aliança e antagonismo com outros atores (inclusive os próprios indígenas) no exercício de seu mandato tutelar. Na parte seguinte, a narrativa retoma os eventos históricos, relacionando a presteza e a intensidade da mobilização dos índios à ocorrência de um movimento de natureza salvacionista, em consonância, portanto, com as crenças da mitologia ticuna. Trata-se de uma resposta cultural possível a momentos de crise em que surgem instrumentos sociopolíticos e religiosos para a intervenção e modificação da sua realidade cotidiana. Por fim, se aponta como o processo de territorialização de famílias ticuna no Umariaçu pode ser pensado por meio da convergência e sobreposição entre duas narrativas distintas, ambas referidas à experiência e iniciativa indígena.

Os Ticuna e o regime do seringal

12 Os Ticuna habitam a região chamada de Alto Solimões, fronteiriça do Brasil com o Peru e a Colômbia. Segundo dados recentes, totalizam 35 mil índios, dos quais 26 mil vivem dentro dos limites do país, distribuídos em 118 aldeias localizadas em 15 unidades territoriais (isto é, terras indígenas).[3] De acordo com seus mitos, os Ticuna são originários

do igarapé *Éware,* situado nas nascentes do igarapé São Jerônimo (*Tonatü*), tributário da margem esquerda do rio Solimões, no trecho entre Tabatinga (na fronteira) e São Paulo de Olivença. Ainda hoje é essa a área de mais forte concentração de Ticuna, onde estão localizadas 42 das 59 aldeias existentes, aí residindo mais de 12 mil índios.

13 Os primeiros contatos com os brancos datam do final do século XVII, quando jesuítas espanhóis, vindos do Peru e liderados pelo padre Samuel Fritz, criaram diversos aldeamentos missionários às margens do rio Solimões. Essa foi a origem das futuras vilas e cidades da região, como São Paulo de Olivença (antes chamada de São Paulo dos Cambevas), Amaturá, Fonte Boa e Tefé. Tais missões foram dirigidas principalmente para os Omágua (também chamados de Cambeva), que dominavam as margens e as ilhas do Solimões, impressionando fortemente os viajantes e cronistas coloniais (Carvajal, Acuña, Heriarte, João Daniel) pelo seu volume demográfico, potencial militar e pujança econômica. Os registros da época falam em muitos outros povos (como os Miranha ou os Içá, Xumana, Passé, Juri, entre outros, dados como extintos já na primeira metade do século XIX pelos naturalistas viajantes), que foram aldeados juntamente com os Omágua e os Ticuna, dando lugar a uma população ribeirinha mestiça.

14 Antes da chegada dos missionários, os Ticuna eram índios de floresta tropical, moradores de terra-firme e dos altos igarapés. Dominavam a técnica do curare, serviam-se da zarabatana e não possuíam canoas. Nas seqüências dos mitos sobre atividades rituais ou sobre a vida econômica, a caça ocupa sempre o papel mais destacado, associando-se à coleta e a uma agricultura de tubérculos. Viviam em grandes casas coletivas de formato ovalado, em frequentes guerras contra os povos vizinhos ou contra outras malocas da mesma tribo. Mantêm ainda hoje algumas lembranças desse passado guerreiro e de rixas entre grupos locais de diferentes "nações"; lembranças que evocam recordações de combates e incorporações entre certas "nações" (Cardoso de Oliveira, 1972, p.59), ou as referências ao *tó-i,* uma espécie de chefe militar, treinado desde criança para ser um especialista nas artes bélicas, que os conduzia durante as guerras ou os conflitos com os vizinhos (Oliveira, 1988, p.119-21).

15 Durante esse período anterior à chegada dos missionários, os Omágua dominavam a faixa ribeirinha e impunham sua supremacia militar aos Ticuna e aos outros povos da região. Nimuendajú (1952) recolheu narrativas épicas dos Ticuna, referentes a um passado remoto, sobre combates e escaramuças havidas com os Omágua, usualmente encerradas com a derrota dos primeiros. No mito de origem dos Ticuna, um de seus heróis culturais, *Ipi,* sobe a uma samaumeira e diz a seu irmão *Yoi* (pronuncia-se "Djoi"), que pode ver ao longe e com temor os "nossos inimigos", os Cambeva (a quem os Ticuna chamam de *Awane),* navegando pelo Rio Solimões. Em uma versão deste mesmo mito que ouvi recentemente, os *Awane* são descritos como nascidos de tabocas que cresceram das cinzas de *Mati-i,* um demónio que assume a forma de uma vespa (caba), que foi vencido e morto por *Yoi.*

16 Com a incorporação dos Omágua aos aldeamentos missionários e sua quase completa assimilação, os Ticuna puderam também expandir-se na direção da faixa ribeirinha. Com base na história de vida de informantes mais idosos e na reconstituição das trajetórias de famílias, foi possível montar um mapa da distribuição das malocas ticuna ao final do século XIX, confirmando o seu estabelecimento por toda a região, inclusive em lagos e barrancos da margem direita do Rio Solimões. Houve uma tendência a absorver, por meio de intercasamentos, famílias ou indivíduos desgarrados de outros grupos indígenas. Paralelamente, os Ticuna que se deslocaram para a faixa ribeirinha adaptaram-se

progressivamente ao novo ambiente, hoje sendo conhecidos na região por sua habilidade na construção de canoas e na pesca, que é atualmente sua principal fonte de proteína animal.

17 Na última década do século XIX, comerciantes vindos do interior do Ceará estabeleceram-se na região, apropriando-se dos terrenos ribeirinhos e promovendo nas matas, ao longo dos igarapés, a abertura de grandes seringais nativos. A mão-de-obra fundamental para isso foi indígena, desde o início. Todas as pré-condições à existência da produção gomífera – como a formação do seringai, a limpeza das "estradas", o transporte da borracha, a edificação da sede (com o barracão, a casa do patrão e a engenhoca para preparar aguardente), bem como a própria atividade rotineira de coleta e "fabrico" do látex – foram tarefas desempenhadas primordialmente pelos índios Ticuna.

18 Diferentemente dos seringais altamente produtivos e especializados do Purus e do Acre, tocado com nordestinos transplantados, os do Alto Solimões sempre mantiveram, por meio de seus fregueses indígenas, uma certa produção de subsistência (farinha, pescado e caça)[4]. A expropriação fundiária e o controle do trabalho indígena foram processos realizados de maneira simultânea por meio de um ato básico de força – a destruição das malocas – e pela administração posterior de seus desdobramentos. No decorrer do primeiro quartel do século XX, as malocas das diferentes "nações" foram derrubadas e os índios, distribuídos em famílias nucleares nas "colocações" dos seringais. A imposição das mercadorias (e em especial da cachaça), o endividamento ao barracão e o surgimento dos "tuxauas" como prepostos dos patrões foram os instrumentos usados para estabelecer a sujeição dos índios. A aura de violência que desde então acompanha os patrões seringalistas, envolvendo-os em narrativas atrozes, antigas ou recentes (Oliveira, 1988, p.131-3), é responsável pelo medo e quase terror que inspiram nos Ticuna. A eles se aplica sistematicamente o mais forte termo de injúria de que se servem os Ticuna, o de *ngo-ó* (termo genérico para os seres sobrenaturais malignos, traduzido hoje como "demônio").

Dos seringais a Tabatinga: a formação do campo de ação indigenista

19 Da última década do século XIX até o início da década de 1940, por mais de cinquenta anos, os "patrões" seringalistas exerceram um domínio completo sobre o Alto Solimões, aí incluída também a população não-indígena e as instituições político-administrativas e religiosas locais. Eventuais conflitos entre seringalistas, registrados na primeira década do século XX, não implicaram jamais qualquer questionamento (ou dúvida) sobre o absoluto controle que estes exerciam sobre os índios Ticuna, caracterizados econômica e politicamente como seus dependentes (na linguagem do seringai usa-se o termo "fregueses"). Mesmo instituições externas, como a Prelazia do Alto Solimões e o SPI, acomodaram-se inteiramente à hegemonia dos seringalistas nesse contexto histórico, contribuindo, assim, para "naturalizar" essa situação.

20 Em um relatório datado de 1929, Nimuendajú afirma que os missionários (capuchinhos italianos) estabelecidos na região eram muito etnocêntricos e não demonstravam maior interesse pelos índios Ticuna, a quem consideravam como "uns bichos! uns verdadeiros animais" (apud Nimuendajú, 1982, p.205). Limitavam-se às viagens de desobriga, quando batizavam e casavam aqueles indicados pelos "patrões" em cujas contas eram lançadas as despesas dos serviços religiosos.[5]

21 A presença do SPI na região durante esse período era meramente formal, com a designação de um "delegado de índios". No relatório acima citado, Nimuendajú (1982, p.206) pondera que tanto os índios quanto os regionais desconhecem a existência e função do SPI. Em um relatório de 1917, que se encontra nos arquivos microfilmados do Museu do índio, um desses delegados (M. Caídas) apresenta algumas estimativas de população das diferentes localidades ticuna, argumentando que a dificuldade maior em alcançá-las não é a grande distância, mas sim "por estarem todas situadas em propriedades particulares, e os donos não verão com bons olhos a autoridade" (apud Oliveira, 1988, p.87). Este mesmo delegado era proprietário de terras onde residiam famílias indígenas na condição de "fregueses" ou "agregados". O mesmo ocorre com outro que, alguns anos depois, desempenhou essa função, nas mesmas condições, agravadas com lembranças de violências e de morte de índios (Ibidem).

22 No início da década de 1940, começa a ser debatida dentro do SPI a necessidade de uma atuação indigenista mais direta na região de fronteira, especialmente em áreas onde havia problemas e redefinições territoriais. Alguns anos antes, a chamada "Questão de Letícia" envolvera a Colômbia e o Peru em confrontos armados, acarretando modificações na divisão territorial dos países vizinhos, sendo resolvida com a mediação brasileira, exercida pelo general Rondon. Ancorado em razões estratégicas, o inspetor Carlos Eugênio Chauvin, vinculado ao grupo rondoniano no SPI, propôs a criação de uma Ajudância no Solimões para atender aos Ticuna e Miranha.

23 A recomendação de Chauvin era de instalar, ainda no ano de 1942, um posto de fronteira para os Ticuna no igarapé Belém, no ano seguinte implantando, em Miratu e em Méria, dois postos de alfabetização para os Miranha (ver Relatório da 1ª Inspetoria Regional para os anos de 1940-1941, Arquivos do CDE-Museu do Índio). Todavia, por medida de economia, a criação da Ajudância foi postergada, os postos de alfabetização adiados e o posto de fronteira construído em local mais acessível, em Tabatinga, contando com a vizinhança e a colaboração da Guarnição Militar da Fronteira.

24 A instalação de um Posto Indígena (PI) em Tabatinga, em 1942, alterou profundamente o quadro acima delineado, fazendo surgir novas dimensões e possibilidades nas relações entre índios e brancos no Alto Solimões. Logo, com a chegada do inspetor Carlos Pinto Correia, foram contratados dois funcionários para as atividades do posto: um trabalhador braçal e um auxiliar de ensino, o qual passou a ensinar, em um barracão construído próximo ao PI, os filhos de índios e de moradores brancos das vizinhanças.

25 Já de início surgem claros sinais de divergência quanto aos costumes regionais de relacionamento com os índios e de utilização abusiva do trabalho indígena. No primeiro documento, procedente do PI Ticuna (PIT), datado de 18.10.1942, o inspetor Correia comunica aos seus superiores a demissão de dois funcionários em razão do tratamento abusivo e distorcido dado aos Ticuna. Ao exemplificar a conduta que justificaria a demissão, são mencionadas práticas absolutamente costumeiras na região, como a de não se pagar pelo trabalho indígena (visto antes como obrigação) e a de impor aos índios preços desfavoráveis nas trocas comerciais.

26 Não existem outras informações sobre a atuação desse inspetor, que mesmo na memória dos índios é indicado como o primeiro "chefe do SPI" (mais adiante voltarei a lidar com essa categoria). A figura que efetivamente canaliza as atenções é Manuel Pereira Lima, chamado pelos índios de Manuelão, que permaneceu no PIT durante aproximadamente quatro anos, de 1943 a 1946. Acompanhar a ação indigenista de Manuelão é um exercício

interessante, no sentido de ver *como o tutelado reconstrói o seu tutor,* procurando moldá-lo segundo suas necessidades e expectativas. Permite, por outro lado, compreender *como o próprio tutor se constrói como tal,* atendendo a objetivos específicos perseguidos pelos índios, transformando em um conjunto concreto de práticas a ideologia protecionista e integradora. E, por fim, como a lógica do conflito (étnico e de classe) remete os seus atos, na percepção dos Ticuna, do plano dos acontecimentos históricos ao do tempo da mitologia e das origens.

27 Existia na economia da região uma situação de mercado restrito, quase sem circulação monetária e com o monopólio comercial exercido pelos barracões dos seringalistas. Logo, em sua primeira fase de permanência na área, instalado no PIT, em Tabatinga, Manuelão adquiriu farinha de alguns índios e forneceu-lhes em troca algumas mercadorias, pagando-lhes pela farinha um preço superior àquele do barracão. A resposta dos índios foi imediata, como ele mesmo registra no relatório de 2.4.1943 para a 1ª Inspetoria Regional: "Os índios têm voltado sempre ao Posto para trocar farinha" (Arquivos do CDE/MI). Nesse mesmo dia em que escrevia o relatório, Manuelão registra o aparecimento de cinquenta e dois indígenas ao PIT com o fito de comercializar farinha (Ibidem).

28 O esquema montado por Manuelão, seja segundo os registros do SPI, seja na memória de índios e regionais, parece haver funcionado muito bem. Periodicamente, ele remetia à 1ª Inspetoria um pedido de mercadorias que eram adquiridas no comércio de Manaus-a preços bem inferiores, portanto, ao dos barracões e regatões do Alto Solimões – e despachadas por barco pelo SPI para Tabatinga. Na documentação compulsada, a contabilidade está equilibrada, não há dívidas contraídas nem notícias de maiores interrupções no abastecimento de bens. Consultando as listas de mercadorias bem diversificadas que foram enviadas, verifica-se que a amplitude de opções é a mesma dos barracões melhor sortidos da região. A memória dos índios vai na mesma direção: descrevem com admiração o estoque e a variedade de produtos, concluindo que "no barracão de Manuelão tinha de tudo". Enfatizam também que Manuelão, à diferença de todo o comércio local, não os forçava a vender seus produtos "no troco" (isto é, em uma equivalência direta, altamente inflacionada e lesiva, com as mercadorias disponíveis), aceitando pagar em dinheiro quando lhe era solicitado.

29 Consoante a preocupação produtivista do antigo SPI, o indigenista dedicava a maior parte de sua atenção e dos seus esforços a tentar estimular o desenvolvimento da agricultura indígena. Para isso, organizou as chamadas (pelos índios) "roças do Posto", realizadas nas cercanias do PIT por trabalhadores indígenas em regime de diárias e sob o controle e a supervisão direta dos funcionários. No primeiro ano (1943), os resultados foram bastante modestos, sendo isso atribuído nos relatórios administrativos a causas fortuitas (excesso de chuvas e início tardio do plantio). No ano seguinte, há menção ao plantio de pelo menos 140 mil covas de mandioca, e em 1945 veio ainda somar-se ao montante do ano anterior o plantio de 40 mil pés de cana-de-açúcar.

30 Pela leitura da correspondência entre o PIT e a 1ª Inspetoria Regional realizada nesse período, fica evidente que, ao contrário da intervenção comercial, que resultou de um apelo e de uma quase imposição dos índios, a interferência produtiva correspondia a uma intenção explícita do próprio SPI. A idéia era de que, ao incentivar os índios ao desenvolvimento da agricultura e de outras atividades tidas pelos regionais como produtivas, os indigenistas preparavam um caminho menos desfavorável para a integração dos índios na sociedade brasileira.

31 Se nos relatórios de Manuelão aparecem sempre as listas de pedidos para o barracão e a prestação de contas da remessa anterior, as partes principais são invariavelmente dedicadas a descrever as iniciativas inovadoras do ponto de vista econômico. No ano de 194S, ele noticia o início da criação de galinhas, a aquisição de um forno para a produção de farinha e a construção de um engenho para cana-de-açúcar movido por tração animal.

32 A perspectiva produtivista respondia também a uma estratégia política que pretendia demonstrar aos regionais a utilidade do SPI, fazendo-o aparecer como muito mais eficaz do que os "patrões" no controle da mão-de-obra indígena. Isso ocorreu igualmente no Alto Solimões, e até mesmo alguns regionais costumam ainda hoje expressar uma grande admiração pelas atividades de Manuelão: "Manuelão controlava de perto os Ticuna no trabalho! Com isso eles conseguiam fazer uma produção grande... Chegava a ter carregamentos de 800 mil paneiros de farinha vendidos pela Inspetoria, tudo realizado só com trabalhador Ticuna" (Oliveira, 1988, p. 164).

33 Os supostos avanços económicos, vistos de modo mais crítico e cauteloso, revelaram-se muito limitados e precários. O PIT estava instalado próximo à Guarnição de Fronteira, em um dos limites de Tabatinga. Com as iniciativas desenvolvidas por Manuelão (barracão, roças do Posto, escola), algumas famílias ticuna começaram a construir suas casas nas imediações do PI, participando dos trabalhos das "roças do Posto" e abrindo roças individuais mais distantes.

34 Para manter a expansão das atividades econômicas do PIT, o indigenista precisava regularizar a situação da terra ocupada pelo SPI e pelos índios, criando condições para a instalação de mais famílias indígenas. Ainda durante o ano de 1945, Manuelão noticiava a construção de oito casas, dispostas em um alinhamento, próximas à sede do PIT e destinadas a famílias "que estão se mudando para este Posto" (Arquivos do CDE-MI).

35 Começaram a surgir problemas com moradores brancos de Tabatinga quanto à definição de lotes e de áreas de roçado. Em um radiograma de fevereiro de 1945, Manuelão se queixava de que, ao chegar a Tabatinga, "ninguém fazia roça. Depois que eles [os brancos] viram que os terrenos eram bons para a agricultura, todos estão querendo os terrenos" (Arquivos do CDE-MI). Nesse mesmo relatório, Manuelão lamenta que "as autoridades locais pouco ligam para o SPI e vão cedendo os terrenos para essa gente" (Ibidem).

36 O conflito acirrou-se e dois meses depois, em telegrama ao seu superior, o inspetor Jacobina Pizarro, o indigenista afirmava ter sido vítima de agressão por parte de brancos, havendo solicitado a proteção do Comandante do Pelotão. Sem mencionar pessoas, ele indicou que isso decorria da existência de propriedades de civilizados nas terras habitadas pelos índios.

37 Isso nos remete ao terceiro eixo de significações associadas ao SPI e a seus representantes naquela conjuntura histórica. No primeiro eixo, o SPI, a pedido dos índios, atua na esfera da comercialização e Manuelão sendo visto como a materialização segura do "bom patrão". No segundo eixo, o SPI, por sua própria orientação, atua como agente econômico, promotor de inovações nas atividades produtivas, julgando assim colaborar na transformação do índio em agricultor e elevando o nível de bem-estar material de algumas famílias. A ação do SPI, em ambos os eixos, acabará então por acarretar, por via indireta, um confronto com os "patrões" seringalistas e os moradores brancos de Tabatinga. Tal conflito, no entanto, coloca-se de forma muito mais direta quando o SPI passa a atuar como tutor, pretendendo regular as relações dos brancos com os índios.

38 Na documentação consultada, existem, entre 1942 e 1946, quatro denúncias formuladas ao SPI sobre maus-tratos infligidos a índios na área do seringai Belém. Da primeira, ocorrida em 1942, decorreu uma viagem do inspetor Carlos Correia àquele seringai, não se conhecendo disso, no entanto, as conclusões ou os resultados. Durante a gestão de Manuelão, houve dois casos, em abril de 1943 e em janeiro de 1945, repetindo-se as denúncias em novembro de 1946, quando o encarregado do PIT já era outro, o indigenista Anthístenes Nogueira.

39 Como foi dito acima, a tradição anterior dos delegados do SPI na região era de não interferir nas relações entre seringalistas ("patrões") e seus "fregueses" ticuna, assunto considerado interno ao seringai e resolvido de acordo com as normas (não escritas, mas por todos conhecidas) do chamado "Regulamento do seringai". Essa postura será mais tarde restabelecida por Anthístenes Nogueira, o qual adota uma atitude de subserviência perante o seringalista Antônio Roberto Ayres de Almeida, "patrão" dos igarapés Belém e Tacana, não dando qualquer crédito às denúncias dos índios e explicitamente recusando-lhes apoio (ver Relatório de Anthístenes Nogueira ao Chefe da 1ª Inspetoria, em 5.12.1946, Arquivos do CDE-MI).

40 A posição adotada por Manuelão reflete bem a ideologia protecionista, com seu acentuado paternalismo, mas com a tática de evitar sempre que possível confrontos diretos com os potentados locais. Ele demostra preocupação com o bem-estar dos índios egressos dos seringais – e até mesmo permite que se estabeleçam próximo ao PIT-, mas não formaliza queixa contra o seringalista, nem procede a uma apuração circunstanciada do caso.

41 Em uma carta ao chefe da 1ª Inspetoria, ele deixa transparecer sua simpatia pelas famílias de índios "que vieram fugidos do Rio Tacana... excorrados (*sic*) por empregados do Sr. Antônio Roberto de Almeida" e que agora "estariam inclusive passando fome e privações" em seu esconderijo no igarapé Urumutum (Carta de Manuel Pereira Lima ao Chefe da 1ª Inspetoria de 15.1.1945).

42 Três meses após sofrer o referido atentado, o indigenista ameaçou afastar-se da região, caso não contasse com um efetivo apoio de seus superiores hierárquicos. Pouco depois, o chefe da 1ª Inspetoria, Sr. Jacobina Pizarro, visitava Tabatinga, articulando-se melhor com as autoridades militares e sublinhando o apoio externo, de um órgão federal, à atuação de Manuelão. Tendo visto os graves problemas de terra enfrentados pelo SPI na região, o inspetor Jacobina empenhou-se em tentar assegurar terras para o PIT. Em novembro de 1945, conseguiu adquirir para o SPI a fazenda Bom Destino, de propriedade do falecido coronel J. Mendes, por meio de uma transação com sua filha (e única herdeira) residente em Manaus. Em seguida, entrou em entendimentos com o Comando Militar da Amazônia (CMA), visando definir os limites do PIT com os terrenos de interesse do Exército e do Comando Aéreo da Amazônia (Cornara) em Tabatinga. Um mapa, desenhado por Curt Nimuendajú e datado de 15.11.1945, consolidava esse acordo, cabendo ao SPI todo o trecho ribeirinho que, saindo da sede do PIT, ia até os limites do lote Bom Destino.

43 Um topógrafo do SPI foi enviado no final de novembro de 1945 para regularizar as posses indígenas em Tabatinga. A resistência encontrada não permitiu que o trabalho fosse realizado. O acordo com o Exército não foi formalizado e a única prova de sua existência, o mapa original de Nimuendajú, está guardado, afirma-se, nos arquivos secretos do CMA.

44 Nos anos seguintes, o consenso obtido foi transformado em letra morta e os terrenos ocupados pela antiga sede do PIT foram sendo tomados por regionais. A área passou a ser vista como destinada à expansão urbana de Tabatinga, nela tendo sido construído

inclusive o aeroporto da cidade. Entretanto, o lote Bom Destino – único terreno ainda relativamente em poder dos índios – tem atualmente os seus limites questionados pela prefeitura do recémcriado município de Tabatinga. Além disso, o documento habitual de comprovação de domínio – a escritura de compra e venda do lote Bom Destino – desapareceu durante o incêndio dos arquivos do SPI em Brasília, no fim dos anos 60. E, como não houve demarcação anterior da área, a Funai alega não dispor dos elementos necessários para regularizar sequer a situação atual.

45 Ainda em novembro de 1945, o inspetor Jacobina, por meio de radiograma, autorizava o encarregado do PIT a tomar posse imediata da fazenda Bom Destino (Radiograma de 6.11.1945, Arquivos do CDE-MI). Manuelão procedeu então a um levantamento dos moradores da fazenda, percorrendo-a de ponta a ponta e contando dezesseis casas de brancos. Relata que, nessa ocasião, "a todos fiz saber que aquelas terras haviam sido adquiridas pelo Serviço de Proteção aos índios, e que daquela data em diante seriam respeitadas como terras dos índios" (Carta ao chefe da 1ª Inspetoria, em 24.11.1945, Arquivos do CDE-MI).

46 Aparentemente, o conflito com os ocupantes havia sido contornado pelo indigenista por meio de acordos diferenciados com cada família. Dois seringueiros, porém, pediram para continuar "cortando até o final do fabrico" para indenizar as suas despesas da safra anterior e os agricultores concordaram em sair após colherem as roças já plantadas. Maior resistência, entretanto, foi interposta por algumas poucas famílias que alegavam haver arrendado seus terrenos ao antigo proprietário, as quais Manuelão permitiu que continuassem pagando o que deviam até ser dada uma solução ao caso. São essas famílias que até recentemente se mantinham dentro da reserva, agrupadas em um de seus extremos (Oliveira, 1977).

47 Preocupado em assegurar a posse pelos índios da antiga fazenda Bom Destino, Manuelão passou a incentivar o deslocamento de índios para aquela área. Informantes de diversas localidades ribeirinhas contaram que Manuelão lhes teriam feito "convite" de se mudarem para aquele local, descrevendo, inclusive, as vantagens do lugar (Oliveira, 1988, p.169). Aquela era efetivamente a terra do SPI e, portanto, poderia ser livremente ocupada pelos índios.

48 Por intermédio de algumas famílias ticuna que costumavam visitar o PIT com finalidades de troca, a notícia chegou aos seringais, especialmente ao Rio Tacana, local de frequentes conflitos entre seringueiros brancos e os índios. No início de 1946, ocorreu migração coletiva de várias famílias indígenas procedentes da propriedade de Antônio Roberto Ayres de Almeida. A reação do seringalista foi imediata, iniciando um conjunto de denúncias sobre "as atividades criminosas do funcionário do SPI".

49 Em carta às autoridades militares, ele se queixa de que o encarregado do PIT estaria incentivando os índios a não pagarem suas dívidas e dizendo-lhes que poderiam eliminar qualquer civilizado sem incorrer em punições (Queiroz, 1963, p.59). Afirmava ainda que Manuelão estaria enganando os índios, ameaçando-os com a previsão de que o mundo iria acabar. Segundo outra fonte (ver carta de Nunes Pereira, em 13.2.1946, Arquivos do CDE-MI), esse relatório circulou bastante, tendo até uma cópia sido remetida a Rondon e outra ao Banco da Borracha.

50 Os poucos registros de época – as cartas e telegramas do naturalista/etnógrafo Nunes Pereira, os relatórios de Manuelão e telegramas do comandante da Guarnição de Fronteira-não deixam dúvida quanto às causas e motivações que geraram o êxodo de

índios dos seringais Belém e Tacana para o posto do SPI em Tabatinga. Nunes Pereira, de passagem pela região, encarregado que estava pelo SPI de averiguar as causas da morte de Curt Nimuendajú, assim descreve os fatos:

> Estão chegando diversas famílias tukuna já atingindo número 30 anunciando virão mais procedentes Tacana igarapé Belém e até igarapé Santa Rita. Indígenas estão propósito abandonar suas antigas localizações proprietários com quem trabalhavam. (Telegrama de 6.2.1946, Arquivos do CDE-MI)

51 Em uma carta datada do dia seguinte, o mesmo etnógrafo, após conversar com diversos índios, volta a indicar a motivação econômica que via no movimento:

> Essas famílias abandonaram as terras de Antônio Roberto e anunciam que virão até de Santa Rita para se fixarem definitivamente nas terras do Posto, pois não querem trabalhar mais pelo baixo salário que lhes é pago geralmente nessa região, sobretudo na extração da borracha. (Carta de 7.2.1946, Arquivos CDE-MI)

As representações em jogo sobre a tutela e o processo de territorialização

52 As representações e os padrões de relacionamento que os índios Ticuna elaboraram sobre o SPI e seus integrantes (com destaque para Manuelão) só podem ser compreendidos se vistos como adaptações e contraste ante seu relacionamento com os "patrões" seringalistas. É de notar que os índios viam Manuelão como um "patrão", ao qual, por meio de suas queixas, sinalizavam contra as práticas do barracão (monopólio comercial, manipulação dos preços etc.), bem como postulavam a necessidade e oportunidade de uma intervenção do indigenista no âmbito da comercialização. Isso, de fato, não correspondia aos objetivos iniciais ou ao produtivismo tão altamente valorizado por ele. Em seus relatórios, o "barracão" era uma atividade menor, se confrontado com as "roças do Posto" ou outros avanços econômicos, bem como a escola e as atividades cívico-educativas (desfile, hasteamento da bandeira, hinos etc.).

53 Desde os primeiros contatos, os índios definiram para o indigenista o papel de "patrão" (ou, mais exatamente, de "marreteiro", aquele que burla as proibições do "patrão"): cabialhe fazer uma intermediação comercial, comprando seus produtos e vendendo-lhes mercadorias. Ele foi a concretização do "mito do bom patrão": tinha sempre muitas mercadorias em seu estoque, pagava-lhes em dinheiro quando isso era solicitado, não enganava nas contas nem impunha mercadorias aos seus fregueses. Sobretudo, não os ameaçava ou castigava, como faziam os "patrões" seringalistas, mas tratava-os com respeito e simpatia. A sua imagem era, inequivocamente, a de um benfeitor dos índios.

54 Ao criar uma nova alternativa comercial para os índios, com o seu barracão junto ao PIT, Manuelão iniciava um caminho que o levaria a uma aproximação com os índios e a antagonizarse com os seringalistas. Ao aceitar transações livres com índios que eram "fregueses" dos seringalistas ou que moravam dentro dos seringais, o indigenista não se dobrava ao princípio da exclusividade comercial do patrão, peça-chave de todo o regime do seringal.

55 Mais tarde, ao acoitar e auxiliar índios que eram clientes "aviados", portanto, endividados com os seringalistas, ele deixava clara sua disposição de tratar o índio segundo um estatuto especial, na condição de tutelado. As suas atitudes eram efetivamente "criminosas" e escandalizavam os costumes locais estabelecidos, uma vez que se recusava a incorporar às práticas protecionistas os ditames do chamado "regulamento do seringal".

56 Quando Manuelão lutava por assegurar terra, a sua intenção era dar condições para que o PIT pudesse ampliar suas iniciativas económicas e abranger mais trabalhadores indígenas. A idéia de despovoar os seringais (como denunciavam os seus inimigos), não lhe passava pela cabeça. O que lhe parecia possível era estabelecer uma certa emulação económica com os seringalistas.

57 A reunião de um número excessivo de famílias indígenas em torno do posto gerava uma situação de grande tensão em Tabatinga. O tenente Dourado, comandante da Guarnição de Tabatinga, comunicou-se com o chefe da 1ª Inspetoria do SPI, solicitando providências urgentes, pois para ali convergiram quase 700 pessoas "apresentando aspecto desolador por falta de moradia e alimentos... no estado em que se acham poderão criar sérios problemas nessas fronteiras" (Telegrama do Tenente Dourado, em 7.2. 1946. Arquivos do CDE-MI).

58 Ao convidar as famílias indígenas a se estabelecerem nas terras do posto, o indigenista pretendia garantir a ocupação pelos índios da fazenda Bom Destino, recém-adquirida pelo SPI. Em seu último relatório, em agosto de 1946, continuava a descrever as atividades económicas do PIT, lamentando que as famílias residente no igarapé Umariaçu, na área da antiga fazenda Bom Destino, vendessem suas produções "sem o conhecimento desta administração" (Arquivos do CDE-MI).

59 A convivência entre índios e brancos em Tabatinga tornava-se insustentável em termos políticos e mesmo econômicos, e os planos de Manuelão para o progresso da sede do PIT ficaram inviabilizados. Foi nesse quadro que o indigenista foi transferido, substituído pelo novo encarregado, cuja missão era recompor o relacionamento do SPI com os militares e seringalistas, promovendo a transladação do posto e dos índios de Tabatinga para as terras do igarapé Umariaçu.

60 Na memória dos índios, a atuação de Manuelão ainda hoje é descrita em termos cálidos e de forma altamente positiva. Apesar de se apresentar como um representante do SPI, na apreensão dos índios, ele se distingue fortemente dos demais indigenistas, assim como o bom e o mau "patrão", ou os *Üüne* (imortais) e os *Ngo-ó* (demônios).

61 Diz um informante ticuna que, ainda jovem, participou do movimento migratório: "Manuelão ajudava muito no trabalho, tava sempre fazendo roça junto com nóis... Manuelão era bom... Foi puro chefe bom! Depois dele não teve um que prestasse". A seguir, assim se manifesta a respeito do sucessor de Manuelão, Anthístenes Nogueira Pinto, pelos índios chamado de "Antista", que promoveu a transferência do PIT de Tabatinga para Umariaçu: "Antista foi um chefe mau mesmo! Não fez mais roça, não tinha mais mercadoria, nada... Acabô com a criação! Matô todo o gado, pra comer... Fazia churrasco com os civilizados e o sargento lá da Guarnição de Tabatinga" (apud Oliveira, 1988, p. 165).

62 As interpretações dadas pelos índios sobre o processo de territorialização de que resulta a criação da reserva indígena do Umariaçu devem ser entendidas dentro desse quadro complexo de pressões ocorridas no âmbito de uma interação direta com os brancos (e mais especificamente com os "patrões", com Manuelão e com os indigenistas que o sucederam). As razões do deslocamento das famílias indígenas devem ser consideradas em distintos momentos, na fuga dos seringais para o Posto Indígena em Tabatinga, e depois no deslocamento do PIT para Umariaçu. No primeiro movimento, os motivos indicados apontam para: a) melhores relações comerciais; e b) uma proteção contra as represálias dos "patrões". Mas o reassentamento dos índios e do PIT em Umariaçu – fato

que não decorreu da vontade e iniciativa dos Ticuna e, inicialmente, foi visto por eles de modo negativo – com o passar do tempo passou a ser entendido e relatado de uma outra forma. Ainda que Umariaçu nunca chegasse a ser vista realmente como uma "terra dos índios", valorizava-se o fato de que se mantinha uma ausência dos "patrões" regionais (de certa modo, Umariaçu era também vista como uma "terra sem patrão"). A visão geral era de que se tratava de uma "terra do SPI", onde, mesmo que estivessem ausentes o "barracão" de Manuelão e as suas iniciativas económicas, os indigenistas apresentavam-se como "patrões" bem mais distanciados e inócuos do que os "patrões" regionais.

63 Se em uma análise situacional é possível compreender a imagem favorável de Manuelão entre os índios, a enorme capacidade de mobilização e a autoridade de que a sua palavra estava investida são fatores que só podem ser explicados com referência às crenças e aos costumes tradicionais dos Ticuna. Para isso, no entanto, é preciso resgatar uma outra dimensão do campo político intersocietário: a sua dupla possibilidade de leitura em consonância com as diferentes tradições culturais que informam os atores nele envolvidos.

Aculturação, sincretismo ou atualização da tradição?

64 O êxodo de famílias indígenas dos seringais Tacana e Belém, em um processo de migração coletiva para Tabatinga, também tem uma outra ordem de significado para a qual somente os Ticuna dispõem da chave de acesso, fornecida por sua cosmologia e, mais especificamente, por um conjunto de crenças relativas à destruição e à recriação do mundo.

65 São raros e bastante esquemáticos os relatos que unificam e totalizam essa visão, ainda mais quando se referem a fatos já muito recuados no tempo. No momento em que ocorrem tais prenúncios do fim do mundo, a paixão e a fé conduzem à ação de forma imediata e compulsiva, a verbalização das crenças é inevitável e transborda de qualquer censura. Passado esse contexto, o investigador caminha contra a correnteza, enfrentando as alegações de esquecimento ou desconhecimento, a sedução de rejeitar a participação individual nos fatos.

66 Nimuendajú (1952) já havia observado que os Ticuna não gostam de falar aos brancos sobre suas crenças religiosas. Descrever os movimentos de busca da salvação pode ser ainda mais desconfortável para os que dele participaram, pois, vistos a frio e a distância, não evocam sucessos, senão de um modo muito parcial e relativo.

67 O único relato que toca neste outro lado da história da criação da reserva é aquele apresentado por Queiroz (1963, p.47), que reúne e resume dados que lhe foram fornecidos quatorze anos depois por diversos informantes:

> No início do ano de 1946, no Rio Tacana, um adolescente, Aprísio Ponciano, teve uma visão onde um imortal lhe anunciou que o mundo iria se acabar daí a um mês. Uma enchente de água fervente mataria todas as plantas e todos os viventes, só escapando do cataclismo as terras do PIT.

68 Convém ter em mente, entretanto, não ser essa uma manifestação singular na história recente dos Ticuna. Nimuendajú (1952, p. 138) enumera, desde o início do século, quatro outras situações análogas das quais se dispõe somente de informações extremamente sumárias.

69 A tais fatos caberia com propriedade o qualificativo de "acontecimentos extraprocessuais" (*extra-processual events*), utilizado por Bohannan (1958) para manifestações culturais cuja ocorrência se dá, geralmente, em períodos de tempo mais longos do que a pesquisa de campo, sendo por isso tratados como exteriores (ou mesmo antagônicos) aos princípios e ao funcionamento da organização social. Seguindo tal raciocínio, queremos sublinhar que, a nosso ver, é correto considerar os movimentos acima indicados como regulares e gramaticais à cultura ticuna, só que de ocorrência verificada em períodos mais longos.

70 A descrição mais rica de um destes fenômenos é feita por Nimuendajú (1952, p. 139) que esteve com os principais envolvidos menos de três meses após o término do movimento. Ele relata que no final do ano de 1940, um rapaz de quatorze ou quinze anos chamado *Ngorane,* morador do igarapé São Jerônimo, começou a ter visões em que lhe aparecia *Tecu-quira,* que é o filho do herói cultural *Ipi* (irmão de *Yoi*). Da segunda vez, *Ngorane* passou três dias desaparecido no mato, contando aos seus pais, ao retornar, que *Tecu-quira* o teria conduzido até o igarapé do *Eware,* onde o imortal vivia na companhia de outros imortais. Ele mandara avisar a todos os Ticuna para que se reunissem no *Taivegine* (montanha situada no *Eware,* onde, segundo os mitos, havia a antiga casa de *Yoi*). Lá deveriam plantar grandes roçados e construir uma maloca de feitio tradicional. Passado isso, uma grande inundação aniquilaria todos os civilizados, poupando apenas os Ticuna que morassem no *Taivegine.*

71 A maioria dos moradores do igarapé São Jerônimo atendeu à mensagem de *Tecu-quira,* transferindo-se com todos os seus pertences, até o final de janeiro de 1941, para a área do *Eware,* no alto do igarapé. A forte oposição do seringalista local, além de questões internas de liderança, acabaram conduzindo outra vez à dispersão dos índios, mesmo tendo *Ngorane* anunciado aos Ticuna que *Tecu-quira* havia se afastado e estava descontente com eles.

72 Uma comparação entre os dois movimentos (Queiroz, 1963; Nimuendajú, 1952) poderia sugerir que, enquanto o primeiro parece ser efetivamente tradicional, o segundo possuiria um caráter sincrético, associando elementos da tradição ticuna com outros decorrentes do contato e do mundo dos brancos. Assim, por exemplo, *Ngorane* teria recebido de um imortal (*Tecu-quira,* o filho de *Ipi*) a mensagem sobre a iminente destruição do mundo, enquanto Aprísio Ponciano a ouvira de um homem branco desconhecido. Outro ponto é que, no primeiro movimento, o local indicado para escapar à enchente era o sítio mítico de *Taivegine,* lugar onde moravam *Yoi* e os imortais (e ainda hoje alguns deles, como *Tecu-quira,* lá permanecem), enquanto no segundo é o posto indígena, dirigido por um branco (Manuelão) e instalado junto ao núcleo urbano de Tabatinga. Até mesmo o profeta e a intensidade do sentimento religiosos parecem contrastar, pois o primeiro é sempre chamado pelo nome ticuna *(Ngorane),* tem dois encontros com *Tecu-quira,* no último dos quais permanece desaparecido por três dias, enquanto Aprísio Ponciano é sempre referido por seu nome de família em português, tendo um único e breve encontro, nas cercanias de sua casa, para a revelação da mensagem.

73 Ao aprofundar a reflexão, incorporando mais elementos dos mitos e tradições ticuna, o que se verifica é que as diferenças existente entre os dois movimentos não podem ser atribuídas a uma pressuposta distância entre manifestações culturais típicas e sincréticas, mas sim a *atualização em contextos diferentes de uma mesma forma narrativa.* Não faz sentido atribuir ao contato ou a uma suposta "aculturação" a chave única para explicar o caráter

dinâmico e a variabilidade interna de uma cultura. Os seus elementos constitutivos não devem ser pensados como descontextualizados (histórica e culturalmente), nem como partilhados de modo indiferenciado por todos os membros de uma coletividade (Barth, 1987 e 1993). O que se mantém aqui nos dois movimentos considerados não é um conjunto substantivo de traços culturais (específicos e isolados), mas uma forma narrativa que expressa o modo de organização da cultura (Barth, 1993).

74 De início, cabe focalizar o personagem que traz a mensagem com o anúncio de que o fim do mundo está próximo. A identificação desse personagem como *Tecu-quira* não é, de maneira alguma, imediata ou consensual, resultando de um esforço coletivo e bastante tenso de exegese e verificação. Quando *Ngorane* falava de suas visões, o termo pelo qual ele designava o personagem era *Tanatü* ("nosso pai"), uma expressão genérica de respeito que pode ser usada para diferentes imortais, mas não para o pai verdadeiro de alguém. No relato de Nimuendajú, é sublinhado o grande temor inicial dos pais de *Ngorane* ante as visões e os desaparecimentos de seu filho, enquanto uma outra narração explicita as desconfianças e medos de sua mãe, que achava que tal aparição podia ser a de um ente maléfico, *ngo-ó* (Oliveira, 1988, p. 159).

75 Por outro lado, o que *Ngorane* afirmava ter visto concretamente era um homem branco a quem descrevia como muito parecido com Curt Nimuendajú. Pelo que conta o etnólogo, isso era para *Ngorane* mais do que uma mera semelhança física, pois o jovem muito se afeiçoou a Nimuendajú e o acompanhava por toda a parte.

76 A presença de brancos nessas manifestações religiosas dos Ticuna não representava um afastamento da tradição. Existem muitas histórias antigas sobre as aparições de imortais transformados em animais, plantas ou mesmo em pessoas concretas. É também muito conhecido o costume de *Ipi* de passear entre os humanos sem revelar sua identidade, escondendo-se sob a forma de um homem branco, de uma criança, de um velho, ou ainda de alguém muito doente. A escolha dessas formas desviantes de assumir a figura humana corresponde perfeitamente ao comportamento sempre caracterizado pelos Ticuna como "estranho" atribuído a *Ipi,* oposto ao do seu irmão gêmeo *Yoi,* cujas ações denotam sempre senso de justiça e equilíbrio. Mais adiante, quando focalizar a figura do jovem profeta, voltarei ao assunto.

77 Um segundo ponto que merece ser considerado é a previsão quanto ao fim do mundo, que nos dois casos é descrito como ocorrendo por meio de uma grande inundação. A capacidade de convencimento e o poder de mobilização de seguidores é mais forte durante aquela fase do ciclo pluviométrico anual (mês de janeiro), quando as chuvas se iniciam e as águas começam a subir muito rapidamente. É, no entanto, absolutamente indispensável uma referência à mitologia ticuna, sem o que pode ocorrer uma aproximação equivocada entre esta concepção de fim de mundo e utopias de natureza político-libertárias sobre a reversão da ordem e das hierarquias sociais (Queiroz, 1963).

78 Existem muitas menções ao fim do mundo na tradição ticuna e em três narrativas, pelo menos, esse tema recebe um destaque particular. Em uma dessas narrativas, o fim do mundo foi anunciado a um índio por seu cachorro, que começou a falar como um homem e que o preveniu da chegada de uma grande inundação. Em outra narrativa, um grande terremoto e labaredas de fogo saíam do chão com um barulho terrível. Em ambas as situações, os índios buscaram refúgio no lugar chamado *Vaipü,* tido como "a montanha da salvação" (Nimuendajú, 1952, p. 141).

79 Em um fragmento do mito de origem, há um confronto entre *Ipi* e *Na itchitchii* (a mãe do tatu-canastra), para o qual *Ipi* preparou uma armadilha com troncos de inajá. Após matar *Na itchitchii, Ipi* conseguiu extrair a sua banha com a qual se tornou capaz de incendiar e destruir o mundo. *Yoi* dividiu a banha com *Ipi,* não fazendo uso da sua parte, pois sentia pena dos humanos mortais. Já *Ipi* usou sua parte repetidas vezes, promovendo uma destruição geral da terra e de todos os seres nela viventes (Oliveira, 1988, p. 141).

80 A noção ticuna de fim de mundo está, assim, nitidamente associada a uma intenção disciplinadora e moralizadora dos imortais. Trata-se de um artifício corretivo utilizado pelos imortais, permitindo que o mundo e a sua gente possam depois renascer purificados de seus defeitos e pecados. Os movimentos salvacionistas (elaborações conscientes ante uma situação adversa de contato interétnico), constituindo-se em um instrumento pelo qual, em nome do universo normativo partilhado e por julgamentos e iniciativas atribuídas aos imortais, se exerce o controle social e os reordenamentos coletivos. Como bem lembrou Schneider (1957, p.798-800), quando faltam a um grupo papéis centralizadores fortes, as entidades sobrenaturais, por meio de seus representantes e enviados, freqüentemente, assumem importantes funções políticas.

O caminho para a salvação

81 O terceiro ponto a analisar refere-se ao caminho para a salvação preconizado nos dois movimentos, um com o retorno a *Eware,* o outro com a migração para Tabatinga. Ainda aqui uma referência mais aprofundada aos mitos ticuna permitirá verificar que não estamos lidando com fenômenos aculturativos, mas com a representação que os membros de uma cultura desenvolvem sobre eventos e indivíduos que procedem de outro patrimônio cultural.

82 O *Eware* é, ainda hoje, uma região de difícil acesso, localizada próximo às nascentes do igarapé São Jerônimo, distante, portanto, do rio Solimões e dos fluxos de pessoas e das rotas de comércio. Segundo os registros da tradição oral, foi ali que *Yoi* pescou os primeiros Ticuna das águas vermelhas do igarapé *Eware.* Estes eram os *Magüta* (literalmente, "conjunto de pessoas pescadas com vara"; do verbo *magü,* "pescar com vara", e do indicativo de coletivo-*ta),* que passaram a habitar nas cercanias da casa de *Yoi,* na montanha chamada *Taiwegine.* Também moravam por ali todos os personagens dos mitos, os *Üüne* (cuja tradução usual é de "justos" ou "imortais"), seres que não morriam e possuíam poderes extraordinários (Oliveira, 1988, p. 146). Mesmo hoje em dia, este é para os Ticuna um local sagrado, onde residem alguns dos imortais e onde estão os vestígios materiais de suas crenças (como os restos da casa ou a vara de pescar usada por *Yoi).*

83 Todavia, contam as narrativas ouvidas que *Yoi* começou a decepcionar-se com a sua criação, vendo que os homens estavam se afastando dos princípios que ele lhes ensinara, não atendendo mais às suas obrigações morais e servindo apenas a seus interesses particulares. O relato dos informantes associa a saída de *Yoi* e *Ipi* do *Eware* ao fato de os Ticuna não mais obedecerem ao seu comando, consumindo-se em lutas internas e guerras.

> Eles deixaram, abandonou esse lugar, porque pessoas já não obedeciam a ele. Às vezes diziam alguma coisa para o povo que vivia ali, mas ninguém obedecia a eles. Então o povo... entre eles se acabava! Cada vez piorava. Foi o *Yoi* não aguentou mais. Que a terra já estava muito suja, muito cheia de sangue. (Oliveira, 1988, p. 147)

84 Um tempo depois das experiências de *Ipi* de purificar o mundo queimando-o com a banha do tatu canastra, os dois irmãos decidiram abandonar aquele lugar. A princípio, desceram o igarapé São Jerônimo até a sua metade, permanecendo durante algum tempo no local chamado *Eũtchineẽwa.* Aí se fixaram os *Magüta,* cujos descendentes são os Ticuna de hoje. Daí, os irmãos prosseguiram sozinhos, dirigindo-se posteriormente cada um para um dos dois umbigos do mundo.

85 *Yoi* está no oriente, em uma montanha chamada *Moruapü,* cuja localização exata, no entanto, é desconhecida e à qual jamais qualquer vivente teve acesso. O desgosto de *Yoi* com a sua criação está claramente manifesto nesse seu afastamento voluntário tanto do território como das questões cotidianas dos Ticuna. Já *Ipi,* menos satisfeito por *Yoi* havê-lo dirigido para o Oeste (pois queria ir para o Leste), não é uma figura tão distanciada quanto seu irmão, sendo este, de vez em quando, encontrado, pelos índios, disfarçado sob outra identidade.

86 Os mitos descrevem como o estado de coisas anterior foi radicalmente modificado, criandose uma separação nítida entre os *Üüne* (imortais) e os *Yunatü* (mortais), associada a uma disjunção espacial entre céu e terra. Um mito conta como os homens passaram a envelhecer e se tornaram mortais. Quando *Yoi* chamava a todos que lhe eram fiéis para que o acompanhassem até o oriente, uma jovem que estava em reclusão não obedeceu a suas ordens, respondendo depois aos gritos de um espírito, a Velhice, que entrou em seu curral, matou-a e trocou de pele com ela, após o que todos os humanos começaram a estar sujeitos à morte e ao envelhecimento, tal como já ocorrera com a jovem transgressora (Nimuendajú, 1952, p. 135). Um outro mito relata como foi cortada a comunicação entre a Terra e o mundo superior (p.130), isolando ou tornando bastante raros os contatos entre mortais e imortais.

87 O que tais mitos demonstram claramente é que a busca da salvação não necessita trilhar sempre o caminho do *Eware,* onde permanecem somente alguns dos imortais, como os filhos e a irmã de *Yoi* e de *Ipi,* respectivamente, *Munü,* que se transforma habitualmente em gafanhoto, *Tecu-quira* e *Mowatcha* (Oliveira, 1988, p.150). Os heróis culturais máximos, *Yoi* e *Ipi,* já de há muito abandonaram a região do *Eware.* Eles se encontram atualmente em um outro e desconhecido lugar e seu paradeiro só pode ser determinado por meio de um processo de revelação religiosa.

88 É um equívoco supor que Tabatinga, por ser um pequeno núcleo populacional branco constituído de militares e comerciantes, não possa preencher, no movimento salvacionista de 1946, o mesmo papel de caminho da salvação desempenhado pelo *Eware* nos fatos de 1941. Na concepção dos Ticuna, as riquezas e técnicas dos brancos não são estranhas aos imortais, que delas se apossaram em passado bem remoto, daí tirando benefícios de forma tão regular quanto dos seus próprios bens e conhecimentos.

89 Em uma seqüência do mito de origem, *Ipi,* ao cumprir desastradamente a ordem de *Yoi* de ralar jenipapo para pintar o seu filho, termina por ralar todo o seu corpo. Após pintar a criança com aquela massa, *Tetchi arü ngü ü* (literalmente, "a moça do umari") atira a borra de jenipapo (com os restos de seu marido *Ipi*) no igarapé *Eware.* Transformado em um pequeno peixe, que tem uma mancha dourada no nariz, *Ipi* desce do igarapé São Jerônimo, continuando no Rio Solimões a dirigir-se para Leste (Oliveira, 1988, p. 103). Ao retornar ao *Eware, Ipi* conta a *Yoi* e *Tetchi arü ngü ü* sobre as viagens que fizera, nas quais encontrara – e trouxera consigo – todos os bens que eram exclusivos dos brancos (como o ouro, a espingarda e o terçado).

90 A casa de *Yoi* no *Taiwegine* é descrita como contendo tudo que de valor exista, seja dos Ticuna, seja dos brancos. No *Taiwegine,* os imortais tinham consigo não só os bens tradicionais (como zarabatana, flecha, lança, cerâmica etc.), mas também todos os bens da civilização ocidental, que teriam sido trazidos por *Ipi.* A descrição dos informantes é bem clara:

> Quando o irmão *Ipi* baixou para o Sul, ele trouxe mina, ele trouxe muitas coisas... Ouro, prata... Então, por isso, nesse tempo, nessa data, que ele trouxe espingarda, forno, ferramenta, terçado, machado e várias outras coisas. Igual a como branco tem. Mesmo, ele tinha! Na casa dele todas as mercadorias ele tinha... (Oliveira, 1988, p.147).

91 A busca de um lugar para a salvação não é a de um único ponto físico, predeterminado pelas crenças e mitos, mas sim a busca para restabelecer o contato com os imortais, onde quer que eles agora estejam vivendo. Não se trata de maneira alguma de crenças similares ao chamado "culto da carga" (Worsley, 1970), pois no novo sítio que ocupam, os Ticuna desenvolvem intensa atividade econômica, com o plantio de grandes roçados e o estabelecimento de novas construções. O que os motiva individualmente é a busca da salvação, o que só pode ser conseguido pela orientação e proteção dos imortais.

92 Em decorrência de ter sido escolhida como a nova morada dos imortais, essa terra possuirá muitas características semelhantes ao *Eware* e, inclusive, restabelecerá uma relativa proximidade física entre os homens e os imortais. Os moradores mais velhos de Umariaçu lembram que, antigamente, nos arredores de Tabatinga, falava-se da existência de uma "cidade encantada" que era descrita como um sítio com enormes campos naturais, com muita caça e frutas desconhecidas, ali estando localizadas as casas de *Yoi* e de seus companheiros.

93 Por fim, há que considerar a figura do jovem que anuncia o fim do mundo e aponta o caminho da salvação. Os Ticuna observam que algumas crianças exibem desde cedo um comportamento singular, não costumando participar das brincadeiras das demais, nem se envolvendo em brigas ou discussões. No passado, por meio de dieta e de cuidados especiais, alguns jovens capacitavam-se a entrar em contato com os *Üüne,* chegando mesmo a transformar-se em um deles (Oliveira, 1988, p. 158). Mesmo atualmente, acredita-se que existem jovens que tenham uma maior sensibilidade para captar e entender as mensagens dos imortais.

94 Essas figuras desempenham um papel fundamental – embora não contínuo e rotineiro-na vida da sociedade ticuna, pois é a sua atuação que deflagra a ocorrência de movimentos migratórios, de uma reorganização política e de uma reforma dos costumes. A necessidade de uma transformação radical do cotidiano não procede da argumentação corriqueira de uma liderança política, mas corresponde diretamente aos desígnios dos imortais.

95 Em função dessa compulsividade religiosa, a mensagem dos imortais corre por fora das estruturas políticas cotidianas, fixando-se sempre em pessoas desprovidas de poder e autoridade. Trata-se de um fato sociológico conhecido, que é a tendência a buscar no "estrangeiro" (Simmel, 1950, p.216-21), em "intermediários neutros" (Colson, 1966, p.222) ou ainda em "papéis estruturais" (Tuden, 1966, p.275-9), o veículo para resolver assuntos polêmicos e que dividem o grupo em diferentes setores de interesse.

96 Como pode o contato individualizado e esporádico de um índio com os imortais tornarse um fato coletivo, aceito e reconhecido como anúncio da proximidade do fim do mundo, e, paralelamente, de indicação do caminho para a salvação? Do extenso processo de

verificação e discussão que, certamente, o grupo manteve sobre a veracidade da mensagem, são poucos os registros disponíveis (uma exceção são os já citados temores dos pais de *Ngorane* de que o personagem encontrado não fosse o filho de *Ipi,* mas sim algum perigoso demónio sob forma camuflada). Tais registros seriam mais facilmente localizados em uma etnografia que fosse contemporânea ao movimento salvacionista. De todo modo, faz sentido supor que o distanciamento do jovem ante as posições de autoridade, o fato de não lhe ser reconhecido um *status* político, torna-o um veículo mais neutro e menos suspeito de intencionalidade para expressar as mensagens dos imortais, transformando em pura revelação o que em outros contextos, e vindo de um líder, seria um pronunciamento necessariamente interessado.

97 O modo pelo qual a intervenção dos imortais se dá é sempre descrito em uma forma de narrativa padronizada e transmitida pela tradição ticuna. De início, manifestam a um daqueles jovens especiais a sua insatisfação com o comportamento dos mortais e com o estado de degradação do mundo, anunciando como iminente a sua destruição por uma grande catástrofe. A seguir, apiedando-se do trágico destino dos humanos, os imortais indicam ao jovem escolhido o caminho da salvação, que corresponde ao local onde estabeleceram sua atual morada, que será preservado da destruição geral. A busca da salvação culmina com um período de vizinhança e proximidade dos imortais do que resulta uma grande prosperidade e profundas alterações no modo de vida dos que seguiram a mensagem dos imortais. Esse é o momento do reencantamento do cotidiano. Com o passar do tempo, as imperfeições e os vícios dos humanos voltam a transparecer na vida corrente e os imortais resolvem transferirse para uma nova morada, afastar-se e desinteressar-se dos *Yunatü* (mortais).

98 O chamado "messianismo" (Nimuendajú, 1952) ou "milenarismo" (Queiroz, 1963) não é mais que a atualização, em diferentes contextos históricos, de uma forma narrativa tradicional dos Ticuna. Todos os momentos de grandes transformações históricas e mudanças internas são descritos e vividos pelos Ticuna por meio daquele esquema narrativo, por uma sucessão de fases de distanciamento ou aproximação dos imortais, de ações individuais ou movimentos coletivos, cujos significados estão associados seja a um processo de "desencantamento" do mundo, seja a esforços de "reencantamento".

99 A mitologia ticuna, com sua escatologia trágica e pessimista, com o desgosto de *Yoi* por sua criação e seu exílio em outras terras, sugere que o vetor é descendente, com o distanciamento entre homens e imortais, afirmando-se quase como uma fatalidade. A busca da salvação mobiliza inversamente as forças individuais e coletivas, gerando uma mudança nos modos de vida e na organização política dos Ticuna. Os processos de "desencantamento" e de "reencantamento" do mundo expressam-se em movimentos cíclicos de "queda" e "salvação" de que falamos em outro trabalho (Oliveira, 1988, p.273), daí derivando-se o sentido e o dinamismo do que poderia ser chamado de história ticuna.

100 A interpretação dos eventos e personagens vinculados à história do contato é realizada pelos Ticuna dentro dessa forma narrativa tradicional. Por razões inteiramente desconhecidas pelos principais agentes não indígenas, a atuação do funcionário Manuel Pereira Lima, o Manuelão, ganhou um extraordinário poder de mobilização. O seu "convite" para que as famílias de índios ribeirinhos se transferissem para as terras do PIT foi, após a mensagem recebida por Aprísio Ponciano, claramente identificado como uma "ordem" que, em última instância, procedia dos imortais. Como resumiu um informante de Queiroz (1963, p.50): "Manuelão chamou todos. Ordem do governo nosso".

101 Visto pelos Ticuna como um enviado dos imortais, Manuelão tinha uma enorme autoridade, sua palavra correspondendo a uma mensagem dos imortais, à qual os índios deveriam obedecer imediatamente-ou arcar com as consequências nefastas de ignorá-la. O tratamento que lhe era dispensado em português – "chefe" – mascarava a fonte insuspeitada da autoridade que tinha sobre os Ticuna, que radicava em sua condição de emissário de *Yoi* entre os mortais e lhe garantia o tratamento extremamente respeitoso de *aẽgacü* (Oliveira, 1988, p.270).

102 Diferentemente dos líderes de grupos locais, os *to-eru* (literalmente, "nosso cabeça"), com uma autoridade que decorre da influência e persuasão, e que se aplica em um contexto limitado (Oliveira, 1988, p.207), o *aẽgacü* tem um poder coercitivo e uma autoridade religiosa, correspondendo a momentos na sociedade ticuna em que correm os esforços de convergência, no sentido de uma renovação, contrapondo-se às tendências cotidianas quanto à dispersão e individualização de objetivos.

103 A ação indigenista veio, assim, articular-se e superpor-se a uma linguagem salvacionista, reincorporando crenças religiosas e papéis tradicionais. O "convite" de Manuelão para que as famílias ticuna que viviam dispersas pelos beiradões ou subjugadas nos seringais viessem a ocupar a Fazenda Bom Destino, morando na "terra dos índios" e livres dos "patrões", foi então, imediatamente, obedecido pelos Ticuna, que se deslocaram para Tabatinga carregando em suas canoas todos os seus familiares e seus pertences, tangidos pela ameaça de uma grande inundação e da chegada do fim do mundo.

104 A incapacidade dos indigenistas em cogitar da possibilidade de uma tal *associação entre ação protecionista e manifestações religiosas dos nativos* transparece claramente na perplexidade da descrição de Nunes Pereira, cuja fina sensibilidade, no entanto, detecta a originalidade e importância do acontecimento:

> A situação é delicadíssima. Falei com alguns chefes de famílias, das 30 aqui chegadas, e todos daqui não pretendem sair. O espetáculo que essa concentração oferece é inédito... Essa concentração de indígenas é um caso de real importância... para todo o Serviço de Proteção aos índios. (Carta de 7.2. 1946, Arquivos do CDE-MI)

105 Nos momentos cruciais da história recente dos Ticuna, todas as vezes em que houve necessidade de mobilização de grande número de pessoas, de deslocamentos de população ou de reforma dos costumes, invariavelmente a mensagem salvacionista foi reativada, ou para responder a iniciativas do órgão indigenista e das missões religiosas, ou até para lutas capitaneadas pelos próprios índios.

106 Assim ocorreu, como acabamos de mostrar, na criação da primeira área indígena em Umariaçu. O mesmo modelo foi igualmente utilizado no surgimento das missões batistas de Campo Alegre e Betânia, no final da década de 1950 e início dos anos 1960. Na década seguinte, no ano de 1971, é a mesma forma narrativa que permite compreender a rápida e profunda redistribuição espacial e a transformação na vida político-religiosa dos Ticuna gerada pela Irmandade da Santa Cruz. Nos anos 1980, esse mesmo esquema interpretativo foi frequentemente empregado para dar conta das mobilizações indígenas dirigidas para a demarcação e o reconhecimento, pelo Estado brasileiro, das terras atualmente reivindicadas pelos Ticuna.

Pragmatismo e busca da salvação

107 A criação da primeira reserva indígena no Alto Solimões é um fato histórico com diferentes facetas e múltiplas interpretações. É justamente para refletir sobre a diversidade dessas narrativas e o processo de territorialização de uma sociedade indígena que gostaria de conduzir minhas considerações finais.

108 Algumas vertentes teóricas, como a geografia humana (Raffestin, 1986; Barel, 1986), a sociobiologia e a ecologia cultural (Ingold, 1986), servem-se da noção de "territorialidade" como um instrumento analítico para descrever as relações entre um grupo humano e o nicho que ocupa no espaço. Nas práticas administrativas da agência indigenista, usualmente, o território indígena é pensado pela categoria de "hábitat", remetendo-se ao meio ambiente com o qual uma espécie viva mantém relações entrópicas. Se essa postura pode ser bastante comum no discurso das ciências naturais, procede, no entanto, a uma perigosa naturalização das culturas indígenas (das quais se passa a esperar uma atitude única e imutável perante um mesmo ambiente).

109 Embora tais enfoques, ao chamar atenção para uma dimensão pouco explorada da vida social, tenham a sua relevância e possam produzir análises úteis e originais, é necessário evitar o risco de tratar a territorialidade como uma propriedade intrínseca e imutável de uma cultura. Por essa razão preferi não falar em territorialidade, mas sim em *processo de territorialização* (Oliveira, 1998a, p.291-2). Na mesma direção, também alguns pesquisadores ingleses vêm trabalhando com a noção de *landscape* que pretende deslocar a ênfase nos aspectos estáticos da unidade social para uma dimensão de construção da representação, apresentando igualmente o *landscape* como um processo (Hirsch & O'Hanlon, 1996).

110 Ao descrever os usos e as concepções dos Ticuna ante a terra e o espaço físico com que se relacionam, dispondo-os ordenadamente em função de quadros interativos e contextos históricos (a situação histórica de seringai e de reserva), estamos justamente sublinhando o seu dinamismo e maleabilidade. As diferentes formas de territorialização produziram diferentes formas de sociabilidade e modos bem distintos de pensar a relação com o território, a tradição e os mecanismos de afirmação identitária. Supor que a cultura deva ser reconstruída a partir da decantação dos contextos históricos em que ela se manifesta é imaginá-la exclusivamente como *mimesis* de objetos e idéias preexistentes, recusando o seu caráter dinâmico e adaptativo, de *criação* e *atualização* de padrões perante circunstâncias sempre modificadas (Wagner, 1981; Barth, 1987 e 1993).

111 Na perspectiva dos Ticuna, o seu relacionamento com o indigenismo paternalista apresenta duas dimensões claramente distintas: uma, a do pragmatismo político, exerce-se no cotidiano e regula as interações entre indivíduos por meio de uma avaliação do caráter positivo da reciprocidade aí estabelecida; a outra, a linguagem salvacionista, implica mobilizações políticas e religiosas de espectro mais amplo e com finalidades reformadoras mais acentuadas.

112 Não cabe supor que, mesmo no primeiro plano, o papel desempenhado pelos índios seja meramente passivo. Como mostramos anteriormente, o indigenista Manuelão tinha uma nítida preocupação produtivista, em consonância com os padrões vigentes do SPI. O seu envolvimento com a esfera da comercialização correspondeu ao atendimento a fortes solicitações dos índios que, progressivamente, conseguiram conformar o perfil de seu

tutor às suas demandas mais efetivas, inclusive, conduzindo-o a transgredir normas do chamado "regulamento do seringai" e entrar em rota de colisão com os "patrões" seringalistas. Nesse plano, a legitimidade do indigenista é conjuntural e limitada, derivada de uma comparação com os seringalistas e de uma caracterização de Manuelão como "bom patrão". Entretanto, a representação favorável sobre ele não se estende aos funcionários que o sucederam, frequentemente descritos de forma extremamente negativa, nem garante uma visão sempre positiva do SPI, que transcendesse o marco de alternativas históricas concretas.

113 Ainda nesse primeiro plano, cabe notar que o indigenista desconhece por completo o que se passa segundo a percepção dos nativos, procedendo apenas a partir de seu próprio eixo de orientação, algumas vezes corrigido por confrontação com as condutas entendidas apenas em sua dimensão mais pragmática e conjuntural. Quando os indigenistas ultrapassam a dimensão do pragmatismo político, suas explicações para as condutas dos nativos, inevitavelmente, descambam para generalizações sobre o misticismo e a irracionalidade das manifestações indígenas. Quanto ao segundo plano, o da legitimidade de natureza religiosa, cabe observar o quanto o seu conhecimento é circunscrito aos próprios índios, apresentando um duplo antagonismo ante a lógica da ação indigenista.

114 É preciso reiterar que Manuelão atua de forma disciplinar, procurando conformar os Ticuna aos padrões de assujeitamento (Foucault, p. 1983) pelos quais o Estado brasileiro, via SPI, intervém junto aos povos indígenas. Como já mostramos anteriormente, escolarização, paradas cívicas, didatização de símbolos nacionais e até o alinhamento de moradias dos nativos constituem inequívocas manifestações integradoras e assimilacionistas.

115 Na visão dos índios, no entanto, tais ações são interpretadas de modo radicalmente oposto, como uma prova de reaproximação dos imortais, do empenho destes em ensinar-lhes coisas novas e em promover uma reforma dos costumes. O intervencionismo do indigenista é vivido como uma comprovação de que o mensageiro dos imortais está efetivamente comprometido em indicar aos Ticuna o caminho da salvação. O profundo antagonismo entre as intenções (paternalistas e homogeneizadoras) do indigenismo oficial e os objetivos concretamente perseguidos pelos Ticuna (a utopia salvacionista) não chega, portanto, a ser vivido e concebido pelos índios como uma contradição insuperável.

116 À guisa de conclusão, gostaria de reiterar que o processo de territorialização não pode ser pensado como uma interação entre um pólo ativo (a administração colonial) e um outro passivo (a sociedade indígena ou um de seus segmentos). As transformações (territoriais, políticas, identitárias e culturais) não são apenas "impostas" ou "sofridas" pelos indígenas, mas possibilitam também certas iniciativas indígenas, favorecendo determinadas estratégias (em detrimento de outras) no sentido de atualização de sua cultura e de reafirmação de sua identidade.

117 O caso do Umariaçu mostra claramente que não se passaria de um processo administrativo de "etnificação" à construção de uma "comunidade política" sem que fossem acionados as regras, papéis e temas próprios de uma etnopolítica Ticuna. Se as razões económicas e políticas foram muito importantes para a adesão e o apoio ao movimento de abandono dos seringais para Tabatinga, a formação de uma comunidade étnica em um novo território só ocorreu em razão da força das crenças religiosas e ao poder de mobilização da mensagem milenarista. Sem essa, o processo de territorialização não se completaria com a velocidade e intensidade que o caracterizou.

118 Longe de mim, contudo, a intenção de dar ao discurso indígena uma unidade e uma convergência que são apenas conjunturais. Outros grandes aldeamentos irão surgir no período entre 1958 e 1971, permitindo outra vez uma convergência entre as duas narrativas indígenas (a do pragmatismo político e a linguagem salvacionista). Nesses casos, no entanto, a formação dessas comunidades políticas esteve associada a uma "ideologia da conversão" e a alianças com agências exclusivamente religiosas (a Missão Batista, em 1958 e 1962, e o movimento da Santa Cruz, em 1971). Hoje, a tradição se atualiza de forma ainda mais complexa e diferenciada, com a intervenção de igrejas eletrónicas, prefeituras municipais e organizações indígenas, além das outras agências habituais. Meu esforço aqui limitou-se a focalizar o processo de territorialização dos Ticuna como resultado tanto da expansão do campo político da ação indigenista quanto da atualização de uma forma narrativa e de um modo próprio de organização da tradição, buscando para isso explorar a potencialidade de uma abordagem *compreensiva,* que permita conjugar história e antropologia.

Ticuna. Maloca Pêrêtê no igarapé Preto (1930-31). Acervo Museu do Índio.

Ticuna. Maloca do Tuxaua Bobaquira no igarapé Tacana (1930-31). Acervo Museu do Índio.

Casa isolada, igarapé Caruari (6 hab.). Cozinha afastada, próxima ao curso d'água. Foto: João Pacheco de Oliveira (1975).

Arruamento. Aldeia Ticuna de Betânia. Foto: João Pacheco de Oliveira (1975).

Posto Indígena Umariaçu, antigo Posto Indígena Ticuna (PIT). Foto: João Pacheco de Oliveira (1974). Foto tirada durante a realização do Censo Ticuna, pela equipe UnB-Funai coordenada por J. Pacheco de Oliveira.

BIBLIOGRAFIA

Referências bibliográficas

ALVIANO, F. de. Notas etnográficas sobre os Ticuna do Alto Solimões. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro,* v. 180, p.5-34, 1943.

ALVIANO, F. de. Gramática, dicionário, verbos e frases e vocabulário prático da língua dos índios Ticuna. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro,* v.180, p.3-194, 1944.

—. *Índios Ticuna.* Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945.

BALANDIER, G. La situation coloniale: approche théorique. *Cahiers Internationaux de Sociologie,* v.XI, p.44-79, 1951.

BAREL, Y. Le social et ses territoires. In: AURIAC, F., BRUNET, R. (Org.) *Espaces, jeux et enjeux.* Paris: Fayard, 1986. p. 129-39.

BARTH, F. Models of social organization. *Occasional Papers,* v.23. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

—. Problems in conceptualizing cultural pluralism, with illustration from Somar, Oman. In: MAYBURY-LEWIS, D. (Org.) *The Prospects for Plural Societies.* Washington: The American Ethnological Society, 1982. p.77-87.

—. *Cosmologies in the Making:* A generative approach to cultural variation in inner New Guinea. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

—. *Balineses Worlds.* Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

BENSA, A. De la micro-histoire vers une anthropologie critique. In: REVEL, J. (Org.) *Jeux d'échelles.* La micro-analyse à l'expérience. Paris: Gallimard, Le Seuil, 1996. p.37-70.

BOHANNAN, P. Extra-processual events in Tiv political institutions. *American Anthropologist,* v.60, n.1, p.1-12, 1958.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *O índio e o mundo dos brancos.* 2.ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1972. (4ª edição pela Editora da Universidade de Campinas, 1994, incluindo um "Posfácio").

COLSON, E. The alien diviner and local politics among the Tonga of Zambia. In: SWARTZ, M. J., TURNER, V. W,, TUNDEN, A. A. (Org.) *Political Anthropology.* Chicago: Aldine, 1966. p.221-8.

FOUCAULT, M. The subject and power. In: RABINOW, P. (Org.) *Michel Foucault:* Beyond Structuralism and Hermeneutics. Chicago: The University of Chicago Press, 1983. p.208-26.

HIRSCH, E. Introduction. Landscape: between place and space. In: HIRSCH, E., O'HANLON, M. (Org.) *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space.* Oxford: Clarendon Press, 1996. p. 1-30.

HIRSCH, E., O'HANLON, M. (Org.) *The Anthropology of Landscape.* Perspectives on Place and Space. Oxford: Clarendon Press, 1996.

INGOLD, T. *The Appropriation of Nature:* Essays on Human Ecology and Social Relations. Manchester: Manchester University Press, 1986.

LEPETIT, B. De 1'échelle en histoire. In: REVEL., J. (Org.) *Jeux d'échelles.* La micro-analyse à Lexpérience. Paris: Gallimard, Le Seuil, 1996. p.71-94.

NIMUENDAJÚ, C. *Os índios Tukuna.* Dados fornecidos à Inspetoria do SPI no Amazonas e Acre. Manaus: Arquivo da 1ª Inspetoria. Republicado em *Textos Indigenistas.* São Paulo: Edições Loyola, 1982.

NIMUENDAJÚ, C. *The Tukuna.* Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1952.

OLIVEIRA, J. P. de. *As facções* e *a ordem política em uma reserva Tukuna.* Brasília, 1977. Dissertação (Mestrado), Universidade de Brasília.

—. O 'caboclo' e o 'brabo': Notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX. *Encontros com a Civilização Brasileira,* v. 11, p.1-40, 1979.

—. O *nosso governo', os* Ticuna e o regime tutelar. Rio de Janeiro: Marco Zero, CNPq, 1988.

—. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana.* v.4, n. 1, p.47-77, 1998a.

—. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais. In:—. (Org.) *Indigenismo e territorialização:* poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda, 1998b. p.269-95.

OLIVEIRA, J. P, ALMEIDA, A. W. B. Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a Funai. In: OLIVEIRA, J. P. de (Org.) *Indigenismo e territorialização:* poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda, 1998. p.69-123.

QUEIROZ, M. V. de. *Cargo cult* na Amazônia? Observações sobre o milenarismo Tukuna. *América Latina,* v.50, n.4, p.43-61, 1963.

RAFFESTIN, C. Écogenèse territoriale et territorialité. In: AURIAC, F., BRUNET, R. (Org.) *Espaces, jeux et enjeux.* Paris: Fayard, 1986. p. 173-85.

REVEL, J. Présentation. In: REVEL, J. (Org.) *Jeux d'échelles.* La micro-analyse à 1'expérience. Paris: Gallimard, Le Seuil, 1996. p.7-36.

SCHNEIDER, D. M. Political organization, supernatural sanctions and the punishment for incest on Yap. *American Anthropologist.* v.59, n.5, p.791-800, 1957.

SIMMEL, G. The stranger. In: WOLF, K. H. (Org.) *The sociology of Georg Simmel.* Glencoe, Illinois: The Free Press, 1950. p.216-21.

STAVENHAGEN, R. Estratificacíon social y estructura de classes. *Revista de Ciencias Politicasy Sociales.* v.27, n.8, p.73-102, 1962.

TUDEN, A. A. Leadership and the decision-making process among the Ila and Swat Pathans. In: SWARTZ, M. J., TURNER, V. W., TUDEN, A. A. (Org.) *Political Anthropology.* Chicago: Aldine, 1966. p.275-283.

WAGNER, R. *The Invention of Culture.* Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

WOLF, E. Inventing society. *American Ethnologist.* v. 15, n.4, p.752-60, 1988.

WORSLEY, P. *The trumpet shall Sound.* London: Paladin, 1970.

Documentos citados

Encontrados no arquivo de microfilmes do Centro de Documentação Etnológica do Museu do Índio (CDE/MI):

• Carta de Mirandolino Caldas para a 1ª Inspetoria Regional do SPI. 1917.
• Relatório Anual da 1 ª Inspetoria Regional do SPI, assinado por Carlos Eugênio Chauvin. 1941.
• Documento do Inspetor Carlos Pinto Correia. 18.10.1942.
• Relatório de Manuel Pereira Lima ao Inspetor Regional do SPI, referente ao ano de 1941.2.4.1943.
• Carta de Manuel Pereira Lima ao Inspetor Regional do SPI. 15.1.1945.
• Radiograma de Manei Pereira Lima à1 ª Inspetoria Regional do SPI. Fevereiro de 1945.
• Radiograma de Manuel Pereira Lima à1ª Inspetoria Regional do SPI. Setembro de 1945.
• Radiograma do Inspetor regional do SPI a Manoel Pereira Lima. 6.11.1945.
• *Croquis* de área indígena, assinado por Curt Nimuendajú. 11.11.1945.
• Carta de Manuel Pereira Lima ao Inspetor Regional do SPI. 24.11.1945.
• Telegrama de Nunes Pereira ao Inspetor regional do SPI. 6.2.1946.
• Telegrama do Tenente Dourado, Comandante Militar de Tabatinga, ao Chefe da 1ª Inspetoria Regional do SPI. 7.2.1946.
• Carta de Nunes Pereira ao Inspetor regional do SPI. 7.2.1946.
• Carta de Nunes Pereira ao Inspetor regional do SPI. 13.2.1946.
• Relatório de Manoel Pereira Lima à 1ª Inspetoria regional do SPI. Agosto de 1946.
• Relatório de Anthisthenes Nogueira à 1ª Inspetoria regional do SPI. 5.12.1946.

NOTAS

1. Por exemplo, no caso da agência oficial, o estabelecimento de um mandato constitucional e das atribuições da legislação ordinária, a burocracia especializada como aparato e força social e, por fim, a ação indigenista como ocorre localmente.
2. No passado, a regularização de terras decorria unicamente dos interesses (conjunturais, arbitrários e mal definidos) da administração; atualmente, há uma sistemática que prevê os critérios para reconhecimento de uma terra como indígena, tomando como ponto de partida uma observação técnico-científica dos "usos e costumes" dos indígenas, que são refletidos pelas perícias antropológicas (Oliveira, 1998b).
3. Ver o *Atlas das Terras Ticunas.* CGTT, MAGUTA, Museu Nacional, 1998.
4. Com base na literatura existente, é possível distinguir entre dois modelos de seringai: o modelo do "apogeu" e o modelo do "caboclo" (Oliveira, 1979). Os seringais do Alto Solimões sempre mantiveram, por seus fregueses indígenas, uma certa produção de subsistência, enquanto os seringais do Purus e Juruá caracterizavam-se por forçar os trabalhadores a dedicarem-se exclusivamente à produção de borracha.
5. Caberia, no entanto, relativizar tais observações, uma vez que um desses missionários, frei Fidélis de Alviano, chegou a elaborar uma gramática da língua ticuna e escreveu um pequeno artigo descrevendo, resumidamente, alguns costumes matrimoniais e certas sequências do ritual de passagem da adolescente à condição de mulher (Alviano, 1943, 1944 e 1945).

AUTOR

JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA

Museu Nacional, jpacheco@ism.com.br

10. O xamanismo como história

Censuras e memórias da pacificação Waimiri-Atroari

Stephen G. Baines

---

1 Os Waimiri-Atroari, grupo indígena da família lingüística Carib, referem-se a si mesmos como *ki?in'ja* (gente). A maior parte de seu território está numa região de relevo baixo coberta de floresta tropical, situada no norte do Amazonas e sul de Roraima, nas bacias dos rios Alalaú, Camanaú, Curiuaú e o igarapé Santo Antônio do Abonari. Falam a mesma língua com pequenas variações dialetais entre grupos locais. Após uma longa história de invasões violentas[1] relacionadas às flutuações dos preços no mercado internacional de produtos florestais – como castanha-do-pará, balata, madeira e peles de ariranha ejacaré – a população dos WaimiriAtroari foi reduzida a um ponto baixo de aproximadamente 332 pessoas em 1983 (Baines, 1991a, p.77-78).[2] A partir de 1983, a população vem se recuperando rapidamente e, até maio de 1999, superou 800 indivíduos (*Isto É,* 26.5.99, p.71).

2 Até a metade do século XX, eram esporádicas as invasões por regionais, tanto as espontâneas como as dirigidas pelo governo local. A penetração e ocupação permanente do território indígena restringiam-se ao vale do rio Jauaperi. A partir do final da década de 1960, o Governo Federal iniciou uma tomada maciça do território Waimiri-Atroari por meio de grandes projetos de desenvolvimento regional.

3 Nos anos 1972-1977, esse território foi cortado com a construção da estrada BR-174 que liga Manaus a Boa Vista, seguida pela implantação da mina de estanho de Pitinga do Grupo Paranapanema[3], a construção da hidrelétrica de Balbina pela Eletronorte,[4] e colonização por meio de projetos pecuários nos limites da área. Para abrir a BR-174 foi organizada uma operação de "pacificação" e relocação dos Waimiri-Atroari pela Funai, cujas estruturas dominam a vida desses índios até hoje.[5]

4 Depois de a população Waimiri-Atroari ter sido aglomerada em três grandes aldeamentos[6] no final da década de 1970 e início de 1980, e várias transferências e remanejos dirigidos pela Frente de Atração Waimiri-Atroari (Fawa) nos anos seguintes, existiam nove aldeamentos em 1985. Dois anos depois, uma área de aproximadamente 2.440.000 hectares foi declarada de ocupação dos Waimiri-Atroari.[7] No mesmo ano da criação do Programa Waimiri-Atroari (Funai/Eletronorte), que, substituindo a Fawa, passou a dirigir

a política indigenista nessa área a partir de 1987, o vale do igarapé Santo Antônio do Abonari e seus afluentes tornou-se inabitável pelo fechamento das comportas da represa hidrelétrica de Balbina. A água do reservatório ficou imprópria para o uso humano com a putrefação de floresta submersa, resultando na transferência forçada dos aldeamentos de Tobypyna e Taquari,[8] ou seja, de aproximadamente um terço da população total.

5 Durante a construção da estrada e, posteriormente, quando a maioria dos Waimiri-Atroari passara a morar em aldeamentos próximos aos postos indígenas da Funai (a partir de 1978 e, sobretudo, em 1980-1981), suas representações do branco foram remodeladas dentro do contexto de dominação imposto pelos numerosos servidores da Fawa, implantada a partir de 1970. Sua visão dos brancos antes e durante a "pacificação", como predadores que invadiam seu território, foi substituída pela censura da sua história e a absorção do discurso interétnico da Funai, nos aldeamentos onde os sobreviventes Waimiri-Atroari foram sujeitos a um controle que atingia todos os aspectos da sua vida.

6 Ao abordar as formas de representação do branco e das interpretações indígenas dos efeitos da sua intrusão na sociedade Waimiri-Atroari, focalizarei este recente processo de "pacificação"/aldeamento, procurando captar neste contexto o caráter da consciência histórica desenvolvida pelos índios ante o contato. Tal abordagem permitirá a compreensão dos eventos do contato durante a "fase de atração" dirigida pela Funai, de 1969[9] até o início dos anos 80, quando a grande maioria dos Waimiri-Atroari vivia nos aldeamentos da Fawa. Pesquisei esse período, imediatamente anterior ao da minha estada no campo, por meio de documentos da Funai e depoimentos orais tanto de seus servidores na área como dos Waimiri-Atroari.

7 As mudanças abruptas e violentas impostas durante a sua "pacificação" pela Fawa submeteram os Waimiri-Atroari a um estilo de vida totalmente alheio à sua vida anterior, seguindo o regime de trabalho e modelo social dos funcionários da Funai, e os obrigaram a se acomodar à dominação. Com a população drasticamente reduzida por epidemias que desestruturaram a rede das aldeias tradicionais, os sobreviventes foram submetidos a campos de ressocialização forçada (os aldeamentos da Fawa), onde a sua única opção era de internalizar as regras do jogo do indigenismo oficial norteado pelos planos de desenvolvimento econômico regional, adotando o modelo de "índio civilizado" da Funai.

8 Foi, portanto, bastante difícil obter informações sobre a vida dos Waimiri-Atroari antes de serem incorporados ao sistema de aldeamentos da Fawa, tão forte era a censura a seu passado, não apenas pelos funcionários da Funai mas também pelos próprios índios que eram recrutados para o cargo de "Capitão".[10] Quando narravam o seu passado, os Waimiri-Atroari revelavam que, nos primeiros anos da Fawa, as visitas de funcionários da Funai a aldeias, segui das como eram por epidemias, repercutiam primeiro dentro da sua sociedade na forma de acusações de feitiçaria contra habitantes de outras aldeias, resultando em atritos entre grupos locais. Mais tarde, a coincidência das visitas de servidores da Fawa com essas epidemias letais, que aumentaram desmesuradamente na época em que os trabalhadores do Exército e empresas empreiteiras invadiram seu território durante a construção da BR-174, levaram os Waimiri-Atroari a mudar sua interpretação das mortes maciças nas aldeias. Passaram a interpretá-las como atos de feitiçaria dirigidos contra eles pelos invasores. Enquanto sofriam a perda de aldeias inteiras e a depopulação de outras, sobreviventes de grupos locais diversos se juntaram em tentativas de expulsar os invasores que traziam a morte.

9 Paralelamente, as interpretações dos servidores da Funai sobre os ataques aos postos indígenas (com a participação de índios que lhes eram conhecidos e que haviam

frequentado esses Postos)[11] traduziam sua incompreensão dos acontecimentos e da visão que os índios tinham deles. As mudanças do comportamento dos Waimiri-Atroari só reforçavam para eles os estereótipos populares a respeito dos índios "traiçoeiros", "bravos", "maus", "perversos", "selvagens", "bichos", "feras" etc. Elaboravam, assim, múltiplas hipóteses a respeito dos ataques aos postos, vendo-os como consequência do "instinto", de "ritual religioso", de "disputas" entre os líderes indígenas e até da "existência, entre os índios, de um civilizado ou índio civilizado que os induz às hostilidades", da presença de um "índio barbudo" ou de "foragidos da justiça" que comandavam os ataques, e outras explicações refletindo as imagens do "índio" criadas pelos brancos.[12]

10 Com base nesses estereótipos e nessa reconstrução imaginária da experiência histórica indígena, os servidores da Funai censuraram totalmente o passado Waimiri-Atroari e tudo que era relacionado à sua vida anterior à Fawa, Impondo-lhes um regime de trabalho disciplinar para tentar transformá-los em trabalhadores agrícolas e eliminar seu passado "selvagem". Por meio desse dispositivo de censura histórica e reconstrução cultural, a Fawa "capturou" os Waimiri-Atroari, a fim de recriar a sua sociedade ("índio civilizado") e redimi-los do seu "pecado original": os ataques aos postos indígenas da Funai ("índio bravo").

“Outros” e “Índios”: os brancos ocultos

11 No ambiente criado pela Fawa, os jovens Waimiri-Atroari raramente falavam sobre o passado. Quando o faziam, transformavam-no em zombaria como fazia a maioria dos funcionários da Fawa, esperando o mesmo comportamento do antropólogo. Quando tentei abordar assuntos relacionados ao passado, direta ou indiretamente, normalmente censuravam-nos com exclamações como: "É besteira de velho!", "Índio não sabei". Freqüentemente, ridicularizavam os anciãos, arremedando as formas de discursos de velhos líderes (taha'kome *‘jira*-"formas de discursos dos velhos"), em uso antes da "redução" nos aldeamentos da Fawa. Transmitiam, assim, os preconceitos de muitos funcionários da Funai, inclusive daqueles que se autodesignavam "funcionários índios" ou "índios civilizados",[13] Esses preconceitos incluíam a idéia de que os Waimiri-Atroari, como índios que "não sabem", tinham que ser "ensinados". Além de coagir os Waimiri-Atroari a se conformar aos seus padrões de "índios civilizados", os funcionários índios se encarregavam de "lhes ensinar" tudo a respeito da sua nova identidade, mediante uma revisão da oposição "índio"/"branco" de sua classificação interétnica.

12 Certa vez, quando indaguei do "capitão" principal, Dalmo,[14] sobre as aldeias onde havia morado no passado, ele respondeu: "Eu já andei. Naquele tempo não fazia nada. Agora'trabalha'!". Desprezava sua vida anterior colocada, conforme o discurso dos servidores, em oposição ao regime atual de trabalho dirigido da Fawa, e associada ao preconceito de "índio" como "preguiçoso" que "não faz nada". Os Waimiri-Atroari repudiavam assim seu passado, inclusive sua classificação dos brancos que, antes da época dos aldeamentos da Funai, eram incluídos na mesma categoria que todos "os outros" (não Waimiri-Atroari) como *ka?amin'ja,* enquanto agora os funcionários "índios" da Funai eram associados aos Waimiri-Atroari como *ki?in'ja* ("gente"), e *ka?amin'ja* passou a designar exclusivamente os "brancos".

13 Vários "capitães" e jovens explicavam-me com insistência que no passado eles "não sabiam", pois achavam que todos "os outros" eram *ka?amin‘ja,* porém, agora sabiam que

ki?in'ja é "índio", seguindo o ensinamento dos "funcionários índios" da Funai. Essa reinterpretação da classificação interétnica foi também expressa claramente por Dalmo, quando mencionei que os Waimiri-Atroari mais idosos se referiam a todos os funcionários como *ka?amin'ja.* Dalmo retorquiu: "Ele não sabe explicar, *ki?in'ja* é todo índio. Funai chama índio, nós chamamos *ki?in'ja.* Não é'branco', não. É *ki?in'ja,* índio". Presenciei "capitães" WaimiriAtroari perguntarem a "funcionários índios" (que "sabiam") quem era "índio" e quem era "branco" entre as pessoas que chegavam aos postos indígenas, aceitando sem questionar a definição fornecida pelo servidor. Quando abordei essa aceitação passiva das definições dos funcionários pelos Waimiri-Atroari, estes me responderam que "É a Funai que sabe", visivelmente consternados por eu ter levantado uma questão proibida pela equipe da Fawa.

14 Entendi essa revisão da oposição "branco"/"índio" pelos Waimiri-Atroari, expressa na retórica indigenista veiculada pelos servidores da Funai (na maioria índios aculturados), como um índice revelador do processo de reinterpretação imposto a seu passado no contexto político da Fawa, onde sofria censura sua imagem dos brancos anteriores à mudança para os aldeamentos. Era como se a linguagem de dominação da Fawa, por sua insinuação na classificação da alteridade, estivesse tentando (e conseguindo) bloquear a consciência de sua história dramática. Essa ocultação histórica operou-se por meio de uma manipulação da classificação interétnica, associando a maioria dos servidores da Funai, como "índios", aos Waimiri-Atroari e rejeitando os "brancos" (predadores da memória Waimiri-Atroari) numa exterioridade social (coordenadores da Fawa, chefes de postos indígenas, representantes do governo, gringos) e geográfica que permite excluí-los da problemática histórica local.

15 Porém, alguns Waimiri-Atroari faziam, às vezes, referência ao passado, lançando algumas luzes sobre sua visão dos brancos anterior à Fawa. Contando sobre um dos últimos líderes Waimiri-Atroari (apelidado "Comprido"[15]) que não fora nomeado no contexto da Fawa, e que resistia à invasão do seu território pela Fawa, Dalmo revelou:

> "branco" apareceu com estrada. Nós tínhamos medo. Comprido tinha medo de "branco". Aí nós fomos lá para dentro [longe da estrada BR-174, nos afluentes do alto Rio Alalaú], Aí "branco" apareceu lá em cima [no alto Rio Alalaú (1972)]. Aí Comprido ficou com raiva...

16 e, em outra ocasião:

> Os velhos tinham medo de "branco" porque "branco" matou nosso parente. Ele foi atrás de ferramenta e "branco" matou, no passado... Mataram o pai da minha mãe...

17 Quando Amélia, uma idosa viúva de "Comprido", recordava as epidemias e mortes em massa, os atritos concomitantes entre membros de diversas aldeias, os ataques dirigidos pelos líderes contra os postos indígenas da Funai e vôos rasantes sobre as aldeias, as fugas desesperadas com medo de perseguição dos invasores, e uma situação de transtorno social que os Waimiri-Atroari não controlavam mais, seu corpo tremia. Damião, que tinha cerca de quarenta anos e não tinha muita intimidade com o esquema da Fawa, às vezes falava também do medo que tinha dos *ka?amin'ja* ("brancos") nos anos anteriores, quando as epidemias se alastravam pelas aldeias. Certa vez, Dalmo contou-me um mito, em português, relatando como o "branco" conseguiu a espingarda e os Waimiri-Atroari, o arco e flecha:

> Nós temos espingarda primeiro. Depois "branco" pegou. Pegou espingarda, aí deixou flecha com "índio". Deixou com ele, aí "branco" levou espingarda, aí "branco" acostumou espingarda. Depois "índio" acostumou flecha dele, aí ficou com ela. Acho que disse que nós tínhamos primeiro, tínhamos espingarda... "branco"

> pegou espingarda... porque disse que nós não gostamos mais de espingarda. "Branco" já acertou um pássaro, aí levou. Nós acertamos com flecha mutum. Aí nós pegamos flecha. Aí "branco" já foi embora.

18 Quando perguntei a Dalmo de onde veio o primeiro *ka?amin'ja,* ele respondeu:

> Isso não sei, não. Dizem que veio primeiro de lugar de fogo. Diz assim. Até chegou e trouxe flecha... aí começou, aí mostrou flecha, aí experimentou arma mesmo, acertou pássaro e depois pegou e foi embora. "índio" primeiro contava... Eu estava mesmo esquecendo. Aí tu falou e me lembrei.

19 Os relatos de Dalmo, como os de Amélia, Damião e outros Waimiri-Atroari, apesar de apresentar visões diversas do passado, visto pelo prisma do presente, revelam o medo que os Waimiri-Atroari tinham dos "civilizados" nos anos da "pacificação", após terem sofrido uma longa e violenta história de contato interétnico. O tema mitológico da flecha e da espingarda, com muita difusão entre populações indígenas da Amazônia, afirma a superioridade tecnológica e bélica dos brancos e reflete a influência do esquema de dominação imposto aos índios pela situação colonial e a internalização cosmológica de sua posição de sujeição ao poder e à violência dos brancos (ver Hugh-Jones, 1988, p.146).[16]

Manipulando identidades étnicas e retóricas indigenistas na Fawa

20 A equipe de funcionários da Fawa[17] foi constituída, principalmente, de servidores que se auto-identificavam como "índios".[18] A maioria destes subdividiam-se em duas categorias conforme critérios regionais: "índios do alto Rio Negro" (de diversos grupos étnicos) e "índios do baixo Amazonas" (Sateré-Maué e Munduruku), além de outros de várias partes da Amazônia e de outras regiões. Muitos tinham uma longa experiência urbana em Manaus e outras cidades. Ao seguir uma política de colocar uma minoria de funcionários "civilizados" em cargos de chefia aos quais estava subordinado um grande contingente de servidores "índios" como braçais,[19] a Funai criou uma situação que acirrava a oposição "índio"/"branco" na Fawa, acrescentando àquela vivida pelos Waimiri-Atroari a que os servidores indígenas manipulavam nas suas relações hierárquicas de emprego. Durante os períodos em que estive na área (entre 1982 e 1985), havia uma tensão constante entre chefes de posto "brancos" e servidores auxiliares "índios", muitos destes agindo em conjunto para tentar expulsar aqueles, com o objetivo de ganhar os cargos de chefia. Apelavam, freqüentemente, para a identidade genérica de "índio", valorizada num discurso ufanista de "índio" para "índio" contra o "branco", travando intimidade com os Waimiri-Atroari para instigá-los a rejeitar os chefes brancos e solicitar ao coordenador da Fawa sua própria nomeação. Nessa estratégia, apropriavam-se, também, da visão pejorativa que os Waimiri-Atroari guardavam a respeito de *ka?amin'ja* (os "outros") para se incluírem com os Waimiri-Atroari na categoria *ki?in'ja* ("gente"), redefinindo essa palavra como "índio" genérico, embora sua dominação sobre os Waimiri-Atroari na função de servidores da Funai seguisse os mesmos padrões dos funcionários brancos.

21 Nesse contexto, além de tramar intrigas com os Waimiri-Atroari contra funcionários brancos, alguns desses servidores indígenas tentaram monopolizar o comércio de artesanato local, entrando em acordos particulares com os "capitães" para vender os produtos dos WaimiriAtroari em Manaus e trazer bens industrializados. Avisaram também os Waimiri-Atroari que, como funcionários "índios", foram autorizados pela Funai a ter acesso sexual às mulheres Waimiri-Atroari e, em troca, levar alguns Waimiri-

Atroari a prostíbulos quando hospedados na "Casa do índio" da Funai em Manaus.[20] Entravam, finalmente, em acordo com os "capitães" para encobrir dos chefes de posto e coordenadores brancos o consumo de bebida alcoólica nos postos indígenas da Fawa.

22 Nessas tramas, a identidade de "índio" era estendida para incluir todos os funcionários que delas participavam, independentemente de critérios étnicos: era igualmente manipulada para excluir funcionários "índios" que delas não participavam. Para reconciliar essas contradições no uso de identidades étnicas, os funcionários envolvidos, muitas vezes, redefiniam a oposição "índio"/"branco" para "Funai"/"branco mesmo". Usavam também a oposição "peão" (braçal)/"branco" (funcionário em cargo de chefia). Assim, a situação do posto indígena reproduzia no local a estrutura de poder da Funai e da sociedade nacional: o estabelecimento de relações assimétricas de sujeição-dominação (Cardoso de Oliveira, 1976, p.55-7) entre índios e brancos genéricos, e também, de um lado, entre "índios" Waimiri-Atroari e, de outro, funcionários brancos e índios de outras etnias.

23 Os servidores indígenas da Funai apelavam para a identidade contraditória de "índio civilizado" para envolver os Waimiri-Atroari na luta pelo poder entre os funcionários da Fawa. Nessa perspectiva, Ramos (1990, p. 130) afirma que a nomeação de índios para altos cargos da Funai, em decorrência do movimento indígena a partir da década de 1970, tem todas "as características de uma faca de dois gumes", pois, além de líderes indígenas que se empenham no movimento indígena terem acesso aos altos escalões da administração, "surgiu o novo personagem, o'índio funcionário', uma categoria de jovens, aparentemente oportunistas, mais interessados no emprego do que na causa indígena, que preferem se opor ao movimento a pôr em risco seus cargos".

24 A incorporação de "índios funcionários", ou "funcionários índios" como se autodesignavam na Fawa, em cargos braçais para a atração e sedentarização de outros grupos indígenas, tem sido uma política sistemática na área dos Waimiri-Atroari não só na Fawa mas já durante as décadas de atuação do SPI nos rios Jauaperi e Camanaú. Essa prática tem suas raízes históricas na política colonial dos "descimentos".[21] A diferença notável da situação atual é que, com o surgimento do movimento indígena, evocado por Ramos, os "funcionários índios" da Fawa apelavam para a retórica indigenista gerada por esse movimento, a fim de ocultar sua manipulação de identidades étnicas e sua dominação dos Waimiri-Atroari, apresentando-se para os brancos como as pessoas mais adequadas para trabalhar junto aos índios Waimiri-Atroari, por serem "índios também".

25 Os "funcionários índios" na Fawa desempenharam um papel, em alguns aspectos, semelhante àquele dos corpos de guardas indígenas "recrutados e treinados pela companhia [Peruana de Borracha]", descritos por Taussig (1983, p.60; 1987, p.47-8, 122-4), na época da borracha no rio Putumayo no início do século XX: "como índios civilizados... incorporavam todas as diferenças de classe e de casta impostas pelo sistema produtivo..." e "...trocavam sua identidade de selvagens pelo novo *status* social de guardas e de índios civilizados" (1983, p.60).

26 Embora muitos servidores da Fawa recorressem a discursos indigenistas de unidade e solidariedade entre "índios" genéricos, o fato de serem funcionários da Funai, em si, desuniaos. A hierarquia de cargos e salários dividia-os, pela concorrência por cargos de maior salário e prestígio. Entre os "funcionários índios" de grupos étnicos diversos, as rivalidades ocasionadas pela hierarquia burocrática passavam por cima de qualquer unidade baseada em identidade étnica. Eram, em primeiro lugar, funcionários da Funai,

reservando o discurso indigenista unitário, essencialmente, para tramar intrigas contra funcionários brancos em cargos de chefia da Fawa e para legitimar a sua dominação sobre os Waimiri-Atroari.

27 Muitos dos "funcionários índios" na Fawa essavam afastados dos seus grupos étnicos havia muitos anos. Vários haviam trabalhado, antes de ingressar na Funai, em grandes projetos de desenvolvimento que invadiam territórios indígenas, como a construção da hidrelétrica de Balbina no Rio Uatumã e da estrada Perimetral Norte na região de São Gabriel da Cachoeira. Outros haviam trabalhado como barqueiros em toda a Amazônia e em diversos empregos em Manaus.

28 Transmitiam para os Waimiri-Atroari todos os preconceitos pejorativos da sociedade nacional quanto ao "índio" e "caboclo" na sua forma mais acirrada, num discurso que renegava suas origens indígenas e valorizava um estilo de vida citadino, ou seja, um discurso desenvolvimentista em consonância com a ideologia integracionista e empresarial da Fawa. Como era o caso de todos os servidores, admitiam que seu interesse em trabalhar na área dos WaimiriAtroari relacionava-se ao fato de que, sendo a área classificada como "Frente de Atração", recebiam salários dos mais altos que podiam perceber no mercado de trabalho regional. Como funcionários, predominantemente solteiros ou desligados das famílias, orientavam-se para valores de consumo, ostentando como emblemas civilizatórios radiogravadores e outros aparelhos elétricos, relógios e malas, identificando-se com o estilo de vida de trabalhadores itinerantes. Quando queriam convencer os Waimiri-Atroari e funcionários brancos de que eles eram "índios também", valiam-se de diacríticos "indígenas", como colares e pulseiras confeccionados para a comercialização (de qualquer grupo), inserindo na sua fala expressões como "minha maloca", enquanto se esforçavam por seguir os padrões próprios de assalariados.

29 Na Fawa, eram os funcionários "índios" que tinham contato mais direto e contínuo com os Waimiri-Atroari, inseridos como subdominadores que impunham as ordens de trabalho dos chefes de posto brancos aos Waimiri-Atroari. Estes tiveram também contatos esporádicos com indigenistas "alternativos", principalmente do sul do Brasil, como ocorreu durante visita de um Grupo de Trabalho da Funai em 1985. Esses indigenistas também lhes apresentavam discursos incentivando a criação de unidade entre "índios". Sua retórica diferia da dos servidores somente por essar desvinculada da luta pelo poder na Fawa. Entretanto, visando unificar "índios" (pensados genericamente, e incluindo os funcionários "índios" da Fawa) contra "brancos", essa retórica reproduzia uma mesma linha ideológica no sentido de pregar uma unidade imaginária do ponto de vista dos Waimiri-Atroari que, na realidade, sofriam as relações de sujeição-dominação impostas pelos servidores da Fawa. Esse discurso negava, assim, tanto a situação de extrema desigualdade entre funcionários "índios" e "índios" Waimiri-Atroari quanto a criada e sustentada pela política local da Funai entre "capitães" e os demais Waimiri-Atroari.

30 No contexto de tão complexos jogos de identidades étnicas acirrados pela Fawa, era sempre evidente que a minha presença – como pesquisador e inglês – predeterminava o tipo de discurso que os agentes sociais me forneciam ao se dirigirem a mim na categoria de "branco". A época em que realizei pesquisa coincidiu com o momento histórico em que muitos funcionários "índios" começavam a adotar a retórica do movimento indígena. Desde minha chegada à área, muitos funcionários "índios" apresentavam-me aos Waimiri-Atroari como "branco", da mesma maneira que classificavam qualquer pessoa que chegava à Fawa ou como "índio" em sentido valorizado, ou como "branco" em sentido pejorativo. Em várias ocasiões, ouvi funcionários "índios" dizerem para os Waimiri-

Atroari que eu era "branco" e que foram "meus parentes" que os tinham matado no passado, enquanto eles eram "índios também". Isso levou os Waimiri-Atroari a construir um discurso de "índio" genérico para "branco" quando se dirigiam a mim.

31 Os funcionários indígenas da Fawa, ao redefinirem a oposição *ki?in'ja* ("gente", "nós")/ *ka?amin'ja* ("os outros") para se incluírem na primeira categoria (traduzindo *ki?in'ja* por "índio" em oposição a "branco") invocavam diversas identidades étnicas regionais e sua qualidade de "brasileiros" para convencer os Waimiri-Atroari de que eram "índios" como eles, e que eu era "branco" ou "branco mesmo". Os Waimiri-Atroari começavam, assim, a me chamar de "branco", "branco mesmo", "inglês", "gringo", "estrangeiro", "não é da Funai", "não é funcionário" e outras identificações com conotação pejorativa num discurso estereotipado de "índio" para "branco" construído por funcionários "índios" da Fawa, incomodados por minha presença, sobretudo, pelo fato de eu estar presenciando acontecimentos que eles tentavam esconder dos funcionários brancos em cargos de chefia.

32 Alguns servidores brancos da coordenação da Fawa também se revelavam constrangidos por minha pesquisa, temendo críticas à sua atuação indigenista e ao modelo de repressão histórico-cultural da Fawa. Preocupavam-se em controlar o meu acesso a informações, sobretudo com relação a visitas à área indígena de representantes do grupo empresarial Paranapanema e de militares. Por exemplo, instruíram os "capitães" e jovens Waimiri-Atroari a esconder de mim informações a respeito da inauguração de uma escola construída pela Paranapanema no posto indígena Terraplenagem, quando o general Euclydes de Oliveira Figueiredo, ex-comandante militar da Amazônia, apareceu na área acompanhado por uma comitiva de militares, o delegado regional da Funai e representantes da empresa mineradora. Em outra ocasião, quando uma equipe da BBC visitou a área para realizar filmagens, o capitão Dario foi instruído a me levar para andar na floressa de modo a impedir que eu me encontrasse com a equipe. O controle exercido sobre os "capitães" e jovens instaurava dentro da área indígena um clima de censura e desinformações no melhor estilo "Segurança Nacional".

Epidemias e feitiçaria branca

33 Os relatos dos Waimiri-Atroari sobre o seu passado recente enfocavam as epidemias e a consequente revolta contra os invasores que penetraram em suas terras durante a construção da rodovia BR-174. Essa referência surgia, na maioria das vezes, no contexto dos aldeamentos, como tentativas de se defenderem das agressões verbais dos servidores da Fawa (tanto "índios" quanto "brancos"), que exigiam explicações, responsabilizando-os pelos ataques contra os postos indígenas e pelas mortes de seus colegas no início da década de 1970. Nessas ocasiões, os Waimiri-Atroari tentavam defender-se dessas acusações, produzindo explicações aceitáveis daqueles acontecimentos no quadro da retórica oficial da Fawa (sobre a qual voltaremos em seguida). Entre si, porém, muitos Waimiri-Atroari referiam-se a doenças como a consequência de feitiços dos "pacificadores" da Funai, apesar de que os capitães principais, os jovens Waimiri-Atroari e os funcionários da Fawa censuravam essa explicação.

34 As estimativas da população Waimiri-Atroari nas décadas anteriores à instalação da Fawa são muito contraditórias. Hubner (1907, p.232) menciona "6.000 índios no Rio Jauaperi, segundo os brasileiros". Entretanto, nessa época, a população regional à qual se refere

estava em guerra com os Waimiri-Atroari e havia acabado de convencer o governo local a realizar uma expedição punitiva contra eles (p.229), tendo, por isso, um interesse óbvio em apresentar uma estimativa alta de sua população. Segundo o Censo Indígena do SPI de agosto de 1959, havia 957 Waimiri-Atroari em contato com os postos indígenas de Camanaú e Alalaú. Não há, porém, estimativa da população indígena que não estava em contato com esses postos. O sertanista da Funai, Gilberto Pinto Figueiredo Costa, que percorrera extensivamente o território Waimiri-Atroari além de sobrevoar suas aldeias, admitiu, em 1973, que "A Frente de Atração não possui dados reais sobre o número de indígenas... Contudo, estimativas do signatário do presente Relatório, dão como de 600 a 1.000 o número de índios".[22] Em 1983, a população waimiri-atroari chegou ao seu ponto mais baixo, de 332 pessoas.

35 As referências que os Waimiri-Atroari faziam ao seu passado trágico de violências e epidemias apareciam em formas diversas, como em sequências genealógicas, topônimos, ou relatos de rituais intercomunitários. Todos esses fragmentos históricos revelavam mortes em massa como um *leitmotiv.* Freqüentemente, citavam também longas listas de nomes de pessoas falecidas, pontuadas por um comentário lacônico: *Ka?amin'ja aita'kahapa,* "os civilizados mataram".

36 No posto indígena Maré do Rio Camanaú, em 1982, o jovem Waimiri-Atroari Djacir contou-me, numa mistura da língua Waimiri-Atroari e português rudimentar:

> Os civilizados mataram. Veneno.[23] Os civilizados flecharam com feitiço, veneno....[24] Pai muito quente, doente. Mãe quente muito. Febre, está com febre, catarro muito. Febre, doente. Cabeça dói... Capitão levou flecha. Mulher não tem todo mundo. Mulher morreu. Flechas. Muitas flechas. Lanças.[25]

37 Suas declarações e as de outros Waimiri-Atroari revelam que as epidemias que se espalharam de uma aldeia para outra, esfacelando a população indígena, foram interpretadas como uma forma de feitiçaria dos civilizados, em que estes (ou espíritos emanados destes, como veremos a seguir) os flecharam com feitiços que agiam como um veneno em seus corpos.

38 Certa noite, no posto indígena Abonari, o capitão Mauro relatou: "Lá na maloca apodreceram muitos de nós. Espíritos de civilizados. Medo. Meu pai morreu".[26] Mauro deu uns assobios, à maneira dos xamãs Waimiri-Atroari invocarem espíritos no escuro da noite, lembrando da época em que as epidemias se alastravam pelas aldeias:

> De noite, no escuro, espíritos de civilizados. Os civilizados mataram. Doente, veneno, dores no corpo. Havia muitos (espíritos de) civilizados lá na maloca. Acabaram com os velhos. Os (espíritos de) civilizados os mataram. Mataram os velhos. Acabaram com eles. Botamos o corpo do meu pai na fogueira. Ele tinha morrido. Cremamos. No passado cremamos muitos na fogueira. De noite, no escuro, havia muitos (espíritos de) civilizados lá na maloca.[27]

39 Essa interpretação das epidemias fundamenta-se na teoria de feitiçaria Waimiri-Atroari, em que os espíritos de agressores podem flechar suas vítimas com um veneno ou substância patogênica que os leva a sentir dores em todo o corpo, freqüentemente, chegando a falecer. Os xamãs tinham o poder de perceber os ataques dos espíritos feiticeiros dos "brancos", cujas vozes se manifestavam, mediadas por eles nas sessões xamanísticas, dirigindo suas invectivas contra os Waimiri-Atroari, de noite, no escuro da floresta, e assumindo sua responsabilidade pelas mortes entre estes.

40 O capitão Miguel, também presente na noite da minha conversa com Mauro, deu uns assobios fortes e acrescentou:

> O pai de Mauro morreu também. O irmão mais velho da mulher de Mauro morreu. Os civilizados os mataram... No passado, nós éramos muitos. Muitas aldeias foram extintas. Dores no corpo. Fugimos com medo... Extinguiram-nos há muito tempo, no escuro da noite.[28]

41 Depois, Miguel silvou com força e emitiu sons: *Uichchch! Uichchch! Uichchch!,* lembrando os que pontuam o momento em que os xamãs incorporavam espíritos.

42 Para esclarecer minhas dúvidas, perguntei-lhes se os (espíritos de) civilizados se manifestavam nas aldeias durante o dia. Miguel respondeu: "De dia, não. De noite havia muitos. Os (espíritos dos) civilizados são bravos. Mataram-nos. De noite os civilizados vinham".[29] Mauro prosseguiu: "Quando nos tinham matado, os (espíritos dos) civilizados voltaram para Manaus".[30] Mauro citou, a seguir, os nomes de muitas pessoas falecidas, acrescentando que cremaram todos os corpos: "Eles lançaram dores no corpo. Os civilizados lançaram dores no corpo".[31] Mauro deu mais assobios, vários estalidos da língua e mais silvos fortes:

> Eu fiquei com medo. Os civilizados são bravos. De noite os (espíritos dos) civilizados vinham matar. Os civilizados matam. Matavam com veneno, dores em nossos corpos, veneno.[32]

43 Em todos os aldeamentos, os Waimiri-Atroari se referiam a *'kamtxa* ("dores no corpo") e usavam a expressão *Ka?amin'ja txi'kwahapa* ("os civilizados flecharam") quando contavam das ondas de mortes que se alastravam pelas aldeias na época da construção da BR-174. No aldeamento do posto indígena Alalaú I, um grupo de Waimiri-Atroari estava conversando a respeito de mortes ocorridas em 1971-1972 e Fausto, um jovem, comentou assim a morte de uma mulher: "Dores no corpo. Os civilizados a flecharam" (""*'Kamtxaji. Ka?amin'ja txi'kwahapa*"). Em outra ocasião, nesse mesmo aldeamento, Anselmo, um homem de meia-idade, estava deitado na rede reclamando de dores nas costas, vómitos e diarréia. Apontou as costas e murmurou com olhos assustados:'"*Kamtxa"*. O capitão André esclareceu-me: "No passado era assim. Dores no corpo,... *'Kamtxa* matava. Primeiro dói nas costas, na cabeça, nas pernas também, no nariz também.

44 Essa interpretação foi reforçada pelo grande número de mortes nas aldeias Waimiri-Atroari que ocorreram após as visitas de equipes de vacinação da Funai no início dos anos 1970.[33] Muitas vezes, os Waimiri-Atroari contaram-me que o chefe de posto indígena, Ricardo, havia matado gente com "injeções", imitando com o gesto para reforçar o que diziam. O próprio Ricardo me contou que ele e outros funcionários da Funai haviam participado de equipes de vacinação e que ele havia escrito um relatório para abafar o incidente. Acrescentou: "Era doença que provocou os ataques" contra os postos indígenas da Funai. "Os funcionários (da Fawa) foram para as malocas e vacinaram. Muitos morreram e em resposta eles atacaram os postos". Em outra ocasião, referindo-se à morte de Gilberto Pinto, Ricardo contou: "O médico deu 5 ml de vacina em vez de 2 ml e quando a vacina chegou, já estava vencida. Essa causou febre e muitos índios morreram". Outro antigo chefe do posto indígena Camanaú disse-me que os funcionários erraram na quantidade de vacina injetada: "A dose era dez vezes maior. Erraram a vírgula. Eu me lembro o nome da vacina, era'Multivac'. Quinze índios que foram vacinados morreram".

45 As campanhas de vacinação, provavelmente, resultaram numa certa imunidade a doenças transmissíveis, principalmente entre as crianças, mas esse incidente, sem dúvida, teve um grande impacto na formação da opinião dos Waimiri-Atroari sobre as epidemias. Houve uma correspondência muito próxima ao seu conceito de lançar um agente patogênico

para dentro do corpo, justamente no momento em que sofriam os efeitos das epidemias mais violentas.

46 Na situação de crise ocasionada pelas epidemias que se seguiram aos contatos com os invasores *ka?amin'ja,* os Waimiri-Atroari recorreram, assim, ao meio mais próximo que existia no seu mundo cultural para explicar mortes em tais circunstâncias, isto é, acusações de feitiçaria: primeiro dirigidas contra membros de outras aldeias e, logo depois, quando as epidemias se espalharam entre todas as aldeias, contra os "brancos".

47 O sistema de feitiçaria Waimiri-Atroari deve ser mais bem entendido a partir da construção espacializada da alteridade social que o sustenta. Na época em que iniciei pesquisa de campo, não existiam mais aldeias independentes do sistema de trabalho da Fawa. Conforme os depoimentos indígenas e a avaliação pelo número e distribuição de capoeiras e aldeias recentemente abandonadas, nos anos imediatamente anteriores ao essabelecimento da Fawa, havia três aglomerações principais de aldeias, interligadas por vários caminhos grandes. Cada aldeia consistia em uma habitação comunal, de forma redonda ou elíptica, e suas roças. Cada aglomeração de aldeias ocupava a bacia de um dos rios da região: Camanaú, Alalaú, e igarapé Santo Antônio de Abonari.[34]

48 Como outros grupos indígenas da região güianense (Rivière, 1984), os Waimiri-Atroari consideravam suas aldeias como se fossem unidades quase autônomas económica e politicamente, baseadas numa dicotomia básica entre "dentro" e "fora" – por um lado, *'aska* ("os verdadeiros parentes"), por outro, *baxi'ra, 'amba mydy'tany* ("povo de outra aldeia"). A expressão *a'jaska*[35] abrange co-residência e laços de parentesco cognático que são, muitas vezes, mas nem sempre, superpostos.[36] A expressão *abaxi'ra,*[37] *'amba mydy'tany,* que abrange todas as pessoas consideradas *a'jaska ka'by* ("quem os outros chamam de *a'jaska",* isto é não *'aska),* é usada com referência a indivíduos de outros grupos locais Waimiri-Atroarí, com exceção daqueles considerados parentes cognáticos próximos do falante. Co-residentes que passam a morar em outras aldeias deixam de ser *a'jaska,* a não ser que sejam considerados parentes cognáticos próximos. A terminologia de parentesco Waimiri-Atroari classifica pessoas da mesma geração de *ego* com quem não se reconhecem laços genealógicos nas mesmas categorias usadas para classificar primos cruzados bilaterais. No entanto, reconhecem-se distinções entre proximidade e distância, tanto genealógica como geograficamente. Essas distinções podem ser representadas concentricamente em graus variáveis de aparentados e não-aparentados. A concepção ideal da aldeia, do ponto de vista indígena, é de um grupo de pessoas formado de uma parentela cognática, sendo o casamento preferencial entre primos cruzados bilaterais (Silva, 1993).

49 A dicotomia *'aska/baxi'ra* reflete-se na marcada preferência que os Waimiri-Atroari expressam pela endogamia de aldeia e, quando essa não é possível por razões demográficas, na endogamia de grupo de aldeias próximas. Pessoas de outras aldeias eram tratadas com muita desconfiança, sobretudo as de aldeias distantes, sendo o alvo mais comum de acusações de feitiçaria. Os Waimiri-Atroarí insistiam nas dificuldades de um indivíduo ser aceito por membros de aldeias distantes e de realizar casamentos com pessoas de longe. Com frequência ouvi do capitão Dalmo que Amélio, seu parente cognático próximo (*'babaky,* "irmão do pai") e seu co-residente muitos anos atrás, após um atrito entre membros da sua aldeia, fugira do vale do Rio Alalaú para o do Rio Camanaú, onde era maltratado pelos Waimiri-Atroari deste rio (Ibidem, p. 107-8).

50 A irrupção de animosidades numa aldeia Waimiri-Atroari era resolvida por cisão, o que continuava acontecendo nos aldeamentos da Fawa, apesar da intermediação dos

funcionários da Funai. Nesse aspecto, a aldeia waimiri-atroari assemelhava-se à tiriyó descrita por Rivière: hostil a "divisões dentro de si" (1970, p.253), concebida como uma unidade fechada e autônoma (1984, p.72), opondo socialmente o "dentro" ao "fora" pelo idioma da feitiçaria (1970, p.254), e associando, assim, doença e morte às visitas de forasteiros (1969, p.30).

51 Foi, portanto, a partir desse modelo que, com a eclosão de epidemias e mortes, os WaimiriAtroarí dirigiram suas acusações de feitiçaria, primeiro, a membros de outras aldeias e, depois, aos "civilizados". Como atestam os documentos históricos, eles já tinham uma longa experiência de dizimação por epidemias e massacres. Numerosos ofícios remetidos do posto indígena Jauaperi para a Primeira Inspetoria Regional do SPI, nos anos de 1923, 1926, 1927 e 1928, revelam que as tentativas de sedentarizar os índios ao lado do posto indígena resultaram em surtos epidêrmicos.[38] Um ofício datado de 6.7.1923, do encarregado Luiz José da Silva, relata que havia no posto vinte índios com gripe e sarampo, "todos doentes em estado de não se poder contar com a vida d'algum delles", o que levou o chefe do posto a suspender a rotina de trabalho e se dedicar ao cuidado dos doentes. Já no dia 6.9.1923, após ter registrado a morte de nove pessoas, outro ofício do mesmo encarregado acrescenta: "os índios aqui domiciliados, que se achavam atacados de sarampo ja estão salvos porém fracos, escapando apenas 15". Nos meses e anos seguintes, há registros de mortes por gripe, sarampo e tuberculose no posto indígena e nas aldeias. Em 1928, os indígenas do Rio Alalaú informaram ao encarregado do posto indígena do SPI que haviam matado invasores, porque o contato com estes "tinha empestado elles de catarro e morreram muitos parentes d'eles", além dos mesmos invasores terem atirado contra eles.[39]

52 É interessante, finalmente, sublinhar a perenidade desse modelo de interpretação das doenças: nos aldeamentos da Fawa, muitos Waimiri-Atroari continuavam explicando doenças como a consequência de atos de feitiçaria, acusando os brancos ou os habitantes de outros aldeamentos. "Está doente. Os civilizados o flecharam",[40] foi o que comentaram no posto indígena Taquari, na minha presença, sobre um homem que estava com dores. No dia seguinte, alguns funcionários trouxeram o capitão Dalmo do posto indígena Terraplenagem, com o intuito de reforçar sua posição de "capitão geral" sobre todos os Waimiri-Atroari. Alguns dos habitantes de Taquari estavam com dor de barriga e, quando Dalmo e sua comitiva entraram nas casas do aldeamento de Taquari, uma mulher resmungou, publicamente, que Dalmo e as pessoas do seu aldeamento é que os haviam acometido com essas dores.

53 Apesar da forte censura imposta pelos servidores da Fawa e os capitães principais, foi a permanência desse modelo de interpretação das doenças que permitiu o resgate de fragmentos da história da "pacificação" via relatos de epidemias. Frequentemente, os mesmos WaimiriAtroari apresentavam explicações das epidemias que incorporavam, simultaneamente, as versões dos servidores a respeito de "doenças" anônimas e as dos Waimiri-Atroari sobre "feitiços" dos brancos. Assim, quando os funcionários lhes cobravam explicações sobre os ataques aos postos indígenas, ofereciam-lhes versões na linguagem que estes exigiam deles, referindo-se a "doenças" e responsabilizando indivíduos Waimiri-Atroari como "índios bravos" que deviam ser eliminados ou transformados em "índios civilizados".

54 No início de 1984, acompanhei dois Waimiri-Atroari, Wilson e Tiago, à aldeia abandonada onde Comprido morrera. Após visitar o local de sua morte, seguimos por cerca de uma hora a pé para o Sudoeste até outra aldeia abandonada que, segundo Wilson, fora a

residência de Damião. Fazendo referência a uma bacia de alumínio coberta de pequenas perfurações, Wilson comentou: "'*Sakanaba,* Damião *'sakanaba* [com raiva, Damião estava com raiva]. Porque a mulher dele morreu". Na sua frustração ante as epidemias, os Waimiri-Atroari haviam destruído os bens manufaturados fornecidos pelos funcionários da Fawa. Os índios relutavam em comentar o assunto, pois um chefe de posto, Petrônio, havia visitado anteriormente essas aldeias abandonadas e severamente criticado os Waimiri-Atroari por terem destruído os bens dados pela Funai. Albert (1992) mostra no caso Yanomami como uma relação recorrente entre contaminação e aquisição de objetos manufaturados favoreceu a associação dos brancos a espíritos maléficos, levando os Yamomami a identificar os pertences dessas entidades com objetos patogênicos.[41]

A “pacificação” reconstruída

55 Após esboçar as características do cargo de "capitão" na Fawa, passo a examinar aqui alguns relatos dos contatos dos Waimiri-Atroari com o esquema de pacificação da Funai no período entre a instalação da Fawa e o estabelecimento de alguns jovens Waimiri-Atroari nos postos indígenas (1970 a 1978). Esses relatos revelam que houve uma reinterpretação da "pacificação" por estes capitães, oferecendo uma versão "indígena" que fosse aceitável pelos funcionários da Fawa e em conformidade com as suas próprias versões, a fim de legitimar a atuação da Fawa tanto no passado como no presente.

56 Os servidores da Fawa implantaram o cargo de "capitão", escolhendo entre os primeiros jovens Waimiri-Atroari que visitavam os postos indígenas aqueles que se mostraram mais propensos a permanecer e seguir o estilo de vida ditado pela Fawa. Recrutavam esses jovens e os investiam de poder e prestígio político no sistema de "pacificação" da Funai.

57 Os funcionários aproveitaram-se do desaparecimento da maioria dos velhos que tinham autoridade outorgada pelo consenso da sua própria sociedade para justificar a nomeação de "capitães" jovens. Contudo, alguns velhos sobreviveram, inclusive líderes que tiveram autoridade nas suas aldeias, mas que foram eliminados do jogo político, tanto pelos funcionários da Funai quanto pelos jovens capitães Waimiri-Atroari. Aqueles que, no passado, resistiram à ocupação do seu território foram particularmente censurados na organização sociopolítica da Fawa. Os capitães constantemente recebiam favores dos servidores da Funai com acesso privilegiado a bens manufaturados proporcional à sua disposição de se submeter. Desempenhavam o papel de agentes interculturais a serviço da Fawa como subdominadores. Os funcionários da Fawa prepararam dois irmãos, um como capitão principal, o outro como substituto, encarregando-os de transmitir as ordens da administração a todos os outros Waimiri-Atroari, inclusive aos demais capitães.

58 O capitão principal, Dalmo, veio para o posto indígena Terraplenagem, à beira da BR-174, em abril de 1978, depois da morte de sua mãe (o pai morrera vários anos antes) e de conflitos na aldeia em que residia.[42] Segundo uma publicação da Funai, Dalmo fora escolhido pelos servidores da Fawa para ser alguém que "desempenha as funções de 'embaixador'..." e de "...intérprete da missão pacificadora dos brancos".[43]

59 Era uma época em que a população Waimiri-Atroari estava assolada por epidemias, já muito dizimada e entrando em colapso social. Os esforços dos líderes e xamãs para afastar os invasores com ataques aos postos indígenas em 1973 e 1974 mostraram-se ineficazes, tendo como consequência demonstrações de força por parte do Exército e um aumento do número nos postos da Funai de funcionários armados. A partir do final de 1975, segundo estatísticas da Funai, recomeçaram as visitas dos Waimiri-Atroari aos postos. Durante os

anos seguintes, os sobreviventes visitavam-nos com mais frequência e duração, trazendo notícias de ondas de mortes que continuavam a devastar as aldeias.

60 No posto indígena Terraplenagem, geralmente acompanhado por outros jovens que também perderam seus pais nas epidemias, isolado dos homens mais velhos que desfrutavam da autoridade tradicional, Dalmo foi exposto a uma doutrinação intensiva pelos funcionários da Funai, que se encarregaram de "ensinar-lhe" a se conformar às suas idéias a respeito do que é um "capitão", "chefe", "cacique" ou "Tuxaua" indígena.[44] Considerando que os funcionários não encontraram entre os Waimiri-Atroari um "capitão" que correspondesse às suas expectativas, eles se empenharam em criar um por completo.

61 Nas aldeias tradicionais, os líderes idosos tinham uma autoridade que raramente se estendia além do grupo local. Não encontrando um modelo de poder centralizado e abrangente na sociedade Waimiri-Atroari, os funcionários da Funai atribuíram poderes a Dalmo e a seu irmão Dario, dentro da administração da Fawa, para estabelecê-los como capitães, com autoridade sobre todos os aldeamentos. No início, os Waimiri-Atroari sobreviventes de aldeias distantes da de Dalmo e Dario não os aceitavam. Porém, à medida que a administração ia aumentando seu controle sobre eles, levando Dalmo e/ou Dario para outros aldeamentos acompanhados por coordenadores da Fawa ou delegados regionais da Funai como porta-vozes indígenas da administração, consolidaram-se os cargos do capitão principal e do seu irmão.

62 Definidos os jovens capitães, colocaram-se então como adversários dos homens mais idosos, desprezando-os. Um chefe do posto Terraplenagem mandou construir para Dalmo uma casa no estilo do posto, com teto de zinco. Posteriormente, Dalmo e Dario pediram casas de alvenaria à empresa mineradora Paranapanema, que invadira a área indígena. A empresa entregou-lhes as casas em 1988, construídas nos aldeamentos onde residem os capitães principais. Tanto Dalmo como Dario adotaram um comportamento próprio para se distinguir dos demais Waimiri-Atroari, como evitar participar dos ritos e modelar seu comportamento pelo do chefe do posto em oposição aos servidores braçais. Demonstravam uma preocupação constante com o cumprimento do horário de serviço, ostentavam relógios e radiogravadores e seguiam o estilo de vida prescrito pelos funcionários da Funai.

63 A posição de Dalmo era única na Fawa. A conversa de todos os servidores era permeada por referências a ele. Com o irmão Dario, nomeado capitão do aldeamento Xerí pelo coordenador da Fawa que mandou implantá-lo, foi transformado em porta-voz da administração indigenista para todos os Waimiri-Atroari. Contou-me Ernane, um funcionário da Funai, que, apesar de afirmar que era em parte descendente de índios, era chamado por muitos dos servidores indígenas de "Nordestino", uma vez que não participava de suas intrigas:

> Desde o início deram tratamento especial para o Dalmo. Compraram aqueles calções chiques americanos para ele. Levaram ele para Manaus. Deram muitas coisas para ele, até que ele ficou assim... Trataram Dalmo como se ele fosse especial, e ele acabou achando que ele é... Otávio [um chefe de Posto] levava Dalmo para Manaus, pagava hotel para Dalmo. Zé Maria [um chefe de Posto anterior] deixou Dalmo dirigir carro.

64 À medida que Dalmo se aproximava dos padrões de comportamento dos servidores, dominava a língua portuguesa e a retórica da Fawa e se mostrava disposto a se subordinar aos funcionários, estes referiam-se a ele como "mais inteligente", "mais esclarecido",

"mais entendido" e "mais adiantado" que os demais Waimiri-Atroari. Em função de suas declarações, a inteligência de Dalmo era avaliada pelos agentes da Funai numa escala de apreciação mínima/máxima inscrita na oposição "índio"/"branco", como se as relações de sujeição-dominação nas quais o seu papel era construído fossem traduções de leis da evolução natural. Nessa base, os funcionários delegaram também a Dalmo e Dario o poder de "ensinar" outros WaimiriAtroari, embora ambos tivessem que aceitar ser "ensinados" pela Funai.

65 Examino agora alguns depoimentos desses dois capitães principais, Dalmo e Dario, que revelam suas imagens do branco na época de "pacificação" e sua visão da história recente do seu povo. Nas suas referências ao passado dirigidas aos funcionários e a mim, os WaimiriAtroari, sobretudo os capitães e jovens, apresentavam versões da "pacificação" que incorporavam, quase exclusivamente, os personagens da Fawa. Raramente mencionavam o ataque contra a equipe de pacificação do padre Calleri, em 1968. Os membros dessa equipe anterior que, com exceção de um,[45] foram todos mortos no ataque, não eram conhecidos pelos funcionários da Fawa. Por outro lado, os servidores da Funai lembravam-nos constantemente do sertanista Gilberto Pinto e outros companheiros que morreram no início da década de 1970, porque os haviam conhecido. Assim, os funcionários da Fawa dirigiram a encenação de uma "história oficial" da pacificação envolvendo a Fawa e os capitães principais.

66 Certa vez, em 1983, vários Waimiri-Atroari do aldeamento Xerí conversavam entre si sobre as mortes nas aldeias durante os primeiros anos da Fawa. O capitão Dario, ao ver que eu estava escutando, dirigiu-se a mim:[46]

> Começou quando Gilberto entrou. Gilberto trouxe doença. Muita gente morreu. Comprido[47] ficou com raiva. Pai de Comprido morreu, aí Comprido matou Gilberto. Começou tudo. Todo mundo morreu. Pai de Wilson morreu, pai de Clotilde, pai da minha mulher, pai de Gentil. Aí Comprido ficou puto. Ele falou: "Este traz doença. Eu quero matar logo". Doença começou lá no Camanaú. Gilberto passou a "travessia".[48]

67 Essa fala de Dario abrangia elementos que eu ouvira no discurso dos servidores da Funai, associando as mortes de Waimiri-Atroari durante a "pacificação" às visitas de Gilberto Pinto, e explicando-as como consequência de uma contaminação (involuntária) por "doença". Os funcionários, repetidamente, cobravam dos Waimiri-Atroari uma explicação para a morte do sertanista, "culpando" exclusivamente Comprido pelo que eles julgavam ser uma agressão arbitrária. Dario também responsabilizava Comprido pela morte de Gilberto Pinto, oferecendo uma versão em conformidade com as versões dos funcionários da Funai e distinta das interpretações dos outros Waimiri-Atroari, em termos de uma resposta do grupo a uma agressão maléfica dos brancos (feitiçaria *maxki*).

68 Dario morava então numa aldeia próxima à "travessia", na margem esquerda do Rio Alalaú, onde se encontrava no momento dos acontecimentos:

> Todos morreram dentro de poucos dias, depois que Gilberto foi lá. Primeiro passou Gilberto. Gilberto passou lá no Alalaú. Nós fomos na "travessia" ver. Voltou, pegou doença e aí começou. Não queimaram os mortos, estavam com medo. Deixaram morrer e aí vai embora outro lugar. Ficou todo mundo chorando. Demóstenes pegou. Ele passou um mês para ficar bom. Eu peguei, passou logo, dez dias para ficar bom. Peguei só gripe. Foram lá na "travessia". Primeiro pegou gripe, depois pegou outro e morreu. Eu não vi Gilberto, não. Eu estava lá na minha casa... Morreram muitos quando entrou a estrada. Morreu até o Comprido...

69 Nesse relato, dirigido a mim, classificado como "branco", Dario fez questão de se dissociar do ataque em que Gilberto morreu, defendendo-se da possibilidade de eu o incriminar, como fazia a maioria dos servidores da Fawa. Dario justapôs a interpretação dos funcionários das epidemias como "gripe" à representação Waimiri-Atroari em termos de "depois pegou *outro* e morreu", uma alusão à feitiçaria branca. Ele apresentava, assim, um discurso que incorporava as duas explicações, apesar de ele, como um dos capitães principais da Fawa, censurar fortemente a versão Waimiri-Atroari, reduzida a uma evocação muito alusiva.

70 Poucas semanas depois, no posto indígena Terraplenagem, alguns Waimiri-Atroari e eu estávamos folheando um livro. Quando Dalmo viu uma fotografia do sertanista Gilberto Pinto, interrompeu dizendo:

> Comprido queria matar Gilberto porque ele falou. "Depois que aquele homem gordo entrou, morreu muita gente". Achou que ele matou... Quando aquele homem gordo entrou na nossa terra morreu muita gente. Morreram todos os velhos e só ficou Comprido. Aí Comprido ficou com raiva. Ele achava que era "branco"... Eu fui morar em Terraplenagem primeiro. Não sabia que era Funai. Achava que era "branco mesmo". Eu fiquei em Terraplenagem com raiva.

71 O capitão Dalmo, como seu irmão Dario, referia-se a esses acontecimentos do passado numa linguagem que refletia a manipulação de identidades étnicas dos funcionários da Fawa no presente. Sua fala, impregnada com o conceito de "branco" propagado por muitos funcionários "índios" da Fawa, traduzia a oposição *ki?in'ja / ka?amin'ja* dos Waimiri-Atroari para a de "índio"/"branco" da Fawa. Dalmo expressava essa reinterpretação, também, na oposição "Funai"/"branco mesmo". Assim, a maioria dos servidores "índios" redefiniu para os WaimiriAtroari os ataques contra os postos indígenas dos anos 1970 em termos da oposição "índio"/"branco", acusando os brancos, e não os funcionários índios da Funai, de serem os responsáveis pelas mortes de Waimiri-Atroari no passado. Além disso, usavam essa manipulação para canalizar descontentamento contra aqueles indivíduos que designavam como "brancos". Acionavam essa oposição repetindo a fórmula "Branco não presta", inserida constantemente na sua fala dirigida aos Waimiri-Atroari, associada à expressão "Eu sou índio também".

72 Os servidores censuravam Comprido veementemente, usando-o como bode expiatório para dirigir contra ele seu rancor pela morte de colegas nos ataques contra os postos indígenas. Também Dalmo e Dario, reproduzindo a história oficial da Fawa, apresentavam versões da morte do sertanista, insistindo em atribuir sua responsabilidade exclusiva a Comprido.

73 Certa ocasião, contei a Dalmo que, quando passara pela BR-174 ainda em fase de construção (em outubro de 1976), eu vira cinco homens Waimiri-Atroari no local do posto indígena Terraplenagem, onde a estrada atravessa um dos seus caminhos. Dalmo relatou:

> Tinha muita gente que veio aqui no Posto, aqui na estrada. Morreu tudo. Morreu minha mãe. *Maxi,* tipo veneno. Comprido pensou assim. Comprido pensou que "branco" matou com veneno. Já faz muito tempo, já. Aqui não tinha estrada, não. Primeiro Funai abriu posto, aquela gente morreu, *maxi,* "bomba".

74 Indaguei a respeito da "bomba",[49] pois em diversas ocasiões presenciei servidores índios da Fawa dizendo para os Waimiri-Atroari que os brancos haviam jogado bombas neles e usado veneno para matá-los.[50] Perguntei a Dalmo se houvera estrondo e se passara avião. Dalmo respondeu: "Não, não tem barulho, não. *'Kamtxa,* veneno".

75 Certa vez, Dalmo relatou que, após a instalação do primeiro posto indígena Alalaú II (1972), um grupo de homens da sua aldeia foi convidar os habitantes de outra aldeia próxima, localizada a poucas horas da margem direita do Rio Alalaú, para participar de ritual de *maryba.*[51] Encontraram só cadáveres:

> Tinha gente morta na rede, já podre. Nós tínhamos medo porque achávamos que era "branco" que matou [com feitiço]. Voltamos. Depois alguém foi lá e queimou a maloca. Já tinha Funai neste lado.[52] Comprido ficou com raiva porque ele achou que foi "branco" que matou. Por isso Comprido ficou com raiva.

76 Dalmo, como capitão principal, usava a linguagem dos funcionários "índios" da Fawa no seu relato da história recente do seu grupo, incessantemente dividindo os seus protagonistas entre "brancos" e "índios" genéricos para desculpar a Funai das mortes de Waimiri-Atroari e incriminando Comprido ao destacá-lo como o responsável pelos ataques contra os postos indígenas e as mortes dos seus servidores. Os funcionários concebiam os ataques contra os postos dos anos 1970 como assassínios cometidos contra "indivíduos" inocentes. Exigiam que os Waimiri-Atroari culpassem os "indivíduos" responsáveis,[53] reduzindo sua luta coletiva para sobreviver dentro dos códigos de violência criminal da sociedade nacional a atos de indivíduos perpetrados contra outros indivíduos.[54]

77 Ao assumirem as atitudes dos servidores da Fawa, os capitães Dalmo e Dario censuravam a explicação das epidemias como feitiçaria "branca" que deu origem a uma revolta armada dos Waimiri-Atroari contra os invasores de suas terras. Por haverem internalizado o sistema de poder instaurado pela Funai, do qual se tornaram parte, refutavam a interpretação indígena que desafiava esse sistema. Sua reinterpretação da história recente pelo prisma da ideologia da Fawa refletia a manipulação das categorias interétnicas para inocentar a Funai da contaminação, acusando brancos genéricos e não os funcionários "índios" da Fawa. Ao apresentar as mortes nas aldeias em termos de "doença" anónima, eles reforçavam a criação de um bode expiatório na forma de um líder antigo, Comprido, dando-o como autor de matanças arbitrárias, uma explicação baseada na imaginação branca a respeito de "índios bravos".

78 Após a sua morte, o líder Comprido, visto no passado pelos funcionários da Fawa como uma ameaça e por isso tinha que ser eliminado, foi transfigurado, verbalmente, como herói "índio" por certos servidores indígenas que apelavam para um discurso de resistência contra os "brancos", muitas vezes pelos mesmos que, ao relatar a história da Fawa, justificavam a aniquilação de Comprido. Representavam-no como um dos últimos líderes que resistiram à invasão das terras dos "índios" pelos "brancos" que "não prestam". Nessa época, ouvi Dalmo dizer que foi Comprido que mandara os Waimiri-Atroari, dizimados por epidemias, não se matar em atritos entre aldeias, mas matar os "brancos". Dalmo começou a veicular também essa nova imagem de Comprido como herói "índio" que assumiu uma postura de resistência contra os "brancos", a partir do discurso indigenista dos servidores, sobreposto ao seu discurso histórico, responsabilizando Comprido pelos ataques contra os postos indígenas.

79 O próprio coordenador "branco" da Fawa, que, referindo-se aos ataques indígenas contra os servidores da Funai, dotava Comprido de um "ciúme natural" que o levou a liderar as "últimas reações" em 1974,[55] também adotava a nova imagem de Comprido quando queria reconstruir os Waimiri-Atroari do passado como "grupo essencialmente agrícola e conseqüentemente um grupo pacífico e de índole dócil" em conformidade com as suas próprias expectativas.[56] Referia-se, nesse caso, a Comprido como o "valoroso capitão

Comprido".[57] Ouvi também o servidor Ernane dizer ao capitão Dalmo: "Quando Comprido estava vivo, ele não deixava ninguém entrar na sua terra, não!", aconselhando-o a tomar uma atitude parecida. Ernane, como alguns dos servidores "índios" e "brancos", falava em "conscientizar" os Waimiri-Atroari e apelava à imagem de Comprido como herói, para "ensinar" a Dalmo a adotar uma postura de "resistência indígena", como ele achava que o "índio" deveria ser. Dalmo, seu irmão Dario e outros capitães e jovens adotavam uma postura de "índios conscientizados" quando essa era exigida deles (Baines, 1993, p.236). Essas diferentes imagens expressas a respeito de como os "índios" deveriam ser refletiam também a luta pelo poder entre os servidores da Fawa (Baines, 1991a, p.288-90, 299-301).

O xamanismo como consciência histórica

80 Os capitães principais não somente evitavam falar comigo sobre o xamanismo mas também o censuravam e ridicularizavam na presença de outros Waimiri-Atroari. O motivo dessa censura faz mais sentido ao se levar em conta o papel fundamental dos ritos xamanísticos para veicular acusações de feitiçaria na sociedade waimiri-atroari. As sessões xamanísticas foram, inclusive, o palco principal da interpretação indígena das epidemias como feitiçaria branca.

81 Além de se referirem a espíritos individualizados pela palavra *'akaha,*[58] os Waimiri-Atroari referiam-se aos espíritos, de forma coletiva, como *ka'raiwa,*[59] usando esses termos para abranger as almas tanto de mortos quanto de vivos, espíritos sobrenaturais de forma humana que habitam a floresta e seres que aparecem em sonhos. Presenciei numa aldeia no vale do rio Camanaú e nos aldeamentos Maré e Xerí várias sessões xamanísticas em que os xamãs evocavam *ka'raiwa.*

82 O xamã entrava na margem da floresta com arco e flechas na mão somente em noites sem lua. Durante o rito, permanecia no escuro da floresta onde ninguém mais penetrava à noite, enquanto as pessoas que participavam como assistentes, dirigindo perguntas aos *ka'raiwa,* ficavam afastadas, à beira da roça. Salientavam o perigo de avançar até o local de onde o xamã falava, dizendo que os *ka'raiwa* eram muito bravos e poderiam matar com flechas. Em algumas ocasiões, o xamã encenava brigas entre os *ka'raiwa,* que gritavam e gemiam após serem flechados.

83 O xamã mudava de posição durante o rito, de maneira que as vozes soavam de locais diversos, primeiro de um lado, depois de outro; uma vez de longe, outra de perto, outra de longe novamente. Ouvia-se a voz do xamã, de quando em quando, dirigindo perguntas aos *ka'raiwa.* Às vezes, ele mediava a fala entre os assistentes e os *ka'raiwa.* As vozes dos *ka'raiwa* que respondiam vinham e voltavam, identificando-se como velhos, jovens e crianças de ambos os sexos, substituindo-se abruptamente, os mesmos reaparecendo freqüentemente.

84 A assistência identificava os *ka'raiwa,* referindo-se a eles por apelidos e chamando-os por termos de parentesco. Pedia-lhes conselhos e conversava com eles, induzindo-os a tratar de assuntos do interesse atual da comunidade e a tomar atitudes com relação a eles. Os assistentes e os *ka'raiwa* participavam, assim, de um diálogo que mediava as posturas diversas dos participantes quanto a situações discutidas, sobretudo as que encaravam como crises. Quando os *ka'raiwa* manifestavam ira, os assistentes às vezes pediam que voltassem para o lugar de onde vieram.

85 O ambiente era geralmente descontraído. Brincavam com os *ka'raiwa,* rindo, provocando-os e apontando-lhes um papel para desempenhar. As vozes dos *ka'raiwa* seguiam as alusões e insinuações dos assistentes, freqüentemente, quebrando o discurso com cantos e focalizando os assuntos de múltiplas maneiras como, por exemplo, expressões de raiva e brincadeiras. Às vezes, as vozes dos *ka'raiwa* transferiam o diálogo entre eles e os assistentes para um diálogo entre os *ka'raiwa,* para modelá-lo e depois devolvê-lo aos assistentes, sempre sondando as opiniões destes com perspicácia. Os *ka'raiwa* pediam comida ou mingau e, quando os assistentes o traziam, o xamã aproximava-se deles para apanhar a panela e levá-la para o escuro, devolvendo-a vazia e comunicando os comentários dos *ka'raiwa* quanto ao alimento consumido.

86 Em diversas ocasiões, Waimiri-Atroari que assistiam comentavam comigo a respeito do espírito que estava falando: às vezes eram espíritos de velhos (*taha'kome 'jakaha*), inclusive líderes antigos falecidos nas epidemias; outras vezes, eram espíritos de Waimiri-Atroari que habitavam outros aldeamentos da Fawa, identificados por apelidos; outras vezes ainda eram espíritos de Waimiri-Atroari de aldeias distantes; ou de Waimiri-Atroari falecidos de aldeias extintas por epidemias, ou de personagens waimiri-atroari e brancos criados pelos xamãs. Cada xamã mediava o seu próprio repertório de *ka'raiwa,* havendo sempre margem para inovações. Acrescentavam que, no escuro da noite, havia muitos *ka'raiwa.* Certa vez, os assistentes informaramme que era o espírito da minha irmã que estava falando e indicaram o que eu devia responder.

87 Tanto Dalmo como Dario censuravam veementemente esses ritos xamanísticos de consulta aos *ka'raiwa.* As únicas ocasiões em que presenciei um xamã, residente do aldeamento de Xerí, praticar os ritos, foram quando o capitão Dario não estava presente. Considerando que esses ritos eram o veículo principal para a expressão de rivalidade intergrupal, a censura dos jovens capitães não é de surpreender. Uma das suas incumbências era de proibir a manifestação de conflitos entre os Waimiri-Atroari e propagar entre eles uma visão indigenista na qual deviam ser "índios unidos", obedientes cumpridores de ordens no programa de trabalho dirigido da Funai e que não deviam afastar-se do aldeamento sem autorização.

88 Nos primeiros anos de residência dos Waimiri-Atroari nos aldeamentos, contendas entre facções resultavam na cisão e afastamento de grupos. Repetidas vezes, os chefes de posto enviavam os capitães ou outros Waimiri-Atroari delegados por estes com a missão de trazer de volta os grupos que se afastavam, a fim de participar do programa de trabalho da Fawa.[60] Em se tratando de relações entre os Waimiri-Atroari e servidores, a Funai conseguia, assim, pelo poder outorgado aos capitães, impor esse modelo de "índio" genérico, deculturado e subalterno. Contudo, o surgimento constante de desavenças em todos os aldeamentos e o afastamento de facções levou os coordenadores a adotar outra estratégia: deixar que as cisões acontecessem para logo instalar um novo posto indígena junto ao aldeamento novo, subordinando-o à Fawa por meio de ordens transmitidas pelo capitão principal.

89 Segundo os Waimiri-Atroari, no passado havia muitos xamãs que evocavam *ka'raiwa,* mas a maioria faleceu nas epidemias. Os sobreviventes de muitas aldeias perderam os xamãs que atuavam entre seus grupos locais e não davam crédito aos que eram de facções rivais. Os jovens Waimiri-Atroari que seguiam o estilo de vida dos funcionários da Fawa parodiavam as sessões xamanísticas e afirmavam que só os velhos sabiam. Ao falar comigo, Dalmo referia-se a elas em português como "brincando", "brincadeiras" e "besteira de velho", expressões que muitos servidores da Fawa usavam para depreciar os

ritos waimiri-atroari. Porém, apesar de censurarem as sessões xamanísticas, Dalmo e Dario certa vez mostraram muito interesse em ouvir a gravação de uma sessão no aldeamento do posto indígena Maré, pedindo-a emprestada para ouvir à noite sem a minha presença.

90 O surgimento de vozes de espíritos de brancos nas sessões xamanísticas, associado à experiência das epidemias e dos conflitos com a sociedade nacional, veio contribuir para a formação de uma consciência histórica da "pacificação". Na sua luta para sobreviver aos massacres e à contaminação que acompanhava o contato interétnico, os xamãs interpretavam as mortes por epidemias como agressões de espíritos brancos que os "flechavam" com "veneno" (*maxi* ou maxki). Nos diálogos em sessões xamanísticas entre espíritos de brancos e velhos líderes waimiri-atroari vivos e recém-falecidos, os conflitos interétnicos eram traduzidos na forma de agressões verbais por parte desses espíritos. Ao declarar sua responsabilidade por haverem "flechado" os Waimiri-Atroari com veneno, os espíritos de brancos legitimavam a crença indígena em ataques sobrenaturais dos "civilizados" e levavam-nos a responder com incursões aos postos indígenas da Fawa.

91 Isso ficou-me mais claro na única ocasião em que ouvi um desafio enraivecido dirigido a um chefe de Posto da Funai, atitude abertamente contrária ao sistema de sujeição generalizada imposto pela Fawa. Foi numa sessão xamanística. A voz furiosa de um homem idoso soou do escuro, acompanhada pelo estampido de mãos batendo no peito ao exprimir ira e o ruído de flechas chocando-se contra arco, gritando invectivas dirigidas ao então chefe de posto, Ricardo, e exigindo a sua eliminação.[61]

92 Um menino que estava assistindo murmurou para mim: "Bravo! O velho está bravo!".[62] Alguns dos jovens, inclusive o capitão nomeado por Ricardo, interromperam a voz, defendendo com veemência o funcionário da Funai contra o desabafo enraivecido: "Ricardo é nosso amigo!",[63] repetiam consternados. Logo, vários desses assistentes jovens, que passavam os dias trabalhando com Ricardo no posto, gritaram que era mentira. A voz da entidade rebelde mediada pelo xamã afastou-se e foi substituída por outra. O xamã tornou a falar de caititu, queixada e anta e a referir-se a doenças, focalizando dificuldades que os Waimiri-Atroari enfrentavam no aldeamento. Uma criança, filha desse xamã, havia falecido poucas semanas antes.

93 A forte censura que os capitães nomeados pela Fawa exprimiam contra o xamanismo revela o papel-chave deste meio de expressão nas tentativas dos Waimiri-Atroari de encontrar sentido na tragédia que os engolfou em consequência da invasão e ocupação do seu território pelos brancos. Foi assim, nas sessões xamanísticas, que se desenvolveu uma linguagem de resistência aos ataques dos espíritos brancos e foi nelas que se fundamentaram os ataques contra os postos indígenas em 1973-1974. Naquela época, os líderes ainda vivos e as vozes dos espíritos dos recém-falecidos veiculadas pelo xamã canalizaram a perplexidade, o terror e a indignação dos Waimiri-Atroari ao ver sua sociedade desabar com uma nova irrupção dos brancos.

94 As sessões xamânicas adquiriram, assim, um novo papel ante a invasão branca, que assumiu magnitude sem precedentes a partir da construção da BR-174 e das ondas de epidemias que ela trouxe. Foi por meio dessas sessões que os Waimiri-Atroari chegaram a um consenso sobre que ação tomar nessa situação de crise; nelas, os poucos sobreviventes das epidemias da "pacificação" decidiram recorrer à guerra no afã de expulsar os responsáveis por sua dizimação.

95 No contexto da invasão violenta e maciça que brutalmente transtornou suas vidas, o impacto da "pacificação" foi compreendido pelos Waimiri-Atroari por meio de formas culturais ininteligíveis para os servidores da Fawa, empenhados como estavam em impingir o seu modelo oficial da história do contato em termos de um imaginário colonial habitado por "índios bravos".

96 Nessa incomunicabilidade de interpretações, a história traumática da "pacificação" surge como "evento fundador" (Ricoeur, 1976, p.21) da conjuntura interétnica atual para cada protagonista, revelando o caráter estratégico da construção da história na situação de contato. Para os Waimiri-Atroari, essa construção representava o fundamento de sua continuidade cultural; para a Fawa, era mais um instrumento de sujeição e deculturação.

Agradecimentos

97 Este trabalho foi muito beneficiado pela leitura crítica e pelos comentários de Bruce Albert e Alcida Ramos. É baseado em pesquisa de campo junto aos Waimiri-Atroari realizada no período de 1982 a 1985.

Nota lingüística

98 Neste trabalho uso a transcrição que os Waimiri-Atroari estão usando, atualmente, sob a orientação do Programa Waimiri-Atroari (Funai/Eletronorte), com pequenas modificações. O símbolo'marca o acento.

99 *y* = vocóide central, alto fechado, não-arredondado, sonoro.

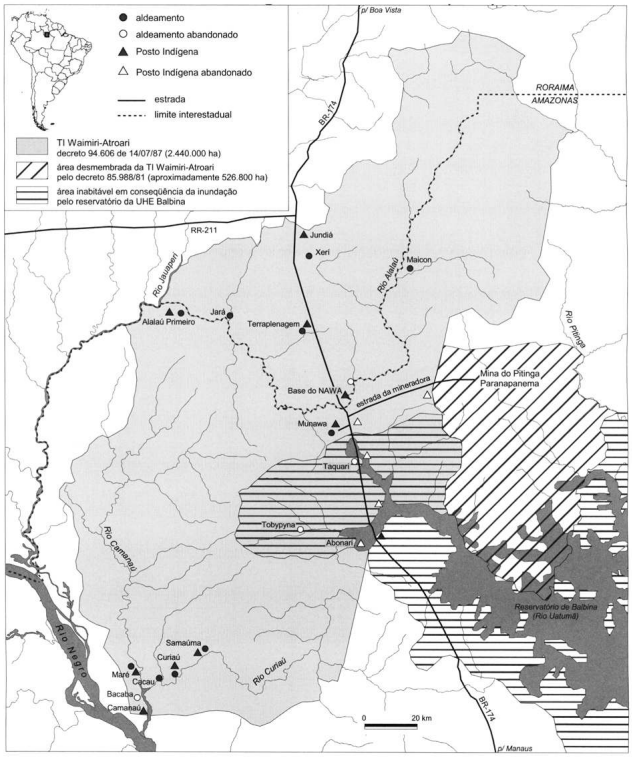
100 *j* = semivocóide, palatal, sonoro.

101 *x* = contóide, fricativo, côncavo, alveopalatal, surdo.

102 ? = contóide, oclusivo, glotal, surdo.

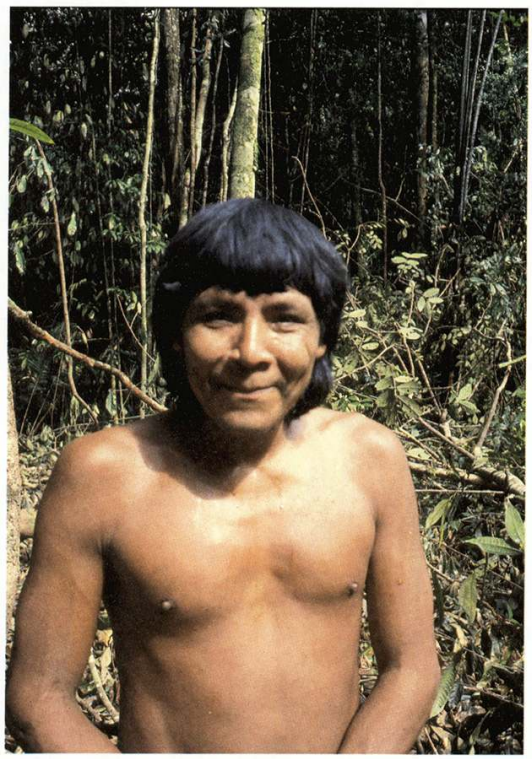
103 *tx* = africado, alveopalatal, surdo.

Território Indígena Waimiri-Atroari (1989)



Waimiri-Atroari, segundo contato. Foto: P. Lambert (Natal de 1970).

Casa coletiva Waimiri-Atroari de estilo tradicional. Foto: S. Baines (Rio Camanaú, 1983).



Um xamã Waimiri-Atroari no aldeamento Xerí. Foto: S. Baines (1982).

O capitão principal e seu irmão coletando arumã na estrada BR-174 próximo ao posto indígena Terraplenagem. Foto: S. Baines (1984).

BIBLIOGRAFIA

Referências bibliográficas

ALBERT, B. A fumaça do metal. História e representações do contato entre os Yanomami, *Anuário* Antropológico/89. p.151-89, 1992.

AMAZONAS (PROVÍNCIA). PRESIDÊNCIA DA PROVÍNCIA. 1906-1908. *Relatório da presidência da província do Amazonas desde a sua criação até a Proclamação da República,* mandados colleccionar pelo Governador Coronel Silvério José Nery e novamente publicados por ordem do Coronel Antônio Constantino Nery. 1852-1877. Rio de Janeiro: Typ. do "Jornal do Commercio" de Rodrigues & Cia. V volumes.

BAINES, S. G. *É a Funai que sabe.* A frente de atração Waimiri-Atroari. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq/SCT/PR, 1991a.

—. Dispatch: The Waimiri-Atroari and the Paranapanema Company. *Critique of Anthropology.* v. 11, n.2, p.143-53, 1991b.

—. Dispatch II: Anthropology and commerce in Brazilian Amazonia – Research with the Waimiri-Atroari banned. *Critique of Anthropology.* v. 11, n.4, p.395-400.

—. Comprido: A morte de um líder Waimiri-Atroari. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi-Antropologia.* v.6, n.2, p.145-60, 1991 d.

—. O território dos Waimiri-Atroari e o indigenismo empresarial. *Ciências Sociais Hoje.* p.219-43, 1993.

BANDEIRA, A. *Jauapery.* Manaus: s. n., 1926.

BARBOSA RODRIGUES, J. *Pacificação dos Crichanás, Rio Jauapery.* Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1885.

BUCHILLET, D. Impacto do contato sobre as representações tradicionais da doença e de seu tratamento: uma introdução. In: BUCHILLET, D. (Org.) *Medicina tradicional e medicina ocidental na Amazônia.* Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR/CEJUP/UEP, 1991. p.161-73.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Identidade, etnia e estrutura social.* São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

COLSON, A. B. The shaman's legal role. *Revista do Museu Paulista,* v.5, n.16, p. 151-86, 1966.

—. The Akawaio shaman. In: BASSO, E. B. (Org.) *Carib-Speaking Indians: Culture, Society and Language.* Antropological Papers of the University of Arizona 28. Tucson: The University of Arizona Press, 1977. p.43-65.

HUBNER, G. *Die Yauapery,* Manaus. (Revisão crítica e introdução de T. Koch-Grünberg.) *Zeitschrift für Ethnologie,* Heft 1 & 2, p.225-48, 1907.

HUGH-JONES, S. The gun and the bow: myths of white men and Indians. *L'Homme.* v. 106-7, p. 138-55, 1988.

OLIVEIRA, J. P. de. As *facções e a ordem política em uma reserva Tikuna.* Brasília. Tese (Mestrado), Universidade de Brasília, 1977.

PAYER, R. Reisen im Januapery – Gebiet. *Petermanns Geogs. Mitteilungen,* Heft X, p. 217-22, 1906.

PRATT, M. L. Fieldwork in common places. In: CLIFFORD, J., MARCUS, G. (Org.) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley: University of California Press, 1986. p.27-50.

RAMOS, A. R. Vozes indígenas: O contato vivido e contado. *Anuário Antropológico/87,* p. 117-43, 1990.

RIBEIRO, D. *Os índios e a civilização.* A integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis: Vozes, 1979.

RICOEUR, P. *Teoria da interpretação.* Lisboa: Edições 70, 1976.

RIVIÈRE, P. *Marriage Among the Trio:* A principie of social organization. Oxford: Clarendon Press, 1969.

—. Faction and exclusion in two South American village Systems. In: DOUGLAS, M. (Org.) *Witchcraft Confessions and Accusations.* Asa Monographs 9. London: Tavistock Publications Ltd., 1970. p.245-55.

—. Some problems in the comparative study of Carib societies. In: BASSO, E. B. (Org.) *Carib-Speaking Indians:* Culture, society and language. Tucson: The University of Arizona Press, 1977. p.39-42.

—. *Individual and Society in Guiana:* A Comparative Study of Amerindian Social Organization. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

ROMANO, J. O. *Índios proletários em Manaus.* El caso de los Satéré-Mawé citadinos. Brasília, Tese (Mestrado), Universidade de Brasília, 1982.

SILVA, M. F. da. *Romance de primas e primos:* Uma etnografia do parentesco Waimiri-Atroari. Rio de Janeiro. Tese (Doutorado), Museu Nacional – UFRJ, 1993.

SOUSA, F. B. de. *Lembranças e curiosidades do Vale do Amazonas.* Manaus: Associação Comercial do Amazonas/Fundo Editorial (Coleção "Hiléia Amazônica", v.8). Reimpressão fac-similar do original, de 1873, Pará: Typ. do Futuro, 1988.

TAUSSIG, M. Cultura do terror: espaço da morte na Amazônia. *Religião e Sociedade,* v. 10, p.49-64, 1983.

—. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man:* A study in Terror and Healing. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

ZAUGER, M. Red Bird. In: EDMUNDS, R. D. *(Org.) American Indian Leaders.* Lincoln: University of Nebraska Press, 1980. p.64-87.

NOTAS

1. A história de massacres é documentada a partir de meados do século XIX (Barbosa Rodrigues, 1885; Payer, 1906; Hübner, 1907; Bandeira, 1926; Relatórios da Província do Amazonas, 1906-1908; Relatórios do SPI e da Funai). Um massacre nas aldeias do Rio Jauaperi em 1856, sob o comando do major Manoel Pereira de Vasconcellos, com cinquenta guardas nacionais, marcou o início de trinta anos de conflitos e expedições militares. Barbosa Rodrigues estabeleceu contatos pacíficos e fundou um aldeamento em 1885. Ataques posteriores incluem o envio de cinquenta soldados de polícia em 1905, que mataram 283 indígenas, levando dezoito presos.

2. Estimativas da população Waimiri-Atroari no passado variam muito. Seu território era muito mais extenso, abrangendo as bacias dos rios Jauaperi e Uatumã, em que desembocam, respectivamente, o Rio Alalaú e o igarapé Santo Antônio do Abonari. Na segunda metade do século XIX, Barbosa Rodrigues (1885, p.149, 241) estimou a população indígena do vale do Rio Jauaperi, atualmente despovoado de índios, em 2.000 pessoas. Discuto adiante as estimativas da população Waimiri-Atroari.

3. A partir de 1979, empresas mineradoras subsidiárias do Grupo Paranapanema invadiram a Reserva Indígena WaimiriAtroari. Em 1981, a Reserva foi desfeita por Decreto Presidencial e redefinida como "área temporariamente interditada", desmembrando cerca de um terço da Reserva original. A parte desmembrada foi invadida pela Paranapanema (Baines, 1991a, p.97-103, 1991b e 1991c).

4. Em 1981, uma área de aproximadamente 10.344,90 km^2, encravada na área indígena, foi decretada de utilidade pública para a formação do reservatório da Usina Hidrelétrica de Balbina (Baines, 1991a, p.103).

5. O sertanista da Funai, Gilberto Pinto Figueiredo Costa, chefiou a Frente de Atração Waimiri-Atroari (Fawa) de 1970 até sua morte no ataque do índios contra o posto indígena Abonari, em dezembro de 1974. Um plano de "atração" fora implementado em 1968, chefiado pelo padre Calleri, com sua equipe da Prelazia de Roraima, visando afastar os Waimiri-Atroari da trajetória da estrada BR-174 e aldeá-los nas cabeceiras do Rio Alalaú. Após a eliminação daquela equipe por um ataque indígena no final de 1968, o Delegado Regional da Funai, numa "Proposta de Convénio" ao DNER (29.4.70), manifessa seu plano de persistir a "... atrair e, sendo possível, deslocar esses índios ainda bravios da região cortada pela mencionada estrada". Em 1970, o sertanista Gilberto Pinto retomou os trabalhos de "atração", com a recuperação do posto

indígena Camanaú e a criação de outros Postos: no Rio Alalaú em 1971, o Subposto Alalaú (posteriormente destruído duas vezes pelos Waimiri-Atroari) e o de Abonari em 1972. O sertanista especificou que a Fawa "tem como principal objetivo realizar a atração dos grupos indígenas WaimiriAtroari... acelerando seu processo de integração na sociedade nacional, assim como realizar trabalhos de apoio aos serviços da estrada... BR-174" (Relatório da Fawa, de 27.10.1973).

6. Por "aldeamentos" refiro-me aos conjuntos de moradias Waimiri-Atroari e postos indígenas da Funai construídos sob a direção de funcionários da Funai, em distinção às "aldeias" construídas pelos Waimiri-Atroari sem a direção dos servidores do órgão indigenista.

7. Decreto n.94.606 de 14.7.1987. Conforme informações divulgadas pelo Programa Waimiri-Atroari (Funai-Eletronorte), a área demarcada é de 2.585.911 hectares, homologada por meio do Decreto n.97.837 de 16.6.1989. O Programa Waimiri-Atroari foi criado na fase final das obras da barragem de Balbina e poucos meses antes do fechamento das comportas, em outubro de 1987, que resultou na inundação de 2928,5 km^2 da área (mapa da Influência Antrópico da Hidrelétrica de Balbina, CSR, Ibama, Brasília, 1992).

8. A homologação da área em si não garante as terras indígenas, considerando que empresas mineradoras do Grupo Paranapanema estão aliciando alguns Waimiri-Atroari a assinar "Termos de Compromisso" que permitem o avanço da empresa mineradora sobre o território indígena em troca de *royalties,* com a conivência de alguns funcionários da Funai. Começando com um "Termo de Compromisso" assinado em 26.8.1986, seguem, entre outros documentos, uma "Declaração" de 15.5.1987, e o "Termo de Compromisso n.001/89" de 24.6.1989, entre a Mineração Taboca S.A. (Paranapanema) e os Waimiri-Atroari. O gerente do Programa Waimiri-Atroari e superintendentes regionais da Funai assinaram esses documentos como testemunhas. Entretanto, o avanço de mineradoras sobre o restante da área indígena não se agravou até o presente, pois a legislação complementar para regulamento da atuação de empresas privadas de mineração, conforme a Constituição de 1988, ainda não foi aprovada.

9. Relatório da Frente de Atração Waimiri-Atroari, de 27.10.1973, apresentado pelo sertanista Gilberto Pinto Figueiredo Costa, chefe da Fawa (p.XVIII).

10. Na época em que iniciei minha pesquisa de campo, esse cargo já era institucionalizado na Fawa. Os "capitães" eram, sobretudo, jovens recrutados a fim de servir como transmissores de ordens da equipe da Funai para os demais Waimiri-Atroari em troca de privilégios, como acesso desigual a bens manufaturados, controle sobre a distribuição de alimentos e dos bens obtidos em troca da produção comercial dos aldeamentos, e prestígio concedido pelos funcionários que os colocavam como subdominadores entre a equipe da Funai e os outros Waimiri-Atroari. Os funcionários tratavam os capitães como superiores aos outros Waimiri-Atroari, instigando-os a assumir essa postura.

11. Caso similar ao dos Urubu Kaapor quando, depois de uma epidemia violenta, um índio matou o chefe da frente de atração que era "o branco do qual eles gostavam mais..." (Ribeiro, 1979, p.274).

12. Ver, por exemplo, "Mistérios de um século envolvem massacres dos Waimiri-Atroari", *Informativo Funai* 15-6, 1975-1976.

13. Os "funcionários índios" da Fawa eram recrutados pela Funai de outros grupos étnicos, sobretudo do alto Rio Negro e baixo Amazonas, sendo incorporados na hierarquia burocrática da Fawa, principalmente, como servidores auxiliares (braçais). Conforme um relatório do coordenador da Fawa, Giuseppe Cravero, de 10.2.1981, "quase todos os servidores de origem indígena tiveram problemas dentro das suas áreas e procuraram na Funai uma fonte de sobrevivência económica quando a maioria se encontrava fora do grupo, na capital do Estado". A maioria guardava os preconceitos mais acirrados contra o "índio".

14. Neste trabalho uso pseudónimos para os Waimiri-Atroari, funcionários braçais e chefes de postos indígenas, para conservação de seu anonimato. No caso de coordenadores e funcionários

de nível maior, uso seus nomes, tendo em vista que tenho que citar documentos assinados por eles.

15. Para uma discussão sobre "Comprido", ver Baines, 1991 d.

16. A expressão "arma mesmo", usada por Dalmo ao se referir à espingarda, era muito usada na Fawa pelos jovens Waimiri-Atroari para depreciar o uso do arco e flecha.

17. Cinqüenta e nove pessoas em julho de 1983, ano em que a população Waimiri-Atroari era de aproximadamente 332 membros. Documentos da Funai revelam que a Fawa seguia uma política consistente de manter uma alta densidade de servidores, sobretudo após os conflitos de 1973 e 1974 durante a construção da estrada BR-174. Um relatório do coordenador da Fawa, datado de 7.8.1977, revela que houve até 110 funcionários na área. Além disso, nessa época, o Exército desempenhou um papel decisivo na política indigenista (Baines, 1991a, p.71-4).

18. O relatório "Análise de servidores lotados no Nawa (Núcleo de Apoio Waimiri-Atroari) em 8.7.1979", do coordenador Giuseppe Cravero (9.7.1979, Funai) revela que 68% dos servidores eram provenientes de "várias áreas indígenas'aculturadas'". Segundo esse coordenador, dos funcionários "índios", havia vinte e nove do Rio Negro, e vinte e nove do baixo Amazonas, três do Rio Purus e sete de outras áreas.

19. No relatório citado (de 9.7.1979), esse coordenador propôs "Eliminar aos poucos os servidores civilizados preenchendo as vagas com servidores do (posto indígena) Laranjal (baixo Amazonas) e Rio Negro... Os servidores civilizados deverão simplesmente ser aproveitados para cargos de chefia e funções técnicas especializadas". Alguns desses servidores revelaram que tinham sido lotados na Fawa pelo Delegado Regional da Funai como punição.

20. Radiograma 840 de 9.4.1985, do Delegado Regional da Funai. A Casa do índio da Funai, situada perto de Manaus, era usada principalmente para hospedar índios que essavam seguindo tratamento médico. Os capitães principais eram também levados a Manaus por longos períodos em função da "missão civilizatória" dos funcionários da Fawa.

21. O recrutamento de "índios" para impor os interesses da sociedade hegemônica já é evidente nas expedições punitivas de Pedro Favella. Segundo Sousa (1988, p.181), no ano de 1664, no Rio Urubu, adjacente à região atualmente habitada pelos Waimiri-Atroari, Favella massacrou 700 índios, levou 400 prisioneiros e incendiou 300 aldeias com uma força que saiu de Belém com "quinhentos índios sob as ordens de seus superiores e de quatro companhias de tropas regulares...", ainda recrutando "muitos indígenas domesticados" (Ibidem, p. 182) durante a viagem. No século XIX, Barbosa Rodrigues (1885, p.40) recrutou "tapuyas" (ao contrário do uso mais comum desse termo para designar "índios primitivos", Barbosa Rodrigues o usa aqui como equivalente a "índio civilizado" ou "caboclo") na sua equipe de pacificação – os regionais das vizinhanças da vila de Moura, inclusive o "índio Pedro", Macuxi – apesar de criticá-los severamente por ser a população que vivia numa situação de conflito interétnico violento com os indígenas do Rio Jauaperi. Os relatórios do SPI revelam uma política consistente de recrutar "funcionários índios" para essa área, desde 1912 (Baines, 1991a, p.336).

22. Relatório da Frente de Atração Waimiri-Atroari, de 27.10.1973, Funai, (p.v, vi).

23. Aqui, Djacir inseriu a palavra Waimiri-Atroari, *maxki.* Os Waimiri-Atroari traduziam *maxki* ou *maxi* como "veneno (feitiço)", que provoca a morte rápida de muitas pessoas simultaneamente, como aquela causada por *maxi,* um veneno vegetal (timbó) que mata peixes e que os Waimiri-Atroari disseram ter conhecido dos Waiwai a partir da década de 1970.

24. Essa frase sendo proferida em Waimiri-Atroari: *ka?amin'ja aita'kahapa. Maxki. Ka?amin'ja jintxi'kwahapa, maxki.*

25. Djacir se referia aqui aos conflitos nas aldeias, entre os Waimiri-Atroari que sobreviveram as primeiras grandes epidemias, agravados ainda mais pela falta de mulheres.

26. *Maru'agata, ky'tahapa. Ki?in'ja 'wapy. Ka?amin'ja ja'jakaha. Ty'nerkia. A'baba jeb'myhyba.* A palavra Waimiri-Atroari *'akaha* (precedida por "j" após as vogais) tem uma conotação parecida com "espírito" ou "alma", embora não, necessariamente, de pessoas falecidas. Ela inclui o sentido de

representação mental de pessoas vivas ou mortas. Inclui também conceitos como "sombra", "imagem", "fotografia", "desenho", "duplo", "coisa idêntica", "representação", "elemento espiritual da pessoa".

27. *Ty'wamata ka?amin'ja'jakaha. Ka?amin'ja ba'kahapa. 'Jetyba, maxki, 'kamtxa. Ka?amin'ja 'wapy muru'agata. Taha'kome ba'kahapa, ka?amin'ja ja ja'kahapa. Taha'kome ba'kahapa. Ka?amin'ja'jyhypa. Ababa ja'tyhypa. Jeb'myhypa. Kir'kwahapa. Pa'naty bja'tyhypa'wapy. Ty'wamata ka?amin'ja'wapy maru'agata.* Traduzo a palavra Waimiri-Atroari *'kamtxa* como "dores no corpo". Foi usada com referência às dores no corpo associadas ao *maxki* ou *maxi* ("veneno"), lançado pelos espíritos dos civilizados.

28. *"Mauro 'baba ma'ny jeb'myhyba. Mauro 'pyty'mimi jeb'myhyba. Ka?amin'ja aita'kahapa. Pa'naty ki?inja'wapy. 'Mydy 'wapy l?ba'tyhypa. Kamtxaija. Naha'txahapa... Ki?in'ja ji?ba'tyhypa pa'naty, ty'wamata.*

29. *Tawija'ta wa'ny. Ty'wamata 'wapy. 'Sakana ka?amin'ja. Ki?in'ja ba'ker>. Ty'wamata'nobija ka?amin'ja.*

30. *Ki?in'ja bata'hykaba, ka?amin'ja jar'mahapa ma'nata.*

31. *'Kamtxa ja'brimy. Ka?amin' ja 'kamtxa ja'brimy.*

32. *Awo ty'nerkijaba. 'Sakana ka?amin'ja. Ty'wamata ka?amin'ja 'nobija ta'kejaba. Ka?amin'ja kyb'kwejaba, jakta'kejaba maxki, kam'txaki, maxki.*

33. Foi publicada uma matéria no *Correio Braziliense* de 21.8. 1973 afirmando que "A demissão do médico Sadock de Freitas se deu porque ele se recusara a afastar dos quadros do órgão os responsáveis pela aplicação indevida do medicamento contra a gripe FOG, ocorrida entre os índios Waimiri-Atroari. O erro resultou na morte de 14 índios, e, em seguida, também na expulsão, pelo cacique Maruaga, de um grupo de saúde que a Funai enviara para a região com o propósito de corrigir a falha". Quando mencionei essa matéria ao chefe de posto indígena, Ricardo, ele retorquiu que foram muito mais de quatorze os índios que morreram nesse incidente.

34. Ver a descrição da distribuição semelhante das aldeias tiriyó por Rivière (1969, 1970) e, para os Akawaio, Colson (1966), outros grupos indígenas da família lingüística Carib, bastante semelhante à distribuição de aldeias WaimiriAtroari. Além desses grupos carib, ver também a descrição de Albert (1992) sobre os Yanomami, como exemplo de outra sociedade da região do maciço guianense.

35. *'aska* com prefixo possessivo para a 1ª pessoa.

36. Os Waimiri-Atroari não fazem uma distinção rígida entre laços de parentesco cognáticos e laços de co-residência, para definir a inclusão na categoria *ajaska,* como observa Rivière também no caso dos Tiriyó (1969, p.65).

37. *baxi'ra* com prefixo possessivo para a 1ª pessoa.

38. O SPI implantou um posto indígena em Tauacuera no Rio Jauaperi em 1912 (Bandeira, 1926, p.38), no mesmo local onde Barbosa Rodrigues (1885, p.263) havia tentado sedentarizar os índios desse rio em 1885. Em 1931, depois que um bando de castanheiros destruiu o posto, que havia sido anteriormente transferido rio acima para um local chamado Maháua após invasões das terras indígenas, o SPI abandonou os índios do Rio Jauaperi (Baines, 1991a, p. 122, 337).

39. Ofício do encarregado do posto indígena do Jauapery, Luiz José da Silva, datado de 31.12.1928, dirigido ao Inspetor do SPI no Amazonas e Território da Acre, Dr. Bento M.Pereira de Lemos.

40. *Jetyba. Ka?amin'ja txi'kwahapa.*

41. Ver Buchillet (1991, p.161-73) para uma discussão das diversas maneiras em que doenças introduzidas podem ser interpretadas por populações indígenas.

42. Segundo depoimentos de funcionários da Funai, após passar um período no posto Terraplenagem, Dalmo se recusou a voltar à aldeia quando outros Waimiri-Atroari vieram buscá-lo. Dalmo afirmou que, depois da morte da mãe, havia uma desavença na aldeia onde morava entre ele e dois homens Waimiri-Atroari, relacionada ao seu casamento com a mulher de outro homem.

43. *Revista de Atualidade Indígena,* v. 11,. p. 15, 1978.
44. Ver Oliveira (1977, p. 157-8), sobre a antiguidade desses papéis.
45. Relatório: "Depoimento do Mateiro Álvaro Paulo da Silva" do sertanista João Américo Peret para o presidente da Funai, 14.1.1969.
46. Os dois capitães principais preferiam falar em português a usar sua própria língua. Usavam português muitas vezes para transmitir as ordens de trabalho dos servidores aos outros Waimiri-Atroari, às vezes repetindo-as na própria língua para os Waimiri-Atroari que não entendiam português.
47. Os funcionários da Fawa que conheceram este "Comprido" (o apelido foi dado também a outro Waimiri-Atroari que mora num aldeamento do vale do Rio Camanaú), apesar de censurá-lo durante, culpando-o pelos ataques contra os funcionários em 1973 e 1974, reconheciam que tinha autoridade. A importância que os Waimiri-Atroari davam a Comprido sugere tratar-se de um líder local que atingira proeminência política intercomunitária quando muitos líderes mais idosos faleceram e numa situação anormal de hostilidades em que, segundo Rivière (1977, p.40), seria característica de sociedades carib, os grupos locais se submeterem a uma autoridade temporária mais abrangente.
48. O local no Rio Alalaú onde um dos principais caminhos dos Waimiri-Atroari cruzava o curso desse rio.
49. Segundo depoimentos de servidores antigos da Fawa, após os ataques aos postos indígenas da Funai, as equipes que vieram resgatar os corpos soltaram bombas de gás lacrimogêneo no posto Alalaú II, em 1973. No resgate dos corpos da Expedição Calleri, em 1968, também houve uso de foguetes. Em 1974, o general-de-brigada Gentil Nogueira Paes, comandante do 2° Grupamento de Engenharia de Construção (Of. n.042-E2-CONF, de 21.11.1974, a respeito do trabalho de construção da BR-174, dirigido ao Comandante do 6° BEC), recomenda o uso de foguetes e bombas de tipo "junino", além de demonstrações de força.
50. O capitão Adriano do aldeamento Waimiri-Atroari Taquari comentou: "Peruano (sinónimo pejorativo para "civilizado" na linguagem dos servidores da Fawa) muito bravo (*'sakana 'wapy*). Avião pa! pa! aqui. Peruano brigou, lá em outra aldeia (*ky'nahapa,'amba mydyta'ka*). Depois matar peruano". Eu não soube como interpretar sua fala: se era relato de um bombardeio aéreo ou se ele estava me devolvendo, por eu ser designado "branco", a fala de alguns servidores "índios", que, para reforçar o conceito pejorativo de "branco" em oposição a "índio", apresentavam aos Waimiri-Atroari um discurso de "índio" para "índio" contra "branco", acusando os "brancos" de terem bombardeado aldeias. É possível que o termo "peruano" tenha sido introduzido por funcionários da Funai que haviam antes trabalhado na fronteira do Brasil com o Peru ou, mais provavelmente, fora introduzida nos primeiros anos da Fawa, antes que os funcionários começassem a distinguir, para os Waimiri-Atroari, entre "índios" e "brancos". Muitos funcionários "índios" se identificavam como "Peruanos", reflexo da identidade estigmatizada de "índio" em Manaus. Romano (1982, p.200) cita um Sateré-Mawé residente em Manaus: "o racismo é tão forte contra nós que nenhum índio se identifica na cidade como'índio': dizem que são'Peruanos'".
51. Por esse termo geral, os Waimiri-Atroari referem-se a seus rituais coletivos em que dançam e cantam e em que participam habitantes de várias aldeias. Dalmo não entrou em detalhes sobre quais rituais estavam acontecendo naquela ocasião.
52. O primeiro posto Alalaú II foi instalado em 1972, na margem direita do Rio Alalaú, a jusante da atual ponte da estrada BR-174. Foi atacado e destruído em janeiro de 1973 por Waimiri-Atroari. Outro posto foi instalado para substituí-lo na margem esquerda, a montante da atual ponte, e novamente destruído em outubro de 1974 pelos índios. Conforme o relatório do sertanista Gilberto Pinto, de 1.11.1974, "o capitão Comprido e o seu grupo é o que mais frequenta o Alalaú II e o acampamento da empresa LASA(de topografia na construção da estrada BR-174)" (p.XIII).

53. Zauger (1980, p.81, 82) descreve uma situação semelhante, quando o território dos Winnebago, nos Essados Unidos, estava sendo invadido e ocupado por garimpeiros. Os invasores culparam o líder "Red Bird" pela resistência indígena. Focalizaram seu ressentimento nele, porque o conheciam, e atribuíram-lhe um papel de liderança que estava além do que desempenhava, culpando-o como "instigador" da "revolta".

54. Diversos funcionários da Fawa contaram-me que Dalmo e Dario mataram Comprido, amarrando-o com cipó quando estava muito doente, uma prática Waimiri-Atroari que era aplicada a pessoas consideradas moribundas. Contudo, os Waimiri-Atroari nunca mencionaram essa versão da morte de Comprido. Os capitães adotavam a postura dos servidores, que exigia a eliminação de Comprido, aprovando-a, senão mesmo instigando-os a matá-lo. Viam-no como empecilho aos seus objetivos de sedentarizar os Waimiri-Atroari e viam sua morte como uma vantagem que os liberaria da possibilidade de mais mortes entre os funcionários da Funai. Simultaneamente, os capitães assumiram a postura dos servidores que fortemente os censuravam por tirar a vida de uma pessoa.

55. *Atas do Sexto Encontro de Chefes de Posto do Nawa de 4.9.1982.*

56. Relatório: *Participação ao III Seminário sobre a pesquisa da Região Amazônica,* 1981. Barbosa Rodrigues denomina a população indígena com a qual entrou em contato no Rio Jauaperi de "Crichanás", embora a identifique com os Uamerys, Uaimeris e Waimirys, nome que alega derivar do nome do rio (1885, p.9, 46, 67, 135). Sua modificação do nome pejorativo pelo qual era conhecida pelos regionais foi, aparentemente, uma tentativa de reconstruir a imagem dessa população indígena para a sociedade nacional após tê-la aldeado em Tauacuera, no baixo Rio Januaperi: "Os terríveis Jauaperys, os traiçoeiros Uaimirys já não existem. Desapparecendo, deram logar aos Crichanás que se chegam ao civilisado com a taça da hospitalidade,... Não são mais aquelles que... [enumera os estereótipos altamente pejorativos que a população regional guardava a respeito deles]". Tornam-se, nas palavras do botânico: "homens de brio e de coração (...) e alegres festejam a presença do branco de quem recebem a benção!" (1885, p.59). Ao dizer que os "Uaimirys" deram lugar aos "Crichanás", Barbosa Rodrigues escreve em sentido figurado, declarando que são aquilo em que os queria transformar, numa afirmação de poder, estratégia adotada também pelo coordenador da Fawa. Como muitos representantes do poder colonial, ele lamentava a violência perpetrada contra a população indígena, remodelando-a com algumas das características que, segundo Pratt (1986, p.46), os detentores de poder frequentemente encontram naqueles que subjugaram.

57. Radiograma 366/Nawa de 1.4.1981.

58. Por exemplo: *taha'kome'jakaha, "os* espíritos de velhos", *ki?in'ja'jakaha* "os nossos espíritos", *ka?amin'ja'jakaha,* "os espíritos de civilizados", *'xany 'jakaha,* "o espírito da sua mãe", *'akaha* "o seu espírito (de uma pessoa específica)".

59. Por exemplo, *ka'raiwa jak'bany* "evocar os espíritos", *ka'raiwa jabrimy* "mediar/apresentar os espíritos" (em sessão xamanística); *Janu'ma ka'raiwa.* "os espíritos que (o xamã) *Janu'ma* evocava". *Ka'raiwa é* derivação da palavra Tupi "cariúa" (branco), usada pelos Waimiri-Atroari com referência a entidades waimiri-atroari e a entidades brancas, evocadas pelo xamã, e invisíveis para os outros Waimiri-Atroari. Colson (1977, p.49) menciona a mediação de espíritos brancos nas sessões xamanísticas dos Akawaio.

60. O modelo da Fawa lembra decididamente aquele das reduções jesuíticas.

61. Freqüentemente apareciam expressões de ira nas sessões xamanísticas às quais tive oportunidade de assistir, mas não eram dirigidas diretamente aos servidores da Fawa.

62. *Sakana! Txamy'ry'sakana"*

63. *Ricardo to'waka! Ricardo to'waka"*

AUTOR

STEPHEN G. BAINES

Universidade de Brasília, stephen@unb.br

11. “Musicalizando” o Outro

Ironia ritual e resistência étnica Wakuénai (Venezuela)

Jonathan D. Hill

---

1 Estudos de narrativas nas terras baixas sul-americanas vêm demonstrando como povos indígenas localizados em regiões da bacia amazônica, distantes entre si, reformulam de maneira criativa sua interpretação das origens da ordem social, de como essa se situa e se transforma tanto por meios endógenos quanto exógenos, em abrangentes processos históricos de mudança.[1] Ao construir abordagens teóricas da história baseadas nos conceitos de poder e modos de consciência social indígenas, tais estudos mostram de que maneira esses povos vêm produzindo suas próprias dialéticas social e histórica e desenvolvendo estratégias para a sua tradução cultural.

2 O discurso narrativo é o melhor ponto de partida para um análise dos conceitos de "agência social"[2] e dos modos históricos e míticos da consciência social indígena.[3] Esses modos históricos e míticos de consciência não se encontram, contudo, apenas nos gêneros narrativos; aparecem também em gêneros poéticos e rituais estreitamente relacionados e em gêneros de discurso mais prosaicos, como a oratória política.[4] Muitas vezes, revelam-se melhor por meio de uma abordagem que, em vez de enfocar unicamente os gêneros narrativos, integre ao mesmo tempo o estudo de gêneros narrativos e "extranarrativos" (musical, cerimonial, ritual e político, por exemplo).

3 Para demonstrá-lo, analisarei um modo indígena de consciência político-histórica entre os Wakuénai, povo de fala arawak da região do alto Rio Negro na Venezuela e Colômbia, explorando conexões envolvendo xamanismo, relações de afinidade e trocas cerimoniais chamadas *pudáli.* Essa análise vale-se de significados e sons presentes em narrativas míticas, canções e cânticos sagrados, além de danças coletivas musicadas, a fim de demonstrar uma interligação subjacente e intrínseca entre sons musicais e consciência histórica. A partir disso, utilizarei o padrão evidenciado para interpretar processos de competição e conflito interétnicos entre os Wakuénai e os comerciantes da Vila de San Miguel.[5] Esses conflitos centraram-se em mudanças culturais e econômicas que talvez sejam comuns a outros povos indígenas amazônicos que vivem a transição entre o campesinato semi-autônomo e o proletariado dependente, urbano ou rural. Porém, as formas culturais específicas que os Wakuénai utilizaram para construir uma resistência

coletiva às atividades económicas predatórias dos comerciantes locais são próprias dos povos de língua arawak da região do alto Rio Negro.

4 O meu objetivo central é demonstrar como o protesto indígena em San Miguel recorreu ao elo que existe entre sons musicais e consciência político-histórica, como um recurso capaz de mobilizar sentimentos coletivos, de modo a resistir a uma situação de relações interétnicas, intoleravelmente alienante. O protesto em San Miguel consistiu em danças e músicas das cerimónias de troca *pudáli,* conduzidas por um xamã wakuénai de uma aldeia vizinha. O canto xamânico e as execuções musicais coletivas do *pudáli* são formas criativas de transformar musicalmente – ou de "musicalizar" – categorias sociais cuja ambivalência faz que sejam ora incluídas, ora excluídas da ordem social local. Quer no canto xamânico que materializa os espíritos dos mortos, quer na transformação coletiva de relações de afinidade pelas danças e músicas do *pudáli,* "musicalizar o Outro" é, assim, uma maneira de lidar com as contradições que derivam do processo simultâneo de ganhar e perder poder. Em julho de 1981, os Wakuénai de San Miguel apelaram para esse mesmo processo ao se confrontar com a alta classe de comerciantes mestiços e a hierarquia de agentes do governo encarregados de assistir os grupos indígenas.

5 É também meu objetivo mostrar de que modo esse protesto indígena pode ser visto como um "acontecimento diagnóstico" (Moore, 1987) que lançou luz sobre processos de mudança e estabilidade a longo prazo na situação regional de contato interétnico. A ligação entre música xamânica e resistência à predação económica tem raízes profundas na história colonial da região do alto Rio Negro (Wright & Hill, 1986). Os acontecimentos de julho de 1981 em San Miguel fazem parte desse processo sócio-histórico mais amplo.

Sinopse da etno-história wakuénai

6 Os Wakuénai, ou "gente da nossa língua", são um povo de fala arawak cujas terras ancestrais se encontram na região do alto Rio Negro e seus afluentes (ver mapa da p.366). Na Venezuela e na Colômbia, os Wakuénai são conhecidos como "Curripaco", nome de um dos principais dialetos de sua língua. Os Wakuénai do Brasil são chamados "Baniwa", etnônimo equivocado,[6] que é utilizado por falantes de língua geral (chamados *Yeral* em espanhol) para se referir a vários grupos dialetais e fratrias arawak que habitam o Rio Içana e seus afluentes. O processo de "geralização" está profundamente enraizado na história colonial da região do alto Rio Negro e até os nomes sagrados de sibs e fratrias patrilineares receberam traduções em língua geral entre os Wakuénai do Brasil (Engrácia de Oliveira & Galvão, 1973).

7 Em termos etnográficos, os Wakuénai fazem parte de uma região cultural mais ampla, conhecida como Noroeste Amazônico, que inclui os Tukano orientais e Cubeo da bacia do Uaupés no Brasil e na Colômbia. Essa região distingue-se pela presença de uma pronunciada ideologia de descendência patrilinear e fratrias exogâmicas formadas por vários sibs patrilineares classificados hierarquicamente. Entre os grupos Tukano orientais da bacia do Uaupés os laços regionais de troca e intercasamento são criados pela rigorosa adesão a uma regra de exogamia de grupo lingüístico. Vários desses grupos linguísticos exógamos e dispersos formam, assim, fratrias mais amplas, hierarquizadas, nas quais o casamento é proibido (Jackson, 1983; Chernela, 1993; Reichel-Dolmatoff, 1971). Em contraste com esse padrão, os Cubeo e Wakuénai não fazem do grupo linguístico uma unidade de exogamia e hierarquização, pois subdividem-no em várias fratrias que se casam entre si, cada uma delas sendo hierarquizada internamente. A hierarquia entre as

fratrias wakuénai é explicada nos mitos sobre ancestrais totêmicos patrilineares que surgiram da terra, em Hipana, aldeia do Rio Aiary, considerada o centro mítico do mundo. A hierarquia dos patri-sibs dentro de cada fratria está diretamente ligada às trocas exogâmicas entre as fratrias, já que existe uma preferência explícita dos membros de sibs "irmãos mais velhos", os mais altos na hierarquia, pelo casamento com membros dos sibs mais altos das outras fratrias.

8 Na época dos primeiros contatos com os europeus, os Wakuénai viviam no centro de uma vasta área de territórios ribeirinhos habitada por povos arawak setentrionais, desde os Manáo ao longo do baixo Rio Negro, até os Achagua e Maipure ao longo do médio Orinoco e seus afluentes. O alto Rio Negro está estrategicamente situado na interseção dos dois maiores sistemas hídricos da América do Sul-Orinoco e Amazonas-, um fator que favoreceu o surgimento de extensas redes de troca e intercasamentos. O alto Rio Negro caracteriza-se por solos extremamente pobres em nutrientes, ácidos (menos de 4.0 pH) e, conseqüentemente, de caça e pesca de baixa produtividade (Herrera et al. 1978). Essa escassez de recursos limitou o tamanho das populações locais, mas também contribuiu para o desenvolvimento de formas hierárquicas de organização ritual e política na região (Hill, 1989).

9 Talvez em razão de sua remota localização na fronteira entre dois impérios em expansão, os Wakuénai se mantiveram numerosos durante o período colonial, enquanto ao Norte e ao Sul outros povos de língua arawak eram dizimados por doenças, escravização e guerra. Contudo, após a expulsão dos missionários jesuítas em 1767, o governo português iniciou uma campanha de deslocamentos forçados para locais Rio abaixo, que reduziu drasticamente os povos arawak e tukano dos baixos Içana e Uaupés (Chernela, 1988; Wright, 1981; Wright Pacificando o branco e Hill, 1986). O impacto desses descimentas foi intensificado por sucessivas epidemias de gripe, varíola, sarampo e outras doenças exógenas durante a década de 1780. Os sobreviventes fugiram para áreas longínquas e inacessíveis nas cabeceiras dos rios Içana e Negro (Guainía). Aldeias grandes e permanentes do baixo curso dos rios Uaupés, Içana e Negro ficaram abandonadas durante vários anos.

10 Para conter o aumento da influência portuguesa em suas fronteiras do sul, o governo espanhol enviou expedições militares na década de 1750 com o propósito de instalar missões em San Carlos de Rio Negro, Solano, Maroa e outros pontos estratégicos. Embora a colonização espanhola na região jamais tenha sido tão sistemática e devastadora quanto a portuguesa, a política de concentrar populações indígenas em *reducciones* (missões) levou a uma perda ainda maior de autonomia e sobrecarregou a já improdutiva ecologia das áreas rio abaixo (Hill, 1989).

11 O colapso do governo colonial português no final do século XVIII deu aos povos indígenas do alto Rio Negro a possibilidade de recuperar-se das perdas sofridas pela política de descimentas. Ao longo do baixo Içana e seus afluentes, os grupos wakuénai reconstituíram suas fratrias internas hierarquizadas e retomaram sua economia de subsistência com a pesca, cultivo de mandioca e caça (Wright,1981). Esse período da recuperação entrou pelo século XIX, mas não foi além da década de 1840, quando o Brasil, recém-independente, começou a revitalizar a política das Diretorias dos índios, que conferia aos administradores locais autoridade para forçar os grupos indígenas a prestar "serviços públicos". Quem resistisse a essa nova política era contido com força militar. Na década de 1850, essa política resultou em abusos generalizados do trabalho indígena. San Carlos de Rio Negro e Maroa no Rio Negro-Guainía, na Venezuela, tornaram-se centros de comércio,

construção de embarcações e fabricação de cordas, mas, apesar desse crescimento, a falta de alimentos era um problema freqüente. Além disso, os trabalhadores indígenas revoltaram-se contra o sistema de endividamento em várias ocasiões (Spruce, 1908).

12 O movimento milenarista liderado por Venancio Camico em 1857-1859 surgiu nesse cenário de fome e miséria no Rio Negro venezuelano e da política abusiva de "serviço público" obrigatório no Rio Içana no Brasil (Wright & Hill, 1986). Venancio era um xamã baniwa do Rio Guainía, entre San Carlos e Maroa, que contraíra muitas dívidas com os comerciantes locais. Em 1858, começou a profetizar que o mundo acabaria num grande incêndio no dia de São João. O movimento de Venancio espalhou-se por várias aldeias wakuénai do Rio Içana, até ser esmagado por missionários católicos e uma unidade militar brasileira de São Gabriel. Venancio foi capturado e enviado para San Carlos, mas acabou escapando da prisão e fugiu para o Rio Aki (afluente do Guainía). Apesar de ver o movimento milenarista de 1858 terminar numa derrota militar, Venancio Camico continuou a pregar a resistência à economia branca até sua morte, em 1903. Por volta de 1900, a visão do xamã-profeta tinha sido incorporada à recomendação ritual feita durante a iniciação dos homens:

> Os brancos são ladrões que compram barato nossas coisas e vendem-nos caro suas mercadorias. Por isso eles são ricos e nós somos pobres. Saibam que os brancos são nossos inimigos. Escondam seu ódio, porque é forte, e encarem os brancos com desconfiança, porque eles são traidores. (Matos Arvelo, 1912, p.86)

13 O movimento de Venancio foi um rito de passagem histórico para os Wakuénai, Baniwa e outros povos de língua arawak da região do alto Rio Negro. A economia política de endividamento e força militar dos brancos já não podia ser considerada como uma força totalmente estrangeira, externa à ordem social indígena, e tinha que ser exorcizada de dentro.

14 As primeiras duas décadas do século XX trouxeram perdas catastróficas de vidas e de autonomia para os povos indígenas do Amazonas venezuelano. Um rei da borracha transformado em ditador, Tomas Funes, instalou um reino de terror durante o qual sucumbiram milhares de trabalhadores indígenas e suas famílias. Os Wakuénai, cujas terras ancestrais nos rios Guainía e Içana se situavam entre as fronteiras da Venezuela, Colômbia e Brasil, migraram em busca de segurança para este último ou para remotas cabeceiras de rios na Colômbia.

15 Depois da Segunda Guerra Mundial, o Rio Negro-Guainía voltou a ser habitado por grupos wakuénai cujos antepassados haviam fugido para territórios brasileiros e colombianos, escapando do reino de terror de Funes. Alguns deles haviam sido expulsos de suas aldeias no Içana e alto Guainia por ocasião de disputas faccionais entre seitas protestantes e católicas, mas também voltaram ao Rio Negro-Guainía para trabalhar na coleta da fibra de palmeira piaçaba e em programas de desenvolvimento implementados pelo governo, como a "Comissão para o Desenvolvimento do Sul"[(Codesur7),] da Venezuela, durante os anos 1960 e 1970. No início da década de 1980, os Wakuénai e Yeral criaram aldeias e se mudaram para as cidades das áreas mais ocidentais do Território do Amazonas venezuelano, desde Coquí e San Carlos no sul até Puerto Ayacucho e as savanas ao norte.

Fundamentos míticos e musicais da consciência histórica wakuénai

Origens míticas da consciência político-histórica

16 Os narradores wakuénai explicam a génese do poder ritual e o surgimento de um mundo social especificamente humano num ciclo de mitos sobre Amaru e Kuwai, mãe e filho primordiais. O ciclo narrativo é composto de duas partes distintas, separadas pela morte violenta de Kuwai e sua transformação nas flautas e trombetas rituais. O ciclo mítico de Kuwai descreve duas criações, ou expansões, do mundo indiferenciado de animais-humanos no passado mítico remoto. Na primeira criação, Kuwai era um ser monstruoso cujo corpo era formado de todos os elementos materiais e cujo canto era um "som poderoso que abriu o mundo" (*kémakáni hliméetaka hekwápi*). Kuwai criou todas as espécies de animais e plantas, nomeando-os musicalmente enquanto voava pelos céus. Após ter criado um cosmos separado entre mundo superior e inferior, Kuwai foi atraído a voltar a terra em Hipana, o centro do mundo, onde ensinou a Dzuli, o primeiro dono dos cantos, as canções e cânticos sagrados *málikai* dos ancestrais-onça. Yaperikuli, o *cnador-trickster* e pai de Kuwai, levou-o para fora de casa para cantar *kápetiápani* ("dança-chicote") e empurrou-o para dentro de uma fogueira. Enquanto o corpo de Kuwai queimava, o mundo foi encolhendo e voltou ao seu tamanho miniatura original.

17 Na segunda criação, o mundo abriu-se horizontalmente enquanto homens e mulheres tocavam os instrumentos de Kuwai em vários lugares. Depois de sua morte incandescente, o corpo de Kuwai transformou-se numa árvore enorme que unia o céu a terra. Yaperikuli derrubou a árvore e com ela fez flautas e trombetas com nomes de animais e pássaros da floresta. Amaru e as mulheres roubaram esses instrumentos sagrados de Yaperikuli e levaram-nos Rio abaixo. Sempre que Yaperikuli alcançava Amaru, ela escapava com as flautas e trombetas de Kuwai por um túnel subterrâneo que levava de volta à sua casa, em Mútsipáni. Então, Yaperikuli pôs um fim a essa situação juntando um exército de homens disfarçados de rãs *molítu* que, juntos, conseguiram apoderar-se dos instrumentos e voltar com eles para Hipana. Depois de executar a primeira dança de Kuwai (*kwépani*), Yaperikuli mostrou aos homens como fabricar as enormes trombetas de osso de onça (*dzáwiñapa*) para os rituais de iniciação masculina. Finalmente, Yaperikuli, Amaru e Kuwai deixaram este mundo e foram viver em várias regiões do céu.

18 Em termos gerais, o ciclo mítico de Kuwai trata da criação, ou abertura, de duas dimensões diferentes de espaço-tempo físico, social e cósmico: 1. uma dimensão vertical de tempo de desenvolvimento-geração e 2. uma dimensão horizontal de tempo político-histórico. A primeira criação de Kuwai é uma abertura vertical do mundo que resulta numa estrutura, diferenciada e mediatizada, de zonas cósmicas celestes e terrestres e de uma hierarquia ritual de anciãos, especialistas rituais e homens iniciados, cuja humanidade é definida em relação aos poderes geradores dos ancestrais-onça celestes. A poderosa voz musical de Kuwai inicia a criação dos mundos verticais nos céus, acima e fora do espaço social dos homens que vivem no mundo terrestre, em Hipana. Kuwai completa sua primeira criação descendo a terra e entrando em Hipana, onde ensina suas canções e cânticos sagrados a Dzuli. O movimento de Kuwai para baixo e para dentro cria metaforicamente a socialização dos indivíduos e a transmissão do poder mítico, ancestral, de uma geração a outra. Paralelamente a esse movimento para baixo e para dentro, o

processo original de criação das espécies naturais, pela externalização de sons musicais, é invertido no ato prototípico de internalizar, ou memorizar, o poder musical de nomear, desempenhado pelo primeiro dono dos cânticos.

19 Após a morte de Kuwai, o mundo criado na primeira parte é virado de cima para baixo e de dentro para fora. O movimento inicial de Kuwai, que tem então a forma de uma palmeira, é uma queda ao solo e os mitos restantes mostram como esse movimento para baixo é invertido na ascensão de Kuwai voltando ao céu. Além disso, se a primeira parte enfoca os processos físicos de internalização e externalização, a segunda parte concentra-se nos processos sociais de inclusão e exclusão entre grupos de pessoas. O *status* ambivalente das mulheres num mundo social patrilinear e patrilocal gera a segunda criação, horizontal, do mundo. Amaru e as mulheres só podem controlar os poderes geradores de Kuwai se atravessarem o mundo indo do centro, Hipana, para regiões longínquas Rio abaixo. A segunda criação é, na essência, uma metáfora da abertura, ou dispersão, de uma única família patrilinear hierarquizada para uma ordem coletiva composta de "nós aqui" e uma variedade de "aqueles lá", com quem "nós" temos relações de troca e intercasamentos. Enquanto a primeira parte do ciclo mítico descreve as transformações que conduzem a um cosmos verticalmente diferenciado de estágios de geração e desenvolvimento, a segunda parte se refere à criação de "Outros" sociais, por meio da abertura de um mundo horizontalmente diferenciado de relações políticas desenvolvidas entre vários povos distintos ao longo da história.

20 A segunda parte do ciclo mítico estabelece uma conexão básica entre as mulheres e o desenvolvimento de uma consciência histórica da alteridade social. Essa conexão reflete o *status* ambíguo das mulheres como afins estrangeiras na ordem mítica dos grupos patrilineares e patrilocais. No mito, a ambigüidade das mulheres é expressa na forma de distanciamento, ou deslocamento horizontal, a partir do centro do mundo em Hipana durante os episódios em que Amaru e as mulheres controlam os instrumentos sagrados de Kuwai. A inclusão e exclusão simultâneas de Amaru e das mulheres exprimem no mito o dilema social das moças recém-iniciadas (*wálimerú*) na vida wakuénai. Ao atingir a puberdade, as jovens são iniciadas no culto de Kuwai que as protege da perda de sangue menstrual, enfraquecedora do espírito, e as torna férteis. A jovem recém-iniciada é, assim, inserida no mundo social dos adultos por meio de seu grupo patrilinear de modo a poder ser excluída dele ao casar com alguém de outro grupo e mudar-se para a aldeia do marido, onde viverá e terá filhos. Durante o período que vai da iniciação da jovem, na puberdade, até sua partida, após o casamento, ela permanece numa situação de grande perigo espiritual que deve ser controlado com cânticos *málikai,* específicos para cada espécie de planta ou animal que integra a sua dieta. Assim como os espíritos de pessoas recentemente falecidas (*lidánam*) que, se perderam sangue antes de morrer, ficam vagueando pelo escuro reino dos mortos (*íyarudáti*), as jovens recém-iniciadas ficam ao mesmo tempo excluídas e incluídas em seus grupos natais de parentesco, até que a perda de sangue menstrual seja transformada na procriação de novas vidas por meio do serviço da noiva, da exogamia e do casamento patrilocal.

21 O ciclo mítico de Kuwai relaciona implicitamente a ambiguidade dos espíritos dos mortos à das jovens recém-iniciadas, quando cria a imagem espacial das repetidas fugas de Amaru com relação a Yaperikuli. Ao voltar para casa em Mútsipáni por uma passagem subterrânea, Amaru cria miticamente as viagens reversíveis, horizontais, dos rituais de cura xamânica, cujo principal objetivo é, pela da música, trazer de volta da casa dos mortos em *íyarudáti* as almas perdidas de pessoas feridas ou doentes. Semelhantes às

viagens musicais dos xamãs entre o mundo dos vivos e *íyarudáti,* as viagens míticas de Amaru para locais distantes, carregando os instrumentos de Kuwai, são transformações musicais da fronteira social entre um grupo de parentesco local e a categoria ambígua de "Outros".

22 Em última análise, a perda da alma de um indivíduo ou a perda de sangue menstrual por parte da jovem recém-iniciada insere-se em processos coletivos mais amplos para transformar – ou abrir e fechar – musicalmente as fronteiras sociais entre grupos de parentesco ligados por afinidade. Coletivamente, vive-se a ambiguidade das relações horizontais de troca ao mesmo tempo como perda e ganho de mulheres consanguíneas por parte de grupos de parentesco locais que incluem descendentes de ambos os sexos dos ancestrais míticos. Veremos mais adiante que essa vivência da alteridade dos afins é a força social que gera o simbolismo dos desempenhos musicais, das trocas de alimentos e de outras atividades que integram os ciclos cerimoniais *pudáli.*

O poder mítico “musicalizado”

23 Na competição mítica entre Amaru e Yaperikuli, a ambiguidade das mulheres, dos espíritos dos mortos e das relações horizontais de troca é associada à gênese de uma consciência político-histórica propriamente indígena. Num nível mais profundo, o ciclo mítico de Kuwai estabelece o poder criador de seus instrumentos musicais como a fonte geradora dessa consciência histórica, já que é o seu som que desabrocha o mundo numa infinidade de pessoas e lugares. A conexão entre os sons musicais e a consciência histórica torna-se mais clara com a comparação, no mito, entre a primeira e a segunda criações do mundo. Na primeira, a voz musical de Kuwai é um som poderoso, capaz de abrir o mundo, que é exterior às relações sociais humanas. Esse poder de nomear – tão extra-social quanto natural e musical – é socializado ao ser trazido a terra e internalizado como consciência social na forma de cânticos iniciáticos *málikai,* gêneros orais de grande força mítica. Em suma, a primeira criação do mundo por Kuwai é, essencialmente, uma transformação de sons musicais em fala mítica, na qual as nuanças do significado mítico agem sobre o som musical, restringindo-o.

24 Na segunda criação, Kuwai já não é um ser independente, mas sim um objeto material, uma palmeira, que deve ser transformada pelos seres humanos em poderosos instrumentos musicais. Além disso, esses instrumentos não têm poder de criação sem a participação ativa de homens e mulheres adultos que os utilizam para tocar música. Fazer os instrumentos e tocar música depende das habilidades que têm os atores humanos de transformar o corpo mítico de Kuwai, das relações de poder definidas verticalmente entre ancestrais míticos e descendentes humanos, e a estrutura do cosmo. Na segunda criação de Kuwai, os movimentos de homens e mulheres na superfície do mundo têm o poder de transformar a estrutura mítica de espaço-tempo. Desse modo, produzir instrumentos e sons musicais passa a ser uma metáfora da agência social e de uma consciência da capacidade dos atores humanos para efetuar mudanças na ordem política da sociedade. É nesse sentido que, para os Wakuénai, portanto, "musicalizar" o poder mítico gera um modo histórico de consciência social. Esse processo de "musicalização" tem a sua expressão máxima nas canções e cânticos sagrados *málikai,* executados durante os rituais de iniciação masculina e feminina. Essas execuções consistem numa canção de abertura, uma longa série de cânticos, e uma canção de encerramento que "musicalizam" a descida mítica de Kuwai do céu para a terra em Hipana, o deslocamento horizontal de Amaru e

Kuwai pelo mundo, a volta de Amaru e Kuwai para Hipana e o retorno de Kuwai para o céu. Esse abrir musical e horizontal do mundo durante os rituais de iniciação cria uma imagem sociogeográfica de um mundo de gente e de lugares ocupando vastos territórios ribeirinhos. O processo começa e acaba em Hipana, o lugar de surgimento mítico e centro ou "umbigo" do mundo, onde os seres míticos estão ligados aos seres humanos por um cordão umbilical cósmico (*hliépule-kwá dzákare*). Entre as canções de abertura e encerramento, há uma longa série de cânticos que evocam uma viagem horizontal pelo mundo, por meio da nomeação de localidades nas margens dos rios Aiary, Içana, Uaupés, Negro, Atabapo, Orinoco, Guaviare, Inirida, Guainía e Cuyarí. Nesses cânticos, os Wakuénai constroem musicalmente um mapa mítico de seu mundo como centro de uma região muito mais extensa, que corresponde quase exatamente à distribuição da subfamília setentrional (ou Maipuran) das línguas arawak antes do período colonial. A nomeação musical de lugares nos cânticos iniciáticos *málikai* materializa a consciência histórica de um passado em que a situação etnopolítica dos Wakuénai era profundamente diversa da atual.

25 A abertura horizontal do mundo também está diretamente incorporada à organização de sons musicais nas canções e cânticos *málikai.* A abertura e o encerramento são mais cantados do que entoados ou falados; recorrendo aos mesmos tons, as duas canções fornecem um centro tonal estável, vertical, em volta do qual gravitam os cânticos mais dinâmicos, ou "viagens". Entre essas duas canções, os nomes de todos os lugares e espécies animais são entoados numa longa série de execuções que dura muitas horas. O movimento horizontal, ou deslocamento a partir do centro do mundo, é expresso em várias dimensões musicais. Os cantos começam com tons diversos, e o inicial vai-se tornando gradualmente mais agudo, subindo em microtons, até os versos finais atingirem um tom totalmente novo. O ritmo é marcado pela percussão de chicotes *kadápu* sobre uma cessa que cobre a comida sagrada dos iniciandos (*káridzámai*) e vai-se acelerando gradativamente a cada cântico. Estes também apresentam dinâmicas contrastantes entre sons altos e baixos, e a voz do cantor principal, no final de cada verso, é ecoada por um segundo cantor. De tempos em tempos, a voz dos cantores é acompanhada por uma colagem de sons emitidos pelas flautas e trombetas sagradas. Em suma, para "musicalizar" o poder mítico, utiliza-se variação tonal, ascensão microtonal, aceleração e heterofonia instrumental, de modo a expressar diretamente os processos de transposição horizontal para outros lugares ou de transformação em outras pessoas, e o caminho inverso, de volta ao ponto de origem.

26 Esses mesmos processos musicais são utilizados nos rituais de cura xamânica como um meio de simbolizar pela música a fronteira mítica entre o mundo dos vivos e o escuro mundo dos mortos (*íyarudáti*). Os xamãs (*malírri*) começam cada canção num tom diferente, subindo de tom por meio de microtons, e utilizam os contrastes entre voz alta e baixa para expressar suas viagens musicais a *íyarudáti.* Após cantarem cada frase em voz alta, os xamãs, como ventríloquos, cantam um eco da frase bem baixinho, de modo que o som parece vir de muito longe. Também utilizam chocalhos sagrados numa variedade de acompanhamentos rítmicos e percussivos das canções, produzindo o efeito de acelerar ou diminuir o compasso, de acordo com os diferentes momentos do ritual de cura. Desse modo, a musicalidade do xamanismo está intimamente relacionada à abertura musical do mundo nos cânticos *málikai* da iniciação masculina e feminina. Em ambos os contextos, existem dois meios musicais de viajar miticamente pelo mundo: mediante os movimentos

dos sons vocais pelos diversos tons e por movimentos de sons de percussão pelos diversos ritmos e compassos.

27 Como nos casos dos cânticos *málikai* nos rituais de iniciação, as canções dos xamãs expressam uma consciência coletiva do passado histórico, já que as suas viagens a *iyarudáti* são dirigidas a determinadas casas dos mortos, pertencentes a certos grupos de parentesco patrilinear, com localização geográfica específica dentro do território ancestral da fratria. Por causa das mudanças sociais das últimas décadas, a maioria dos grupos sociais wakuénai já não vive em seus territórios ancestrais, de modo que as viagens musicais dos xamãs até as casas dos mortos são mais do que um processo de cura de indivíduos: são metáforas históricas do distanciamento coletivo de um povo que perdeu o controle político e econômico sobre suas próprias terras, mas que se recusou a esquecer seu passado e os lugares sagrados que ligam ancestrais míticos a seus descendentes, tanto vivos quanto mortos.

Pudáli: "musicalizando" o Outro

28 O modo histórico de consciência social expresso nos cânticos iniciáticos (*málikai*) e canções xamânicas (*málirríkairi*) é posto em prática de modo coletivo nas trocas cerimoniais *pudáli.* Em outros trabalhos, fiz uma interpretação detalhada do *pudáli* como processo sociopolítico e simbólico que transforma a fronteira entre consanguíneos e afins pelo ato de dar, beber, comer, dançar e tocar música em grupo (Hill, 1987, 1993b). Aqui farei apenas um esboço dos ciclos de troca *pudáli* e das transformações internas que ocorrem dentro de cada cerimônia.

29 O *pudáli* é um ciclo cerimonial composto de duas partes e consiste na troca de presentes em comida entre grupos de parentesco ligados por afinidade. Inicia-se quando um homem, dono do *pudáli* (*pudálímnali*), organiza a produção de uma grande quantidade de peixe e carne de caça defumados. Os convidados levam o alimento para a aldeia de seus anfitriões e dançam ao som de trombetas *kúlirrína* e várias flautas em volta da pilha de comida, antes de oferecê-la aos anfitriões. Estes guardam-na durante a noite e chamam os convidados para entrar, tomar caxiri e travar diálogos cantados, os *pákamarántakan.* Os homens convidados reúnem-se ao redor da casa e tocam flautas *déetu* e, imitando o sugar dos insetos que deram o seu nome as flautas, "pedem" bebida a seus anfitriões, que os calam um a um, dando-lhes de beber até vomitar. Logo antes do amanhecer, em volta de uma fogueira, os convidados tocam suas trombetas *kúlirrína,* antes de oferecê-las aos seus anfitriões, como lembretes da obrigação de retribuir com massa de mandioca, várias semanas depois, a oferta de carne defumada. Ao nascer do dia, a carne é distribuída às famílias dos convidados e dos anfitriões; juntam-se então homens e mulheres de ambos os grupos para, ao som de flautas, executar danças improvisadas que têm nomes de espécies animais.

30 Numa cerimônia de encerramento várias semanas depois, os que receberam o primeiro presente levam uma grande quantidade de massa de mandioca para a aldeia de seus anfitriões, onde cantam e dançam com tabocas (*waanápani*) em torno do alimento oferecido. A sequência básica das atividades, em três estágios, permanece a mesma das cerimônias masculinas de abertura: 1. grandes grupos de cantores, flautistas e dançarinos fazendo evoluções em torno da oferenda de comida; 2. evoluções noturnas de transição em volta da casa dos anfitriões e de uma fogueira; e 3. pequenas danças improvisadas ao som de flauta, permitindo a interação individual entre os dois grupos em dia de comes e

bebes. Nas cerimónias de encerramento, contudo, as atividades dos convidados são organizadas por uma mulher, dona do *pudáli* (*pudálímnaru*), e as danças masculinas de abertura, ao som das trombetas *kúlirrína,* são substituídas por cantos e danças marcadas com bastões de ritmo.

31 As origens culturais do *pudáli* têm dois aspectos: no mito, Kaali, um irmão mais novo do criador-*trickrster,* origem de todas as plantas cultivadas, criou os instrumentos, sons e danças do *pudáli* como meio de ensinar seus filhos a pedir, de uma maneira socialmente correta, comida e bebida a seus afins (*apána naíki,* "outra gente"). Nesse sentido, o *pudáli é* um processo secular de usar a música e a dança para cruzar a barreira social entre grupos afins e potencialmente hostis. Mas, em outro sentido, ao aludir aos míticos ancestrais-onças, o *pudáli* também evoca a abertura horizontal do mundo feita por Kuwai. Tarde da noite, período de transição do *pudáli,* anfitriões e convidados formam fileiras separadas de dançarinos e executam a "dança de roda" (*dzúdzuápani*), na qual os puxadores de canto de cada grupo carregam entre duas varas uma miniatura de rede de pesca redonda que suspendem sobre a fogueira. Após as estrofes iniciais de sua canção, esses cantores principais e suas parceiras de dança separam-se das duas colunas do coro e começam a dar voltas em torno do fogo. Movem-se rapidamente e mudam sempre de direção, de modo que, muitas vezes, o meio da rede desce até as chamas. Os dois pares de cantores-dançarinos devem virar-se exatamente no mesmo momento, para evitar que as cordas que sustentam a rede fiquem frouxas demais, deixando-a cair no fogo. Durante essas manobras, os cantores do coro ficam parados em duas fileiras frente a frente (anfitriões e convidados), marcando o compasso com os bastões de ritmo. Quando os cantores principais chegam ao verso "nós abrimos a boca da onça" (*nini námaru liákanínu yáwinúma*), as duas fileiras do coro recuam dançando, afastando-se, até ficarem separadas por poucos passos. Alguns versos depois, os cantores principais chamam o movimento inverso – "quero fechar a boca da onça" (*ninika númaka tárumi liákani yáwinúma*) – e ambas as colunas do coro avançam até fechar o espaço que as separava.

32 Os versos e movimentos da dança *dzúdzuápani* ligam o *pudáli* à ambígua inclusão e exclusão de pessoas, alimentos e objetos na dimensão horizontal de relações de troca que Kuwai abriu nos espaços-tempos sagrados do passado mítico. "Nós abrimos a boca da onça" é uma referência sutil ao processo coletivo de abrir as fronteiras sociais entre grupos de parentesco que se autodefinem internamente como descendentes dos ancestrais-onças. A execução dessa dança também expressa o princípio da reciprocidade, ou interdependência, entre consanguíneos e afins, já que convidados e anfitriões formam fileiras separadas de dançarinos, cada uma representando uma "mandíbula" da onça-ancestral. As duas colunas de dançarinos juntam-se novamente, de modo a "fechar a boca da onça", o que implica que deve haver coordenação e unidade entre convidados e anfitriões para que a "onça" possa comer e, portanto, sobreviver. Imediatamente após a dança *dzúdzuápani,* a comida ofertada é distribuída. Assim, convidados e anfitriões unem-se num dia de banquetes, bebidas, música e dança, sem as restrições que caracterizavam os estágios anteriores do *pudáli.*

33 A ligação do *pudáli* com os espíritos dos mortos em *íyarudáti é* fortalecida na crença generalizada de que estes passam o tempo todo bebendo e tocando os instrumentos musicais do *pudáli.* Essa alusão geral aponta para as atividades musicais e coreográficas deste mundo que, metonimicamente, colocam o *pudáli* no domínio das viagens xamânicas entre os vivos e os mortos. A estrutura geral do *pudáli* é um movimento que vai de execuções grupais e padronizadas, quase sem variação musical, a pequenos duetos de

flauta improvisados que exploram sutilmente as variações tonais e rítmicas por meio da utilização do tema com variações (Hill, 1987). O *pudáli,* como as canções dos xamãs e os cânticos iniciáticos, é um processo de utilização de variações tonais e rítmicas para expressar "viagens" horizontais ou transformações. Tarde da noite, os estágios inicial e final do *pudáli* interligam-se por meio de execuções de transição, como a dança e canções *dzúdzuápani,* a música de flauta *déetu* e as canções de beber.

34 O movimento que vai de execuções coletivas, relativamente fixas, a execuções individuais e improvisadas pode ser ilustrado por uma comparação entre a música feita com flautas *máwi* no estágio de abertura do *pudáli* e os duetos de flauta no estágio final da cerimônia. No primeiro, os convidados tocam flautas *máwi* junto com outros instrumentos quando entram na aldeia dos anfitriões com a oferenda de comida. Os músicos convidados dançam em volta dos alimentos, enquanto os anfitriões observam a distância e ambos estão estritamente proibidos de dançar, falar ou tocar juntos, até que a comida tenha sido formalmente oferecida pelo dono do *pudáli ao* chefe dos anfitriões. Nesse momento da abertura, as flautas *máwi* fazem sempre parte de um conjunto de cantores e outros instrumentistas. Há então pouca ou nenhuma variação na música dessas flautas que se limitam a uma única frase melódica descendente repetida sem cessar durante todas as execuções de abertura da cerimônia (ver Figura 1, p.367). Esse repetitivo tema melódico desenrola-se como um fio condutor que perpassa a colagem heterofônica de sons musicais e coreografias que os homens e mulheres convidados vão tecendo, enquanto giram em torno da oferenda de comida.

35 Se a melodia de abertura tocada em flautas *máwi* é altamente repetitiva e sempre faz parte de execuções musicais mais amplas, os duetos de flauta *máwi* tocados durante o último estágio do *pudáli* (após a distribuição de alimento aos convidados e anfitriões) são altamente improvisados e permitem que pares de homens exibam seus talentos como músicos e dançarinos. Comer juntamente modifica, assim, a fronteira social entre anfitriões e convidados, liberando homens e mulheres de ambos os grupos para dançar e tocar juntos.

36 Esses duetos improvisados têm o nome de várias espécies de animais, peixes e pássaros da floresta e baseiam-se numa metáfora implícita que relaciona os processos sociais de namoro e casamento ao acasalamento das espécies animais. O verbo utilizado para descrever a ação de dançar no *pudáli* é *lirrápaka,* que também se usa para descrever a desova dos peixes. Talvez a ilustração mais clara dessa metáfora seja o dueto de flauta *máwi,* chamado "viejita" (dzáwírra, um peixe pequeno). Na dança, um par de dançarinos formado por um homem e uma mulher fica parado enquanto um outro se aproxima e se afasta várias vezes, pedindo ao peixe "viejita" permissão para dançar em seu ninho (isto é, para desovar). O peixe "viejita dá permissão, levantando sua flauta *máwi* bem alto, enquanto o outro par de dançarinos passalhe por baixo em vários círculos fechados. Enquanto isso, os homens continuam tocando com suas flautas uma melodia contínua num conjunto de variações complexas sobre um único tema (ver Figura 2, p.368-9).

37 Tocar a flauta *déetu* evoca, implicitamente, o poder que têm os xamãs de remover a doença pela sucção e vómito das substâncias patogênicas alojadas no corpo dos pacientes. Imitando o comportamento natural dos insetos *déetu,* que sugam seiva de troncos caídos, os tocadores dessa flauta, ao "pedir" bebidas aos anfitriões, representam coletivamente as atividades xamânicas de sugar e vomitar. Quando essa comparação metafórica entre atividades xamânicas e música da flauta *déetu é* concluída, chega-se à interpretação de que a casa cheia de bebidas, com homens e mulheres cantando, é como um corpo coletivo que

deve ser curado pelo xamanismo. Ao mesmo tempo, as flautas *déetu* "musicalizam" por meios xamânicos o ato mítico da fala dos filhos de Kaali que "pedem" bebidas a seus anfitriões.

38 Em suma, o *pudáli é* um processo sociomusical complexo que se desenvolve em dois níveis distintos simultaneamente: em sua forma explícita, é uma reunião secular de consanguíneos e afins com o objetivo de criar ou reproduzir alianças por meio de atos recíprocos de dar e receber comida; mas, implicitamente, é um processo xamânico de "musicalizar" a palavra mítica que transforma a reunião social de consanguíneos e afins numa viagem simbólica entre mundo dos vivos e mundo dos mortos, fazendo alusão ao ambíguo processo de ganho e perda de vida dos ancestrais-onças por meio de relações horizontais de troca. O ato de "musicalizar" os "Outros" no *pudáli* faz parte de um processo mais amplo de "musicalizar" a palavra mítica que gera e coloca em prática um modo histórico de consciência social.

“Musicalizando” a competição étnica

Contexto social e histórico

39 Um exemplo de como os Wakuénai "musicalizam" relações sociopolíticas ambíguas para transformá-las ocorreu em julho e agosto de 1981, na vila de San Miguel. Sob a liderança de um poderoso xamã de uma aldeia vizinha, os Wakuénai de San Miguel executaram a música cerimonial do *pudáli* para sustentar e expressar sua resistência perante os comerciantes mestiços locais que os exploravam. As famílias wakuénai de San Miguel, ao "musicalizar" sua mobilização social, transformaram-se, assim, de vítimas passivas da exploração dos brancos, em agentes capazes de redefinir o contexto político interétnico, por meio das relações de exclusão e inclusão inerentes ao *pudáli* e dos poderes que lhe estão associados, poderes estes que permitem aos xamãs e donos de cânticos abrir musicalmente a sociedade e o cosmo.

40 Os Wakuénai ou Curripaco que viviam em San Miguel em 1981 chegaram no início dos anos 70 de sua aldeia natal no Rio Içana, na fronteira entre o Brasil e a Colômbia. Os homens adultos casaram-se com mulheres yeral e vários de seus afins vieram com os Wakuénai viver em San Miguel. Como outros povos wakuénai e yeral que chegaram à região do baixo Guaínia no início da década de 1970, eles se beneficiaram das ofertas de emprego na indústria da fibra de palmeira piaçava e em programas do governo da Colômbia e Venezuela, como o Codesur.

41 A história recente dos povos indígenas em San Miguel é uma história de negação da felicidade e prosperidade recém-descobertas. Quando as primeiras famílias chegaram, formaram uma aldeia, bem próxima a jusante de um pequeno entreposto comercial onde piaçava era pesada, depositada e trocada por mercadorias. O rápido crescimento da vila deveu-se a dois fatores: a chegada de várias famílias extensas de Wakuénai e Yeral, que formaram uma nova reserva de mão-de-obra para projetos e indústrias locais, e a criação, pelo governo colombiano, de serviços públicos para os povos indígenas.

42 Os problemas começaram em meados da década de 1970, quando um grupo de novos comerciantes abriu entrepostos em San Miguel, ao mesmo tempo que começavam a fluir para a região verbas dos governos colombiano e venezuelano destinadas ao índios. Esses novos comerciantes começaram a interceptar dinheiro e materiais, como gasolina e

cimento, que haviam sido doados pelo governo colombiano a toda a comunidade composta, em sua maioria, por famílias wakuénai e yeral. Com esses recursos, construíram suas próprias lojas e venderam o material restante para os Wakuénai e Yeral por preços altamente inflacionados. Essa exploração continuou por cerca de cinco anos e, já em 1980, os índios de San Miguel estavam profundamente endividados com os comerciantes por causa desses materiais que sabiam haver sido mandados, especificamente, para ajudá-los. Era chegada a hora da resistência coletiva.

43 No início de 1981, o chefe wakuénai de San Miguel viajou a Puerto Inirida (Colômbia) para protestar contra a situação de seu povo diante das autoridades da "División de Asuntos Indígenas", que, por sua vez enviaram a queixa ao escritório central em Bogotá. Em poucos dias, verbas e materiais para o desenvolvimento de San Miguel começaram a secar. Em represália, os comerciantes locais cortaram a eletricidade do bairro indígena da cidade. Já acostumadas a ter luz elétrica em casa, as famílias wakuénai e yeral reagiram, religando os fios elétricos. Os comerciantes cortaram-nos novamente e suas relações com as famílias indígenas logo degeneraram em conflito declarado. O chefe wakuénai organizou então um mutirão para limpar o bairro, como tática para juntar seus seguidores e mostrar aos comerciantes locais a força de seu povo. Era essa a situação em julho de 1981, quando cheguei a San Miguel para assistir a uma sessão das músicas e danças do *pudáli.* A eletricidade estava cortada havia semanas e, ao anoitecer, as pessoas juntavam-se em volta de uma fogueira para dançar.

Sessões musicais em San Miguel

44 No fim de julho de 1981, o chefe wakuénai de San Miguel organizou uma reunião de famílias wakuénai e yeral para dançar numa pequena clareira na periferia da cidade. Além de seus próprios seguidores, o chefe convidou um poderoso xamã de uma aldeia vizinha para ajudar a conduzir as danças. Um grupo central formado pelo chefe, o xamã e vários outros anciãos realizou a maior parte das danças, enquanto um grande público de jovens escutava e aplaudia ao final de cada desempenho.

45 O objetivo explícito dessas danças era protestar e demonstrar força contra a situação de exploração das famílias indígenas, protesto esse que pretendia afetar as relações políticas locais, exibindo a solidariedade e identidade coletiva dos povos indígenas de San Miguel e apelando para níveis mais altos de poder na ordem política nacional. Este último objetivo seria realizado por um grupo de homens que executaria danças e músicas wakuénai para o representante da "División de Asuntos Indígenas" em Puerto Inirida. Desse modo, a sessão do final de julho de 1981 servia também de ensaio para o grupo de homens que viajaria a Puerto Inirida em agosto, levando uma petição dos índios de San Miguel

46 O chefe local e seus seguidores escolheram propositalmente a música e a dança cerimoniais do *pudáli* para se apresentar aos brancos. Muitos dos índios de San Miguel eram Yeral, com um estilo de música cerimonial bastante diferente da Wakuénai. As sessões musicais yeral são grandes danças coletivas conduzidas por um homem ao toque de tambor.[8] Os Yeral de San Miguel, no entanto, decidiram não enviar um grupo de músicos a Puerto Inirida, em parte porque julgavam que as músicas e danças wakuénai seriam vistas por um público branco como mais representativas dos povos indígenas do alto Rio Negro. Além disso, as apresentações yeral requerem um maior número de dançarinos e eles não tinham condições de enviar tanta gente numa longa viagem. Assim, a decisão de executar a música cerimonial wakuénai fazia parte de uma estratégia

consciente de representar os povos indígenas da região diante de um público de agentes brancos do governo em Puerto Inirida.

47 As danças executadas em San Miguel haviam sido escolhidas dentre as cerimoniais do *pudáli,* mas incluíram apenas uma pequena parte do total de instrumentos, coreografia e música. A transição das formas padronizadas e coletivas para os duetos de flauta mais improvisados não foi mediada por canções de beber, nem pela música de flauta *déetu* e nem pelas dança da roda (*dzúdzuápani*), como ocorre no *pudáli.* Ao contrário, a passagem de uma à outra foi comprimida em duas apresentações consecutivas.

48 Na apresentação de abertura em San Miguel, um grupo de dez músicos e suas parceiras de dança executaram o dueto padrão de abertura do *pudáli,* com acompanhamento percussivo de bastões de ritmo (danças *waanápani*). Os músicos formaram uma fileira atrás do cantor principal e tocador de bastão de ritmo *wáana.* Um par de tocadores de flauta *máwi* e uma fileira de tocadores de *wáana* formaram o bloco do meio, enquanto um segundo par de tocadores de flauta *máwi* fechava a fila. Quando completaram um círculo no sentido horário, dez mulheres entraram na dança como parceiras de cada um dos músicos. A dança consistia no seguinte: três passos para a frente, começando com o pé direito, uma breve pausa trazendo o pé esquerdo para junto do pé direito (mas não adiante deste). No meio da apresentação, os dançarinos paravam e começavam a dançar para trás sem se virarem, até completarem um círculo no sentido anti-horário. Os dançarinos voltavam, então, a avançar no sentido horário e assim até o fim da execução.

49 A abertura em San Miguel foi semelhante às danças de abertura da cerimônia do *pudáli* conduzidas por mulheres. A melodia das flautas *máwi* era a mesma tocada no primeiro estágio do *pudáli* e consistia numa única melodia descendente repetida quase sem nenhuma variação de altura ou ritmo. Também como no *pudáli,* essa abertura consistiu de um grande conjunto de instrumentos e cantores, produzindo uma mistura descentralizada e caótica de vozes, tons, percussão e ritmos.

50 Após um breve intervalo, dois homens mais velhos pegaram flautas e começaram a tocar um dueto, dançando em círculo no sentido anti-horário, no que foram acompanhados por duas mulheres mais velhas até o final da dança. O chefe e vários outros homens referiram-se a essa dança como "viejita". A transcrição da melodia revela que a música era uma simples variação sobre o tema da primeira apresentação, e não um conjunto complexo de variações rítmicas e tonais baseado num tema claramente distinto. Já a segunda parte da apresentação em San Miguel incluiu a transição entre as execuções de grupo e os duetos de flauta individuais com nomes de espécies animais. Embora menor do que a dos duetos "viejita" tocados no estágio final do *pudáli, a* quantidade de variações musicais e improvisações era grande comparada à ausência de variação tonal da abertura.

51 Na terceira parte, um grupo de rapazes tocou apitos *píti* feitos com galhos de *yagrumo* (*Cecropia* sp.). Os apitos, tocados em uníssono, produziam uma única nota alta, formando um ruidoso e rítmico fundo musical para os dançarinos. Os tocadores de apito e suas parceiras de dança moviam-se rapidamente na direção horária, inclinavam-se para frente e para trás em conjunto e viravam-se de tal modo que a cauda da fila passava a ser a cabeça. Essa apresentação provocou muito riso entre os espectadores. Nas cerimónias do *pudáli,* as danças do apito *píti* são executadas por grupos de rapazes como um meio de pedir presentes a seus anfitriões no dia da festa, após a distribuição de comida

52 Esse tom festivo logo deu lugar à atmosfera mais séria e sombria com que haviam iniciado as cerimônias em San Miguel. Na parte final da apresentação, a quarta, o xamã visitante

puxou uma dança acompanhada de bastão de ritmo *wáana.* A canção que o xamã então cantou não era uma das canções das danças *waanápani* próprias das cerimónias *pudáli,* mas outra, associada a "dança do chicote" *kápetiápani,* que costuma ser executada somente nos rituais de iniciação masculina e nas danças sagradas de Kuwai *(kwépani).* As canções *waanápani* do *pudáli* não evocam, explicitamente, nenhum ser mítico, embora contenham, implicitamente, alguns dos processos simbólicos presentes nos rituais de cura xamânica (ver Hill, 1993b). Já as canções *kápetiápani,* ao contrário, evocam diretamente a violenta transformação do tempo-espaço mítico, quando Yaperikuli, o criador-*trickster* e pai de Kuwai, o empurrou para o fogo e o mundo implodiu ou se reduziu ao tamanho miniatura original (ver Figura 3, p.370). A execução de *kápetiápani* evoca, assim, o exato momento, na cosmologia wakuénai, em que estava para ocorrer a grande e violenta transformação do mundo, de dentro para fora e de cima para baixo.

Interpretando os acontecimentos de San Miguel

53 A apresentação musical de julho de 1981 em San Miguel teve o efeito de transpor o processo indígena de "musicalizar" as relações entre grupos afins no *pudáli* para as relações políticas entre povos indígenas do alto Rio Negro e os comerciantes brancos ou mestiços que controlavam a economia local. "Musicalizar o Outro" é, essencialmente, transformar um conjunto de categorias míticas, verbalmente construídas, num movimento dinâmico por meio de "lugares" instituídos pela música, ou seja, de configurações de tom, ritmo, timbre, volume e compasso. Na cerimónia *pudáli,* as fronteiras sociais e míticas "musicalizadas" gradualmente, por um processo tripartite de apresentações, começando com grandes execuções padronizadas que restringem a interação entre grupos de anfitriões e convidados, terminando com duetos individuais e improvisados que promovem a integração dos dois grupos.

54 Em San Miguel, Wakuénai e Yeral deslocaram criativamente os processos musicais do *pudáli,* de modo a enfrentar uma situação de contato interétnico cada vez mais antagônica com comerciantes locais e com o governo colombiano. Na cerimônia *pudáli,* o processo de "musicalizar os Outros" é acionado por um excedente periódico de recursos econômicos (como peixe e caça), que permite incluir "Outros", os afins potencialmente perigosos, na reciprocidade generalizada e equilibrada que se observa entre consanguíneos. Já na apresentação em San Miguel, as referências ao *pudáli* foram acionadas por uma série de atividades condutoras de uma reciprocidade por demais negativa: a manipulação e usurpação, por parte dos comerciantes, da ajuda governamental destinada aos povos indígenas. Dado esse conjunto de condições sociais, o significado dessa apresentação deve ser entendido como um tropo de ironia ritual com relação à série gradual de transformações que, na cerimónia *pudáli,* leva da formalidade à espontaneidade. Os comerciantes colombianos, ao contrário dos afins potencialmente perigosos, sendo, neste caso, agentes de uma estrutura de poder externa, não socializada e destrutiva, que estava devorando as famílias indígenas de San Miguel ao enredá-las num esmagador sistema de endividamento.

55 Entretanto, a ironia ritual da apresentação em San Miguel tinha como alvo não só a reciprocidade negativa dos comerciantes locais mas também uma contradição fundamental nas sociedades nacionais da Venezuela e Colômbia; qual seja, a existência de estruturas oficiais de assistência às minorias indígenas no âmbito de outras instituições governamentais e privadas que negam a existência e, de modo geral, o valor da

diversidade cultural dentro de seus Estados. Nos fatos que levaram ao evento de San Miguel, a novidade não foi o sistema de endividamento em relação aos comerciantes, do qual os Wakuénai e Yeral tinham uma longa e difícil experiência histórica, mas a vinda de auxílio econômico destinado, especificamente, aos povos indígenas. A ironia da situação econômica em San Miguel era, portanto, dupla: na cupidez dos comerciantes negando um inédito ato de generosidade por parte do governo nacional da Colômbia para com as famílias wakuénai e yeral de San Miguel. Foi essa contradição social de dar com uma mão e tirar com a outra que as famílias wakuénai e yeral de San Miguel tentaram denunciar e desfazer por meio de seu protesto ritual.

56 Replicando a dupla ironia desse contexto social, o evento de San Miguel operou duas transformações importantes nos processos musicais do *pudáli:* em vez de uma transição gradual entre apresentações grupais padronizadas e duetos individuais improvisados, os Wakuénai e Yeral condensaram toda a série de transformações graduais, fazendo do *pudáli* uma justaposição dramática de apresentações contrastantes. Essas apresentações seguidas, abruptas e não-mediadas de danças e músicas tiradas do início e do fim do *pudáli,* deram uma expressão simbólica ao desejo que têm os índios de operar uma rápida transformação social. Ao juntar, ou justapor, a ação coletiva formal à expressão individual espontânea, eles visavam representar o poder transformador da música ritual, produzindo uma síntese em que formalidade e espontaneidade compunham uma totalidade única e ambígua.

57 Essa justaposição reforçou o simbolismo xamanístico implícito na cerimónia *pudáli* e preparou o palco para uma segunda transformação musical. Ao apresentar a canção da "dança do chicote" (*kápetiápani*) no contexto da música de flauta *máwi* e em outros episódios do *pudáli,* os Wakuénai e Yeral de San Miguel juntaram execuções musicais de duas cerimónias opostas. As danças *kápetiápani evocam* a destruição pelo fogo, ou transformação, da primeira criação mítica do mundo por Kuwai. Quando os índios as executaram no contexto das danças e músicas do *pudáli,* não estavam simplesmente representando o poder transformador da música ritual, e sim, encenando o controle sobre esse poder, a fim de socializar a história das relações interétnicas. No mito, a metamorfose de Kuwai pelo fogo fez que o poder sobrenatural de nomeação musical fosse transformado em processo de reprodução social controlado pela coletividade por meio da fabricação e uso de instrumentos musicais. Em San Miguel, a apresentação de *kápetiápani* visava captar por meios xamânicos o poder mítico da natureza animal-humana e pré-social dos brancos, a fim de canalizá-lo como poder musical controlado por seres humanos, de modo a criar uma história socializada.

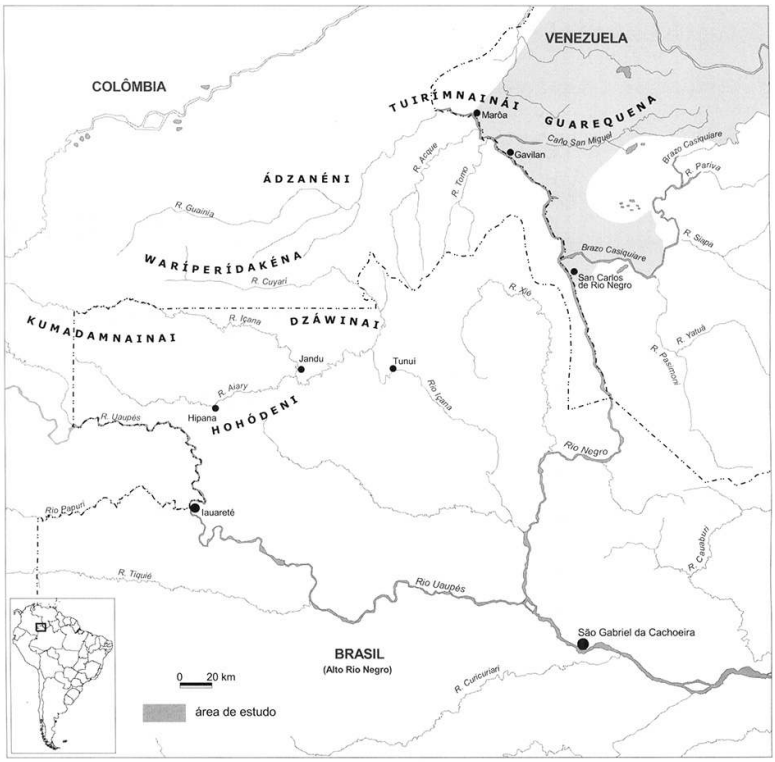
58 Os acontecimentos de San Miguel fazem parte de um longo processo de conflito e competição entre índios e imigrantes não-nativos na região do alto Rio Negro. Embora essa história tenha como característica geral a dominação colonial dos grupos indígenas, a intensidade e modo como cada um enfrentou essa dominação político-económica variou no tempo, de acordo com as mudanças históricas que ocorriam fora da região, nacional e internacionalmente. Como ocorreu aos seguidores wakuénai e baniwa do movimento de Venancio Camico em 1858, as famílias wakuénai e yeral de San Miguel estavam, em 1981, diante de uma perda de autonomia social e económica potencialmente desastrosa. Nos dois casos, os Wakuénai escolheram xamãs poderosos para organizar sua resistência coletiva à dominação externa. Tanto em 1858 quanto em 1981, a música xamânica foi uma tentativa de re-humanizar as relações de poder e troca, fazendo que as pessoas passassem da aceitação passiva à resistência ativa.

Conclusões

59 A interpretação dos eventos e processos nas relações interétnicas desafia-nos a desenvolver novas abordagens teóricas para compreender as histórias sociais dos povos indígenas amazônicos. Nos últimos anos, a preocupação de integrar uma perspectiva histórica à análise do social tornou-se central na antropologia. Onde antes os antropólogos encontravam estruturas, tradições e sistemas culturais reificados, encontram hoje processos sociais de adaptação, acomodação e resistência contextualizados historicamente. A orientação histórica da antropologia requer do etnógrafo uma sensibilidade aguçada para mudanças em curso que remetem a processos históricos de maior alcance. Os etnógrafos já não podem basear-se em simples classificações de velho *versus* novo; precisam buscar instrumentos mais afiados para responder a perguntas difíceis: "... como irá o antropólogo distinguir o transitório do duradouro, mudança cultural de persistência cultural?... Como pode o trabalho de campo ser feito enquanto história em andamento?" (Moore, 1987, p.728). Sem dúvida, na literatura antropológica existente não há uma metodologia que forneça um meio garantido de lidar com essas questões básicas. Moore oferece uma solução parcial ao desenvolver o conceito de "acontecimentos diagnósticos" ou situações sociais altamente carregadas de significado histórico que revelam "... disputas, conflitos e competições em curso e os esforços para evitá-los, suprimi-los ou reprimi-los" (p.730). Os pesquisadores podem ensaiar etnografia como história em processo, concentrando-se em acontecimentos que são inerentemente desestabilizadores e que trazem à tona vários níveis e modos de consciência social. As relações sociais sempre estão em transição e feitas de incertezas.

60 O que falta na definição de Moore sobre "acontecimentos diagnósticos" é uma visão de como os grupos sociais desenvolveram seus próprios modos de consciência social para interpretar e agir ante incerteza histórica. Para se concluir que um determinado acontecimento ou processo é diagnóstico de processos de mudança de longo alcance, é preciso explorar modos subjacentes de consciência social que, ao mesmo tempo em que limitam processos históricos de mudança, servem para viabilizar a ação coletiva e individual em situações de competição ou conflito. Os acontecimentos de julho de 1981 em San Miguel foram diagnósticos de processos históricos mais amplos, não apenas porque condensaram as tensões interétnicas entre grupos mestiços e indígenas da região do alto Rio Negro, mas também porque seus ecos na consciência histórica indígena vieram de vários gêneros de narrativa, música ritual e dança cerimonial. Ao "musicalizar" a competição interétnica em San Miguel, os Wakuénai redefiniram o processo contraditório de perda e ganho de bens econômicos em termos da ambiguidade das relações de inclusão e exclusão encenadas nas cerimónias *pudáli,* no contexto das relações entre afins, das viagens xamânicas e da abertura musical do mundo segundo as narrativas sagradas.

Fratrias Wakuénai ("Baniwa") no Noroeste Amazônico. *adaptado de Hill, 1993a:9*



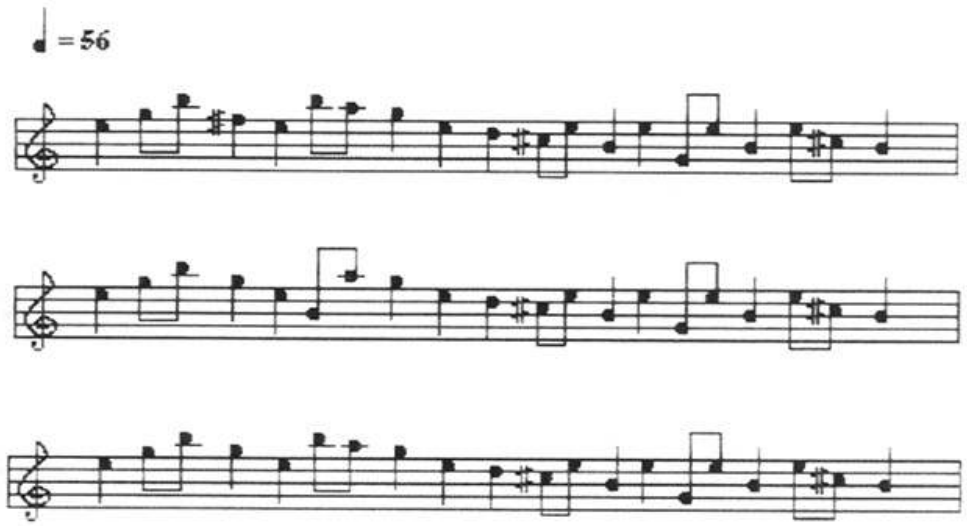


FIGURA 1. Dueto de flautas *máwi* tocado nas danças de abertura das cerimônias de troca *pudáli,* acompanhado de outras músicas instrumentais e vocais.

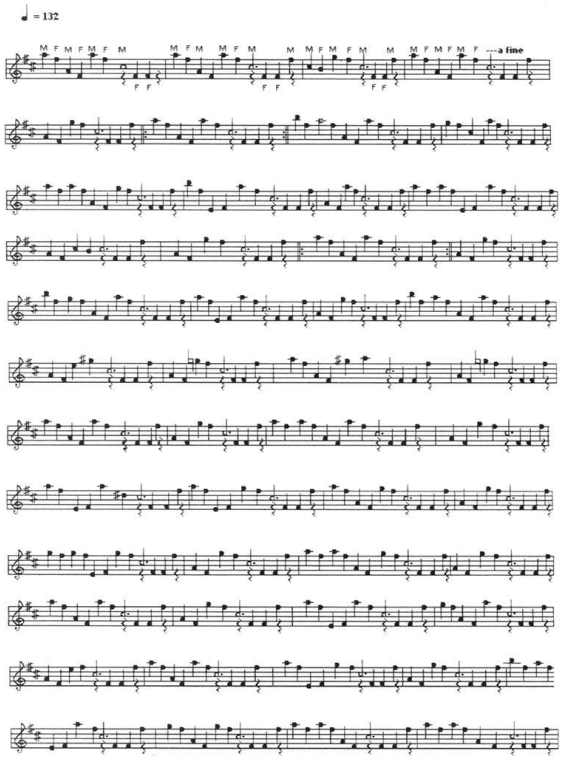


FIGURA 2. Transcrição do dueto de flautas *máwi dzáwírra* denominado "viejita". "M" e "F" representam flautas "masculinas" e "femininas".

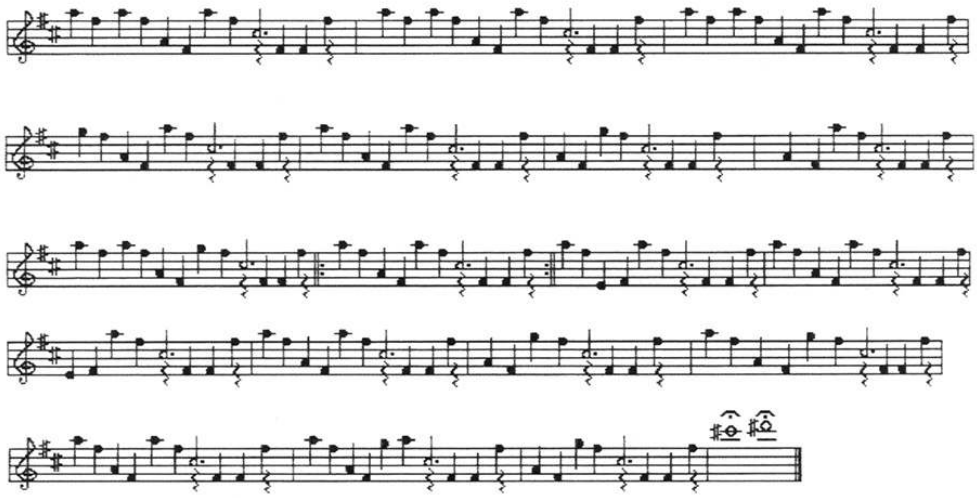


FIGURA 2 (CONT.)

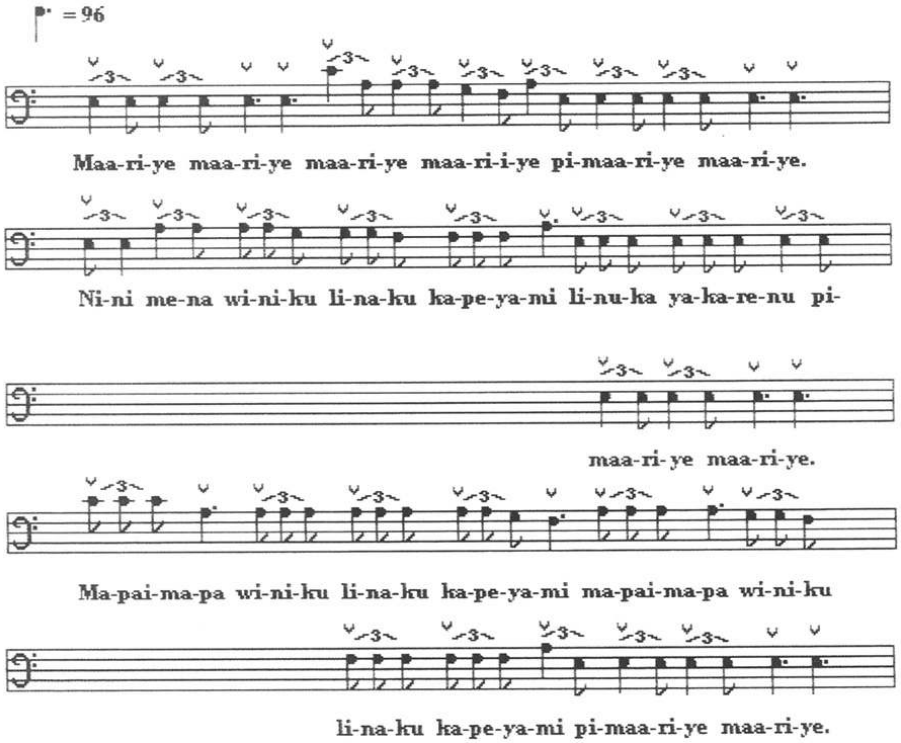


FIGURA 3. Transcrição da melodia e da letra da dança-canção *kápetiápani* tocada em rituais *kwépani* e de iniciação masculina. As batidas rítmicas dos chicotes *kapeti* no chão são representadas por "V".

Tocando trombetas *kúlirrína.* Foto: J. Hill (Rio Guainía, Venezuela, 1981).

Flautas *máwi* e trombetas *kúlirrína.* Foto: J. Hill (Rio Guainía, Venezuela, 1981).

Dueto de flautas *máwi dzáwírra* ("Viejita"). Foto: J. Hill (Rio Guainía, Venezuela, 1981).

Grupo de jovens homens wakúenai e yeral tocando apitos *píti.* Foto: J. Hill (San Felipe, Colombia, 1981).

BIBLIOGRAFIA

Referências bibliográficas

BASSO, E. A *Musical View of the Universe:* Kalapalo Narrative and Ritual Performances. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.

CHERNELA, J. M. Righting history in the Northwest Amazon. In: HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth.* Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p.35-49.

—. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon.* A Sense of Space. Austin: University of Texas Press, 1993.

ENGRÁCIA DE OLIVEIRA, A., GALVÃO, E. A situação atual dos Baniwa (alto Rio Negro). In: *O Museu Goeldi no ano do Sesquicentenário.* Publicações Avulsas 20. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1973. p.27-40.

HERRERA, R. et al. Amazonian ecosystems: their structure and functionning with particular emphasis on nutrients. *Interciencia,* v.3, p. 223-31, 1978.

HILL, J. D. Wakuénai ceremonial exchange in the Northwest Amazon. *Journal of Latin American Lore,* v. 13, n.2, p. 183-224, 1987.

—. Introduction. In:—. (Org.) *Rethinking History and Myth.* Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p.1-17.

—. Ritual production of environmental history among the Arawakan Wakuénai of Venezuela. *Human Ecology,* v.17, n.1, p. 1-25, 1989.

—. *Keepers of the Sacred Chants:* The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society. Tucson: University of Arizona Press, 1993a.

—. Metamorphosis: mythic and musical modes of exchange in the Amazon Rain Forests of Venezuela and Colombia. In: KUSS, M. (Org.) *A Universe of Music.* A World History. Washington: Smithsonian Institution Press, 1993b.

HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth.* Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

HILL, J. D., WRIGHT, R. M. Time, narrative, and ritual: historical interpretations from an Amazonian society. In: HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth.* Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p.78-105.

IRELAND, E. Cerebral savage. In: HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth.* Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p. 157-73.

JACKSON, J. E. *The Fish People.* Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

LANDABURU, J., PINEDA CAMACHO, R. *Tradiciones de la gente del Hacha.* Yerbabuena: Instituto Caro y Cuervo (Colômbia), 1984.

MATOS ARVELO, M. *Vida indiana.* Barcelona: Casa Editorial Maucci, 1912.

MOORE, S. F. Explaining the present: theoretical dilemmas in processual ethnography. *American Ethnologist,* v. 14, n.4, p.727-36., 1987

OOSTRA, M. *El blanco en la tradición oral:* historia e ideologia de contato en el Miritî-Parana. Comunicação ao 46° Congresso Internacional de Americanistas, Amsterdã, 1988.

PINEDA CAMACHO, R. *Historia oral y processo esclavista en el Caquetá.* Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, 1985.

RAMOS, A. R. Indian voices: contact experienced and expressed. In: HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth.* Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p.214-34.

REEVE, M.-E. Cauchu Uras. Lowland Quichua histories of the Amazon Rubber Boom. In: HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth.* Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p. 19-34.

REICHEL-DOLMATOFF, G. *Amazonian Cosmos:* The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians. Chicago: Chicago University Press, 1971.

ROE, P. The Josho Nahuanbo are all wet and undercooked: Shipibo view of the whiteman and the Incas in myth, legend, and history. In: HILL, J. D. (Or.g) *Rethinking History and Myth.* Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p. 106-35.

SPRUCE, R. *Notes of a Botanist on the Amazon and Andes.* London, s. n., 1908.2v.

TURNER, T. History, myth, and social consciousness among the Kayapó of Central Brasil. In: HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth.* Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, 1988a. p.195-213.

—. Ethno-ethnohistory: myth and history in native South American representations of contact with Western society. In: HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth.* Indigenous South american Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, 1988b. p.235-81.

WRIGHT, R. M. *History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley.* Tese (Doutoramento), Standford University, 1981.

WRIGHT, R. M., HILL, J. D. History, ritual, and myth: 19th century millenarian movements in the Northwest Amazon. *Ethnohistory,* v.33, n.1, p.31-54, 1986.

NOTAS

1. Sobre este tema, ver Chernela (1988), Hill & Wright (1988), Ireland (1988), Landaburu & Pineda Camacho (1984), Pineda Camacho (1985), Oostra (1988), Reeve (1988), Roe (1988), Turner (1988a), (1988b), e Wright & Hill (1986).
2. Ver Basso (1985), por exemplo, sobre os níveis hierárquicos de "animação" e os tipos correspondentes de sons incorporados às narrativas Kalapalo.
3. Ver Hill (1988) para exemplos de várias sociedades amazônicas e andinas.
4. Ver Ramos (1988) sobre os discursos políticos interétnicos.
5. San Miguel é um pseudônimo para uma comunidade no lado colombiano do Rio Negro.
6. O nome "Baniwa" refere-se a um outro grupo étnico arawak que vive na região do Rio Guainía próximo a Maroa.
7. O termo Codesur é um acrônimo que a princípio se referia à "Comisión para el Desarrollo del Sur". Por volta de 1980-1981, passou a ser popularmente conhecida como "La Conquista del Sur". A mudança de nome é significativa, já que mostra com que facilidade os programas nacionalistas de desenvolvimento podem ser incluídos no mesmo domínio léxico de "conquista" ou imposição de controle militar sobre outros povos.
8. As danças yeral têm semelhanças surpreendentes com o Bumba-meu-boi do Recife e outras tradições populares brasileiras.

AUTOR

JONATHAN D. HILL

Southern Illinois University. jhill@siu.edu

12. Incas e Nawas

Produção, transformação e transcendência na história Kaxinawá

Cecília McCallum

> Quando os mais velhos contam casos do passado, os jovens ficam sabendo onde viveram seus antepassados e com quem. Essas informações definem a rede de relações de parentesco na qual vivem. O conhecimento histórico é, assim, transmitido em laços de parentesco e se refere à formação de tais laços... História é parentesco para os povos nativos do Bajo Urubamba pois o parentesco é ao mesmo tempo a forma e o conteúdo de sua narração histórica.
> (Gow, 1991, p.271)

1 Além de guardarem a chave de cosmologias, os mitos são histórias de tempos passados. O passado vivido, do modo como é lembrado em outras narrativas, segue cronologicamente os acontecimentos do tempo mítico. Mas outras realidades além da narrativa também contêm lembranças, ainda que de maneira silenciosa: os indivíduos que passam por transformações físicas ou lugares que são trabalhados ou abandonados. O ritual, então, encena os acontecimentos contidos nas narrativas e os transforma, construindo o social e o histórico ao ligar o cosmos às vidas dos membros da comunidade.

2 Neste capítulo, exploro as relações entre essas formas de memória, narrativa e ritual, na cultura huni kuin (kaxinawá).[1] Desejo mostrar, em particular, que, dentro do mundo huni kuin, a "sociedade" e a história não são "expressas" ou "representadas" na narrativa e no ritual por meio de metáforas de transcendência. O social e o histórico são construídos por meio de transformações do corpo e do espaço, por meio de narrativas sobre elas e de acontecimentos transformadores, tais como o ritual.

3 Começo por uma discussão das abordagens teóricas da história nas terras baixas da América do Sul. Em seguida, passo da história de uma comunidade para as narrativas huni kuin acerca do passado e das relações com não-índios, depois para uma encenação carnavalesca de um episódio de contato e, por fim, para mitos sobre figuras ancestrais

chamadas "Incas". Na conclusão retomo a discussão teórica para reafirmar que a etnografia requer um deslocamento em nossa perspectiva sociológica sobre a história. Mostro que devemos evitar a tentação de tratar a narrativa como história, de projetar nossas metáforas de transcendência social no discurso indígena sobre o passado, ou de focalizar nossa atenção em eventos especiais ou figuras heroicas como símbolos indígenas chaves.

4 A discussão recente sobre a história amazônica procura reconhecer a capacidade de ação histórica dos povos indígenas e resgatar sua voz sobre o seu próprio passado da maneira mais justa possível. Tal tendência é louvável e, há muito, necessária. Porém, devemos ter consciência de qual teoria do social carregamos conosco. Se assumirmos uma visão "masculina" de uma sociedade produzida por agentes históricos transcendentais, perderemos completamente de vista o caráter cotidiano da ação histórica. Esta, como irei mostrar a propósito dos Huni Kuin, está enraizada no presente, no dia-a-dia. O tempo histórico, o legado da criação mítica é, acima de tudo, construído por pessoas no exercício de sua condição de agentes, que consiste na capacidade corpórea de produzir, trocar e transformar. A história é produzida tanto no silêncio quanto no discurso.

5 Um tema que permeia a vida dos Huni Kuin e os preocupa constantemente é a relação entre troca e produção. Podem-se considerar os mitos sobre os Incas como uma exploração dos complexos problemas associados a essa relação. Como veremos, tratar essa problemática é lançar luz também sobre tais questões num contexto etnográfico mais amplo, pois, nessa área a leste dos Andes, encontram-se frequentes referências mitológicas aos Incas.[2] Na mitologia dos povos da Amazônia Ocidental, tais como os Shipibo, Conibo e Marubo, a origem dos poderes produtivos indígenas é muitas vezes atribuída aos Incas.[3] Estes são também os senhores de materiais duráveis, como o metal, o vidro e os tijolos. Nos mitos, encontra-se uma ligação com outras histórias sobre a separação primordial entre os ancestrais dos nãoíndios (*nawa,* "estrangeiros") e os dos índios e a subsequente divisão da tecnologia por esses dois tipos de gente. Objetos fabricados com materiais duráveis, como o metal, pertencem, assim, à gente não-indígena (*nawa*), enquanto a origem dos produtos tanto indígenas como estrangeiros é atribuída aos Incas. Existe, porém, uma diferença fundamental entre tipos de produtos, já que, enquanto o processo de produção indígena, aprendido com os Incas, é transparente, o dos estrangeiros não é. Além disso, as coisas estrangeiras são mais abundantes e melhores, o que causa um desequilíbrio que muitos Huni Kuin interpretam como gerador da obrigação, por parte dos estrangeiros, de suprir os índios.

6 O desejo por tais coisas, assim como pelas habilidades e medicamentos estrangeiros, está sempre presente na vida huni kuin. Esse desejo parece gerar um sonho moldado à imagem do Inca: a integração permanente de um estrangeiro generoso – o *txai* ("cunhado") perfeito, um Inca sem máculas – à comunidade huni kuin. As relações de troca seguiriam, assim, o curso possibilitado pela afinidade. Enfim, os mitos sobre os Incas também veiculam uma reflexão sobre os limites da memória e o destino dos mortos. Além de explorarem os fundamentos do mundo social e da história, conduzem-nos para além da história, até o fim do social.

História e sociedade na antopologia da Amazônia indígena

7 Os antropólogos, à semelhança dos fazedores de mito Huni Kuin, têm dado atenção à complexa relação entre história e sociedade. Wolf (1982) sustenta de modo convincente que todos fazemos parte de um único sistema mundial, que não existe nenhuma "sociedade fechada" imutável e nenhuma sociedade sem história. Sua abordagem difere da de Sahlins (1985), que está interessado em reconciliar a dicotomia entre os sistemas indígenas de significação e processos históricos globais. Apesar da importância dessas duas abordagens, sérias dificuldades emergem de ambas. Sahlins não consegue livrar-se da camisa-de-força da metáfora da "estrutura", como a história de Wolf está profundamente ligada a uma perspectiva ocidental[4] e, como tal, coloca de lado a visão dos próprios povos indígenas.

8 Em coletânea organizada por Hill (1988), encontramos artigos dedicados à relação entre antropologia e história no contexto da América indígena. Turner (1988, p. 243), num ensaio que procura tirar conclusões gerais sobre a coletânea, oferece um enfoque sociológico ao problema da relação entre simbolismo indígena e história global. História, para ele, "no sentido mais essencial da palavra" é "o processo de produzir sociedade". Sua abordagem parece permitir-nos dar prioridade à condição de agentes históricos dos povos indígenas, sem perder de vista nem o contexto mais amplo nem a perspectiva local.

9 Mas a "sociedade" de Turner, como a "história" de Wolf, remete a uma metáfora do social que nos afasta do pensamento social indígena. Para Turner, a história não é essencialmente consciência do passado, mas um modo de consciência social do presente intimamente ligado ao que ele chama de "agência social" (*social* agency).[5] Tal agência é social e temporalmente transcendente por natureza. Inclui tanto a agência geradora dos seres míticos no passado quanto a agência histórica de pessoas contemporâneas.[6] A partir desses dois sentidos interligados, a agência mítica torna-se duplamente transcendente – tanto em relação ao dia-a-dia quanto ao propriamente histórico – e, consequentemente, o mito se torna um comentário fetichista sobre processos reais de poder.[7] É o modo histórico de "agência social" – o que lida diretamente com a realidade, em lugar de fetichizá-la – que é dominante no processo de "fazer" a sociedade. A consciência que as pessoas têm de sua capacidade geradora e transcendente de "agência social" é a base da história.

10 Turner destaca a importância da experiência e a memória da eficácia como elementos chaves da historicidade, mas descarta a maior parte da experiência das pessoas, os acontecimentos e processos da vida cotidiana. Questões rotineiras e de pequena monta são tidas como não-históricas e, por parecer tão óbvio, ele nem insiste nisso. Reduz o dia-a-dia, de modo geral, à insignificância e até a atemporalidade. Além do mais, o caráter supostamente a-histórico do cotidiano fica ainda mais acentuado pela completa ausência ou esterilidade dos discursos a ele dedicados.[8] Mas será que essa atitude reflete a realidade indígena? Neste capítulo, exploro essa questão a partir do material huni kuin. Sugiro que o *status* epistemológico do que é mundano e não-discursivo e o tratamento do gênero presentes nessas teorias da história e da sociedade são problemáticos quando se trata da América indígena. Embora concorde com Turner que a consciência histórica é a consciência da possibilidade de ação social no presente calcada no conhecimento de que tal ação foi empreendida no passado, indago se tal ação é percebida como transcendente

por aqueles que a empreendem. No contexto de minha interpretação das concepções huni kuin do social e do histórico, tal suposição seria capciosa.

11 Por trás do tratamento que Turner dá à história, existe uma teoria da sociedade indígena explicitada em outro de seus trabalhos[9] em que também se baseia numa teoria da transcendência. Na sua análise das sociedades Gê e Bororo a transcendência do cotidiano cria o social por meio de rituais masculinos de controle político das mulheres. "Sociedade" é o domínio do centro sobre a periferia, do público sobre o privado, do político sobre o doméstico, do histórico sobre o cotidiano, do cultural sobre o natural e da ação dinâmica sobre a rotina. É a transcendência das preocupações masculinas sobre as femininas, da energia masculina sobre a passividade feminina. Em última análise, essa teoria social baseia-se num conjunto de valores ocidentais que Strathern (1988) e outros desconstruíram em contextos diversos. Parece-me que para Turner – e para muitos outros – apenas as sociedades que possuem tal "energia masculina" podem ter história ou ser consideradas como "sociedades". Para ele, apenas certas formas transcendentes do discurso e da prática merecem ser chamadas de sociais e históricas, o significado desses termos dependendo do contexo.

12 Em 1979, propôs uma visão dinâmica da sociedade, como processo político-econômico, que gira em torno de uma assimetria entre os sexos, mas que ocorre dentro.de parâmetros que só podem ser descritos como socioestruturais (Turner, 1979). 0 que faz mover o sistema é a luta pelo poder, ou seja, o controle de outros homens através do acesso às mulheres. O foco dessa discussão está orientado para dentro. Temos aqui uma visão de "sociedade" obediente às regras do processo político e uma visão desse processo político como estrutura dinâmica, funcionando em termos e em esferas de ação masculinos.

13 Já em 1988, Turner (1988) parece dar-nos dessa estrutura dinâmica uma visão dirigida para fora, orientada para memórias de agência social externa-para os mitos e o poder dos seres míticos, para o passado, os acontecimentos e processos históricos – e, sobre tudo, para os povos não-indígenas. Para ele, "sociedades simples como os Shipibo" são menos capazes de manter uma identidade coletiva distinta quando em contato intensivo com a sociedade regional do que sociedades "complexas" como as do Brasil Central. Como resumiu Gow (1991, p.289), a "história é, assim, o desdobramento, dentro da'situação de contato', de possibilidades imanentes à estrutura 'tradicional' da sociedade nativa".

14 Turner não estabelece um vínculo explícito entre suas análises anteriores das sociedades Gê e sua teoria posterior da relação entre organização social tradicional e história. Contudo, os paralelos entre as análises são claros. Em ambas encontramos o que chamo de "energia masculina" como a força propulsora da agência social e, em ambas, a suposição básica de que aquilo que ela produz pode ser representado como uma "sociedade" estruturada. A partir do comentário de Gow, sou tentada a sugerir que é como se sociedades como a dos Kayapó precisassem da situação de contato para liberar adequadamente sua energia masculina e transcenderem a si mesmas.

15 A questão é saber se podemos evitar tais suposições quando interpretamos as abordagens dos Huni Kuin e de outros povos indígenas da Amazônia sobre o passado e sua própria agência social. A consciência histórica deve, necessariamente, conter uma teoria transcendente e masculinista da sociedade? Ou uma dicotomia entre povos que podem ser representados como "sociedade" e povos que não podem?

16 Os temas antes negligenciados na literatura sobre as terras baixas sul-americanas, tais como atividades femininas, produção "doméstica", consumo, gênero e noção de pessoa, têm sidos focalizados com maior frequência em estudos publicados após os trabalhos de Turner citados (por exemplo, Overing 1989; McCallum, 1990; Gow, 1991). Um enfoque sobre gênero abre uma nova direção na análise da organização social dessa região. Uma característica que emerge dessa perspectiva é a concepção de que a organização social não pode ser compreendida como sendo antes de tudo um sistema (ou "estrutura") que engloba o cotidiano, mas sim como um sistema constituído pelo cotidiano. A antropologia do gênero-e, em particular o trabalho de Strathern – tem tido muita influência nessa abordagem.[10] Numa ampla discussão da etnografia da Melanésia, ela questiona a aplicação acrítica de distinções conceituais interligadas sobre indivíduo e sociedade, natureza e cultura, feminino e masculino. Sua crítica tem fortes ressonâncias na Amazônia indígena.

Recreio no Alto Purus: história e comunidade

17 Até 1870, não havia colonos brasileiros nem balateiros peruanos no curso superior dos rios Purus e Juruá. Naquela época, os Huni Kuin viviam entre esses dois rios. As primeiras descrições da região e dos povos que ali viviam foram escritas apenas na década anterior. [11] Esses relatos parecem indicar a existência de um complexo sistema socioeconômico interétnico que se estendia até o Rio Ucayali a oeste. Entretanto, não podemos determinar, qual era o papel desempenhado pelos Huni Kuin no comércio, nas guerras e outras relações envolvidas neste sistema, já que sua história oral não inclui cronologias, nem menciona acontecimentos ou situações relacionadas a essa época. Após a chegada de não-índios em busca de látex, os Huni Kuin foram dizimados, dispersados, escravizados e espoliados de suas terras. Resistiram e alguns deles se refugiaram nas cabeceiras dos rios, enquanto outros ficaram para trás, trabalhando para os "cariú" (não-índios da região, principalmente imigrantes nordestinos e seus descendentes, muitas vezes com mulheres nativas capturadas). Após um século de contato e mesmo cercados por um número enorme de cariús, os Huni Kuin mantiveram-se fiéis à sua identidade indígena. Para fazê-lo, mobilizaram um vasto acervo de estratégias das quais a mais importante foi a luta pela terra.

18 Depois de muitas vicissitudes, no fim dos anos 1970 um dos grupos começou a reivindicar uma área nas margens do alto Purus e assim a comunidade huni kuin de Recreio foi fundada em 1979 pela família de Pancho Lopes. Depois de trabalhar para os cariú por algum tempo e viver em terra não-indígena, esta família mudou-se para a aldeia huni kuin onde estava o posto da Funai, em Fronteira. Um ano depois, Pancho comprou de um cariú que ali vivia a "colocação" de Recreio, constituída de uma casa velha, umas poucas árvores frutíferas e algumas "estradas" de seringueiras. Criaram então uma aldeia propriamente dita, plantando roças, construindo casas e limpando o terreno em torno delas. Nos anos seguintes, a população da aldeia cresceu com a chegada de outros parentes e o nascimento de crianças. No estilo dos líderes das terras baixas sul-americanas, Pancho agia como catalisador na formação dessa comunidade. Assim, em 1985, foi visitar outros parentes e convenceu mais sessenta pessoas a se mudar para Recreio. A população passou então dos duzentos habitantes. No mesmo ano, um grupo separou-se numa tentativa frustrada de fundar sua própria aldeia, retornando temporariamente para Recreio. Em 1989, conseguiu fundar uma nova comunidade, Moema, a várias horas rio acima.

19 Por ocasião da fundação de Recreio, os Huni Kuin e seus vizinhos Kulina tinham acabado de reconquistar terras desta região (a Área Indígena do Alto Purus), convencendo a população cariú a deixá-la. Isso ocorreu num clima de tensão, ressentimento e medo, mas sem derramamento de sangue. Missionários do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), outros membros da Igreja Católica e pastores luteranos desempenharam um papel importante nessas reivindicações de terra. A instalação de um posto da Funai em Fronteira trouxe aos índios a legitimidade da autoridade do Estado, embora as atividades de alguns agentes da Funai aumentassem ainda mais as tensões entre os índios e os cariú.

20 A Área Indígena do Alto Purus está situada ao longo da margem sul do Rio Purus, enquanto na margem oposta sucede-se uma quantidade de seringais cariú. Nessa região, as relações entre os Fluni Kuin e os brancos ainda estão carregadas das lembranças da luta pela demarcação da Área Indígena, na década de 1970. Em geral essas relações são de suspeita e desagrado, embora possam ser satisfatórias entre indivíduos específicos. Os Fluni Kuin têm amigos e defensores cariú e vice-versa. Muitos índios têm relações de compadrio com os *nawa,* como os Fluni Kuin chamam os brancos. Visitam-se ocasionalmente, participam juntos de festas e de jogos de futebol, envolvem-se em alguma transações comerciais. Porém, de modo geral, os cariú e os Fluni Kuin levam vidas separadas e existe um fundo de hostilidade, como logo se percebe em conversas com os índios a respeito dos cariú.

Miyui: memória e narrativa

21 Durante a minha primeira temporada no Purus, uma mulher huni kuin me disse: "Aqui os cariú nos recebe como cachorro. Nunca nos manda subir". Outra pessoa, descrevendo as relações interétnicas no Envira, afirmou que lá os Fluni Kuin trabalharam a vida inteira para os patrões cariú, produziram muita borracha e nunca receberam nada em troca. Se pediam pagamento, o patrão dizia: "Para que tu quer dinheiro?". Às vezes, dividia uma caixa de fósforos entre dois homens ou dava a um seringueiro apenas cinco cartuchos de espingarda em vez de uma caixa, e assim por diante.

22 É concebível para os Huni Kuin manter boas relações com cariús, desde que estes os tratem com respeito, hospitalidade e generosidade, isto é, como seres humanos. Contudo, o tom dominante nas conversas sobre os cariú durante minhas visitas ao Purus era de desafeto. Essa hostilidade era sempre explicada com histórias (*miyui*) que relatam episódios ou longos períodos de maus-tratos por parte dos cariú. Em geral, essas histórias se referem a casos em que o narrador fora pessoalmente sujeito a desrespeito, abuso ou falta de hospitalidade. Essas memórias individuais moldam as atitudes hostis em encontros subseqüentes.

23 Assim em 1990, um cariú foi apanhado pela segunda vez caçando com um cão em terras huni kuin perto da aldeia de Moema. Dizia-se que até havia aberto uma roça lá. A história foi-me contada pela primeira vez por Paulo Lopes, um jovem líder de Moema e um dos professores da escola da aldeia. Enfatizou seu envolvimento pessoal no ocorrido, seus sentimentos (raiva, medo, coragem) e o caráter ativo de sua reação imediata e futura. Ele havia confiscado a arma do intruso e ameaçara matar o cão se o apanhasse de novo. Vinte cariús vieram depois à aldeia exigir, sem sucesso, a arma de volta e houve risco de sério confronto entre eles e os índios. O narrador descreveu sua atitude desafiadora e o discurso que fez aos belicosos visitantes, impondo condições para a devolução da arma.

Enquanto falava, lembrei-me de uma história que ele me contara cinco anos antes, de humilhação nas mãos de alguns cariús locais, e compreendi a intensidade de sua emoção.

24 O outro narrador era Pancho Lopes, líder e fundador de Recreio, que não havia presenciado esse confronto. Contou-me que tinha tentado intervir junto às autoridades de Rio Branco, pedindo que os advogados do CIMI exigissem uma atitude e que a Polícia federal fosse enviada à área para advertir os cariús recalcitrantes. Em sua versão, ele dava a entender que tinha o poder de obrigar o Estado a ajudá-lo a fazer valer a lei contra os vizinhos cariús que a desrespeitavam. Havia algum fundamento nisso, já que nos anos 1970, o Estado havia, realmente, participado do processo de convencer os cariús a deixar a Área Indígena do Alto Purus e o narrador estivera presente naquele momento. Ele envolveu a Polícia Federal na disputa, em razão da possibilidade constante de nova invasão que implicaria a perda de controle dos Huni Kuin sobre suas terras, em parte facilitada pela evidente falta de preocupação do Governo federal em 1990 com os direitos e bem-estar dos índios no Acre.

25 Narrativas como essas são veículos de conhecimento histórico que têm como uma de suas características a necessidade de um testemunho ocular ou de uma fonte conhecida. Os narradores autenticam suas histórias de acordo com a sua relação com a pessoa que as contou e sua participação no acontecimento.[12] Se não o testemunharam ou não confiam na fonte, tendem a acrescentar à narrativa o qualificativo *-kiaki* ("dizem"), indicando que não se responsabilizam por sua veracidade.

26 Essas histórias sobre o passado contam acontecimentos que têm significado imediato para os narradores e seus ouvintes. Muitas dessas narrativas descrevem viagens, especialmente, de grupos de parentes e afins que se deslocam de uma antiga comunidade para se juntar a outra ou criar uma nova. Relatam movimentos no espaço, subindo ou descendo rios ou indo de uma cabeceira para outra. Explicam como determinados grupos de pessoas vieram a juntar-se. As narrativas *miyui* que pertencem a esse gênero, podem também relatar deslocamentos contemporâneos, como viagens a Rio Branco, atravessando a terra dos cariú. Elas evocam, em suma, viagens e movimentos que ligam um espaço a outro e um tempo a outro. Elas são narrações de conexões. Para os Huni Kuin, essa idéia de conexão por meio de movimentos entre domínios opostos ou separados tem uma grande importância. Ela é geralmente associada ao termo polissêmico *bai* ("caminho", "correnteza" ou "visitar"). A meu ver, devem-se entender os relatos *miyui* à luz dessa categoria. Os *miyui* se referem ao estabelecimento de contatos, idéia também expressa no termo *bai* que se aplica aos caminhos de uma aldeia ou da floresta, como as trilhas de caça ou as que unem comunidades diferentes. *Bai* se refere igualmente à correnteza de um rio, às linhas de conexão nos desenhos tradicionais, aos caminhos para a terra dos mortos e para outras camadas do cosmos. Na forma verbal, *bai* significa "visitar". Trilhas, rios, o morrer e o visitar são vetores para passar de um espaço ou de um tempo para outro e para transformações de um estado para outro. Em suma, *bai* é o que possibilita a existência do tempo cumulativo e, portanto, de gente e de comunidades, pois permite fazer conexões entre pessoas e seres distintos e discretos. Sem *bai* nada estaria vivo, nada cresceria ou se deterioraria. Os *miyui* que descrevem viagens são narrativas que seguem a lógica de tais ligações e conduzem o ouvinte a sentir um pouco o que é viver contatos físicos com outra gente em outros tempos e lugares.

27 Contam-se essas histórias por muitas razões e são muitos os significados que se depreendem de cada uma. O cunho é muitas vezes político, como na história relatada acima. O fato de me terem contado esse caso indica que esperavam de mim, como

forasteira, uma intervenção no desfecho da disputa sobre a invasão de terras. Esses significados podem tornar-se redundantes e a história pode ser esquecida. Não há por que supor que, quando Pancho e Paulo já estiveram mortos, a história da disputa de terras com os cariú seja lembrada por seus descendentes. É assim que as narrativas históricas *miyui se* diferenciam das narrativas míticas, que tendem a durar por gerações. Contudo, os acontecimentos históricos podem cruzar essa fronteira temporal quando são narrados ou tratados por meio de outro veículo cultural ou dotados de significados mais duráveis. Foi esta transformação que os rapazes de Recreio tentaram produzir quando reencenaram a transação original que deu origem à aldeia. Essa encenação ritualizada centrou-se na experiência concreta deste evento fundador da mesma maneira que as narrativas *miyui* tratam dos eventos da história em processo. Mas, em vez de dar acesso à vivência dos participantes do acontecimento ocorrido onze anos antes, ela deu origem a uma experiência física coletiva no presente, o que os Huni Kuin chamam de *damiain.*

Damiain: memória e ação ritual

28 Em agosto de 1990, pouco depois dos acontecimentos que Paulo e Pancho me descreveram, o Brasil lamentava uma derrota na Copa do Mundo e era tomado de uma febre de lambada. A comunidade de Recreio completava então onze anos. Numa reunião da aldeia, decidiu-se comemorar essa data. Perguntei qual seria a forma da comemoração. As festividades incluiriam uma partida de futebol contra um time cariú de um seringai vizinho, uma festa com música de lambada e um *damiain.* Fiquei logo interessada, pois embora já tivesse ouvido falar de *damiain,* nunca o havia presenciado.

29 As apresentações *damiain* são anteriores à chegada dos cariús à Amazônia ocidental. Há dados que levam a crer que outros povos da área, tais como os Piro do Baixo Urubamba, também organizavam esses rituais pantomímicos com figuras mascaradas representando entes mitológicos encarnados como espíritos (Gow, comunicação pessoal). Atualmente, os Huni Kuin, assim como os Piro, descrevem o rito como "carnaval". O verbo *dami-,* que pode ser glosado como "transformar-se" ou "metamorfosear-se", tem significado profundo na ontologia e cosmologia huni kuin e foi discutido por vários etnógrafos (Kensinger, 1973; McCallum, 1989, 2001; Gow, 1989a; Lagrou, 1991, 1998). No mito, os animais se transformam em gente e viceversa; em estado de consciência provocado por alucinógenos, as visões se transformam umas nas outras; no mundo natural, os seres evoluem de um estado para outro. O substantivo *dami* significa "boneco, estatueta ou desenho", ou seja, a imitação de algo. Fazer um *dami* (*damiva*) também significa "transformar", como na criação de um feto a partir de fluidos sexuais, ou na transformação mítica de estatuetas de barro em seres vivos. Este último sentido, é dado pela versão transitiva do verbo *dami-.* Pode-se, assim, entender no termo *damiain* "operar uma transformação através do ato de imitar", em vez de, simplesmente, "fazer uma imitação".

30 Perguntei de que trataria o *damiain* a que iríamos assistir e a resposta foi *yuxin miyui:* "contar uma história sobre *yuxin* ("almas, espíritos, fantasmas") usando máscaras de 'cabaça com dentes' (*munti xetaya*)",[13] Perguntei a Moico, um ancião cheio de sabedoria, que história seria contada. "É possível que eles vão transformar-se (*dami*) em *Saniuanka Bane,* ou talvez *Kuindume Teneni",* respondeu. "Eles são *Inka pintsibu* ["Incas carniceiros"] que aparecem em várias *xenipabu miyui* ["histórias dos antigos"]. Espere e verá."

31 A complexa noção *de yuxin é* tão fundamental para o pensamento huni kuin acerca do cosmos quanto os processos envolvidos pelo termo *dami-* (Townsley, 1988; McCallum, 1989, 2001). *Yuxin* abarca várias entidades: seres mitológicos (os *xenipabu,* ancestrais ou, mais precisamente, "antigos"), as múltiplas almas dos vivos e dos mortos e os espíritos da floresta e do rio. Também significa "reflexo ou fotografia".[14] *Yuxin* é usado, na linguagem cotidiana, como equivalente de "espírito" ou, também, "alma". Os *yuxin* são, portanto, entes invisíveis ao olhar humano, mas também componentes de todos os seres vivos, das plantas e das forças da natureza. Podem separar-se dos corpos aos quais pertencem (como a alma imortal dos humanos), tomando então uma forma antropomórfica. Assim, o termo *yuxin* pode referir-se a um ser mitológico como um Inca como ente sobrenatural e imortal residente no céu, mas também como o espírito de uma figura histórica. Enfim, os humanos considerados monstruosos ou deslocados, como loucos e gêmeos, podem também ser qualificados como *yuxin;* este uso remetendo às características estranhas e monstruosa da pessoa humana.

32 O mundo está repleto de *yuxin,* que, em tempos normais e aos olhares comuns, permanecem invisíveis e não interferem na vida dos humanos.[15] Durante rituais específicos, certos *yuxin* são chamados para penetrar na aldeia e conduzir trocas com os Huni Kuin que precisam de seus poderes para sustentar sua capacidade de produção e de reprodução. Nesse caso, os *yuxin* são pessoas da aldeia vestindo roupas e máscaras rituais apropriadas, como acontece durante o *damiain.* Entretanto, não considera-se que eles *representam* esses entes: se diz que "são *yuxin",* não que "estão fingindo ser *yuxin".* Assim, finalmente, se pode dizer que os Incas, ou outros personagem presentes no *damiain* (ou em outros rituais), são *yuxin* porque, de um lado, são figuras imortais fora do seu lugar, e, de outro, são mortais de aparência monstruosa também deslocados. Mas isso é antecipar, voltamos ao *damiain* de Recreio...

33 Na noite da apresentação teríamos uma surpresa. Depois do crepúsculo, as pessoas de Recreio se reuniram no terreiro próximo à cooperativa da aldeia, onde fora preparada uma grande fogueira. Duas figuras mascaradas chegaram e começaram a apresentação que não durou mais de quinze minutos. Longe de referir-se aos Incas mitológicos, encenavam a história da compra de Recreio e do cariú que o havia vendido a Pancho. Os participantes eram dois jovens cujas identidades os espectadores logo adivinharam. As duas figuras eram caricatas, mas o cariú era especialmente exagerado. Tinha sobrancelhas muito grossas, grandes orelhas, uma barba horrível e um cigarro pendurado no canto da boca. Sua voz era rouca e ridícula, sua postura curvada, e ele se balançava de um lado para o outro enquanto falava. A figura huni kuin era menos caricata. Os muitos gracejos, volteios e pantomimas arrancavam gargalhadas da platéia. De vez em quando, uma das figuras pulava na direção dos espectadores e os punha a correr. Toda a apresentação ocorreu dentro do círculo de assistentes, a não ser nesses momentos em que as figuras se lançavam no meio deles e criavam confusão. O diálogo entre o cariú e o Huni Kuin era rudimentar. Consistia numa negociação: quanto seria pago pela "colocação" de Recreio e pelas benfeitorias que continha, tais como a casa, o pomar, as estradas de seringa. Insistiam na barganha e na pechincha até que, finalmente, chegaram a um acordo e o negócio foi fechado. As figuras mascaradas apertaram as mãos da forma mais ridícula possível e a apresentação terminou.

34 Esse acontecimento, cujo motivo era comemorar os onze anos da comunidade de Recreio, põe em relevo várias das questões abordadas neste capítulo. Devemos considerá-lo como "representação" de um evento histórico determinado? É possível vê-lo como constituinte

de uma consciência histórica huni kuin? Qual foi a sua importância política dentro da aldeia e no contexto das relações entre cariú e Huni Kuin, bastante tensas naquele momento? Antes, porém, de abordar essas interrogações, quero me deter na questão do *damiain* propriamente dito, tentando resolver, principalmente, o enigma colocado pela previsão de Moico quanto ao seu conteúdo e a escolha do assunto por parte dos jovens. De modo mais específico, pretendo explorar as relações entre acontecimentos recentes e acontecimentos do passado mítico, entre pessoas ainda vivas e figuras míticas monstruosas, em suma, entre a história recente do povo de Pancho e as histórias antigas dos Incas.

Mito e história: as histórias sobre os Incas

35 As histórias dos Incas pertencem ao gênero conhecido pelos Huni Kuin como *xenipabu miyui,* "histórias dos antigos". Diferem dos *miyui* por não se referirem à experiência vivida e, em vez disso, representarem um *corpus* de saber sobre a formação do mundo. Como ilustração, parafraseio Mouro Domingo, o chefe de Fronteira:

> As histórias contam como ganhamos muitas coisas: plantas, fogo, facões, desenhos, cerâmica, ayahuasca. Lutamos por tudo isso durante a criação do mundo. E como tivemos de lutar, nós índios! A Bíblia descreve a criação de seu mundo de Estrangeiros. Bem, essas histórias que meu velho tio costumava me contar descrevem a criação do nosso.

36 Os mitos, ao mesmo tempo, descrevem as várias idades que levaram à constituição das formas contemporâneas de vida social e constituem fontes primárias de saber acerca do presente – por exemplo, quais animais são espíritos e quais são "apenas animais". Dão às pessoas informações sobre outros tempos e lugares sem que o narrador ou seus informantes tenham vivido pessoalmente os acontecimentos. O conhecimento desse reino do tempo mítico, que existe além da consciência comum, também pode ser adquirido pelas viagens da alma: para os homens, por meio de visões induzidas por alucinógenos (Kensinger, 1973; Lagrou, 1991; McCalium, 1989, 2001);[16] para [homens e] mulheres, por meio das visões dos sonhos, doenças e, por fim, da morte. As viagens da alma ao tempo mítico são paralelas às viagens do corpo descritas nas *miyui.* Ambas servem para estabelecer conexões entre domínios de alteridade. Mas, nesse caso, os contatos entre o/a viajante e suas visões não podem ser físicos, pois isso significaria a morte.

37 Entretanto, quer sejam as viagens físicas ou imateriais, é preciso enfrentar o perigo para que a vida continue. Para os Huni Kuin, a mortalidade provém da conjunção de elementos que pertencem a tempos e espaços distintos. Para viver, as pessoas precisam suprir-se em fontes externas de poder, num conjunto de processos produtivos que envolvem a interação das atuações de homens e mulheres com estrangeiros e seres sobrenaturais. A dinâmica sócio-simbólica assim forjada pode ser descrita como cumulativa e processual. As pessoas e as comunidades estão, dessa maneira, num processo constante de ser feitas ou desfeitas. Tudo isso tem origem numa história que começa e termina com os Incas.

38 Os mitos dos Incas parecem constituir o *corpus* central da mitologia huni kuin.[17] Na cosmologia, os Incas são os outros primordiais, estrangeiros, ao mesmo tempo, desejáveis e perigosos, habitantes da terra dos mortos, espíritos que são como humanos e humanos que são como espíritos. Eles são a origem de muitas coisas essenciais: usos culturais, objetos e técnicas, mas não dos seres humanos. Pelo contrário, os Incas levam as almas dos moribundos para a terra dos mortos (McCalium, 1996a, 1999; Lagrou, 1991).

39 Existem dois tipos de mitos sobre os Incas, situados em duas épocas míticas distintas. Na época mais remota, os mitos retratam o Inca como um personagem divino e solitário que esteve presente na criação da terra e que, à sua revelia, foi responsável por vários aspectos de sua forma atual. Nesse tempo, os ciclos das estações e do dia e noite ainda não existiam. O Inca vivia sozinho na base da terra, como uma figura demoníaca, senhor do frio, do sol/dia, da escuridão e do amanhecer. Mantinha tudo isso para proveito próprio. Os mitos descrevem como alguns desses poderes lhes foram tirados e como surgiram os ciclos das estações e dos dias (Abreu, 1941). A maior parte dos mitos sobre os Incas descreve uma época posterior em que eles não eram mais solitários, viviam em sociedade, como os Huni Kuin, que eram seus vizinhos. Esses Incas moravam num lugar alto e frio, rio acima. Os Huni Kuin temiam-nos mas sempre tentavam entrar em contato com eles ou até viver com eles. Os Incas não possuíam todos os atributos culturais da humanidade, mas alguns eles tinham em excesso. Por exemplo, viviam em aldeias organizadas, os pátios onde dançavam e faziam apresentações (como seus vizinhos huni kuin) não tinham sujeira ou mato. Suas roças eram enormes e limpas, sem o menor sinal das ervas daninhas que crescem até nas roças huni kuin mais bem cuidadas. Os Incas tinham muitos filhos e suas mulheres eram mães extremadas, excelentes cozinheiras e tecelãs, bem como ativas trabalhadoras. Também eram bonitas, e todas essas qualidades e prendas faziam delas ótimas esposas. Além de agricultores exemplares, os homens incas eram excelentes caçadores. Portadores de todas essas virtudes, qualquer mulher gostaria de tê-los por maridos. Havia, contudo, uma falha terrível na cultura inca: os homens matavam e comiam seres humanos. Os corpos eram entregues às esposas e sogras que cozinhavam e distribuíam a carne pelos parentes e visitas, como os Huni Kuin que às vezes iam visitá-los. Esses Incas são chamados de *Inka pintsibu* (Incas carniceiros). Eram tão ávidos por carne humana que chegavam a comer-se a si mesmos. Mas eles tinham ainda outras peculiaridades. Como líderes e mestres do canto verdadeiramente humanos, os homens usavam ponchos de algodão com motivos tecidos até os joelhos. Jogavam um estranho jogo de balanços com consequências fatais para os Huni Kuin. Em Abreu (1941), diz o narrador de um mito: "Os Huni Kuin que se balançavam eram mortos e deixados de lado; os que esperavam eram mortos e comidos" (ver Apêndice). Seus corpos eram estranhos. Por exemplo, tinham piolhos insólitos, que quando eram esmagados exsudavam fezes moles. Como todos os "cunhados", gostavam de brincar com os Huni Kuin. Mas eram avarentos no que tocava a seus homens e mulheres, evitando estabelecer relações de afinidade normais mesmo que ocorresse um casamento Inca-Huni Kuin. Os Incas tinham uma espantosa capacidade de perceber quando estavam sendo insultados ou enganados. Eram extremamente ciumentos de suas mulheres e também exageradamente suscetíveis: qualquer deslize desencadeava-lhes a fúria e nada podia evitar que sua raiva se transformasse em violência. O resultado inevitável era uma orgia de consumo de carne humana e a ruptura de relações mais estreitas entre Incas e humanos. Naquela época, os humanos precisavam dos Incas para produzir e se reproduzir, mas estes prescindiam dos humanos para manter em continuidade os seus processos social, econômico e sexual. Daí a tendência a tratar os humanos como se fossem animais e não pessoas. Os Incas não estavam interessados em casar-se com os Huni Kuin, mas sim em comê-los.

40 No final, os parentes dos Huni Kuin que foram comidos se vingaram, matando os antigos cunhados. Esse massacre marcou o fim definitivo dos Incas que viviam próximo aos Huni Kuin. Mas outros Incas continuaram existindo em outro lugar afastado. Seus descendentes são também chamados de Incas, embora não se saiba ao certo onde vivem.

Por exemplo, algumas pessoas indagam se eu era ou não um deles. Kensinger (s.d.) informa que os Huni Kuin do Peru tomavam os comerciantes por Incas em seus primeiros encontros, nos anos 40, mas seu comportamento autoritário, sua falta de reciprocidade e as doenças que se seguiam às suas visitas depunham contra a imagem que tinham do Inca como afim potencial. Havia discussões acaloradas sobre se deveriam fugir para montante longe dos comerciantes, ou se deveriam aproximar-se deles e de suas mercadorias a jusante, mas acabaram decidindo pelo meio termo. Em 1965, na mesma região, de novo um padre dominicano foi tomado por um Inca por causa de suas vestes e ritos que oficiava.

41 Os mitos sobre os Incas contam a criação do mundo social dos Huni Kuin, desde a época mais remota, em que viviam na ignorância e sem as vantagens do dia e da noite, do calor e do frio, passando por uma segunda época, em que tentaram alcançar a socialidade imortal pela união com os exageradamente perfeitos e monstruosos *Inka pintsibu,* até a época atual, em que os Huni Kuin atingiram a socialidade mortal por meio de uma endogamia imperfeita. Há um nítido contraste entre as duas primeiras épocas e a última, que pode ser expressa como a diferença entre o tempo mítico e o tempo histórico. A trajetória entre umas e outra tem o sabor de uma busca do espaço e do tempo em que os humanos poderiam produzir e se reproduzir de modo ordenado e seguro. Quando os humanos conseguiram transformar os *Inka pintsibu* em afins, adquiriram muitas técnicas produtivas, mas quase foram exterminados pelo canibalismo inca. Após vencerem os Incas pelas armas, os Huni Kuin puderam descobrir e desenvolver a combinação de exogamia de metades e casamento de primos cruzados que praticam atualmente (Kensinger, 1984). Tendo conquistado do Inca primordial o espaço e o tempo da produção e as técnicas de produção dos *Inka pintsibu,* os Huni Kuin entraram no período atual de história processual e mortalidade fecunda.

42 Esse período deve sua existência a uma série de separações que se pode igualmente perceber nos mitos: entre o céu e a terra, entre montante e jusante, morte e vida, imortalidade e mortalidade, entre *yuxin* ("espíritos") e gente, entre *nawa* ("estrangeiros") e seres humanos verdadeiros. O modo como as relações com esses outros espaços e seres são conduzidas é foco de atenção constante, pois tais diferenças são a fonte da vida presente. Os mitos sobre os Incas continuam sendo matéria de reflexão, da qual os Huni Kuin, como o povo de Recreio, extraem idéias e conceitos e da qual provém o entendimento que eles têm do mundo.

43 Alguns, como o saudoso Moico, dizem que o Inca primordial é o Deus cristão. Jesus Cristo seria uma outra figura ancestral, *Yubenauabuxka,* cuja cabeça subiu aos céus e se transformou na lua. Embora a maioria dos Huni Kuin seja cristã, não existe, necessariamente, uma contradição entre a sabedoria bíblica e a mitologia indígena. Os mortos continuam indo para o céu, a morada de Inca-Deus, de Jesus Cristo e de outros "antigos". Quando os homens estão morrendo, os Incas podem vir escoltar suas almas pelo caminho inca até o Paraíso, onde terão as boas vindas das almas de parentes mortos em suas aldeias celestes (McCallum, 1996a, 1999; Lagrou, 1991). Na morte, a promessa de afinidade presente nos mitos dos Incas carniceiros parece realizar-se, num domínio de espaço e tempo para além da história, pois as almas dos mortos vão juntar-se a seus cônjuges falecidos.

44 Os Incas também descem a terra em outros contextos rituais, como o *nixpo pima* ou o *txirin,* durante os quais continuam dando poderes de produção e criação aos Huni Kuin. Estes descrevem o *nixpo pima* como "batismo". Quando meninas e meninos chegam à

mudança dos dentes, passam por uma série de provas, por um período de restrições alimentares e de instrução formal a cargo de parentes masculinos e femininos. Durante esse período, correm risco de morte, pois espíritos podem atacá-los se as restrições não forem corretamente observadas. Embora os cantos do *nixpo pima* ainda estejam à espera de uma análise detalhada, investigações preliminares mostram que eles descrevem a descida dos Incas carniceiros a terra durante alguns estágios da série do ritual (McCallum, 1989, 2001). Nesse momento, os poderes de produção são passados às crianças. De modo semelhante, o *txirin* envolve a presença de um Inca ancestral que desce a terra, ao que parece, o próprio Inca primordial. *Txirin é* um ritual de "reanimação" da comunidade e também de iniciação à liderança masculina. O "iniciando" (qualquer homem adulto com qualidades de liderança) enverga as roupas rituais feitas de penas da águia harpia e dança, arrastando os pés, num vaivém ao longo da casa dos líderes da aldeia, guiado por um homem mestre dos cantos e seguido por uma mulher mestre dos cantos e outras mulheres. Ele e os demais "iniciandos" recitam os mitos de criação numa sequência que pode durar até onze dias (McCallum, 1989, 2001). Nos dois rituais, portanto, a série de aproximações e separações contada pelos mitos incas é reencenada no contexto da passagem de poderes de produção ou na renarração da criação do mundo terrestre.

45 Nessa terra, os parentes mais próximos dos Incas são os *nawa,* termo que atualmente se refere aos cariús, aos brancos e aos não-índios em geral. Como vimos, às vezes, os *nawa* podem confundir-se com os Incas, como em meu caso e no do padre dominicano. Os *nawa* são muito parecidos com os antigos Incas, que eram seres sociais cujos atos se enraizava numa contradição básica entre habilidades socialmente geradoras e inclinações socialmente destrutivas. Graças ao seu poder e à sua beleza, eram potencialmente os afins perfeitos. Os *nawa* também são fonte de cobiçados poderes e produtos, mas, ao contrário dos Incas, ainda não transmitiram seus conhecimentos. Também à diferença dos Incas, os *nawa* são autoritários e avarentos, muitos são feios, poucos são dignos de ser chamados *txai* ("cunhado, primo cruzado"), apelação dirigida a amigos e afins potenciais e categoria de *status* dos Incas por excelência. Assim, os *nawa* são "outros" com quem se pode estabelecer um intercâmbio, mas não um casamento, ao passo que os Incas são "outros" com quem se pode comerciar e casar, mas com quem, de fato, o relacionamento é insustentável. Se os Incas não podiam se unir verdadeiramente aos Huni Kuin por causa de seu desejo excessivo de consumir (canibalismo), os *nawa* não o fazem por causa de seu excessivo desejo de reter. Seu *status* de afins potenciais mantém – se apenas latente. Os Huni Kuin continuam consumindo, retendo, casando, reproduzindo-se, produzindo e trocando nos interstícios dessas diferenças – entre si, mas ao alcance tanto dos bens, remédios e saber fornecidos pelos *nawa* quanto dos legados dos *xenipabu* ("antigos") e dos Incas.

O fazer da história: transformação ou transcendência?

46 Os Huni Kuin vivem numa encruzilhada de caminhos que levam a montante e a jusante, ao passado e ao futuro, entre os Incas e os *nawa.* Mas, em que consiste essa encruzilhada? Existe uma forte tendência entre nós de considerar a história como o fazer-se de uma "sociedade" que transcende as questões cotidianas, como discuti no início deste capítulo. Acontecimentos únicos e heróis masculinos tornem-se, assim, símbolos de momentos transcendentes na história. Tendemos também a enaltecer como história os discursos sobre acontecimentos passados. Os Huni Kuin possuem histórias desse tipo, mas não nos

dizem a respeito de sua visão do que seja o fazer histórico e a criação da vida social. Por isso, é preciso começar por onde as histórias terminam, pelo tópico de que tratam, a questão mais mundana de todas, a saber, as origens da produção, transformação e troca.

47 Aos olhos dos Huni Kuin, a capacidade pessoal para produzir, a que chamo, juntamente com a capacidade para reproduzir, de "agência humana" (*human agency*), advém dos Incas e é fundamental para a vida social. Essa capacidade individual é adquirida gradativamente, à medida que os filhos são criados pelo esforço de seus pais e avós (McCallum, 1989, 2001). Considera-se que a agência humana está corporificada numa combinação de força e memória, memória essa que resulta da experiência pessoal, mas também do ritual, dos remédios da floresta e da pedagogia formal dos parentes durante o *nixpo pima* e por toda a infância e adolescência. Um dos vários *yuxin* ("espíritos") da pessoa está ligado a essa memória e ao saber prático que abarca.[18] Como a memória, a força vai-se acumulando à medida que a pessoa amadurece. A agência humana pode ser masculina ou feminina. Tanto a produção quanto a reprodução dependem da agência de outros: a produção masculina depende da feminina e vice-versa. A agência masculina inclui manter relações de troca com o "exterior", enquanto a feminina envolve transformações no "interior". Porém, é a interação de ambas que constitui a socialidade e funda a organização social, que deve ser vista como um processo dinâmico (Gow, 1989b, 1991; McCallum, 1986, 1990, 1998a). A agência social é, portanto, um aspecto da pessoa e não a manifestação de uma "sociedade" metaforicamente transcendente. Assim, a história está embasada naquilo que as pessoas comuns fazem em suas vidas cotidianas e não em acontecimentos extraordinários ou atos heroicos.

48 Na minha interpretação da teoria huni kuin da socialidade, o tempo histórico pós-incaico é a "vida no presente" construída com os acontecimentos e processos que formam a socialidade, deixando suas marcas nas memórias e nos corpos dos indivíduos. O tempo histórico é processual e cumulativo e não feito de acontecimentos especiais, atos e processos coletivos que sobrevivem numa suposta memória coletiva transcendente. A agência social é, pois, a agência humana tal como é exercida por membros de uma determinada comunidade e as pessoas que a constroem, no âmbito do tempo histórico. Não é uma transcendência do cotidiano, mas uma de suas características.

49 Poderia se dizer que a história huni kuin está principalmente *articulada* no domínio discursivo, na narração de histórias sobre o passado. Distinguimos dois tipos de histórias: *miyui,* sobre acontecimentos na memória dos vivos, e *xenipabu miyui,* sobre o passado mítico. Ambas relatam eventos que aconteceram no passado, contêm informações sobre o cosmos e, como vimos, são veículos para a articulação e geração de conceitos importantes. Contudo, há uma diferença básica entre essas duas formas de discurso que nos leva de volta ao não-discursivo: *xenipabu miyui* relatam acontecimentos que nenhuma pessoa ou parente seu viveu em pessoa, ao passo que *miyui* contam o que foi realmente vivenciado. Os mitos levam o ouvinte para o âmbito do imortal, além da história vivida, ao passo que as narrativas *miyui* lhe dão acesso, em segunda mão, a outros tempos e lugares, conectando-o à experiência física vivida pelo narrador no domínio do tempo histórico.

50 Ao dizer que a história huni kuin está principalmente *articulada* no domínio discursivo, não podemos esquecer o lugar do discurso na epistemologia desse povo. O saber está, acima de tudo, inscrito no corpo e é prático por natureza: atualiza-se por meio do corpo, constituindo um aspecto fundamental da agência social do indivíduo (McCallum, 1996a, 1998b). A construção do tempo histórico "na encruzilhada", entre os Incas e os *nawa* depende do exercício dessa capacidade de agência. Prestando atenção às suas narrativas

históricas, podemos entender onde os Huni Kuin obtiveram o saber prático; mas não podemos saber em que consistem sua história e sua "agência histórica", a não ser pela compreensão do que esse saber prático realiza e para que serve. É isso exatamente o que os Huni Kuin não descrevem em suas narrativas históricas, não porque não possam fazê-lo, mas porque não precisam fazê-lo.[19]

51 A agência histórica está dirigida à constituição de comunidades de consanguíneos e afins. Quando Pancho negociou a compra de Recreio, adquiriu um espaço onde seus parentes poderiam criar uma comunidade. O *damiain* baseado nesse acontecimento acabou iluminando de modo interessante essa discussão das relações entre saber prático e discursivo, já que uniu várias formas diferentes de conhecimento e experiência, de modo a gerar uma contribuição inédita à apreensão local do passado e do presente. O *damiain* foi uma *performance* discursiva – um acontecimento em si mesmo – que fez referência explícita a uma história específica de relacionamento com os *nawa* (vivida por algumas das pessoas presentes) e referência implícita às histórias dos Incas. Como ritual de "carnaval", reuniu vários dos modos de apreender o passado discutidos neste capítulo.

52 Seria o *damiain* um meio de construção da "consciência histórica" como consciência coletiva transcendente das ações sociais do passado (no sentido de Turner)? A resposta é tanto sim como não. Não, porque o acontecimento foi retratado de forma caricatural, o que lhe retirou qualquer traço de reverência; não, também, porque a apresentação não teve por objetivo a descrição de eventos reais. O *damiain* não foi uma "representação" da compra de Recreio. Ele relatou uma história que era reflexo do acontecimento original, mais como distorção do que como recriação. A compra de Recreio e as histórias sobre esse evento ocorreram no tempo histórico. O *damiain,* por sua vez, transmutou o evento num domínio do tempo mítico e, assim, os personagens principais tornaram-se espíritos *yuxin,* em vez de pessoas vivas. Nessa condição, assemelharam-se aos personagens das histórias dos Incas, trazidos, da mesma maneira, a uma existência física momentânea. No *damiain* de Recreio não se tratou, portanto, da criação de uma consciência coletiva dos feitos de seu líder ao fundar a aldeia. Em vez disso, pela comemoração dos onze anos de existência da comunidade, tratou-se de chamar a atenção para o sucesso e os esforços das pessoas durante esse tempo de fundação. Nesse sentido, o *damiain* construiu uma consciência histórica socialmente imanente, sem apelo a uma metáfora de transcendência.

53 Os paralelos entre *damiain* e histórias dos Incas vão mais além. Estas últimas exploram as possibilidades e limitações das relações com forasteiros dentro de uma graduação que vai da ausência de contato à hostilidade mútua, à afinidade nominal até o parentesco potencial. A sequência de acontecimentos do tempo mítico chega ao fim com a separação, no espaço vertical, do Inca-Deus (e dos mortos) e, no espaço horizontal, entre os forasteiros e os Huni Kuin. Como esses domínios temporais continuam coexistindo com o presente, essa separação permite aos vivos negociar e, em larga medida, controlar seu próprio acesso aos poderes que originalmente pertencem ao domínio do tempo mítico. Assim, por exemplo, por meio de rituais como o *nixpo pima,* podem extrair dos Incas poderes de produção, inscrevendo as sementes da agência humana nos corpos e nas memórias das crianças.

54 A relação pela qual esses poderes são obtidos é, fundamentalmente, uma relação de troca. Os Incas são os eternos afins potenciais, por excelência; os possíveis *txai* ("cunhados") dos vivos, uma potencialidade que só tem valor após a morte e além da esfera do tempo histórico, quando os mortos se casam novamente com seus cônjuges e se unem aos Incas. A representação do caminho inca é uma imagem potente: belíssimos Incas, trajando

magníficas vestes rituais, vêm buscar as almas dos homens mortos no lugar de sua morte e as acompanham por um largo caminho até sua aldeia no outro mundo.[20] Pode-se dizer, portanto, que os Incas dão aos homens as condições para uma existência social distinta, mas, em troca, os homens lhes dão a alma. A mortalidade é o preço da troca.

55 Também as relações sociais com os *nawa* giram em torno da troca. Mas, nesse caso, não há expectativa de afinidade ou união potencial. Em geral, não se compartilham refeições, não se dão presentes e não se aprovam casamentos. Os *nawa* nunca se mostraram interessados em integrar a esfera da sociedade dos Huni Kuin e por isso estão excluídos dela. A imagem do Inca como cunhado potencial constrói a diferença como algo que será superado pela morte. Com os *nawa,* temos a outra face da troca, a que ao mesmo tempo constrói a diferença e nega sua possível extinção pelo tempo.

56 Esse processo foi retratado no *damiain,* em que o dinheiro foi trocado pela ausência dos *nawa,* o território negociado sendo situado ao mesmo tempo a jusante das aldeias dos "antigos" e a montante das cidades *nawa.* Refletiu o que ocorrera onze anos antes, quando a família de Pancho Lopes, seus afins e aliados aproveitaram a oportunidade de construir sua própria aldeia, formando uma comunidade viva, terminando, assim, com anos de dispersão e deslocamentos.

57 A principal mensagem explícita do *damiain,* assim como do jogo de futebol e da festa de lambada, foi de uma comemoração de onze anos bem-sucedidos de Recreio como comunidade. Desse modo, aliou-se uma forma de comemoração dos "antigos" a duas formas dos *nawa.* Aliás muito a propósito, o time de futebol visitante dos cariú sofreu uma pesada derrota pelo time de Recreio, o que demonstrou que os índios podiam jogar o jogo dos *nawa* melhor do que eles próprios. Embora a comemoração não se tivesse centrado expressamente na vida cotidiana, um de seus aspectos finais reforça minha interpretação. Como acontecimento, a apresentação ocorreu no coração da comunidade, com os apresentadores – os espíritos *yuxin* – cercados pelos espectadores que reagiam à sua presença, correndo deles às gargalhadas. Desse modo, o povo de Recreio reafirmou a sua própria humanidade e vitalidade diante de um comentário caricatural mas profundo sobre o seu passado comum. Não sendo *yuxin* (Incas ou outros "espíritos", "antigos") nem *nawa,* mas devendo sua existência a ambos como Huni Kuin ("seres humanos"), percebem sua relação com esses dois tipos de ser como de derivação e transformação. O que deles extraem por meio de rituais ou trocas materiais transformam em motivo de comemoração por meio do trabalho, saber, coragem e habilidade. É nesse sentido de transformação, não de transcendência, que se deve entender a história huni kuin.

Apêndice

A aranha Yutan[21] e o Inca (Cf. Abreu, 1941, p.442-6)

58 *Dizem que o Inca é um monstro* (yuxibu). *No passado morava perto dos Huni Kuin. Uma vez veio para a casa deles e os enganou. Disse: "Embora ai para balançar", e foi junto para brincar. Cantou e dançou "Inka Inka bua". Depois, matou todos. Ele não comeu as pessoas que tinha balançado mas comeu aquelas que não tinha balançado. Assim* e/e *sempre faz.*

59 Os Huni Kuin ficaram apavorados e fugiram para longe, começando uma nova vida. Naquela época os Huni Kuin não entenderam nada; não pensaram nada; não viram nada.

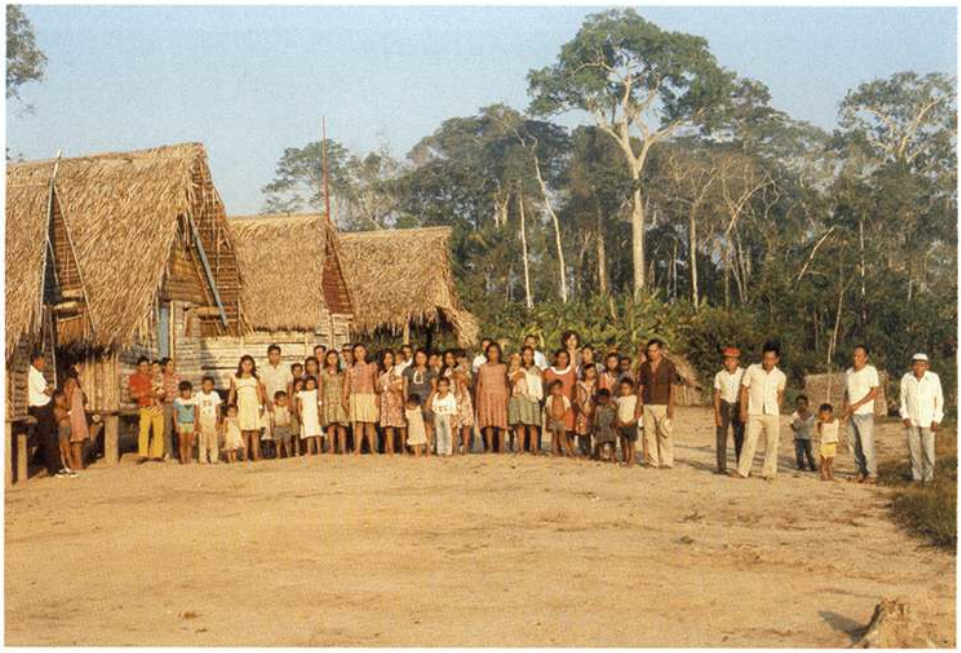
Mas como eles viviam bem! Fizeram roçados imensos e comiam os seus produtos quando amadureciam. Como a vida deles era boa!

60 O Inca sempre morava sozinho. Ele tinha um pequeno frasco de frio guardado, e outro de escuridão. A aranha Yutan chegou. O Inca a convidou para morar junto, enfatizando que a casa dele, onde ficava a sós com sua esposa, era boa. Yutan concordou e a esposa do Inca serviu-lhe uma abundância de comida. Depois que descansou, foi com o Inca ver seu roçado imenso e cheio de plantas. O Inca mostrou todo para Yutan e deu-lhe os dois frascos de frio e de escuridão. Dizem que até hoje vivem juntos e que Yutan sempre abre e fecha os frascos. Por isso até hoje a gente sofre com o frio e desfruta da noite.

Agradecimentos

61 Este capítulo é baseado em 22 meses de trabalho de campo, realizado entre 1983 e 1990. É impossível mencionar todas as pessoas que me auxiliaram nesse período, mas gostaria de agradecer a Pancho e Anisa Lopes e todos os seus familiares por tudo que me ensinaram. Sou igualmente grata ao apoio financeiro do Economic and Social Research Council of Great Britain (ESRC) durante minha pesquisa de doutorado e da Fundação Nuffield durante minha volta do campo em 1990. Este capítulo é uma versão substancialmente revista de um trabalho apresentado primeiro no Institute of Latin American Studies em Londres e, mais tarde, num seminário na Universidade de Manchester. Sou profundamente grata a todos aqueles que me ajudaram com seus comentários. Agradecimentos especiais vão para Elvira Belaunde, Eduardo Viveiros de Castro, Margaret Willson, Bruce Albert e, particularmente, Peter Gow.

Retrato de uma mulher Kaxinawá, com pintura facial em urucum e tinta de genipapo. Foto: C. McCallum (s. d.).



Os moradores da aldeia Cano Recreio do alto Purus. Foto: C. McCallum (agosto de 1990).

A equipe de futebol kaxinawá vencedora no jogo contra os Cariú. Foto: C. McCallum (aldeia Cano Recreio do alto Purus, agosto de 1990).

O dia dos mortos no cemitério da aldeia kaxinawá. Foto: C. McCallum (aldeia Cano Recreio do alto Purus, 1984).

Kachanaua, ritual de fertilidade dos Kaxinawá. Foto: C. McCallum (aldeia Cano Recreio do alto Purus, 1984).

BIBLIOGRAFIA

Referências bibliográficas

ABREU, J. C. de. *Rã-txa hu-ni-kuT-:* Gramática, textos e vocabulário Caxinauás. Rio de Janeiro: Edição da Sociedade Capistrano de Abreu, 1941.

—. Os Caxinauás In:—. *Ensaios e estudos, crítica e história (3ª série).* Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1976. p.275-357.

AQUINO, T. V. de. *Kaxinawá:* de seringueiro "caboclo" a peão acreano. Brasília. Dissertação (Mestrado), Universidade de Brasília, 1977.

BAKX, K. *Peasant Formation and Capitalist Development:* The Case of Acre, Southwest Amazonia. Liverpool. Tese (Doutorado), Universidade de Liverpool, 1986.

BRANFORD, S., GLOCK, O. *The Last Frontier.* London: Zed, 1985.

CFIANDLESS, W. Ascent of the river Purus. *Journal of the Royal Geographical Society,* v.35, p.86-118, 1866.

—. Notes on the river Aquiry, the principal affluent of the river Purus. *Journal of the Royal Geographical Society,* v.35, p. 119-28, 1867.

—. Notes of a journey up the river Jurua. *Journal of the Royal Geographical Society,* v.39, p.296-311, 1869.

D'ANS, A. M. *La verdadera Bíblia de los Cashinahua.* Lima: Mosca Azul, 1975.

—. *L'Amazonie péruvienne indigène.* Paris: Payot, 1982.

DEAN, W. *Brazil and the Struggle for Rubber.* A Study in Environmental History. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

DEBOER, W. R., RAYMOND, J. S. Roots revisited: the origins of the Shipibo art style. *Journal of Latin American Lore,* v. 13, n.1, p. 115-32, 1987.

DESHAYES, P., KEIFENHEIM, B. *Penser 1'Autre chez les Huni Kuin de 1'Amazonie.* Paris: L'Harmattan, 1994.

DWYER, J. P. (Org.) *The Cashinahua of Eastern Peru.* Boston: Haffenreffer Museum of Anthropology, 1975.

GOW, P. Visual compulsion: design and image in western Amazonian cultures. *Ameríndia,* v.2, p. 19-32, 1989a.

—. The perverse child: desire in a native Amazonian subsistence economy. *Man* n.s. 24, p.299-314, 1989b.

—. Aprendiendo a defenderse: la historia oral y el parentesco en el Bajo Urubamba. *Amazonia Indigena,* v. 11, p.10-6, 1990.

—. *Of Mixed Blood*: Kinship and History in Peruvian Amazonia. Oxford: Oxford University Press, 1991.

—. *An Amazonian Myth and its History.* Oxford: Oxford University Press, Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology, 2001.

HUGH-JONES, S. Wãribi and the white men: history and myth in northwest Amazonia. In: TONKIN, E., MCDONALD, M., CHAPMAN, M. (Org.) *History and Ethnicity.* ASA Monograph 27. London: Routledge, 1989. p.53-70.

HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth.* Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

KENSINGER, K. M. Banisteriopsis usage among the Peruvian Cashinahua. In: HARNER, M. J. (Org.) *Hallucinogens and Shamanism.* New York: Oxford University Press, 1973. p.9-14.

—. An emic model o Cashinahua marriage. In: KENSINGER, K. M. (Org.) *Marriage Practices in Lowland South America.* Urbana: University of Illinois Press, 1984. p.221-51.

—. *When a Turd Floats By:* Cashinahua Metaphors of Contact, s.d. (Ms.).

LAGROU, E. M. *Uma etnografia da cultura Kaxinawá:* entre a cobra e o Inca. Florianópolis. Dissertação (Mestrado), Universidade de Florianópolis, 1991.

—. *Caminhos, duplos e corpos:* uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawá. São Paulo. Tese (Doutorado), Universidade de São Paulo, 1998.

LATHRAP, D. et al. The roots of Shipibo art style: three waves on Imiriacocha or there were "Incas" before the Incas. *Journal of Latin American Lore,* v.11, n.1, p.31-119, 1985.

—. Further discussion of the roots of the Shipibo art style: a rejoinder to Deboer and Raymond. *Journal of Latin American Lore,* v.13, n.2, p.225-71, 1987.

LEA, V. *Nomes e nekrets Kayapó:* uma concepção de riqueza. Rio de Janeiro, Tese (Doutorado), Museu Nacional, 1986.

McCALLUM, C. A. *Gender, Personhood, and Social Organization among the Cashinahua of Western Amazonia.* Londres, Tese (Doutorado), London School of Economics, 1989.

—. Language, kinship and politics in Amazonia. *Man* n.s. 25, p.412-33, 1990.

McCALLUM, C. A. The body that knows: from Cashinahua epistemology to a medical anthropology of Lowland South America. *Medicai Anthropology Quarterly,* v. 10, n.3, p.347-72, 1996a.

—. Morte e pessoa Kaxinauá. *Mana,* v.2, n.2, p.49-84, 1996b.

—. Alteridade e sociabilidade Kaxinauá: perspectivas de uma antropologia da vida diária. *Revista Brasileira de Ciências Sociais,* v. 13, n.38, p. 127-36, 1998a.

—. O corpo que sabe: da epistemologia Kaxinauá para uma antropologia médica das terras baixas Sulamericanas. In: ALVES, P. C., RABELO, M. C. (Org.) *Antropologia da saúde:* traçando identidade e explorando fronteiras. Rio de Janeiro: Fiocruz, Relume Dumará, 1998b. p.215-45.

—. Consuming pity: the production of death among the Cashinahua. *Cultural Anthropology,* v. 14, n.4, p.443-71, 1999.

—. *Gender and Sociality in Amazonia;* How Real People are Made. Oxford, New York: Berg, 2001.

MERP/SIL (Ministerio de Educacíon-República Peruana/Summer Institute of Linguistics) *Ixan*: Cuento de los Antepassados. Yarinacocha: Instituto Linguístico de Verano, 1980.

MacCORMACK, C., STRATHERN, M. (Orgs.) *Nature, Culture and Gender.* Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

MELATTI, J. C. A origem dos brancos no mito de Shoma Wetsa. *Anuário Antropólogico/84,* p. 109-73, 1985.

—. Shoma Wetsa. A história de um mito. *Ciência Hoje,* v.9, n.53, p.56-61, 1989.

MENTORE, G. Waiwai women, the basis of wealth and power. *Man,* n.s., v. 22, p.511-27, 1987.

MONTE, N. L. (Org.) *Estórias de hoje e de antigamente dos índios do Acre.* Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre, 1984.

MOORE, H. *Feminism and Anthropology.* Oxford: Polity Press, 1988.

OVERING, J. The aesthetics of production: the sense of community among the Cubeo and Piaroa. *Dialectical Antropology,* v.14, p. 159-75, 1989.

RIVIÈRE, P. *Individual and Society in Guiana.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

ROE, P. G. *The Cosmic Zygote:* Cosmology in the Amazon Basin. New Brunswick: Rutgers University Press, 1982.

—. The Josho Nahuanbo are all wet and undercooked: Shipibo views of the whiteman and the Incas in myth, legend and history. In: HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth.* Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: Illinois University Press, 1988. p. 106-35.

SAHLINS, M. Other times, other customs: the antropology of history. *American Anthropologist,* v.85, p.517-44, 1983.

SAHLINS, M. *Islands of History.* Chicago: Chicago University Press, 1985.

SISKIND, J. Visions and cures among the Sharanahua. In: HARNER, M. J. (Org.) *Hallucinogens and Shamanism.* New York: Oxford University Press, 1973. p.28-39.

STRATHERN, M. *The Gender of the Gift.* Problems with Women and Problems with Society in Melanesia. Berkeley: University of California Press, 1988.

TASTEVIN, C. Le fleuve Muru. *La Géographie,* v.43, p.403-22, 1925.

—. Le haut Tarauacá. *La Géographie,* v.45, p.34-54, 158-75, 1926.

TOCANTINS, L. *Formação histórica do Acre.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.2v.

TOWNSLEY, G. E. *Ideas of Order and Patterns of Change in Yaminahua Society.* Cambridge. Tese (Doutorado), Universidade de Cambridge, 1988.

TURNER, T. The Gê and Bororo societies as dialectical systems: a general model. In: MAYBURY-LEWIS, D. (Org.) *Dialectical Societies.* The Gê and Bororo of Central Brazil. Boston: Harvard University Press, 1979. p. 147-78.

—. Ethno-ethnohistory: myth and history in native South American representations of contact with western society. In: HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth.* Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p.235-81.

WEINSTEIN, B. *The Amazon Rubber Boom 1850-1920.* Stanford: Stanford University Press, 1983.

WOLF, E. *Europe and the Peoples without History.* Berkeley: University of California Press, 1982.

NOTAS

1. A autodenominação do povo geralmente conhecido como Kaxinawá é Huni Kuin, expressão que pode ser traduzida como "gente verdadeira", "gente real" ou "seres humanos".

2. Um acalorado debate sobre as possíveis origens históricas do termo "Inca" nessas mitologias apareceu, principalmente, no *Journal of Latin American Lore.* Ver Lathrap et al. (1985, 1987); Deboer & Raymond (1987).

3. Melatti (1985, 1989) discute os mitos sobre Incas dos povos da Amazônia Ocidental e, em especial, dos Marubo. Sobre os Shipibo, ver Roe (1982, 1988). Sobre fontes a respeito dos Huni Kuin, ver adiante.

4. Ver em Hugh-Jones (1989) uma discussão correlata de Wolf. Uma das maiores dificuldades da abordagem de Sahlins (1985) é o fato de tratar as sociedades como completas em si mesmas em qualquer momento dado. Isso produz uma dicotomia entre estrutura atemporal e abstracta – vista como conjunto de representações mentais e símbolos – e evento-visto como o meio de transformação da estrutura. Em última análise, Sahlins não consegue superar a distinção entre estrutura e história.

5. O termo inglês *agency,* ao qual nenhuma tradução em português corresponde exatamente, significa "capacidade de agir e criar", e é nesse sentido que a palavra "agência" deve ser interpretada aqui.

6. Ver Turner (1988) sobre a agência social transcendendo a memória, a experiência e as atividades corriqueiras do indivíduo (p.246) e sobre a agência social como poder disponível pelo contato com a dimensão do tempo mítico (P 243).

7. Assim, Turner (1988) escreve: "O mito é uma tentativa de formular as propriedades *essenciais* da experiência social em termos de uma série de eventos genéricos, num nível que transcende qualquer contexto particular de relações ou acontecimentos históricos: a história, por sua vez, está justamente centrada no nível das relações particulares entre acontecimentos particulares" (p.252; destaque no original). "O mito, como domínio do fetiche, está sempre rondando nos limites da consciência social objetiva (isto é, histórica)" (p.253).

8. Sahlins (1983) tenta incorporar essa ausência de discurso numa teoria da história. Para ele, povos com os Huni Kuin beiram o pólo sem-história porque suas "vidas... transcorrem num domínio inconsciente do sistema". Faz uma distinção entre estruturas "que são praticadas basicamente através do subconsciente individual e aquelas que explicitamente organizam a história como a metáfora de realidades míticas" (p.525). Sem um discurso propriamente histórico, os llongot (seu exemplo do primeiro caso) inclinam-se para a falta de história: como não conseguem tornar explícito o seu sistema, o domínio que têm dele é a-histórico. Sem conhecê-lo, não podem tomar atitudes racionais para mudá-lo. A história é sufocada pela estrutura. A questão aqui não é tanto a natureza da história ou da consciência histórica, mas a natureza da representação. Para Sahlins, alguma forma de representação discursiva do passado (como a mitopraxis maori) é necessária para que um povo possa ser considerado histórico. De modo semelhante, Turner (1988) distingue os povos que considera menos capazes de consciência histórica e resistência cultural daqueles cujas instituições coletivas tornam-nos mais capazes de consciência histórica. Ver sobre isso a discussão de Gow (1991, p.288-9, 2001).

9. Turner (1979). Ver Rivière (1984) e Mentore (1987) para aplicações dessas idéias e Lea (1986), McCallum (1989) e Gow (1991) para uma crítica.

10. Ver Strathern (1988) e MacCormack & Strathern (1980). Para uma discussão do impacto do feminismo sobre a teoria antropológica, ver Moore (1988).

11. Chandless (1866, 1867, 1869). Sobre a história posterior, ver Tastevin (1925, 1926), Dean (1987), Weinstein (1983), Bakx (1986), Brandford & Glock (1985). Tocantins (1979) discute a formação política do Acre. Aquino (1977) e McCallum (1989, 1990) discutem a história huni kuin. Para uma perspectiva sobre a área limítrofe no Peru, ver D'Ans (1982) e Gow (1991).

12. Gow (1990, 1991) apresenta dados semelhantes.

13. Uma foto de máscara de cabaça desse tipo pode ser vista em Dwyer (1975).

14. Nesse sentido, contrasta com o substantivo *dami* ("cópia ou imitação"). Enquanto o primeiro é distinto mas fundamentalmente ligado a seu original, o último é também distinto mas ligado ao original apenas por semelhança.

15. Em situações normais, a presença dos *yuxin* só pode ser adivinhada por meio de lampejos rápidos no canto do olho ou em estranhos sons ouvidos na floresta ou na calada da noite. Só podem ser vistos por pessoas durante estados alterados de consciência: xamãs, pessoas doentes, moribundos ou sonhadores. Normalmente, sua presença não é comentada ou temida, pois, pertencendo a um outro domínio de tempo e espaço, seu pontencial de influência maligna está sob controle. Na verdade, sua presença é essencial para o bem-estar da pessoa: a separação permanente do seu *yuxin* acarreta a morte. Os *yuxin* também são essenciais à vida de uma comunidade. É por meio da incorporação dos poderes de determinados espíritos (como os das plantas da floresta durante ritos de fertilidade-ver McCallum, 1989, 2001) que o processo da vida comunitária pode prosseguir. É possível traçar uma analogia entre a alteridade dos *yuxin* e a alteridade dos estrangeiros (*nawa*) ou dos Incas. Aliás, os próprios Huni Kuin em determinados contextos fundem as três categorias. Nos cantos funerários pré-cristãos, por exemplo, a verdadeira alma de um morto era chamada de *nawa* e, no presente, um visitante nawa pode ser considerado como Inca, como veremos. Dentre os vários tipos de *yuxin,* aqueles que habitam o distante passado mítico e o céu-como os Incas carniceiros-só se tornam visíveis para aqueles que viajam pelo céu ou estão morrendo.

16. Ver também o filme de P. Deshayes & B. Keifenheim, *Nixi Honi.* Sobre o uso do ayahuasca entre os Sharanahua, ver Siskind (1973); entre os Yaminahua, Townsley (1988).

17. Kensinger (s.d.) também aponta nesse sentido. As principais versões publicadas de mitos huni kuin encontram-se em Abreu (1941) e D'Ans (1975). Ver também Deshayes & Keifenheim (1994); MERP/SIL (1980); Monte (1984), McCalium (1989). A presente discussão baseia-se tanto nessas fontes como nos mitos que me foram contados por Romão Sales do Rio Jordão e outros Huni Kuin.

18. Ver também Townsley (1988) sobre essa alma entre os Yaminahua.

19. O discurso político contemporâneo trata com frequência do problema da história e do progresso da vida comunitária (ver McCalium, 1990).

20. As mulheres mortas são escoltadas por seus parentes mortos, não pelos Incas, de modo que nem as suas mortes são mediadas diretamente por relações de troca (McCallum, 1996a, 1999).

21. *Yutan* é um termo que se refere tanto a um tipo de aranha (que vive em buracos em solos especialmente frios) como aos breves períodos de frio que marcam o final da época das chuvas e o início da seca, conhecidos como friagem (ver D'Ans, 1975).

AUTOR

CECÍLIA MCCALLUM

Universidade Federal da Bahia, cecilia@ufba.br

Parte IV: Cosmologias e histórias

13. História e cosmologia de um contato

A atração dos Arara

Márnio Teixeira Pinto

I

1 Na sua *História de Lince,* Lévi-Strauss sugere uma explicação para a relativa facilidade com que os sistemas simbólicos dos povos americanos incorporaram a figura dos brancos:

> o lugar dos brancos estava marcado em vazio em sistemas de pensamento baseados em princípios dicotômicos que, etapa após etapa, obriga a desdobrar os termos; de modo que a criação dos índios pelo demiurgo tornava automaticamente necessário que ele tivesse criado também não-índios. (1993, p.200)

2 O dualismo irredutível, porém instável e dinâmico, do pensamento ameríndio teria permitido que ele tratasse das relações entre índios e brancos, conforme as próprias características que essas relações assumiram: a desigualdade e a hierarquia presentes no confronto com o colonizador também estariam postas como condição prevista nos modelos simbólicos nativos. Seguindo sua tese anterior de que o dualismo, onde existe, é uma espécie de "condição prévia à existência dos sistemas sociais" (1975, p. 185),[1] Lévi-Strauss, no entanto, parece ainda se ater à idéia de que se trata de um princípio lógico de organização "que se expressa de modo coerente, ora na mitologia, ora na organização social, ora em ambas" (1993, p.215).

3 Ainda que os argumentos e as demonstrações de Lévi-Strauss continuem razoavelmente convincentes cada vez que se abrem a um novo leque de investigações, essa tese da *História de Lince* parece sofrer de uma dificuldade intrínseca: se o dualismo dos ameríndios é a estrutura crucial para o seu entendimento do mundo, uma "teoria social global" (vide MayburyLewis & Almagor, 1989 apud Lévi-Strauss, 1993, p. 212), como se dá a sua passagem ao domínio da experiência histórica?[2] Manter-se-ia a velha dicotomia entre a mitologia e a organização social, de um lado (como os domínios onde o dualismo se expressaria de modo mais coerente) e, de outro, a experiência histórica? Assim, a "teoria social global" ameríndia, que o dualismo expressa, estaria isenta de ter de olhar também

para a dinâmica histórica, liberta para operar nos domínios mais propícios às tabulações cosmológicas e aos arranjos sociológicos? É um debate antigo sobre os campos de aplicação das noções de "estrutura" e "evento", que nem mesmo as (re)formulações de Sahlins sobre estruturas "prescritivas" e "performativas" (1990, p. 13ss.) parecem resolver de modo adequado.

4 A passagem do mito à história, do modelo ao processo, da estrutura à ação, tem sido uma das grandes mudanças de ênfase na antropologia contemporânea (por exemplo, Bourdieu, 1972, 1980; Carneiro da Cunha, 1987; Cohn, 1980, 1981; Ortner, 1984). Os debates em torno da idéia de "sociedades frias" (por exemplo, Boon, 1990; Rosaldo, 1980; Sahlins, 1981, 1990) – que quanto mais criticada é, menos entendida fica-vêm enriquecendo nossas opções analíticas para dar conta do choque entre configurações culturais diversas. Mas, ao mesmo tempo, parecem não ter conseguido superar formulações teóricas que ora são genéricas demais para serem pertinentes como instrumentos metodológicos, ora são fechadas demais em casos concretos para serem operacionais em termos comparativos.

5 A boa "Introdução" de J. Hill à sua coletânea *Rethinking History and Myth* (1988) – livro que tem o duplo mérito de superar a ilusória separação entre a Amazônia e os Andes, precisamente, no domínio em que pareciam mais diferentes (a história e os modos de contato com o colonizador), e de explorar as próprias formas nativas de interpretar a história a partir das experiências de contato – parece, no entanto, pecar por querer transformar a ausência de historicidade, supostamente presente na idéia de "sociedades frias" como paradigma do mundo primitivo, em excesso de dinamismo e de mudança, supostamente evidentes na indubitável capacidade de os povos nativos americanos gerarem interpretações históricas sobre seu passado. Para Hill (1988, p.5), "os povos indígenas de ambas as áreas [Amazônia e Andes] são igualmente capazes de criar interpretações dinâmicas que delineiam processos históricos de mudança".

6 O inadvertido tom voluntarista da formulação de Hill, que supõe que interpretações dinâmicas sempre tracem ou descrevam processos de mudança, como se estes dependessem da capacidade das sociedades gerarem interpretações dinâmicas sobre sua própria história, mais uma vez confunde, agora às avessas da idéia de "sociedades frias", o plano da experiência histórica com o nível de sua interpretação e elaboração conceitual. E essa é a posição que me parece ser preciso evitar, quando nos debruçamos sobre temas relativos a interpretações e ações históricas e a processos de mudança.

7 Talvez a sugestão de que "mito" e "história" deveriam ser tomados como "modos distintos de consciência social" que podem, inclusive, caminhar juntos nas situações de contato intercultural (Hill, 1988, Turner, 1988), ajude, de fato, a escapar à tentação exercida, no plano teórico, pelas tipologias estáticas que parecem não conseguir superar a tensão de fundo (entre a estrutura e a ação, entre o ato e o símbolo), limitando-se a reformular, em novos termos, velhas e polêmicas questões.

8 Meu argumento é que entre a posição de Lévi-Strauss e a de Hill há uma larga margem de possibilidades analíticas que a história do contato recente dos Arara ajuda a ilustrar. Os Arara foram o último povo carib a aceitar o contato definitivo com o branco na Amazônia. Habitantes tradicionais do interflúvio Tapajoz-Tocantins, os vários grupos locais Arara que resistiam, na margem esquerda do Rio Iriri, tiveram uma história muito semelhante de contato recente com os brancos, desencadeada pela construção da rodovia Transamazônica e pelos grandes projetos de colonização e de exploração económica em torno da nova estrada.

9 Pretendo mostrar, em primeiro lugar, como as representações sobre o branco, elaboradas segundo as concepções peculiares aos Arara, moldaram as relações concretas estabelecidas com os não-índios que passaram a viver no seu território tradicional e com a própria Frente da Atração da Funai que durante anos tentou o contato. Nesse processo, o desenvolvimento de uma "consciência histórica" entre os Arara, como produto do trabalho cognitivo de seu próprio aparelho simbólico às voltas com as complexidades do contato, parece ter tido como contraponto a reafirmação de aspectos centrais de sua "consciência mítica". Pretendo mostrar também que, no fluxo dos acontecimentos recentes, a subordinação dos eventos históricos ao modo de pensar nativo decorreu da forma como as ações de contato entre os Arara e a Frente de Atração eram submetidas às regras de coerência impostas pelo sistema simbólico e cognitivo dos Arara.

10 Durante mais de cem anos (entre 1850 e 1964), os contatos entre os Arara e a população regional das bacias dos rios Xingu e Iriri alternaram-se entre encontros amistosos, trocas comerciais e conflitos esporádicos. A possibilidade de isolamento no seu território tradicional, ainda longe dos projetos nacionais de ocupação das "fronteiras", deu aos Arara a chance de se manterem afastados das pressões de mudança, limitando o contato com os brancos ao ritmo intermitente das interações ocasionais com seringueiros ou caçadores, sem efeitos comparáveis àqueles que viriam com a construção da Transamazônica, a chegada de grandes contingentes de novos colonos, o início da exploração econômica intensiva na região e a urgente necessidade da atração e da "pacificação" dos índios.

11 A partir dos anos 1960, contudo, a presença dos brancos se torna maciça e definitiva, modificando de forma profunda o modo como os Arara se relacionavam com eles. Dos encontros esporádicos, ainda que muitas vezes belicosos, no período anterior à década de 1960, aos conflitos sistemáticos que passariam a ocorrer a partir de então, a interação com os brancos ganha um caráter bem mais dramático. O contato só foi consolidado entre os anos de 1981 e 1983, após um longo período de conflitos com colonos, perseguições, tentativas frustradas de atração e ataques dos índios. Entre as formas anteriores de interação e as que se iniciam com os acontecimentos recentes na região instalou-se um abismo profundo, com o qual os Arara aprenderam a lidar, produzindo diferentes interpretações sobre eles e sobre a figura dos brancos.

12 Contudo, apesar da longa história de encontros e confrontos, o dramático (re)aparecimento do branco na história recente dos Arara não parece ter instaurado nenhuma grande ruptura ou desestabilização, seja nas estruturas formais do seu sistema cultural, seja no teor das relações nele previstas, mas sim um processo de reiteração da mesma visão de mundo, ainda que à custa de muitas reinterpretações sobre o estatuto do branco. Em parte, isso talvez se deva ao fato de os primeiros contatos entre os Arara e os brancos remontarem a meados do século passado. Não se trataria portanto, de um grupo com contato propriamente "recente". O homem branco já estaria frequentando o imaginário Arara, há muito tempo. Mesmo do ponto de vista de vista de sua organização interna, os efeitos do contato recente sobre a sociedade Arara parecem limitar-se à superfície, sem alterar os grandes princípios de ordenamento do sistema social: uma única aldeia hoje, contra os vários, pequenos e dispersos grupos locais do passado; a transformação desses grupos locais em "agregados residenciais" internos à aldeia, mas com estatuto cultural e valor sociológico idênticos aos dos grupos locais do passado. Entretanto, para as sociedades indígenas, o contato com os brancos sempre traz em seu bojo um enigma grave e conflituoso. Tal como afirma Albert,

> as extremas disparidades de sentido e de potência que essa colisão histórica instaura abrem seus sistemas culturais para uma dinâmica de reestruturação constantemente desafiada pelo desenvolvi mento complexo das situações de contato. (1992, p. 152)

13 O maior enigma da situação de contato para os Arara hoje é explicar por que a Funai não tem mais recursos para adquirir os bens que distribuía fartamente durante a "atração". Sujeitos, durante a maior parte de sua história recente, aos cuidados de uma "Frente de Atração" para a qual não faltavam recursos, os Arara se acostumaram a ter quase tudo pelas mãos dos brancos e a interpretar o contato como manifestação dessa "generosidade". Mas, com a única exceção de um indivíduo já treinado sob a orientação de um missionário evangélico teimoso no projeto de uma "Igreja Arara", os índios não afirmam ser "obrigação dos brancos" a oferta de tudo o que já se acostumaram a ter e a usar. Ao contrário, perceberam a chegada dos bens como uma estratégia pela qual os brancos tentavam reparar um erro, digamos, "histórico", redefinindo a sua relação mútua em bases mais solidárias do que aquelas que caracterizaram as relações sempre conflituosas do passado recente.[3] O desafio mais perturbador para os Arara é, então, tentar dar conta do refluxo de bens que os brancos vinham oferecendo desde o fim da "atração". Que sentido dão os Arara a esse estancamento, na sua compreensão das relações interétnicas? E qual o seu efeito sobre a imagem dos brancos? Para se entender esse problema, é preciso conhecer de que modo a dinâmica da "colisão histórica", que caracteriza o contato recente, vinha sendo vivenciada e percebida.

II

14 Diz um mito Arara que, no início de tudo, só havia o céu e a água que o circundava. A separá-los havia uma pequena casca que recobria o céu e servia de assoalho a seus habitantes. Vivendo no interior do céu, moradia natural das estrelas que todos eram no passado, a boa humanidade vivia junto à divindade *Akuanduba* e conforme as coisas simples do mundo: acordar, comer, beber, namorar, dormir. Nos excessos, a divindade fazia soar a pequena flauta *činkore,* de modo a chamar a atenção de todos, e repor a boa ordem nas coisas e o comedimento nos atos. Além do céu, no exterior da casca do mundo, só coisas ruins e "espíritos maléficos". Mas, um dia, o mau comportamento (*očinme*) de alguns causou uma grande briga que fez a casca do céu romper-se.[4] E de lá caíram todos. Muitos, porém, foram aos poucos recolocados no céu pelas várias aves da família dos *psitacídeos* que frequentam os céus da Amazônia, e voltaram a ser estrelas. Mas, muitos também foram deixados, abandonados pelas araras nos pedaços da "casca do céu" que caíram sobre as águas.[5] Destes "abandonados" descendem os *ukaraŋmã,* o "povo das araras". Até hoje, eles assobiam chamando aqueles pássaros que, em bandos, sobrevoam a floresta. E, quando os vêem pousar no alto das árvores, dizem os Arara (os índios, agora) que os animais, ao notarem o quanto ficaram grandes os "abandonados", desistem mais uma vez de levá-los de volta ao céu. Aqui já foram deixados outras vezes, aqui permanecerão.

15 A briga que fez o mundo original romper-se não apenas destinou os homens a viver sobre os pedaços da "casca do céu" que agora pairam sobre as águas. Verdadeira tragédia que condenou os que eram estrelas a viver como gente, e a ter de perseguir o alimento de cada dia escapando dos perigos que existem sobre o chão, o evento que conformou o Universo atual trouxe também outras consequências. Os "espíritos maléficos", habitantes

tradicionais do "lado de fora do céu", foram transfigurados em seres com quem a interação é sempre conflituosa (os *udotpeem*), assumindo a forma dos Kayapó, dos Juruna, dos Shipaya, dos Assurini, talvez dos Munduruku também.[6] A divindade, por seu lado, que apenas fazia soar a pequena flauta para que o comedimento e a ordem voltassem a vigorar, tornou-se a odiosa onça preta (*okoro*), com todas as suas metamorfoses (parda ou pintada, grande ou pequena, movente ou parecendo morta), expressão viva da tragédia original que aqueles que brigaram no céu impuseram ao próprio mundo.[7] Mas quem brigou?

16 Brigaram pessoas que se tratavam mutuamente por *ïpari.* A categoria é central para todo o cálculo matrimonial: grossíssimo modo, a categoria se aplica aos primos matri e bilaterais nascidos em grupos locais diferentes (Teixeira Pinto, 1989, 1993b, 1995). Mas não é isso o que vem ao caso. O que importa é que, tendo brigado e despencado juntos do céu, os *ïpari* pensaram que seria melhor resolver suas diferenças aqui no chão vivendo em lugares separados e, se possível, distantes. A separação entre os *ïpari,* em função de seu potencial de conflito imanente, sustenta um princípio de ordenamento social tradicional: a divisão da população entre vários grupos locais diferentes, economicamente independentes e politicamente autônomos; a residência pós-marital junto ao grupo natal da esposa, que traz consigo a obrigatoriedade do "serviço da noiva"; a separação residencial dos primos cruzados que, englobados pela categoria *ïpari,* devem trocar de casa após o casamento. A categoria *ipari* opera, justamente, como um classificador ideal entre homens de grupos locais diferentes. Hoje, após o contato, os grupos locais remanescentes formam "agregados residenciais", arranjos que reproduzem, na aldeia única às margens do igarapé Laranjal, o padrão de autonomia e independência dos antigos grupos locais. Entre os indivíduos nascidos em um mesmo grupo residencial vale uma solidariedade máxima, uma cooperação irrestrita e uma generosidade que dão o tom das formas de reciprocidade generalizada. Já entre os indivíduos originários de grupos residenciais diferentes, a solidariedade, a cooperação e a reciprocidade sofrem a mediação das estratégias e das disputas matrimoniais, das prestações rituais e das formas de cooperação económica. Mas, nem por isso deixam de vigorar como um idioma simbólico ideal para as relações que devem manter entre si os descendentes daqueles que caíram do firmamento. Ao egoísmo inicial que causou a briga no céu – *ŏcinme* – os Arara opõem uma forma mais generosa de interação aqui no chão – *otpopra.* Esses dois valores estabelecem os limites polares das várias formas de relacionamento social.

17 Aqui na terra, após a tragédia fundadora, tudo já é muito atribulado. Por isso, quando apenas entre si, sem as violentas insinuações dos castigos divinos – das onças, dos espíritos, dos inimigos –, os Arara se esforçam por garantir a parcimônia na fala, a moderação nos gestos, o comedimento nos atos, as formas de solidariedade e cooperação, as práticas de reciprocidade. Tudo, enfim, para escapar dos excessos que a divindade joga sobre aqueles que brigaram por interesses mesquinhos, quebrando a "casca do céu". A gênese dos princípios do mundo social terreno atrela-se a uma visão "protofuncionalista" dos ordenadores da vida em sociedade: os temas da moderação e do comedimento, da solidariedade, da cooperação, das variadas formas de reciprocidade, da generosidade, enfim, que deve vigorar entre os próprios *ukaraŋmã,* desdobram-se nas garantias da produção e da reprodução de uma dinâmica social que tenta impedir que o evento fundante da "tragédia inaugural" (o roubo ou o egoísmo excessivo – *ŏcinme*) se repita.[8] Tenta-se evitar, a todo custo, que a falta de solidariedade esgarce o tecido social, que a ausência de cooperação emperre o funcionamento do sistema produtivo (seja na caça ou

na agricultura) ou que a falta de moderação ou generosidade quebre as formas de relacionamento gentil e recíproco.[9]

18 Mas os Arara não são exceção na paisagem etnográfica sul-americana: nem tudo de seu mundo é pacífico, solidário, generoso. Ao contrário, os temas da não-generosidade, do egoísmo, do conflito – aliás, o tema de abertura do Cosmos – não estão excluídos das dinâmicas internas à própria sociedade Arara. A oposição entre os temas da solidariedade e os do conflito não coincide com (e nem é homóloga a) qualquer oposição discreta entre o interior do *socius* e seu exterior. Os dois temas convivem, justapostos; e é da tensão entre eles, de que os Arara falam em muitos de seus mitos e ritos, que parece se alimentar o mundo social como um todo.

III

19 A história do contato dos Arara com a sociedade nacional é, como vimos, longa e ponteada ora por encontros amistosos, ora por conflitos.[10] Desde 1850, há notícias de contatos pacíficos entre índios Arara e moradores da região ribeirinha dos rios Xingu e Iriri nas proximidades de Altamira. Em 1853, eles figuram pela primeira vez nos registros oficiais, constando dos relatórios do presidente da província, depois de aparecerem pacificamente no baixo Rio Xingu. Em 1861, um grupo Arara permaneceu cerca de dez dias entre seringueiros abaixo da Cachoeira Grande do Iriri. Em 1873, o bispo Dom Macedo Costa levou alguns Arara para Belém. Entre 1889 e 1894, os Arara foram perseguidos por seringueiros na região do divisor de águas Amazonas-Xingu/Iriri. Durante sua expedição ao Xingu, em 1896, Coudreau encontrou apenas uma única índia Arara, mas recolheu vários comentários locais sobre eles: sobre seu caráter pacífico e errante em toda a região do Xingu e do Iriri, sobre a comentada beleza de suas mulheres, sobre a sua miscigenação com outros povos indígenas e, principalmente, sobre a existência dos "Arara bravos", subgrupo ainda sem contato com os brancos, disperso pela região que vai do rio Curuá (à esquerda do alto Iriri) "até não longe do Amazonas" (Coudreau, 1977, p.39).[11] Nas primeiras décadas do século XX, os Arara chegaram a visitar, em diferentes oportunidades, a cidade de Altamira.

20 Em momentos variados de sua história, muitos subgrupos Arara foram forçados a pequenas migrações, seja por ataques de outros grupos indígenas (principalmente Kayapó e Juruna),[12] seja por perseguições de seringueiros, caçadores ou colonos. Em 1961 chegaram a ser acossados pela polícia de Altamira que, por ordem do então prefeito Sr. Miranda, caçava os índios para vingar a morte do cachorro de um colono das cercanias da cidade, um tal Sr. João Bulamarte, que atribuía aos índios o falecimento de seu estimado cão. Durante o processo de contato recente com a Frente de Atração da Funai (que, começando com pequenas incursões a partir de 1964, durou até 1981-1983) não foram poucas as vezes em que os Arara atacaram. Se, de regra, as hostilidades costumavam ser dirigidas apenas contra outros índios, agora já atingiam caçadores não-índios que se aventuravam na floresta e até mesmo colonos que chegavam para se estabelecer. Por fim, os Arara já estavam atacando também a própria Frente de Atração da Funai que, durante anos, acreditou poder fazer o contato "na marra", invadindo a floresta em busca das trilhas que conduziriam às aldeias. Os ataques dos índios chegaram a ser tantos que a própria Frente era constantemente desativada, para se reorganizar tempos depois, tentando novas estratégias de aproximação que, no entanto, também acabavam se mostrando inadequadas e ineficientes (Possuelo, 1982; Funai, 1977).

21 As próprias dúvidas sobre a identidade do grupo que se perseguia na floresta, muito mais do que qualquer conjunto de evidências, levavam a Frente de Atração a acreditar que se tratava ou de um grupo juruna ou shipaya ou curuaia, ou mesmo de mais um subgrupo kayapó. Esta última hipótese fez que a equipe de atração que, desde 1964, tentava o contato com os Kayapó Kararaô, que então surgiam no interflúvio Xingu/Iriri, fosse deslocada para assumir os trabalhos de atração do novo grupo. Oficialmente, acreditava-se que, mesmo estando do outro lado do rio, aquele novo grupo, cujos vestígios eram encontrados em pontos variados do território à esquerda do Iriri, também se originava de alguma cisão de grupos kayapó mais ao sul.[13] Por ter vivido longos anos entre os Kayapó, o sertanista Afonso Alves da Cruz acabou designado para tentar o contato com o novo grupo, confiando em seus auxiliares kayapó e na sua proficiência nessa língua para fazer as aproximações. Usando a língua kayapó para tentar um contato amistoso, a estratégia seguida pelas equipes de atração naquele momento era a de entrar a qualquer preço nas aldeias que localizassem. Por seu lado, os Arara, que, em função da longa história de conflitos, não conheciam o lado amistoso da língua kayapó, fugiam sempre, preparando um contra-ataque para a primeira oportunidade. Inimigos tradicionais em toda a bacia do Xingu, os Kayapó e os vários grupos de língua "arara" da região – Yaruma, Apiaká, Txicão e Arara (Menget, 1977, cap. 2) – chocavam-se de forma dramática, forçando o deslocamento e a dispersão de vários desses povos e, provavelmente, até a desaparição completa de alguns deles (como Apiaká e Yaruma).[14]

22 Nas classificações sociocosmológicas dos Arara, os Kayapó se originam numa daquelas linhas que descendem dos "espíritos maléficos", os seres que, em função da tragédia fundante do Cosmos, ganharam de *Akuanduba* a capacidade de se transformar em "inimigos" de fato, fugindo do "lado de fora do mundo" para cima das "cascas do céu" que agora bóiam sobre as águas. Assim, a presença de ajudantes kayapó, o uso dessa língua pelos seus integrantes, a insistência e a determinação com que a Frente de Atração tentava se aproximar, fizeram que toda ela fosse percebida como mais um castigo da divindade, mais "inimigos" mandados contra aqueles que quebraram a "casca do céu" e destruíram a ordem primordial do Cosmos. A resistência dos Arara durante toda a primeira fase do contato (entre 1964 e 1979) associavase, então, à percepção de que tudo não passava de mais um episódio da própria "história trágica" de formação do mundo. Já que, nessa "história", levar a vida no chão é também ter de se precaver contra os "espíritos maléficos", mesmo os que se disfarçam sob a pele de outros índios ou sob a pele de um branco que se apresenta pela língua de outros índios.

23 As próprias ações do pessoal da Frente de Atração levavam à confirmação da hipótese. Não eram em si ações violentas, mas muito determinadas a encontrar os Arara a qualquer custo: gente surgindo de várias direções, seguindo os passos dos índios, localizando as aldeias, esperando pelos caminhos, forçando o encontro.[15] De fato, a astúcia, a sagacidade e a artimanha são atributos intrínsecos aos "espíritos maléficos", que sempre ressurgem como "inimigos" perseguindo os Arara. A reação a eles (e, por extensão, a toda a equipe de atração) constituía, assim, uma ação comum de sobrevivência, como uma resistência perene contra os castigos divinos. A cada nova tentativa de aproximação dos brancos, os Arara reagiam a flecha (e não foram poucos os membros da Frente de Atração atingidos) e buscavam, quando necessário, uma localização mais afastada para sua aldeia.

24 A aliança entre brancos e Kayapó patrocinada pela Frente de Atração da Funai, com sua estratégia de forçar o encontro e a aceitação do contato, fez que as representações sobre os "inimigos" tradicionais fossem estendidas também para os brancos. Durante os cem

anos anteriores, o branco era inimigo ocasional, com quem se mantinha ora relações belicosas esporádicas, ora relações pacíficas de troca. Como vimos, as classificações metafísicas Arara diferenciam, dentre os vários tipos de "inimigos" (*udot*), aqueles que, sendo também "gente", sabem manter relações nem sempre conflituosas, daqueles que, sendo semelhantes a humanos na aparência, mas que em natureza são formas alteradas dos "espíritos maléficos", jamais conseguem estabelecer relações mais serenas e pacíficas. Assim, o caráter sistemático das perseguições que os brancos agora faziam ao lado dos Kayapó levava à sua identificação com aquela classe de seres com os quais sempre se deve estabelecer relações belicosas: os *udotpeem,* como transfigurações dos "espíritos maléficos".

25 Assim, durante esse primeiro período de tentativas de contato, o branco havia sido associado aos "espíritos maléficos" e, por meio destes, à figura de "inimigos" com os quais não cabia nenhuma forma de relação pacífica. Não é sem razão, portanto, que, nesse período recente da história dos Arara, a forma tradicional de tratamento dos corpos dos inimigos capturados – o esquartejamento como revocação de uma ordem cosmológica ameaçada-se desloca para a própria figura do branco: entre meados e final dos anos 1970, pelo menos quatro foram os brancos que, capturados pelos Arara, tiveram mãos, pés, vísceras e cabeças cortadas. O esquartejamento dos "inimigos" tomados como em batalha tem o sentido de impedir que seu corpo se transforme, após a morte, em outros tantos seres maléficos (Teixeira Pinto, 1993a).

26 Mas se a guerra indígena na bacia do Xingu sempre fora marcada pelas campanhas de captura de troféus humanos, não há vestígios, seja em documentos escritos, seja na memória dos Arara mais velhos, de que os brancos tenham sido regularmente vítimas tradicionais dos combates. Ao contrário, alguns deles já teriam vivido entre os Arara e, segundo as referências dos próprios índios, jamais foram tomados como cativos de guerra ou vítimas rituais. A paixão belicosa dos Arara sempre deixara ao largo a figura do branco, concentrando-se naqueles tipos de "inimigos" com os quais não se podia ter qualquer relação amistosa. É pela associação dos brancos aos "espíritos maléficos" – pela constância das tentativas de aproximação, pela astúcia das perseguições e, sobretudo, pela aparente união com os Kayapó – que eles lhe atribuem o papel de vítimas possíveis das expedições guerreiras. Assim, os últimos ritos decorrentes das mortes causadas pelos Arara em conflitos armados, no final dos anos 1970, já traziam como troféus apenas as cabeças e os dentes capturados dos brancos. Por isso, a memória dos indivíduos mais novos registra os brancos como as vítimas preferenciais da guerra Arara, pois eram sempre deles as cabeças que teriam sido usadas para os rituais realizados na década de 1970.[16]

IV

27 Com a chegada do sertanista Sydney Possuelo à direção dos trabalhos de atração, no fim de 1979, a Frente Arara ganha uma nova estratégia, o branco um novo estatuto e a história do contato um outro sentido. As primeiras providências da "Nova Frente" foram a suspensão das "penetrações" no território indígena, a retirada de vários grupos de invasores e a construção de um Posto de Vigilância e Atração – o PV 1,[17] A estratégia agora era tentar garantir a tranquilidade aos índios, que já perambulavam em fuga há vários anos, para permitir o tradicional "namoro" com a oferta de presentes e as aproximações graduais. Os próprios índios assistiam, escondidos, a muitas das ações da "Nova Frente",

como suspender obras, parar máquinas, tirar gente, desmontar casas que tentavam garantir a posse aos colonos. Viam também os tapiris de brindes e custavam-lhes acreditar que se os levassem não haveria represálias na forma de novas perseguições.

28 Era tanto o poder que se atribuía ao pessoal da "Nova Frente" que a imagem mais forte que um jovem índio guarda daqueles tempos é a de um dos homens "brancos" parando um trator imenso com alguns berros e movimentos das mãos. Tanto poder dos homens "brancos", sim, mas foram, sobretudo, os muitos bens materiais que eles iam largando em tapiris próximos ao PV 1 o que mais chamava a atenção dos índios. À decisão de pegar alguns daqueles bens, em dezembro de 1980 (Possuelo, 1982), começava a se seguir uma reelaboração da imagem do branco que, em vez de predispor a novos ataques, passava a sugerir o interesse de uma relação menos conflituosa. Se, em lugar de correr atrás dos índios, os brancos tinham passado a afastar os outros invasores do território e a deixar coisas interessantes e úteis (de aplicação evidente, como panelas e facas), é porque talvez não se tratasse de fato de "espíritos maléficos", mas de uma classe diferente de seres, interessados agora em manter relações amistosas e, quem sabe, até solidárias, apesar dos conflitos que haviam marcado as suas relações até então. É certo que, poucos meses antes, os Arara chegaram a atacar os integrantes da "Nova Frente", indo até a sede do Posto de Vigilância, em 12 de julho de 1980, para lançar flechas por entre as frestas da parede de tábuas, ferindo dois dos funcionários. Mas, também é certo que a intenção já não era mais a de matar os brancos: as flechas utilizadas, com pontas de fêmur de pequenos macacos, não são tão adequadas à caça dos grandes mamíferos como o são algumas outras que eles também fabricam, feitas com largas e afiadíssimas pontas de bambu, mas que não usaram mais contra o pessoal da Frente de Atração. O próprio ataque à sede do Posto não seria tão eficiente, caso a morte dos brancos fosse o objetivo, quanto o seria um ataque por entre as trilhas da floresta ou no próprio pátio descampado que circundava o PV 1. Não se tratava, portanto, de matar os brancos, mas de marcar uma posição contrária à sua presença. Porém, a própria resistência dos brancos da "Nova Frente", que não reagiam nem fugiam, mas apenas insistiam na oferta cada vez maior de presentes, fazia diminuir a regularidade e a intensidade dos ataques dos índios, pois passava a ser percebida como uma intenção real de estabelecer relações mais permanentes, apesar do recente passado de animosidades.[18]

29 Ora, no sistema cultural Arara, pensar em relações que começam com um conflito e se resolvem por meio de uma espécie de "contrato", a partir do qual a convivência se estrutura sobre os valores da reciprocidade, da solidariedade e da cooperação, é o mesmo que recuperar a própria ordenação do mundo social depois da "tragédia inicial" que fundou a atual ordem cosmológica. O processo de aceitação do branco da "Nova Frente de Atração" conformava-se, pois, à sua incorporação num modelo de relações em que o passado é definido como conflituoso e o presente como "pactuado" em termos de uma não-repetição dos confrontos iniciais entre as partes. O esquema de ordenação cosmológica, no qual a um conflito fundante equivale um "pacto" de acomodação, servia, assim, como uma estrutura conceituai capaz de dar conta da mudança histórica do comportamento dos brancos. Deixando as perseguições de lado, a "Nova Frente" jogava os conflitos para o passado e abria, no presente, um lugar para a nova figura dos brancos.

30 No próprio modelo conceituai arara, há uma categoria que se prestava a dar conta da nova figura do branco: *ïpari,* aquele com quem se brigou no céu mas, uma vez no chão, aceitou, apesar das diferenças, as regras de uma convivência solidária. E não é com outro termo que o xamã que acompanhava um dos primeiros grupos de índios a sair da floresta

afirma ter se dirigido aos brancos quando, controlando passo a passo todos os seus movimentos, os índios "resolveram fazer o contato" (em fevereiro de 1981).[19]

31 A mudança de comportamento do branco implicava, do lado dos Arara, um novo modo de representá-lo. A seqüência temporal de seus atos, das perseguições sucessivas às demonstrações insistentes de generosidade, encarregou-se de favorecer o uso da categoria *ïpari,* com seu sentido tradicional, para dar conta da nova imagem dos brancos. Restava, contudo, compreender o fato da extrema desigualdade material entre os índios e aqueles que eram agora incorporados sob a marca da categoria *ïpari.* Por isso, no processo de reelaboração do estatuto do branco, o discurso nativo sobre a etiologia das diferenças entre índios e brancos abriuse para uma reestruturação simbólica capaz de incluir suas desigualdades em recursos materiais. Assim, recontando o mito de origem, os Arara encontravam um lugar para os brancos: após a "tragédia inicial", os *karei,* como nos chamam, mesmo tendo caído do céu também, teriam voltado a ficar junto à divindade *Akuanduba,* recebendo dela todos os bens materiais que agora possuem. Por outro lado, os Arara, *ukaraŋmã,* que, envergonhados e com medo, se escondiam da divindade e dos brancos por entre as "cascas do céu", foram os "abandonados"; e aqui tiveram de roubar o fogo da lontra (*taroum*) e aprender, com o bicho preguiça (*uagoum*), a fazer os poucos bens materiais de que precisassem.[20]

32 A partir desse segundo momento da história do contato, a forma de representação do branco, como uma das partes interessadas num "contrato" de solidariedade, cooperação e reciprocidade (celebrado em nome da evitação, da não-repetição dos eventos passados), passa a sustentar as relações reais que os Arara têm estabelecido com todo o pessoal da Funai, a partir da aceitação da transferência definitiva das aldeias para junto do Posto de Assistência. Os brancos acabaram sendo incorporados no próprio circuito das dádivas e da ajuda mútua que cimentam as relações entre aqueles que tentam evitar a repetição dos conflitos que provocaram a tragédia inaugural do Mundo. Essa incorporação dos brancos não aponta, porém, para a diluição das fronteiras entre eles e os índios. Ao contrário, é pela aceitação de suas diferenças, pelo próprio potencial de conflito na interação com os brancos (presente, no mínimo, pelo próprio uso da categoria *ipari*), que os Arara os submetem ao idioma simbólico da solidariedade, da cooperação, da reciprocidade, da generosidade, enfim.

33 Os dois momentos da história do contato marcam o processo de construção de uma imagem dos brancos. No primeiro, eles estavam associados a uma das linhas de descendência dos "espíritos maléficos" e, portanto, aos nativos do "lado de fora" do Mundo: sua origem remetia-os à própria "tragédia" fundadora do Cosmos atual. Ali, a diferença entre brancos e Arara, pensada em termos da diferença de suas origens, tomava o confronto entre eles equivalente à fuga dos castigos que a divindade reservava aos Arara. Sem conciliação possível, brancos e índios, tendo diferentes origens, juntavam-se, porém, num destino comum: o conflito permanente. Por outro lado, no segundo momento dessa mesma história, os brancos deixam o lugar dos "inimigos" e são recolocados, pela categoria *ïpari,* na linha de origem dos próprios Arara. Assim, as relações potencialmente conflituosas, constituintes da ordem cosmológica em si mesma, acabaram submetidas às formas de controle impostas pelos mecanismos de solidariedade interna à própria sociedade arara: os comportamentos não-egoístas, a reciprocidade, a generosidade. Concebido como o produto de uma diferença original e irredutível, o próprio mundo social arara (e não apenas a sua mitologia) manteve-se aberto à incorporação do branco, segundo as próprias estruturas conceituais nativas. Não pela negação de suas diferenças,

portanto, mas pela possibilidade, aberta pela afirmação de uma origem comum, de sua subordinação à lógica nativa da solidariedade, da cooperação e da generosidade, é que o branco recebeu seu lugar no interior do mundo social arara. É por isso que, entre os próprios servidores da Funai de toda a região de Altamira, os Arara são conhecidos como os índios mais calmos, dóceis, generosos e "fáceis de se lidar": dividem tudo com todos os que lá estão, caçam para o pessoal do posto da Funai, evitam todo e qualquer conflito e, no geral, aceitam todas as condições definidas para o trabalho de assistência.[21]

V

34 O momento atual do contato[22] – o terceiro na curta história da presença permanente dos brancos – começa a introduzir novas condições dentro da relação com a Funai. Com a transformação da Frente de Atração em um posto indígena regular, secaram os recursos que vinham diretamente de Brasília e que possibilitaram as condições materiais para a figuração do branco como alguém disposto a ser generoso e recíproco. Sem essas condições, a relação do pessoal de campo da Funai com os índios tem se resumido à administração dos medicamentos (que os Arara ainda interpretam como uma espécie de "contraprestação" por aquilo que eles oferecem aos brancos) e à esporádica distribuição dos poucos bens e utensílios que a administração de Altamira consegue fornecer.

35 Ao lado da dramática diminuição no fluxo de bens ofertados pelo branco, cuja contrapartida Arara ainda continua no mesmo grau e intensidade de quando foi acertado o "pacto" que levou ao contato definitivo, as notícias da "ameaça das águas" – os Grandes Projetos Hidrelétricos na bacia do Xingu (Santos & Andrade, 1987) – também desafiam o modo como os Arara têm representado o branco. Em ambos os casos, a sua figuração simples como uma categoria única de gente, passível de ser incorporada pelo idioma simbólico das relações recíprocas e solidárias, vem se contrapor a uma nova ordem de realidade, na qual nem mesmo a busca de relações reguladas pelos valores da solidariedade, da cooperação e da reciprocidade parece ser suficiente para garantir um estado seguro de funcionamento do mundo. O idioma simbólico de generosidade, até então capaz de articular brancos e Arara num mesmo tecido social, no qual as relações estavam presas às múltiplas formas de reciprocidade, parece agora ser impotente para continuar fundamentando um regime de interação que exclua os conflitos.

36 A escassez de bens começa a sugerir o tema do "egoísmo" – *očinme* – que causou a briga, que quebrou a "casca do céu", que condenou os Arara a viver sobre o chão que flutua sobre as águas, fugindo de todos os castigos impostos pela divindade. Por outro lado, a ameaça dos Grandes Projetos Hidrelétricos parece apresentar-se como a derradeira etapa da catástrofe que começou com o "egoísmo", que causou a briga, que fez cair a "casca do céu" sobre águas: agora, o assoalho terreno onde ainda podem pisar os Arara desaparecerá sob as águas que o têm sustentado?[23]

37 Mais uma vez, o modelo simbólico com o qual os Arara concebem a origem e o processo de formação do Mundo serve como instrumento cognitivo para tentar dar conta das mudanças que já se percebem (o fim do fluxo de bens) e aquelas que apenas se anunciam (os Projetos Hidrelétricos). Essa mesma estrutura mostrou-se capaz de absorver os primeiros eventos (a imposição de relações permanentes com os brancos e sua incorporação no sistema de relações tradicionais), definindo um domínio de interpretação e de atuação que, até recentemente, se mostrava eficiente (a partir dos valores da solidariedade, da cooperação e da reciprocidade como elementos capazes de

estabelecer relações com baixa incidência de conflito). É nesse contexto, assim, que se revela todo o trabalho cognitivo do sistema simbólico Arara e seus esforços analíticos para dar coerência à complexidade das situações de contato e do desenrolar inconstante dos acontecimentos. Todo esse esforço, apreendido em sua específica contextualidade, leva-nos a perceber que tanto a dinâmica histórica, quanto a sociologia das relações de contato foram campos abertos às elaborações simbólicas e cosmológicas por parte dos Arara, que, a partir do seu próprio sistema cultural, foram capazes de reavaliar a si próprios no jogo instável das relações permanentes com o branco. Por isso, nem o ilusório dilema teórico entre o privilégio exclusivo da ordem simbólica ou a aceitação do contingente e do eventual como instâncias aptas a ser dotadas de significação, nem a restritiva suposição de que as interpretações dinâmicas apontam, traçam ou descrevem sempre processos de mudança: a história das reelaborações conceituais sobre o branco fez-se pela capacidade de o sistema cultural arara se abrir na direção do que poderia ser vivido, mas segundo as formas de sentido e coerência impostas pelo regime nativo de entendimento das ações humanas possíveis.

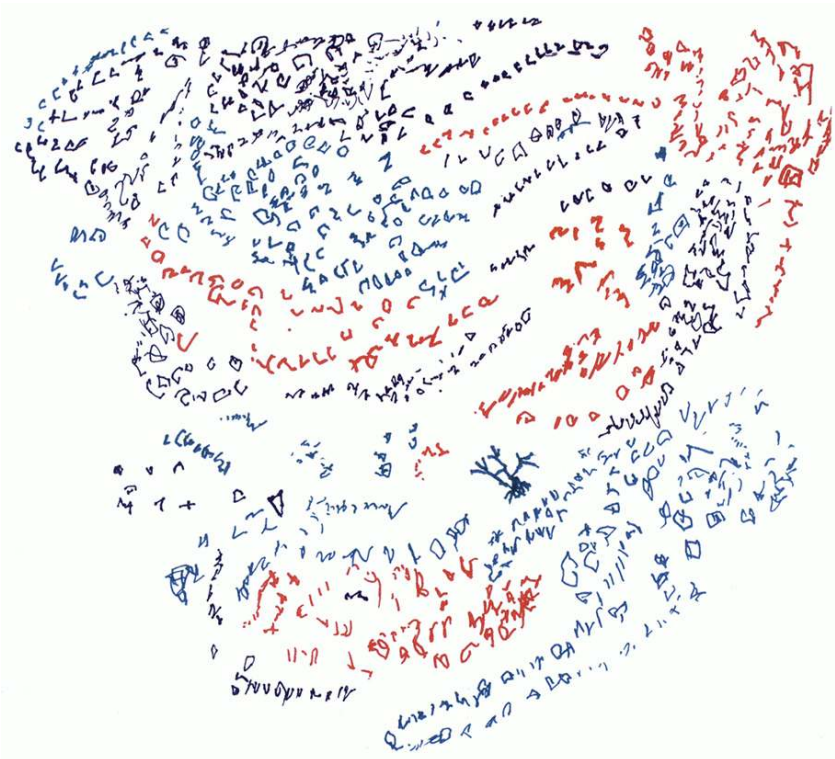
38 A expressão real dessa sua capacidade, porém, deveu-se ao fato de que ele (o sistema cultural Arara) conseguia gerar relações concretas com o branco, tal como este era pensado: como sujeito de suas próprias ações. Os dois novos eventos, porém, parecem retirar das mãos daqueles brancos que os Arara conhecem a capacidade de manter as relações já estabelecidas. Deslocando o controle dos acontecimentos para as mãos de outros brancos, que os Arara desconhecem e a quem não têm acesso, os novos eventos colocam à prova, no contexto das relações com a sociedade nacional, a produtividade sociológica daqueles valores em nome do quais eles aceitaram a presença do branco e "pactuaram" as relações de contato: as formas generosas de convívio, marcadas pelo oferecimento mútuo das dádivas. Na nova situação, não há mais um branco concreto com o qual pactuar ou restabelecer relações solidárias (e pacíficas). Essa possibilidade parecia ter sido aberta muito recentemente quando o ex-presidente Collor recebeu dois índios em Brasília para fazer a entrega simbólica do documento que homologou a Área Indígena Arara em 24 de dezembro de 1991. Do ponto de vista de um dos índios presentes à cerimônia, aquilo representava não apenas um novo gesto de solidariedade dos brancos, mas uma redefinição do "lugar" onde deveriam ser estabelecidas as novas relações e, sobretudo, o encontro com aqueles que, enfim, pareciam ter o controle sobre as ações dos brancos nessa nova etapa da história. Porém, ao *impeachment* do presidente e às informações divulgadas entre os índios de que o Sr. Fernando Affonso Collor de Mello havia sido arrancado da Presidência da República acusado, justamente, de "apropriação indébita", isto é, marcado pela suspeita de ser *očinme* segundo o modelo nativo, se seguiria mais um momento em que se esfacelava outra vez a figura de um branco com o qual se poderia voltar a estabelecer relações concretas, talvez generosas e solidárias.[24]

39 Os vários momentos históricos vividos pelos Arara, no curto espaço de tempo de contato permanente, mostram todo o processo cognitivo de uma lógica cultural que, gerando diferentes representações sobre a origem e o estatuto do branco, tentava dar sentido às relações que podiam ser estabelecidas a cada momento. Nesse processo, tais representações moldaram as relações interétnicas produzidas nas várias situações dessa história em comum. Mas, se assim foi, era porque a dinâmica do contato, nos diferentes contextos ao longo do tempo, estava submetida ao trabalho cognitivo dos Arara segundo sua lógica cultural específica.

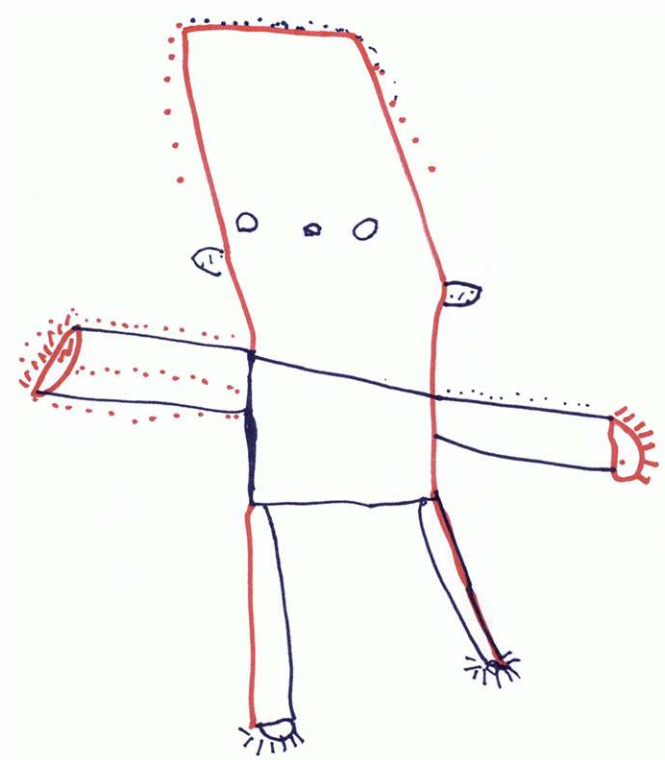
40 As mudanças nas representações sobre a origem e o caráter do branco aparecem, com toda sua contextualidade histórica, como as construções simbólicas que permitiram mais a reafirmação dos operadores centrais das relações sociais, tal como previstos no próprio sistema cultural nativo, do que a sua desestruturação. Fosse como "inimigo"-que é dobra conceituai dos "espíritos maléficos"–, fosse como *ïpari* - que é a expressão da figura simbólica de uma alteridade "enviesada" numa origem comum –, a imagem do branco sempre foi operada como um vetor para o estabelecimento de relações concretas. E se conflituosas ou pacíficas não importa, pois foram sempre relações produzidas a partir da própria experiência histórica de contato com o branco, ainda que o problema atual, como se viu, seja o de saber onde está, de fato, este outro branco com o qual devem ser acertadas as regras da nova convivência.

Agradecimentos

41 Este texto tem um percurso longo e variado. Concebido inicialmente como um resumo das idéias de um dos capítulos da minha tese de doutorado (publicada como Teixeira Pinto, 1997), ele foi sendo modificado à medida que a redação da tese progredia e surgiam oportunidades para discuti-lo. Várias pessoas fizeram críticas e sugestões que contribuíram não só para o texto, mas também para o desenvolvimento da própria tese: Yvonne Maggie, Marco Antônio Gonçalves, Maria Lina Leão Teixeira e Peter Fry, na UFRJ; Míriam Grossi, na UFSC; Ana Maria Burmester, na UFPR; Joanna Overing, Nádia Farage e Vanessa Lea, num Encontro de Etnologia na Unicamp. Alcida Ramos, Bruce Albert e Patrick Menget leram a versão que dá origem à forma atual do texto. Agradeço a todos.

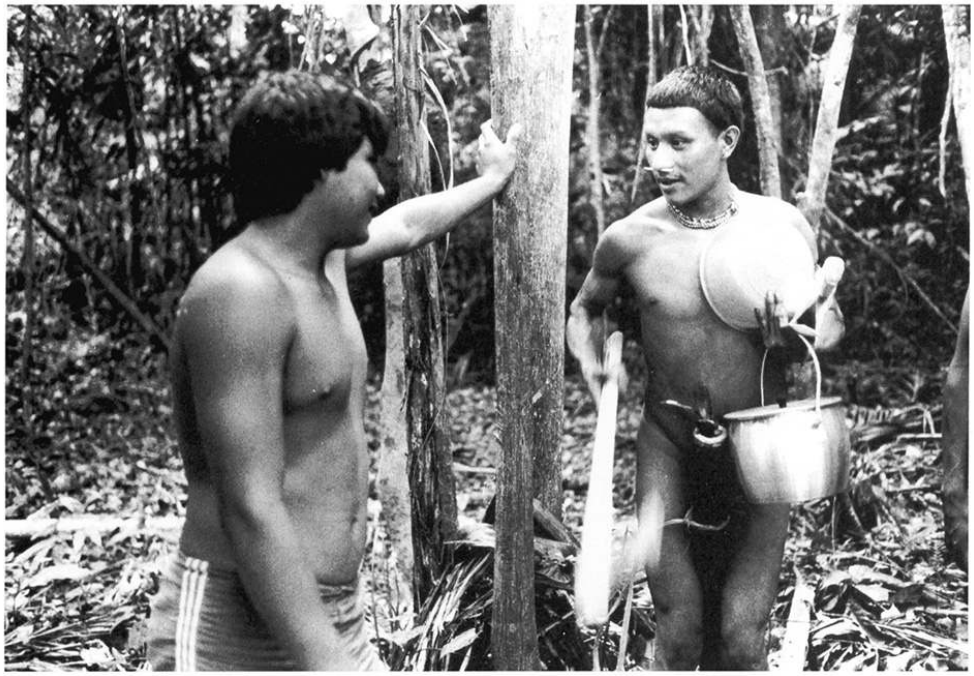


Parcela da população do Cosmos. Desenho de Iarumdam (agosto de 1988).



Uma onça vista bem de perto, representando seu encontro com o xamã na floresta. Desenho de Wapuri (julho de 1988).

Vista aérea da aldeia Arara do igarapé Cachoeira Seca. A dispersão das casas ilustra a autonomia dos grupos residenciais. Foto: M. Teixeira-Pinto (maio de 1994).



A "pacificação" dos Arara. *Mute* com panela e outros objetos recém-ganhos da Frente de Atração. À esquerda, *Karaia,* índio Ikpeng do Xingu, que ajudou na atração dos Arara. Foto: B. Carneiro (1981).

Toitsi, um dos principais articuladores da aceitação dos brancos pelos Arara. Foto: M. Teixeira-Pinto (aldeia do Laranjal, junho de 1992).

Akito, jovem Arara logo após um conflito com pescadores em exploração comercial dos rios nas proximidades da aldeia do Laranjal. Foto: M. Teixeira-Pinto (junho de 1994).

BIBLIOGRAFIA

Referências bibliográficas

ALBERT, B. A fumaça do metal. História e representações do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico/89,* p. 151-89, 1992.

BOON, P. *Otras tribus, otros escribas.* México: Fondo de Cultura, 1990.

BOURDIEU, P. *Esquisse d'une théorie de la pratique.* Genève: Libraire Droz, 1972.

—. *Le sens pratique.* Paris: Éditións de Minuit, 1980.

CARNEIRO DA CUNHA, M. A lógica do mito e da ação. O movimento messiânico Canela de 1963. In: —. *Antropologia do Brasil.* São Paulo: Brasiliense. 1987. p. 13-52.

COHN, B. History and anthropology: the State of play. *Comparative Studies in Society and History,* v.22, n.2, p. 198-21, 1980.

—. Anthropology and history in the 1980s. *Journal of Interdisciplinary History,* v. 12, n.2, p.227-52, 1981.

COUDREAU, H. A. *Viagem ao Xingu.* Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1977.

FUNAI. *Processo nº 4724/77.* Brasília, 1977.

HILL, J. D. Introduction: myth and history. In:—. *Rethinking History and Myth:* Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p. 1-17.

LÉVI-STRAUSS, C. As organizações dualistas existem? In:—. *Antropologia Estrutural.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. p. 155-89.

—. *Historia de Lince.São* Paulo: Companhia das Letras, 1993.

MAYBURY-LEWIS, D., ALMAGOR, U. (Org.) *The Attraction of Opposites.* Thought and Society in Dualistic Mode. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1989.

MENGET, P. *Au nom des autres:* classifications des relations sociales chez les Txicão du Haut-Xingu. Paris, Tese (Doutorado), Université de Paris X – Nanterre, 1977. (Tradução: *Em nome dos outros:* classificações das relações sociais entre os Txicão do Alto Xingu. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, 2001).

NIMUENDAJÚ, C. Idiomas indígenas del Brasil. *Revista del Instituto Etnológico de Tucumán,* p.543-618, 1932.

—. Tribes of the lower and middle Xingu river. In: STEWARD, J. (Org.) *Handbook of South American Indian.* Washington: Smithsonian Institution, 1948. v.III, p.213-43.

ORTNER, S. Theory in anthropology since the 1960s. *Comparative Studies in Society and History,* v.26, n.1, p. 126-66, 1984.

POSSUELO, S. *Resumo histórico do povo Arara.* Altamira: FUNAI, 1982. (Ms.). (Versão revista).

RIBEIRO, D. Os *índios* e *a civilização.* 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

ROSALDO, R. *Ilongot Headhunting:* A Study in Society and History. Stanford: Stanford University Press, 1980.

SAHLINS, M. *Historical Metaphors and Mythical Realities.* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.

SAHLINS, M. *Ilhas de História.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SANTOS, L., ANDRADE, L. *As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas.* São Paulo: Comissão Pró-Índio, 1987.

TEIXEIRA PINTO, M. *Os Arara:* Tempo, espaço e relações sociais em um povo Karíbe. Rio de Janeiro, Dissertação (Mestrado), Museu Nacional, 1989.

—. Corpo, morte e sociedade: um ensaio sobre a forma e a razão de se esquartejar um inimigo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais,* v.21, p.52-67, 1993a.

—. Relações de substância e classificação social: alguns aspectos da organização social Arara. *Anuário Antropológico/90,* p. 169-204, 1993b.

—. Entre esposas e filhos: poliginia e padrões de aliança entre os Arara. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. B. (Org.) *Antropologia do parentesco:* Estudos ameríndios. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995. p.229-64.

—. *leipari.* Sacrifício e vida social entre os índios Arara. São Paulo: Hucitec, ANPOCS, Ed. UFPR, 1997.

TURNER, T. History, myth and social consciousness among the Kayapó of Central Brazil. In: HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past.* Urbana: University of Illinois Press, 1988. p. 195-213.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. *From the Enemy's Point of View.* Humanity and Divinity in an Amazonian Society. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

NOTAS

1. Ou um tipo de instituição "cujo sentido único é dar um sentido à sociedade que a possui" (Lévi-Strauss, 1975, p. 185).

2. Que é, justamente, um dos temas subjacentes na *História de Lince.*

3. Com uma população atual que não chega a duas centenas de pessoas, os Arara têm mais de 30% dos indivíduos nascidos já no período pós-contato (1981). Certamente que, para todas essas crianças e jovens adolescentes, o papel dos brancos como provedores dos bens tende a ser mais marcante do que para aqueles que vivenciaram todo o longo processo de contato e viam, ali, o branco assumir papéis mais diversificados.

4. Variantes versões sustentam que este mau comportamento estaria associado ora a um roubo, ora ao egoísmo excessivo. De qualquer forma, ambos, roubo e egoísmo, se equivalem sob a categoria *ocinme,* como se o roubo nada mais fosse do que uma forma superlativa de egoísmo.

5. O tema do "abandono" não é incomum entre os povos indígenas do continente (ver, por exemplo, Viveiros de Castro, 1992, cap. 3).

6. A metafísica Arara diferencia vários tipos de seres. Os *ukaraŋmã* são os verdadeiros humanos "abandonados" pelas araras. Os *udot* são "inimigos" genéricos que se diferenciam em duas subclasses: uma de "gente" propriamente dita, mas cuja diferença com os *ukaraŋmã* os faz ora aliados ocasionais, ora "inimigos reais"; e os *udotpeem,* seres que parecem gente (são, literalmente, "gentinha"), mas com os quais só se consegue estabelecer relações belicosas. E há também os *uago,* "bichos". Cada um destes, por sua vez, tem uma ontologia específica: os *udot* poderiam ser também transformações terrenas de estrelas que caíram do céu, mas que não se confundem com os próprios *ukaraŋmã,* que foram os primeiros a se transformar; os *uago* são, no geral, "gente" que, em função da quebra de certas regras de bom comportamento, foram transformados em "bichos". Mas nem todo bicho é propriamente um *uago,* pois há aqueles que são diretamente criações ou mutações da divindade *Akuanduba,* como todas as espécies de felinos, e aqueles que são formas materiais aparentes de espíritos dos mortos, como certas espécies de coruja, por exemplo. Os *udotpeem,* por outro lado, são as formas mutantes dos "espíritos maléficos" originais: apesar das suas evidentes semelhanças, não se confundem com os seres humanos propriamente ditos (os *ukaraŋmã* em primeiro lugar, mas também alguns tipos de *udot).*

7. A própria geomorfologia amazônica, com suas alternâncias entre terra e água, parece servir como o elemento "sensível" para o mito de origem. Assim, a oposição terra = "casca do céu"/água = "lado de fora do céu" parece traduzir as diferenças entre as formas de comportamento associadas aos habitantes tradicionais de cada um daqueles planos. É uma oposição na qual a junção terra/água, como produto da "tragédia primordial", apontaria justamente para a instabilidade do mundo social produzido pela "queda do céu", para o idioma da agressão velada entre subgrupos, para a violência contra os inimigos (ver adiante).

8. Os Arara têm uma teoria densa e complexa sobre a cooperação, a solidariedade e a reciprocidade que seria desnecessário apresentar em detalhe aqui. Em termos gerais, há quatro diferentes imperativos de atitude e de conduta associados ao "agir de forma moralmente apreciada" *(adapomdaramïtpït)* de acordo com aqueles valores: *abočimïtpït* (ser "generoso"), *ibirindamïtpït* (ser "cooperativo", ajudar), *apomdaramïtpït* (ser "recíproco"), *odotpwamenbït* (ser "gentil") (ver Teixeira Pinto, 1997, cap. 5). A classificação das ações humanas, segundo a maior ou menor correspondência a estas formas ideais de comportamento, é um dos ordenadores da interação social.

9. Muitos dos mitos dos Arara narram, justamente, episódios associados à quebra dessas regras, ao descumprimento desses princípios; invariavelmente, o destino daqueles que assim procedem é transformar-se em animais: porcos, macacos, cotias, jabutis, tatus foram todos gente, "animalizados" em função da quebra das regras mínimas de convivência social.
10. No trabalho de localização e sistematização das esparsas informações históricas disponíveis sobre os Arara, parcialmente utilizadas aqui, contei com a valorosa assistência de Rachel Lange, bolsista do projeto sob minha coordenação na UFPR, a quem agradeço.
11. Todos os subgrupos Arara mencionados aqui foram contatados, entre os anos de 1981 e 1983, justamente na região da margem esquerda do Iriri. Um outro subgrupo, formado por apenas uma única família, foi contatado no final de 1987 próximo ao igarapé Cachoeira Seca, no alto Iriri, já bem próximo às águas do rio Curuá. À direita do Iriri teria ficado apenas o grupo denominado Pariri ou "Araras Mansos" (Nimuendajú, 1932), extintos antes de meados do século.
12. Em 1884, Von den Steinen teria encontrado um índio Arara como cativo numa aldeia Juruna no Xingu.
13. Os Arara já haviam sido considerados oficialmente extintos, uma vez que as últimas informações disponíveis sobre eles eram as dos encontros fortuitos com regionais ainda na década de 1940 (Ribeiro, 1982, p. 229ss.).
14. Os antigos conflitos com os Kayapó são descritos pelos Arara como bem diferentes daqueles que tinham com os outros povos tradicionais da Amazônia. A uma guerra de tocaia, cuja finalidade era a captura de mulheres e de "troféus humanos" (ossos, dentes e, principalmente, a cabeça dos inimigos mortos), os Kayapó opuseram uma "guerra de conquista" ou mesmo de "extermínio", na qual faziam contatos amistosos prévios e voltavam depois, quando já não se esperava mais o confronto, para um ataque rápido e devastador sobre as aldeias.
15. A construção da rodovia Transamazônica, que cortava ao meio o território Arara, e o início dos projetos de colonização que a seguiram davam um caráter de urgência à "pacificação" dos índios. Em 1970, já eram seis as "frentes de penetração" que tentavam chegar de qualquer forma aos Arara. Em dezembro do mesmo ano, uma das frentes localiza e avança sobre uma nova aldeia que é rapidamente abandonada. Estes seriam os movimentos típicos das Frentes de Atração durante quase uma década, até finais de 1979, quando o sertanista Sydney Possuelo assume a direção dos trabalhos e dá um novo rumo para a atração dos Arara (ver adiante).
16. Foi somente na última pesquisa de campo, entre maio e julho de 1994, que pude conversar livremente com os Arara sobre os temas da guerra e da captura de troféus humanos, assuntos que eles evitavam. Ficou patente a diferença de entendimento que existe entre os indivíduos mais velhos e os mais novos a respeito dos brancos e do seu lugar nos ritos de guerra. Se os mais velhos afirmam que raramente os brancos eram capturados e tinham as cabeças cortadas, os mais novos, por outro lado, associam diretamente a idéia de "inimigo" presente na categoria *udot* à figura dos brancos. A própria tradução que os mais novos fazem (os mais velhos ainda são monolíngües) do canto que se seguia à morte dos inimigos inclui o termo para "branco" *(karei)* em lugar da categoria genérica para "inimigo".
17. A interdição da área para fins de atração já estava cumprida legalmente desde 1977, sem que até então tivessem sido tomadas as medidas para sua efetivação na prática.
18. A partir desse momento, os índios não somente passaram a deixar presentes para os brancos – caça, artefatos de palha, enfeites de penas – mas "negociavam" mesmo o que estes deveriam oferecer, por meio de modelos de utensílios metálicos que os Arara faziam em madeira e deixavam junto a seus presentes para que os "pacificados" soubessem o que dar em troca.
19. Há maneiras bastante formalizadas para a "aproximação" com um *ïpari* – o que é inclusive tematizado nos ciclos rituais associados ao poste cerimonial sobre o qual, no passado, os Arara colocavam a cabeça decapitada de um inimigo (ver Teixeira Pinto, 1997). A sequência de etapas que teriam sido cumpridas pelos Arara quando decidiram partir para o encontro do homem branco incluíram uma grande caçada, o consumo de um chá das folhas de um cipó (que era

normalmente parte dos ritos xamânicos) e o oferecimento de presentes. Quando há o consumo do chá do cipó, antes do qual devem-se ingerir quantidades imensas de líquidos para provocar vómitos sucessivos, nada se deve comer ou beber durante um certo período. Porém, os índios que, em grupo, foram ter com os brancos pela primeira vez, acabaram aceitando os mingaus de farinha de milho oferecidos pelo pessoal da Frente. Um ano mais tarde, depois de uma visita a Altamira, um surto de gripe ataca os Arara, que fogem para a floresta e são pouco a pouco resgatados (Funai, 1977). Ao final, sete foram as mortes (as únicas atribuídas às condições de saúde impostas pelo contato). O interessante é que muitos índios associam as mortes desse surto gripal, ocorrido um ano após os primeiros contatos com o pessoal da Frente de Atração, à quebra das sequências rituais que deveriam ter sido cumpridas na primeira aproximação. Interessante também é nenhuma morte a partir de então ter sido atribuída ao branco, direta ou indiretamente. É à falta de cuidado dos próprios índios na manutenção de certas regras de convívio (seja com os brancos, com os "espíritos maléficos", ou com os espíritos "donos dos animais") que, segundo eles, devem sempre ser creditadas as mortes.

20. Assim, tal como sugeria Lévi-Strauss (1993), a incorporação da figura do branco na mitologia nativa ocorria segundo alguns lugares pré-marcados; essa incorporação, porém, estaria longe de ter sido alcançada sem a longa história de sucessivas reelaborações conceituais e do estabelecimento de diferentes formas de relação com os brancos.

21. Comparada com a resistência histórica que eles ofereceram, a "docilidade" dos Arara, após a aceitação do contato, chegou a surpreender um dos mateiros envolvidos na atração. Conhecido como "velho Milton", o mateiro continuou trabalhando com os Arara até sua morte. E morreu acreditando que aqueles índios não poderiam ser de fato os Arara: "Os Arara são gente braba... esses não, esses são mansos... não podem ser os mesmos", dizia-me ele durante a primeira vez que estive na área.

22. Por "atual" refiro-me aqui às tendências observadas quando de minha última ida ao campo, em 1995. De lá pra cá só tive condições de retornar à área por curtos períodos, o último no início do ano de 2001.

23. Um dos homens Arara mais velhos diz sofrer constantemente de pesadelos em que as águas sobem de madrugada, invadem as casas e matam todos os que estão dormindo. Todos os registros, em meu poder, desses pesadelos, porém, indicam que eles surgem (ou, pelo menos, são contados publicamente) em momentos de pequenos conflitos com outros brancos (por exemplo, os incidentes cada vez mais frequentes com caçadores, madeireiros, garimpeiros, pescadores e outros invasores dentro da área indígena) ou com outros índios (na Casa do Índio de Altamira ou em encontros acidentais durante caçadas). O pesadelo do velho Piput parece ser recorrente, justamente, nas situações em que um certo caráter dramático envolve a investigação de tais incidentes, como uma espécie de presságio sobre a virtualidade de conflitos futuros.

24. Uma de minhas viagens a campo, entre setembro e novembro de 1992, coincidiu com o processo de *impeachment* do ex-presidente. Não foram poucos os índios que acompanharam comigo e com o funcionário do PI Arara a votação final do processo, transmitida em cadeia nacional de rádio.

AUTOR

MÁRNIO TEIXEIRA PINTO

Universidade Federal do Paraná. Bolsista do CNPq. marnio@netbank.com.br

14. Ialanawinai

O branco na história e mito Baniwa

Robin M. Wright

---

1 Um dos temas mais comuns encontrados nas ideologias dos movimentos messiânicos e milenaristas da Amazônia indígena é a profecia de uma transformação dos índios em brancos e vice-versa. Entre os casos documentados, incluem-se os povos do médio Solimões no fim do século XVII (Porro, 1987-1989); os povos Carib-falantes da fronteira Brasil/Guiana Inglesa na primeira metade do século XIX (Andrello, 1993; Schaden, 1976; Abreu, 1995); e os povos de línguas Aruak e Tukano do noroeste da Amazônia na segunda metade do século XIX (Wright, 1992).

2 Um variante dessa noção afirma que os estrangeiros, freqüentemente homens brancos (e também religiosos), são percebidos como "divindades", "deuses de volta", ou são assimilados aos mundos de seres primordiais. Provavelmente o primeiro movimento messiânico de que se tem registro na Amazônia – no alto Solimões, entre os Jurimagua do século XVII – envolveu o padre Jesuíta Samuel Fritz, a quem os índios atribuíam poderes análogos a sua divindade Guaricaya (Porro, 1987-1989, p.384-5). Os Ticuna do alto Solimões também entendem que uma entre as múltiplas formas que o seu criador e salvador da humanidade, *Yoi,* pode assumir é a do homem branco (Oliveira Filho, 1988, p.278). Os Barasana, povo de língua Tukano do sudeste de Colômbia, acreditam que seu herói cultural, *Waribi* ("Ele-que-foiembora") é o ancestral de todos os brancos (Hugh-Jones, 1988, p. 142-3).

3 Para os Baniwa, a questão do homem branco tem sido da mesma forma um elemento crítico em sua longa história de movimentos proféticos, messiânicos e milenaristas. Em alguns casos, os profetas têm pregado para seus seguidores que – mesmo incorporando práticas e símbolos cristãos em seus rituais – eles devem evitar contato com os brancos. Em outros casos, os profetas têm advertido uma "vinda dos brancos" iminente para a qual os povos devam se preparar. Em sua conversão a evangelismo protestante na década de 1950, um elemento central na ideologia da sua conversão era de "tornar-se branco, meio-civilizado".

4 Em algumas das primeiras fontes escritas sobre os Baniwa, consta que eles se impressionaram pela natureza totalmente estranha da vida do homem branco. Quando

Alfred Russel Wallace visitou os Baniwa do Rio Cubate (afluente do Rio Içana, no noroeste Amazônico) em 1853, encontrou-os sedentos por informações a respeito do mundo dos brancos e foi coberto de perguntas como: "de onde vinha o ferro, como era feito o pano de algodão, se o papel crescia em meu país, se tínhamos muita mandioca e banana. Ficaram muito surpresos ao saber que todos lá eram brancos e não podiam imaginar como os brancos podiam trabalhar ou como podia existir um país sem floresta" (Wallace, 1853, p. 154). Esse trecho nos dá uma idéia do intenso interesse dos Baniwa pelas habilidades dos brancos em produzir bens novos e úteis, como que por magia, sem a floresta que julgavam indispensável. Seu espanto pelo fato de os brancos trabalharem indica duas coisas: uma percepção histórica aguçada de que os brancos até então tinham apenas mandado outros – os índios – trabalharem e uma idéia de que os brancos viviam num mundo de abundância sem trabalho.

5 Mais de um século depois, quando iniciei meu trabalho de campo entre os Baniwa, fui, como Wallace, objeto de intensas observações, indagações e conversas diárias. Desde o início, senti que a categoria "branco", *ialanawi,* era marcada por uma dimensão que ia além da realidade concreta da situação de contato, isto é, os *Ialanawinai* (plural) não eram como outros humanos. Inicialmente, suas perguntas procuravam classificar-me num dos grupos de brancos que conheciam: eu era da Funai? Regatão? Missionário? Sendo americano, estaria ali para pregar a Bíblia, seria um crente? Como era a Funai que autorizava meu trabalho de campo, fui colocado na categoria "governo" e, conseqüentemente, como um "patrão". Por mais que eu relutasse em aceitar esse rótulo, ele permaneceu durante todo o período de meu trabalho de campo, determinando, de vários modos, minhas relações com os Baniwa. "Antropólogo", ou "polócolo" como diziam alguns, não significava nada. Embora no final de minha estada eu fosse visto mais como um amigo, *wakitchinda,* e "irmão mais novo", *wamhereri,* em situações de visita de autoridades brancas, era devolvido à categoria de "patrão".

6 Isso significava que eu era visto muitas vezes como um intermediário entre os Baniwa e as fontes de riqueza material e poder das cidades. Significava que me viam como fonte de informação acerca do mundo dos brancos em geral – especialmente de sua geografia, indústria e tecnologia. E implicava uma série de atitudes e comportamentos que oscilavam entre o temor e a desconfiança, a hábil manipulação, a admiração e o assombro.

7 Meu interesse pela história baniwa esclarecia essas atitudes até certo ponto. A vida cotidiana era uma outra fonte de informações, já que a diferença entre os brancos e os Baniwa era visível por toda parte: os Baniwa que trabalhavam para os brancos exibiam sua riqueza (roupas, sapatos, relógios, rádios etc.), ao passo que os outros continuavam vestindo roupas esfarrapadas e vivendo "como antigamente". Foi pelo estudo de representações simbólicas no mito e em histórias orais que cheguei a uma compreensão mais profunda do significado da categoria, pois logo descobri que os brancos eram assimilados ao mundo das divindades. De fato, duas das mais poderosas eram descritas como *Ialanawinai,* com os atributos materiais dos brancos, e sempre que apareciam no mito, os narradores me diziam "você sabe como é" ou "eles (as divindades em questão) são branquinhos, bonitos". Essa associação (para mim) perturbadora requer esclarecimentos, e é exatamente o conjunto de crenças subjacentes a essas afirmações que explorarei neste artigo.

8 O interesse antropológico por representações indígenas dos brancos abre-nos um caminho para abordar essas questões: as interpretações de Hugh-Jones (1988) das representações dos brancos na mitologia barasana, o estudo de Bidou (1986) sobre a

mitologia tatuyo como um modo, ao mesmo tempo, de explicar e de moldar os acontecimentos históricos, a análise de Albert (1992) sobre as representações do contato entre os Yanomami e nossos próprios estudos de formas narrativas, ritual e movimentos religiosos (Wright & Hill, 1986; Hill & Wright, 1988) são todos exemplos do norte e noroeste amazônico que servem de base para discussão neste artigo. A coletânea de Hill (1988) constitui também um guia para nossas considerações teóricas acerca da relação entre formas de consciência mítica e histórica. Finalmente, a interpretação de Sullivan (1988) dos mitos sul-americanos em seu lcanchu's Drum oferece uma alternativa para as abordagens estruturalistas da mitologia, explorando o sentido das categorias nativas em termos de uma imaginação religiosa distinta.

9 Neste artigo, concentramos nossa atenção nas representações dos brancos na história e mito baniwa. A primeira parte concentra-se numa discussão das principais categorias de brancos com quem os Baniwa têm tido em contato nos últimos dois séculos e meio e a natureza, forma e qualidade desses contatos, de modo a fornecer uma dimensão da categoria "brancos" como construção histórica. Nossa discussão está dividida em duas partes, sendo a primeira um resumo da história baseado em fontes escritas e a segunda, uma interpretação das histórias orais do contato dos Hohodene, uma fratria baniwa do Rio Aiary, com quem realizei a maior parte de meu trabalho de campo. A história registrada nas fontes escritas demonstra o papel crucial de grupos de interesse econômico e de militares como os tipos de brancos que mais drasticamente afetaram os Baniwa. A história oral focaliza a guerra como a forma mais marcante de contato com os brancos. As decisões e os atos dos ancestrais hohodene diante dos brancos afirmam a importância crucial de processos internos de reprodução social como a saída para a sobrevivência baniwa ante a destruição étnica sofrida nas mãos dos brancos.

10 A segunda parte considera a questão do mito como história no sentido mais essencial do termo, como processo de produção da sociedade que implica, ao mesmo tempo, um processo de produção do "Outro", ou seja, quem é exterior à sociedade. O mito central que os Baniwa contam para explicar a reprodução social é o do "Filho do Sol", *Kuwai,* que ensinou à humanidade os primeiros ritos de iniciação e legou aos homens o saber (*ianheke*) para que estes continuassem o processo. No mito, *Kuwai* é identificado, entre outros seres, com o branco (*ialanawi*) e sua mãe, *Amaru,* torna-se a "Mãe dos brancos" (históricos). Um dos propósitos centrais da extensa interpretação que fazemos desse mito é compreender por que essas imagens são apropriadas e o que é feito delas ao longo do mito. Para chegar a essa interpretação, localizamos os personagens e acontecimentos do mito nas dimensões espacial e temporal do cosmos. Mostramos então que a imagem de *Kuwai*/branco representa a figura de um intermediário errante cujos poderes ameaçadores são, finalmente, controlados e transformados nos poderes ancestrais pelos quais a sociedade é reproduzida. *Amaru* e as mulheres, por outro lado, representam, inicialmente, o passado primordial fechado e estático, acabam desprovidas de seu poder e transformadas em intermediárias errantes e "Mães dos brancos".

11 Finalmente, este artigo procura situar a discussão no quadro mais amplo das considerações antropológicas sobre a consciência mítica e histórica para as quais a interpretação da categoria "brancos" serve de exemplo básico. Tanto o mito como a história chegam a conclusões semelhantes no que diz respeito à natureza e ao destino dos brancos e como os Baniwa devem agir com relação a eles.

Os brancos na história baniwa

12 Os Baniwa, de língua arawak, vivem nas fronteiras entre o Brasil, a Venezuela e a Colômbia. A maior parte vive do lado brasileiro, num total de aproximadamente 3.750 pessoas, distribuídas em 103 comunidades ao longo do Rio Içana e seus afluentes, o Cuiary, o Aiary e o Cubate; em várias comunidades do alto Rio Negro entre São Gabriel da Cachoeira, capital do município, e San Carlos del Rio Negro (Venezuela); e nos baixos Xié e Uaupés. Na Venezuela e na Colômbia, onde são conhecidos como Curripaco ou Wakuénai, sua população é de cerca de 2.000 pessoas vivendo em comunidades ao longo do Guainia e seus afluentes e do alto Içana. O nome "Baniwa" refere-se, na verdade, a um grupo falante de uma língua arawak própria do Rio Guainia, mas, desde o início do período colonial, tem sido aplicado a todos os povos de língua arawak da região do Brasil definida acima.

13 Para iniciar nossa discussão, consideramos a categoria "brancos" como uma entre várias classes de seres que fazem parte da concepção baniwa do mundo. Embora se possa dizer que todas as classes de seres são construções históricas, isso vale ainda mais para os brancos, categoria cujos grupos de referência representam os tipos mais significantes do contato desde o século XVIII. Apresentaremos rapidamente esses grupos e a cronologia de sua presença na história baniwa. Nas duas seções abaixo, consideramos as fontes escritas e orais para entender como os grupos atuaram juntos ou de modo independente entre os Baniwa, e como estes enfrentaram sua presença.

A categoria “brancos” (*Ialanawinai*)

14 O termo para "branco", *ialanawi,* é utilizado por todos os povos arawak do noroeste amazônico, assim como pelos Umaua de língua carib do alto Uaupés (Koch-Grünberg, 1911) e os Maquiritare do Padamo (Hill, 1993). Von Humboldt, escrevendo no final do século XVIII, foi talvez o primeiro a notar seu uso entre os povos de língua arawak do Rio Atabapo na Venezuela, e traduziu o termo como "Filhos dos Músicos" (Humboldt & Bonpland, 1907, p.331). Outra palavra para branco foi notada, entretanto, por Koch-Grünberg (1911) entre os Waliperedakenai (fratria baniwa do Aiary) e Tariana (Arawak do Uaupés): *hielani,* que pode significar uma direção, o Oeste.

15 Na classificação baniwa dos seres, os humanos (*newiki*) opõem-se a várias classes de não-humanos, incluindo os animais, seres sobrenaturais, os Maku, e os brancos. Cada uma dessas outras classes inclui uma gama de grupos com características comuns à classe. Maku, ou *maakunai,* por exemplo, é um epíteto de uso genérico que cobre grupos indígenas não-arawak situados na fronteira/periferia da sociedade baniwa, com quem os Baniwa tiveram alguma relação histórica. *Maakunai* não se refere, necessariamente, às sociedades caçadoras/coletoras da floresta das regiões interfluviais do Uaupés (sentido em que o termo "Maku" tem sido usado por estrangeiros), mas a sociedades como os Maquiritare (Yekuana) de língua carib do Orinoco e os Tuyuka de língua Tukano do alto Tiquié, cuja característica comum é não falarem a língua baniwa (a palavra *maaku* quer dizer, literalmente, "não-fala" e se opõe à palavra *waaku,* "nossa fala").

16 A categoria de seres sobrenaturais inclui vários grupos de espíritos, dos espíritos-sucuri (*umawalinai*) aos espíritos-ancestrais (*Kuwainai*), e todos representam um certo perigo para os humanos pelas doenças que podem causar ou pelos poderes que possuem.

17 Fazem parte dos "brancos" (*lalanawinai*) os povos não-indígenas, também na fronteira/ periferia da sociedade baniwa, com quem os Baniwa têm tido contato desde o século XVIII, dos primeiros colonizadores portugueses e espanhóis (*putchuwishi* e *kutheana,* respectivamente) até os vários brancos representantes de diversas nacionalidades e interesses que, de um modo ou de outro, têm hoje contato com os Baniwa. Essa classe também inclui os negros, *tapaninai,* e até antigos grupos indígenas que, historicamente, se "transformaram" (*napadamawa*) em brancos, tais como os Baré (*Baalenai*) do Rio Negro ou grupos baniwa que foram incorporados à sociedade branca do Rio Negro. Torna-se, assim, necessário abordar a categorias "brancos" como uma construção histórica para determinar as características dos grupos que ela cobre.

18 Cronologicamente, os militares portugueses (*tsuraranai* – do português/espanhol "soldado") foram, provavelmente, os primeiros a ter um contato importante com os Baniwa, a começar pelas tropas de resgate[1] da primeira metade do século XVIII, seguidas pelas expedições militares de reconhecimento, destacamentos e fortes, e descimentos[2] para o Rio Negro na segunda metade do século XVIII; além de um contato contínuo com os militares de São Gabriel, Marabitanas e Cucui, desde meados do século XIX até o presente. Durante a última década, os Baniwa tiveram um contato especialmente intenso com as construções de pistas de pouso e as instalações do Projeto Calha Norte, que representaram uma penetração militar e colonização sem precedentes em território baniwa.

19 O segundo grupo inclui os vários representantes do governo no alto Rio Negro que, até recentemente, pouco se diferenciaram dos militares: diretores de índios no final do século XVIII e, novamente, em meados do século XIX; comissões oficiais que visitaram a área desde o século XVIII; um posto do SPI no Içana no final da década de 1940 início de 1950; e, recentemente, postos da Funai. Foi somente nos últimos cinquenta anos que São Gabriel da Cachoeira se tornou centro de autoridade política na região, substituindo Barcelos e Manaus, sedes históricas de governo mais distantes.

20 O terceiro grupo inclui todos os representantes de ordens religiosas, principalmente católicos, incluindo os jesuítas e carmelitas no século XVIII, capuchinhos e franciscanos no século XIX e salesianos dos anos 1950 até o momento; por sua vez, protestantes evangélicos estão entre os Baniwa desde o final dos anos 1940. Até a década de 1950, contudo, os missionários de todas essas ordens apenas visitavam esporadicamente os Baniwa para administrar sacramentos, mas não estabeleceram missões permanentes no Içana ou em seus afluentes. Muito maior influência sobre a religião baniwa teve o catolicismo popular da região, com seus santeiros, curandeiros e sincretismos de crenças indígenas e caboclas desde o final do século XVIII.

21 Em quarto lugar, todos os representantes de interesses econômicos (extrativistas e comerciais), especialmente, aqueles para quem os Baniwa trabalharam ("patrões"). Os comerciantes passaram a ter uma presença significativa no alto Rio Negro a partir do início do século XIX, adquirindo maior importância durante o *boom* da borracha, entre meados do século XIX e início do XX. Após o declínio da borracha, o trabalho dos Baniwa para os balateiros diminuiu, mas nunca cessou completamente, voltando a se intensificar da Segunda Guerra Mundial até a década de 1960, muitas vezes levando-os a trabalhar na Venezuela e na Colômbia. Além do trabalho da borracha, os Baniwa trabalharam para patrões do Rio Negro na extração de chicle, sorva, piaçava e castanha. Nos anos 1970, a maior parte dos Baniwa fabricava artesanato (principalmente cestos) para vender a

comerciantes colombianos. Na década de 1980, muitos trabalhavam no garimpo, vendendo o que extraíam para os comerciantes em São Gabriel ou para a companhia *GoldAmazon.* Em suma, os Baniwa tiveram uma longa e contínua experiência de trabalho com "patrões", indo da extrema exploração e escravização até um certo enriquecimento pelas mercadorias obtidas.

22 Desses grupos de brancos, o "patrão" é o mais importante em termos de seu significado para a vida atual dos Baniwa. Por outro lado, é preciso dizer que "patrão", como ialanawi, se tornou um epíteto usado de forma genérica e não se limita a comerciantes ou grupos de interesse econômico. Os missionários, os militares e o governo, em alguma medida, são todos "patrões", ao utilizarem a mão-de-obra baniwa em troca de bens ou serviços. Assim, "patrão", como ialanawi, significa um branco para quem os Baniwa trabalham, ou que "manda os Baniwa trabalharem".

A construção histórica da categoria “brancos” nas fontes escritas

23 A região habitada pelos Baniwa no Brasil já era relativamente acessível para não-indígenas desde o início do século XVIII; portanto, o entendimento do mundo dos brancos por parte dos Baniwa é produto de dois séculos e meio de contato.

24 Na primeira metade do século XVIII, o comércio português e espanhol de escravos já havia atingido profundamente o alto Rio Negro, resultando em graves perdas demográficas para quase todos os povos da área (Sweet, 1974; Wright, 1981). No início daquele século, talvez o que seja a primeira referência documental sobre os Baniwa menciona sua aliança com os Caverre (um grupo Piapoco do Rio Guaviare) contra expedições guerreiras carib envolvidas na obtenção de escravos para os espanhóis. Os Baniwa também são mencionados em fontes portuguesas da mesma época como tendo sido trazidos como escravos, provavelmente pelos Manáo[3] do médio Rio Negro, do alto Rio Negro ao Forte da Barra, onde mais tarde seria a cidade de Manaus.

25 Contudo, os Baniwa parecem ter escapado das incursões mais violentas de expedições escravistas e é possível que tenham absorvido renegados de outros povos indígenas durante as guerras de captura de escravos. Por exemplo, vários sobreviventes das guerras portuguesas de 1720 a 1730 contra os Manáo e os Mayapena do médio Rio Negro buscaram refúgio nos afluentes setentrionais (Sweet, 1974, p.594) e, por volta de 1760, foram encontrados em assentamentos espanhóis do alto Rio Negro.

26 Os cativos eram embarcados para cidades distantes; os que sobreviveram ficaram sujeitos à condição permanente de escravos. Os que permaneceram na região assistiram à derrocada de povos vizinhos – parentes, aliados e inimigos – pelas graves perdas demográficas e efeitos catastróficos do tráfico de escravos que ainda persistiam anos após sua abolição oficial, em 1755.

27 Com a intensificação da colonização no Rio Negro, na segunda metade do século XVIII, doenças introduzidas pelos brancos começaram a espalhar a morte entre os Baniwa. Apesar da impossibilidade de fazer estimativas, os registros mencionam várias epidemias graves de sarampo e varíola na década de 1780. O seu efeito, aliado à deterioração geral das condições de vida e ao abastecimento garantido de mercadorias pelos brancos, convenceu muitos Baniwa a deixar suas terras e ir para as vilas coloniais recém-fundadas no baixo Rio Negro. Ali trabalhariam para os brancos na agricultura, no Serviço Real e na

coleta de produtos da floresta. Quando não era possível persuadir os que ficaram em suas terras, os militares portugueses – às vezes aliados a outros povos arawak, como os Baré – recorriam à força. Há vários casos registrados de descimentos na década de 1780 com ataques armados a aldeias baniwa, aos quais os índios resistiam, o que lhes valeu a reputação de "belicosos".

28 A permanência dos índios nas cidades coloniais era, em geral, temporária, já que muitos logo percebiam a armadilha em que se haviam metidos e partiam. As vilas coloniais do final do século XVIII eram constantemente assoladas por doenças, sofriam grandes perdas demográficas e frequentes deserções por parte dos índios descidos das regiões dos altos rios. Os Baniwa estavam entre os que sempre desertavam. Os que permaneceram nas vilas coloniais do baixo Rio Negro foram assimilados à população branca ou cabocla.

29 Ao final do século XVIII, as colônias portuguesas e espanholas atravessavam um período de desorganização que permitiu aos povos nativos recuperar-se parcialmente das perdas sofridas e se reorganizar. Dentre eles, estavam os Baniwa que, depois de quase desaparecer, retornaram às suas terras nesse momento e procuraram reconstruir sua sociedade.

30 Mas não tiveram trégua: por volta de 1830, os comerciantes brancos voltaram ao alto Rio Negro, agora, de modo permanente. Muitos eram caboclos que viviam durante longos períodos nas aldeias indígenas e eram aliados úteis dos militares dos fortes de São Gabriel e Marabitanas na arregimentação de mão-de-obra indígena para o Serviço Real, indústria e extração de produtos da floresta ou serviços domésticos nas casas das famílias da elite de Manaus. Os comerciantes faziam o que os militares precisassem em troca da proteção ao seu negócio. Houve também vários casos registrados de militares que tinham seu próprio comércio ou se tornaram comerciantes ao deixar o exército. Wallace (1853, p.215-6), por exemplo, menciona casos de ex-soldados que se tornaram comerciantes no Içana e continuaram recebendo auxílio e proteção do Comandante de Marabitanas em troca de forçar índios baniwa a trabalhar para eles na coleta de salsaparrilha.

31 Utilizando eficientemente seu poder de ameaça de força, além da distribuição de mercadorias e cachaça e a manipulação dos chefes locais, os comerciantes e militares mantiveram operante durante anos um sistema opressivo de exploração de mão-de-obra, aumentando a produção e os lucros e, assim, a sua riqueza. A política indigenista do governo provincial em Manaus no início da década de 1850 parecia legitimar o sistema, a julgar pelos registros que fornecem abundantes testemunhos dos impunes abusos de autoridade por parte de oficiais locais no alto Rio Negro.[4]

32 Os Baniwa foram muito prejudicados por esse sistema, embora sempre que possível se mantivessem longe dos brancos. A crescente resistência à dominação branca entre os índios do alto Rio Negro culminou numa série de movimentos milenaristas entre os Baniwa, Tukano e Warekena desencadeados a partir de 1857. Alguns líderes messiânicos profetizaram a destruição do mundo por um grande incêndio; outros, a inversão da ordem socioeconômica existente, após a qual os brancos serviriam aos índios. As narrativas orais relativas a esse tempo deixam claro que os messias baniwa colocavam seu poder contra a opressão econômica e política dos brancos e que a chave para a sobrevivência baniwa estava na sua autonomia em relação à influência devastadora do contato. O movimento liderado por Venancio Camiko, o mais famoso entre os profetas de meados do século XIX, por exemplo, pregava a observância rigorosa do jejum, rezas

cerimoniais e a total evitação de relações sociais e econômicas com os brancos (militares), como meios de se obter a salvação no paraíso prometido (Wright & Hill 1986).[5]

33 Com a repressão militar desses movimentos, os messias e seus seguidores não tiveram outra escolha senão refugiar-se em áreas inacessíveis; muitos se recusaram a obedecer às ordens dos militares para retornar aos assentamentos ribeirinhos, outros obedeceram com relutância. Os messias continuaram, no entanto, gozando de grande influência por toda segunda metade do século XIX, fazendo suas curas e aconselhando os índios que vinham visitá-los de todos os cantos da região (Wright, 1992).

34 Na década de 1870, o *boom* da borracha havia atingido o alto Rio Negro, introduzindo o sistema de exploração de mão-de-obra mais intenso que os Baniwa já haviam experimentado. Os patrões locais que trabalhavam para grandes empresas de exportação de borracha tomaram o controle de terras e recursos naturais de vastas áreas da região, explorando-as com seus exércitos de seringueiros. O Içana e seus afluentes ficaram sob o controle de um comerciante espanhol, Dom Germano Garrido y Otero, seus irmãos e seus filhos, que controlaram a região por mais de 50 anos (Koch-Grünberg, 1967; MacCreigh, 1926). Garrido instalou uma espécie de sistema feudal, aparentemente, com centenas de Baniwa a seu serviço. Com muita esperteza, colocou seus filhos e colaboradores como "Delegados dos Índios" em aldeias estratégicas, manipulou relações sociais de compadrio e casamento com os índios, manteve um abastecimento regular de mercadorias, controlou o comércio no Içana e submeteu ao endividamento o número de índios suficiente para servir de exemplo.

35 Os Baniwa lembram Garrido como o patrão mais poderoso de seu tempo, e também se lembram do terror e perseguição dos militares do Forte de Cucuí que, na virada do século, caçavam os índios do Içana e Uaupés para servir de remadores, invadiam malocas, roubavam produtos comerciais dos índios, enganavam trabalhadores indígenas e também faziam contrabando. À semelhança dos seringueiros colombianos do Uaupés dessa época, os militares eram temidos, como provam os registros de aldeias inteiras, buscando refúgio em áreas inacessíveis ou fugindo logo que viam surgir um branco (Lopes de Sousa, 1928; Nimuendajú, 1950).

36 Traumatizados por esses contatos e enfraquecidos por epidemias que, segundo Nimuendajú (1950, p. 162), reduziram a população do Içana à metade entre 1900 e 1928, os Baniwa do baixo e médio Içana ficaram durante anos sob o jugo e terror dos comerciantes e seringueiros brancos. Conseqüentemente, como relata Nimuendajú (p. 177), os Baniwa consideravam todos os brancos como "implacáveis e cruéis, como um bicho selvagem", o que praticamente impediu que Nimuendajú pudesse "ganhar a confiança dos índios por meio de um tratamento fraternal e justo".

37 Embora a criação de postos do SPI, a partir de 1919, e de missões salesianas, a partir de 1914, tenha ajudado a controlar a situação, parece ter tido efeitos mínimos no Içana, pelo menos no início. Os testemunhos reunidos por Adélia de Oliveira, em 1971, de experiências baniwa com patrões a partir dos anos 30 deixam claro que, de modo geral, os índios continuaram a ser explorados; que eles se tornaram cada vez mais dependentes de produtos manufaturados; que preferiam trabalhar na Venezuela e Colômbia a trabalhar no Brasil, porque lá se pagava mais; que, em sua busca de mão-de-obra indígena, os patrões continuaram desrespeitando as autoridades regionais ou colaboraram com elas para explorar os índios; que doenças como tuberculose, malária e sarampo continuaram a fazer estragos; e que eles foram tomando cada vez mais consciência da exploração e

preferiam trabalhar por conta própria (às vezes competindo com os regatões no fluxo de mercadorias) a se inserir no sistema dos brancos (Oliveira, 1979).

38 No final da década de 1940, Sophie Muller, uma missionária evangélica norte-americana da Missão Novas Tribos, iniciou sua evangelização dos Curripaco na Colômbia, estendendo esse trabalho aos Baniwa do Içana em 1949-1950. No início, pelos menos, a conversão dos Baniwa ao evangelismo tinha todos os sinais de um movimento milenarista. Muitos Baniwa consideravam Muller como um messias, vinham de todos os lados para ouvir sua pregação e se converter a nova fé. Na mesma época, os padres salesianos começaram a trabalhar no Içana e assim foi produzida uma divisão entre comunidades evangélicas, ou *crentes,* e católicas; divisão esta que perdura até hoje.

39 Durante as duas últimas décadas, os Baniwa enfrentaram uma nova onda de penetração branca, a serviço da política de segurança nacional do Estado ou dos interesses de companhias mineradoras. A partir dos anos 1970, quando foi anunciada a construção da rodovia Perimetral Norte que atravessaria suas terras, seguida pela construção de pistas de pouso e, desde 1986, da implantação do Projeto Calha Norte, a área recebeu frequentes visitas de comissões do alto escalão do governo federal, introduzindo uma dimensão qualitativamente diferente de interesse do Estado e de controle sobre o futuro dos Baniwa. A política indigenista oficial de assimilação, apoiada, ao menos no início, pelos salesianos e, até hoje, pelos militares, dificultou ainda mais para os Baniwa a defesa de seu território e cultura. Agravando a situação, desde o início da década de 1980, garimpeiros e, em seguida, companhias mineradoras, protegidos pela Polícia Federal (Wright, s.d.), invadiram o território baniwa, trazendo a destruição e vários casos de violência e injustiça (*A Notícia,* 1986).

40 Diante dessas invasões, os Baniwa reafirmaram sua postura histórica de autonomia e separação completa dos brancos. Como atestam vários abaixo-assinados, os capitães da maioria das comunidades Baniwa reivindicaram controle sobre seus recursos minerais e se posicionaram contra a presença de mineradores brancos em suas terras. Porém, a pressão constante exercida pelas empresas, apoiada pela repressão da Polícia Federal, acabou gerando graves divisões internas: algumas comunidades ficavam a favor da entrada das empresas, outras não. Ao mesmo tempo, o Projeto Calha Norte ameaçou diminuir drasticamente tanto o território baniwa quanto a sua capacidade de impedir as invasões.

41 Diante dessas circunstâncias, vários líderes surgiram para organizar melhor a resistência. A participação ativa desses líderes na Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro (FOIRN), fundada em 1987, e na política partidária, bem como a criação recente de diversas associações locais de comunidades baniwa, representam um novo modelo de articulações políticas que ainda está em formação mas que, certamente, definirá melhor as demandas concretas e específicas das comunidades baniwa.

42 Nesse resumo da história baniwa, observamos que, das quatro principais categorias de brancos, foram os militares e os grupos de interesse econômico que tiveram influência mais direta e duradoura sobre os Baniwa. Os missionários tiveram um papel relativamente pequeno até as campanhas evangélicas e conflitos com os católicos, nas décadas de 1950 e 1960. Até recentemente, o governo agiu como uma força remota, emitindo documentos (como as cartas de patente do século XIX, por exemplo, reconhecendo chefes ou "capitães") e legislação, mas, raramente, visitando os Baniwa ou interferindo diretamente em suas vidas. Na maior parte das vezes, os militares

representaram as ordens do governo na área-pelos descimentas do século XVIII, os programas de "serviço público" e "civilização" do século XIX, ou a interferência direta nas revoltas messiânicas do final do século XIX. Os militares serviram, assim, como intermediários do sistema colonial dominante, cujos distantes centros de poder e riqueza, Barcelos, Barra/Manaus ou Brasília, demonstraram seu interesse predominante em absorver os Baniwa à população branca do Rio Negro.

43 Em várias ocasiões, os militares abusaram do poder de que dispunham, utilizando a violência e o terror não apenas para manter a ordem como também para servir a seus interesses pessoais de exploração da mão-de-obra e produção dos Baniwa. Desde o século XVIII, foi-se solidificando uma aliança entre os militares e os comerciantes ou outros grupos de interesse económico para obtenção de mão-de-obra, controle da oferta de mercadorias para os Baniwa, escoamento da produção etc. O comércio em geral dependeu dos militares e estes raramente foram questionados pelos comerciantes.

44 Para compreender como os Baniwa percebem essas relações e suas estratégias para lidar com elas, consideremos agora suas histórias orais do contato.

A construção histórica da categoria “brancos” na história oral hohodene

45 Os Hohodene do Rio Aiary contam a história dos contatos de sua fratria com os brancos, basicamente, por meio da vida e dos feitos de seu antepassado, o chefe Keroaminali. Segundo o narrador, esse antepassado vivia "quase no tempo" de seus próprios avós, ou seja, a história se refere a um tempo não-mítico que é possível conjugar com os eventos de diversos períodos da história de contato. Mais importante, porém, é que a história se refere a processos sociopolíticos internos à fratria hohodene no contexto colonial. A história conta que o chefe hohodene, aliado aos Molé-dakenai, seu sib irmão mais velho, empreendeu uma guerra no Uaupés; em represália, os brancos enviaram uma "força policial" que levou os Hohodene prisioneiros e os forçou a descer para Barcelos, no baixo Rio Negro. A versão a seguir concorda, no seu teor, com outras, e nos foi contada por um ancião hohodene do Rio Aiary:

> (Resumo, com citações diretas indicadas entre aspas):
> [*Primeiro episódio*] Os Tariana e Baré fizeram guerra contra os Molé-dakenai em Jurupary Cachoeira, no alto Aiary. Primeiro, Keroaminali e seus guerreiros foram com Mukuali, chefe dos Molé-dakenai, guerrear no Uaupés, mas os Hohodene não mataram ninguém. Mukuali então atirou numa criança, o filho de um branco (um "cadete", soldado). Os Tariana desceram o rio até São Gabriel para reclamar junto aos brancos. Os Wadzulinai (uma fratria dos Baniwa do Içana, inimigos dos Hohodene) lideraram uma força "policial" (de Baré etc.) até a maloca de Mukuali no meio da mata acima de Jurupary Cachoeira no alto Uaraná, afluente do alto Aiary, "na Colômbia". Mataram quase todo mundo, queimaram a maloca e levaram o chefe hohodene prisioneiro. Voltaram para o Rio Negro e ficaram em São Miguel [um sítio próximo a São Gabriel], Lá, os Hohodene tiraram todos os seus adornos (colares de dente de onça, pendentes de quartzo, cocares), colocaram-nos num pote de cerâmica e jogaram-nos no rio. Depois, desceram novamente o Rio Negro e pararam em Carma, uma aldeia no Rio Cauabory, onde dançaram com maracás. Pouco depois, desceram até Barcelos e dançaram novamente. Lá, os brancos escreveram (seus nomes?) no papel. Um chefe kadapolithana (do Içana), chamado Balento, foi com eles.
> Então, após algum tempo, Keroaminali fugiu de Barcelos, porque não havia mais

Hohodene em suas aldeias. Seu filho não conseguiu fugir e ficou preso em Barcelos. Logo houve guerras no Rio Negro. Então Keroaminali fugiu com o chefe dos Hawadzulanai (sib do Içana) de volta para o Aiary, onde viveram juntos por algum tempo. Só um Hohodene, Keroaminali, voltou, e sozinho, sem esposa e filhos. Logo ele voltou a fazer guerras constantes pegando prisioneiros para serem comidos.
[*Segundo episódio*] Os Walipere-dakenai (ou Siuci em língua geral, uma das fratrias baniwa mais importantes do Rio Içana) tinham ouvido falar de Keroaminali e foram oferecer-lhe uma filha em casamento, já que ele não tinha mulher. Estavam abandonando a guerra. Foram para a aldeia de Keroaminali, mas o Hohodene não quis recebê-los, pensando que vinham fazer guerra. Depois de uma longa espera, o Hohodene abriu sua porta e as mulheres Walipere entraram, convencendo-o de que tinham vindo em paz. Os chefes discutiram a aliança e tomaram caxiri forte a noite toda. Selouse a aliança e os Walipere ficaram um mês com Keroaminali. Naquele tempo, ele não era velho.
Cinco dos filhos de Keroaminali (de seu primeiro casamento) tinham ficado no Rio Negro e se tornaram soldados (*tsurara*). Os filhos dos Kadapolithana [sib do médio Içana] também se tornaram soldados em Barcelos. [Diz o narrador:]"Hoje soldados vivem lá. 'Ah, transformaram-se', disseram, 'em soldados'. Porque todos nós, Hohodene, descemos. Então eles se transformaram em brancos abaixo todos eles hoje. Só um de nós ficou, Keroaminali. Somos descendentes dele. Nossos parentes todos se transformaram lá embaixo. Foi assim."
Após algum tempo, os cunhados de Keroaminali convidaram-no para um *dabukuri* (cerimônia de intercâmbio) na aldéia deles no alto Quiary. Muitos de seus cunhados dançaram com tubos de dança ambaúba e com as flautas sagradas de *Kuwai* dentro da casa. Beberam bebida forte. Dançaram e desafiaram Keroaminali a provar que aguentava a bebida. Dançaram a noite toda, mas Keroaminali venceu o desafio e voltou para casa.
Depois, os Hohodene fizeram um *dabukuri* com os Walipere, em Puatalimam, no Aiary. Lá, os Walipere pediram terra aos Hohodene, porque não tinham mais terra. A terra hohodene então ia do alto Quiary até o alto igarapé Uaraná. Os Walipere não podiam mais sobreviver em suas terras porque todas as roças estavam esgotadas. Então Keroaminali mudou-se para o alto Quiary, onde viveu por muito tempo, até todos os seus filhos ficarem crescidos, formando várias aldeias no Quiary. Keroaminali morreu mais tarde, envenenado pelos Walipere-dakenai.
[*Terceiro episódio*] Então, um dia, um Baré do Uaupés foi viver na aldeia Walipere de Pithiriwali no Quiary, onde fazia canoas. Um dia começou a dizer-lhes "ah! vocês têm de ir embora daqui, é tão triste aqui". Disse-lhes que deviam jogar fora seus instrumentos de guerra e descer o rio com ele. Disse a todos os do rio para irem. Os Hohodene desceram das cabeceiras do Quiary para a sua foz, levando muita farinha. Os brancos continuaram rio abaixo, mas os Hohodene pararam suas canoas numa aldeia para comer. O chefe Malianali perguntou então aos outros: "Que dor é essa? Foi assim com nossos avós. Eles mataram nossos avós, perdemos todos, não existe mais chefe hohodene. Como estão nossos corações?". Um homem respondeu que estava fazendo uma casa e uma roça novas e não queria ir. Outro respondeu a mesma coisa. Alguns desceram o rio com os brancos, mas os outros foram se instalar em vários lugares no Aiary e ficaram, até hoje.

46 Em seu esquema geral, a história descreve: 1. uma campanha de "pacificação" dos militares brancos, aliados a outros povos arawak, contra os Molé-dakenai, que foram massacrados, e os Hohodene, que foram feitos prisioneiros; 2. um descimento forçado ao Rio Negro no qual os Hohodene sofreram "aculturação", isto é, perderam seus adornos, beberam e dançaram nas casas dos brancos e perderam seus filhos que se transformaram em brancos ou, mais precisamente, em soldados em Barcelos; 3. um processo de recuperação étnica no qual os Hohodene fugiram de Barcelos para o Içana onde, após um longo período de isolamento, aceitaram uma aliança com os Walipere-dakenai,

consolidada por meio de casamentos, rituais de troca e redistribuição de terras entre as duas fratrias; e 4. um segundo descimento instigado por um Baré/caboclo/regatão que falhou, em grande parte, em razão da decisão coletiva dos Hohodene de que seu trabalho e modo de vida eram mais importantes do que outro descimento ao Rio Negro.

47 Para entender o primeiro episódio, é preciso contextualizá-lo com informações sobre a natureza e os padrões de guerra baniwa. As narrativas recolhidas por Journet (1995) e por mim (1990) indicam que a guerra (*uwi*) para os Baniwa tinha dois objetivos principais: 1. vingar-se da morte de um parente com a morte de um inimigo, de acordo com uma lógica de troca ou "retorno" (*koada*), em que o fim do conflito se dava com o extermínio total, ou quase-total, do inimigo (*ipuunda*) mesmo se corresse o risco de ser exterminado no processo; e 2. substituir os mortos com a captura de crianças e/ou mulheres, permitindo não só a recuperação das perdas mas também a futura reprodução do grupo – de novo, mesmo que isso levasse à perpetuação de relações hostis. A guerra baniwa constituiu então um sistema de relações, e não um "acidente" da sociedade, no qual os inimigos representavam uma fonte de progênie. A busca de vingança, ou "retorno", era um meio de os grupos inimigos se trocarem, substituírem seus mortos e se perpetuarem no tempo. Nesse sistema, a importância das relações de aliança por casamento era totalmente secundária. Por isso, a guerra sempre ocorria nas *fronteiras* da sociedade, entre grupos distantes e não relacionados por parentesco (outros povos indígenas, os *Maakunai,* os brancos). Situava-se onde as categorias que estruturavam as relações sociais tinham "outro" sentido. Pode ser considerada, portanto, como uma alternativa a todas as outras relações sociais.

48 No primeiro episódio, então, foram os Hohodene e seus irmãos frátricos, os Molé-dakenai, que iniciaram uma incursão numa aldeia do Uaupés na qual uma criança – o "filho de um soldado branco" – foi flechada. Em represália, seguindo a lógica de retorno, os povos indígenas do Uaupés (Tariana, Baré – não-baniwa e, potencialmente, "inimigos"), aliados aos brancos, foram a São Gabriel para se queixar das fratrias baniwa. A força militar praticamente exterminou os Molé-dakenai e levou os Hohodene prisioneiros para as vilas dos brancos no Rio Negro. Os prisioneiros foram "assimilados", isto é, jogaram fora todos os seus adornos cerimoniais no rio, e os filhos hohodene finalmente transformados em "soldados" – ou guerreiros brancos – dessa maneira, tornando-se plenos membros do grupo "inimigo" na periferia da sociedade baniwa. Do ponto de vista hohodene, os brancos recuperaram a perda de um de seus filhos. O "período de guerra" – como podemos chamar esse primeiro episódio – termina com a aniquilação de um grupo e a virtual inviabilidade social de outro. Mas o chefe-guerreiro, Keroaminali, toma a decisão de fugir do inimigo. Diante do dilema de os Hohodene ou serem completamente assimilados ou recuperarem a sua viabilidade, o chefe afirma a identidade dos Hohodene com seu território e as suas aldeias, e volta ao Aiary.

49 Enquanto o primeiro episódio é definido pela fronteira entre inimigos reais, *ipuunda* – os grupos mais distantes espacial e socialmente –, o segundo episódio focaliza as relações entre afins potenciais, *itenaaki:* os Hohodene e Walipere-dakenai são duas fratrias do mesmo povo; portanto, as fronteiras que as separam são passíveis de negociação e permitem a aliança. Apesar da suspeita por parte do chefe hohodene de que os Walipere-dakenai venham em guerra, estes procuram iniciar uma aliança. Estavam "abandonando a guerra" e, como prova disso, ofereceram uma das suas filhas ao chefe. Esse ato é o primeiro passo para a recuperação dos Hohodene como grupo. O narrador enfatiza nesse ponto que era como um processo de rejuvenescimento do chefe ("ele não era mais velho,

era jovem"), quase como uma ressurreição da morte cultural que os Hohodene tinham sofrido nas vilas do Rio Negro. Uma outra maneira de dizer isso é que a aliança com os Walipere-dakenai propiciou a recapacitação histórica dos Hohodene para se reproduzirem culturalmente.

50 A aliança por meio de casamento entre fratrias é, para os Baniwa, uma outra forma de troca recíproca, ou *koada,* mas que exclui as relações de guerra. A guerra não existe entre fratrias exogâmicas que trocam mulheres entre si. O que marca essa relação é a celebração de *pudáli* (ou *dabukuri,* em língua geral), rituais de dança cujo objetivo é celebrar os parentes e dançar e beber com os afins. Podemos até chamar o segundo episódio da história hohodene como o "período de *pudáli*".

51 O resultado da mudança na situação sociopolítica dos Hohodene é a plena recuperação da fratria. A natureza do chefe também muda: antes guerreiro, agora cultiva suas roças e multiplica suas aldeias. O mesmo processo acontece com os Walipere-dakenai: pedem terra de seus afins, o que permite que os Walipere-dakenai se salvem de sua situação desesperadora diante do esgotamento de suas terras para roças. Há uma volta à prosperidade, ao crescimento, e à estabilidade, como resultado da definição das fronteiras sociais, políticas e territoriais entre as duas fratrias.

52 O terceiro episódio segue a progressão interna da narrativa ao tratar das relações internas entre os irmãos, *namhereridam,* da mesma fratria, todos filhos de Keroaminali, cada um líder de um grupo local de descendência. O episódio também define a relação entre estes e o inimigo externo – o branco ou "caboclo" (descendente de índios e brancos) que volta e tenta convencer os irmãos hohodene de que sua vida é "triste" e de que eles deveriam mudar de novo para o Rio Negro.

53 O que é notável nesse episódio é a afirmação que fazem os irmãos de sua consciência histórica como fonte de uma estratégia política para enfrentar o inimigo externo. Diante da escolha entre seguir o branco ou permanecer em suas aldeias, os irmãos decidem manter sua autonomia, porque as suas roças, casas, e a prosperidade são superiores à convivência com os brancos. Os Hohodene não eram mais guerreiros, eram horticultores que procuravam viver em paz, distantes dos brancos.

54 Veremos a seguir como a cosmologia e mitologia baniwa representam os temas de identidade e alteridade em relação aos brancos.

O branco na cosmologia e na mitologia

A brancura e os brancos na cosmologia

55 Na mitologia baniwa, o branco está associado a figuras importantes e poderosas: *Kuwai,* o Filho do Criador *Nhãperikuli; Amaru,* a primeira mulher e "Mãe dos brancos"; e *Uliamali,* uma sucuri adúltera e uma das formas principais da sucuri ancestral, *Umawali.* Essas figuras estão relacionadas a um complexo simbolismo de criação e destruição cósmicas. São centrais nas crenças na mortalidade e imortalidade, doença e cura, e nas cerimônias mais importantes da vida religiosa. Como compreender o significado de sua identificação com o branco?

56 Antes de considerar os mitos, apresentaremos uma visão preliminar das relações de mito e cosmologia com a história. Em que sentido as relações definidoras do cosmos são transpostas a realidades históricas da organização social humana? Em que medida os

processos descritos no mito refletem o entendimento baniwa de sua sociedade como uma criação temporal ou histórica? A partir dessa dupla interrogação, esperamos alcançar uma melhor compreensão dos processos descritos na história oral considerada acima.

57 Os Baniwa referem-se ao tempo do mito como *oopidali,* tempo antigo, por oposição aos acontecimentos das histórias orais que, dizem, ocorreram "quase ontem", no tempo dos avós. Existe, contudo, uma conexão entre o passado *oopidali* e o presente, por meio de rituais (curas xamânicas, danças coletivas e rituais de iniciação), por exemplo, que anulam distinções temporais e colocam os vivos em contato com o tempo primordial. Na vida cotidiana também há várias ocasiões (sonhos, profecias, presságios) em que o mundo mítico se revela no presente.

58 A temporalidade desse mundo mítico é inseparável de sua localização espacial no cosmos. Este é concebido como uma série de níveis interligados, desde o "Outro Céu" (apakwa *eenu*), o mais elevado, mundo do primeiro ser e Criador *Nhãperikuli,* até o "Lugar de Nossos Ossos" (*wapinakwa*), abaixo do mundo dos humanos (*hekwapi*), e onde seres "que nunca nasceram" se encontram.

59 O mundo atual da humanidade é concebido como "Mundo do Meio" (*hekwapi* pamudzua), entre o passado primordial e "os que nunca foram". O mundo presente está ligado ao passado pelo "caminho do universo" (*hekwapi iapuana*), que sobe do centro do mundo, localizado em Hipana, a cachoeira principal do Rio Aiary, ao mundo mais alto e primevo do "Outro Céu". A passagem do presente ao passado, efetuada pelos xamãs em suas curas e pelas almas dos mortos recentes, é concebida como uma dissociação radical entre a temporalidade humana, representada pelo corpo e sua máscara social (identificação de fratria) e a essência eterna da alma. Em sua última viagem, os mortos devem passar por um buraco de breu fumegante (*mainia*) e fogo (*mirawaka*) na "Porta do Céu" (*eenu ienuma*), em que se despem de sua identificação social (*newikikan,* "fratria") e emergem como almas (*ikaale*), totalmente alvas (*haliapi*), que então passam a viver eternamente nas casas dos mortos no Outro Céu.

60 A brancura das almas dos mortos é explicitamente comparada à cor do homem branco. Um xamã hohodene explicou-me que os mortos são "lavados" no buraco de breu fumegante "para ficarem como você, brancos". As almas seguem, então, sua viagem para as casas dos mortos, que estão cheias de almas, amontoadas, dizem, "como arroz branco". O Outro Céu, lugar dos primeiros seres e divindades, é, em termos gerais, descrito como um brilhante e eterno dia branco – *haliapi: hale* refere-se ao branco claro e brilhante do amanhecer, por exemplo. Quando falam desse Outro Mundo, os xamãs costumam opor sua eterna juventude (waliapi) e beleza aos males deste mundo (*maatchikwe,* "lugar ruim"), cheio de dor e doença, onde as pessoas sofrem (*kaiwikwe,* "lugar de dor"), um "lugar podre" (*ekúkwe*) em razão da decomposição dos corpos dos mortos.

61 Existe um cântico que é declamado após a morte de alguém, para abrir caminho para o morto e virar seu rosto, de modo que não olhe mais para os vivos. Quando o caminho é aberto, o morto entra em sua casa (*tauli,* "a casa dos mortos"), o cantador fecha a entrada, cercando-a com árvores e capim robustos e espinhentos. Coloca o cadáver em posição sentada e põe-lhe na mão papel (*papera*) para ler e escrever (*ikapa,* "ler, olhar"; *idana,* "escrever, fazer sombras"). Desse modo, o morto estará sempre ocupado e não se lembrará dos vivos, nem os olhará. Obviamente, os atos de ler e escrever em papel, típicos do branco, são consistentes com a total alteridade dos mortos, pois a essência dos vivos é comunicar-se pela fala. Aliás, a transmissão da cultura entre os ancestrais e seus descendentes é feita por meio da música sagrada, a "fala" (*likaako*) dos primeiros

ancestrais. Deve-se também lembrar o detalhe da história do descimento dos Hohodene para Barcelos, quando os índios sofreram um virtual extermínio étnico e os brancos escreveram (seus nomes?) "em papel". A escatologia, seja com referência à morte do grupo ou de uma pessoa, mostra-se, mais uma vez, como a área privilegiada de reflexão sobre os brancos *Ialanawinai.*

62 A associação do Outro Céu e das almas dos mortos à brancura e a comparação das almas com brancos merece maior atenção, já que tanto a brancura quanto o "branco" simbolizam a alteridade, a diferença. A figura central dessa comparação é *Kuwai,* filho do criador *Nhãperikuli,* e "Senhor das Doenças" (*Idzamikaite iminali*). Nos planos cósmicos, o lugar de *Kuwai* situa-se imediatamente acima da "Porta do Céu" e está, portanto, intimamente relacionado ao mundo dos mortos. Como veremos adiante, *Kuwai* representa o poder ancestral associado tanto ao processo de cura quanto à iniciação dos jovens. Dizem os xamãs que *Kuwai* é tanto deste mundo como do outro, simbolizando a conexão e transição entre o passado ancestral e o presente. Sendo dos dois mundos, *Kuwai* representa a alteridade em relação à humanidade. Assim, ele é representado no mito como um homem branco e associado à brancura das almas dos mortos.

63 Os atributos físicos e materiais de *Kuwai* identificam-no com o branco. Os xamãs dizem que seu corpo é coberto de "cabelo", como o dos brancos, sendo o cabelo de *Kuwai* associado a doenças, principalmente as formas mas virulentas diagnosticadas pelos xamãs como manhene (veneno). *Kuwai* é representado no mito vestido de sapatos, o que, como veremos, simboliza um ser intermediário vagueando entre dois mundos, semelhante ao branco histórico. É como se os atributos específicos dos *Ialanawinai* (cor, cabelo, natureza errante, papel, entre outros) estivessem indissociavelmente ligados ao mundo dos mortos e à figura que mais encarna esses atributos, *Kuwai.*

64 Até aqui, examinamos a categoria da alteridade no cosmos, notando a importância da cor branca para simbolizar a transformação, no Outro Mundo, em alteridade. Concentraremos agora nossa atenção no mito de *Kuwai* que, talvez mais do que qualquer outro texto, trata da produção da identidade coletiva e das várias formas de outros seres.

Kuwai – Amaru – Ialanawinai

65 Os mitos baniwa descrevem uma complexa história cósmica organizada em vários ciclos que descrevem diferentes fases da criação. O primeiro desses ciclos refere-se a um passado remoto em que o mundo começou como uma pequena área em torno de Hipana. Esse mundo miniatura é caótico; por ele andam vários animais que matam e comem gente. A entrada de *Nhãperikuli* no mundo reverte essa situação caótica, vencendo as tentativas dos animais de destruir tudo no mundo. Apesar dos insistentes esforços dos animais para matar *Nhãperikuli,* ele geralmente sai vencedor e, após uma série de tentativas, introduz ordem no mundo. As lutas de *Nhãperikuli* representam, em parte, um conflito fundamental entre consanguíneos (*Nhãperikuli* e seus irmãos) e afins ou "outros" (os animais, já que *Nhãperikuli* é casado com mulheres de tribos animais), cujo resultado é a base da sociedade humana.

66 O segundo grande ciclo vai mais adiante, para explicar como a ordem social reproduz no tempo o que vem a ser, como Turner (1988, p.243) coloca de modo conciso, "história no sentido mais essencial da palavra". Os personagens centrais são *Nhãperikuli, Amaru* ("tia", *likuiro,* de *Nhãperikuli*) e *Kuwai,* filho de *Nhãperikuli e Amaru.* A seguir, apresentamos um

resumo da versão hohodene do mito de *Kuwai* (para versões completas, ver Wright, 1981; para uma versão dzauinai, ver Hill, 1993).

O Mito de *Kuwai* (resumo)

1. *Kuwai* é concebido quando *Nhãperikuli* envia seu pensamento a *Amaru,* sua tia. *Nhãperikuli* come coca, pensa onde *Amaru* está, e seu saber (ianheke) a penetra. Ele canta para sua coca e *Amaru* fica grávida de *Kuwai.* Mas *Amaru* não tinha vagina e *Kuwai* não podia nascer. *Nhãperikuli* então pegou um toro de patauá e abriu a passagem nela. Ela "morreu", mas *Kuwai* saiu. *Nhãperikuli* ressuscitou-a e ela procurou o filho, mas os homens levaram a criança para ser amamentada por um bicho-preguiça. Quando *Nhãperikuli* levou *Kuwai* embora, viu que ele era extraordinário, não era deste mundo, porque seu corpo, quando soltava gases intestinais, urinava e chorava, produzia a música dos animais primordiais. Como ele não podia ficar neste mundo, *Nhãperikuli* mandou-o para o céu, onde *Kuwai* viveu por muito tempo antes de reaparecer.

2. Certo dia, muito tempo depois, quatro meninos estavam brincando com instrumentos barulhentos, amarrando marimbondos e colocando-as em potes de cerâmica. Enquanto os insetos zumbiam dentro dos potes, as crianças dançavam. *Kuwai* observava-as do céu; desceu até elas, que viram então um homem branco calçando sapatos. Disseram-lhe que estavam fazendo a música de *Kuwai,* ao que ele respondeu que não era verdade, porque ele era o verdadeiro *Kuwai* e, se quisessem ouvir sua música, teriam de passar por uma reclusão ritual e não comer pimenta ou comida cozida durante três estiagens. As crianças aceitaram as condições e *Kuwai* cantou para elas, chicoteou-as, deu-lhes uma fruta (japurá) para cheirar e prometeu que voltaria depois. Quando *Nhãperikuli* descobriu que as crianças tinham visto *Kuwai,* imediatamente fez preparativos para a volta do "patrão" (*Kuwai*), mandando as mães das crianças embora e esperando pela volta de *Kuwai* na casa de ritual. Quando *Kuwai* voltou e encontrou *Nhãperikuli,* confirmou o período de jejum, mas disse que poderiam incluir todos os tipos de frutos da floresta em sua dieta. Cantou novamente para eles, dessa vez todo seu corpo rompendo num grande urro, e deixou-os, anunciando que voltaria no final do jejum para chicoteá-los (*likapetan*).

3. Quando chegou a hora, *Kuwai* desceu gradualmente do céu para a casa de ritual, onde chicoteou os iniciandos e cantou de modo sinistro e amedrontador. Ficou com os iniciandos e com *Nhãperikuli* até o final do jejum. Então, quando o jejum estava terminando, *Kuwai* levou as crianças para Hipana para colher frutas uacu. *Kuwai* ficou no topo da árvore de uacu e os meninos no chão. Três deles resolveram quebrar o jejum, assando e comendo uacus. A fumaça da fogueira cegou *Kuwai,* causando sua "morte". Seu corpo todo rompeu num grande urro e rios de saliva jorraram de seus orifícios. Desceu da árvore e provocou uma enorme tempestade. Transformou sua boca e estômago numa grande caverna e chamou os meninos para dentro. Três deles entraram na caverna e foram devorados. Só o mais novo ficou de fora e salvou-se, porque viu que *Kuwai* tinha se transformado no espírito do morto, *Inyaime. Kuwai* voou de novo para a casa de ritual, vomitou os restos dos três meninos mortos e voltou para o céu. *Nhãperikuli* ficou sabendo do desastre porque caiu sangue na sua mão.

4. Muito tempo depois, *Nhãperikuli* quis terminar o jejum e chamar *Kuwai* de volta à casa de ritual. Fez imagens de madeira dos iniciandos e seus adornos e mandou ao céu uma vespa com larvas brancas (*halieri*) para induzir *Kuwai* a descer. Este engoliu as larvas e soltou a vespa. *Nhãperikuli* mandou outro, que conseguiu esgueirar-se pela porta da casa de *Kuwai* e o convenceu a voltar e encerrar o jejum. Foram feitos os preparativos para o ritual. *Kuwai* então veio entoar cânticos sobre a pimenta sagrada que seria servida de madrugada aos iniciandos. *Kuwai* ensinou *Nhãperikuli* e seus irmãos os cânticos especiais (*kalidzamai*) para a pimenta numa cerimônia de canto e dança que durou a noite toda. Quando terminou os cânticos, *Kuwai* disse a *Nhãperikuli* que sabia que ele ia matá-lo, mas que nada podia fazê-lo porque seu corpo era tudo o que há no mundo (facas, machados, revólveres, bordunas, flechas etc.) Apenas uma coisa, o fogo, podia destruí-lo. Enquanto *Kuwai* cantava e dançava,

Nhãperikuli conduziu-o até uma grande fogueira e empurrou-o para dentro do fogo, jogando as toras mais pesadas por cima. Enquanto *Kuwai* queimava, deixava a doença e o veneno, seu "troco" *(lipwamina)* nas cinzas do fogo e seu espírito ascendia para viver para sempre no céu.

5. Quando *Nhãperikuli o* empurrou, *Kuwai* lhe disse para voltar ao local do fogo, em Hipana. *Nhãperikuli* sabia que, em troca por sua morte, *Kuwai* iria deixar o material para fazer as flautas e trombetas para todos os ritos futuros de iniciação. Quando *Nhãperikuli* voltou, uma palmeira paxiúba irrompeu do solo e foi para o céu. *Nhãperikuli* pegou outras plantas que iam com as flautas. Um gafanhoto então cortou a palmeira paxiúba no comprimento exato para os instrumentos, dois a dois e três a três. Um pica-pau quebrou a árvore e as toras se amontoaram no chão. *Nhãperikuli* então pegou uma pena de águia e enfeitou as flautas, reproduzindo, assim, o som de *Kuwai.*

6. Muito tempo depois, *Nhãperikuli* estava iniciando seu filho com as flautas e lhe disse para banharse no Rio ao amanhecer e lavar seu pênis com um cipó que faz espuma. Antes do rapaz se levantar, a mãe de *Kuwai, Amaru,* juntamente com as outras mulheres, roubou secretamente as flautas de *Nhãperikuli.* Quando ele tentou recuperá-las, dardos espirraram da boca das flautas, afastando os homens. As mulheres escaparam e levaram as flautas rio acima para um local cercado num rochedo em Motípan (cabeceiras do Rio Uaraná). Lá, a irmã mais nova teve sua primeira menstruação e as mulheres começaram a entoar cânticos sobre comida. *Nhãperikuli* observou-as cheio de ódio: era inimigo delas e lhes faria guerra. Desceu o rio até Tunui (uma colina no Médio Içana) para pegar flechas envenenadas. Disse aos pássaros que haveria guerra. *Nhãperikuli* testou as flechas – uma delas perfurou a terra e a outra disparou como um relâmpago para a Porta do Céu e voltou em ziguezague à terra. *Nhãperikuli* então reuniu todos os animais, seus parentes, para voltar com ele a Motípan e, quando eles chegaram, cantaram como sapos para avisar as mulheres de que tinham chegado. Quando as mulheres terminaram seus cantos e começavam a distribuir a comida, *Nhãperikuli* e os animais atacavam o acampamento. Tomaram as flautas, houve muita matança e *Nhãperikuli* jogou as mulheres para o céu. Uma mulher colocou uma flauta em sua vagina e foi morta por *Nhãperikuli.* Outra tentou fugir com uma flauta e também foi morta por *Nhãperikuli.* Então ele lançou quatro mulheres para os quatro céus, uma após a outra, e a guerra acabou.

7. Muito tempo depois, *Nhãperikuli* revirou os corações das mulheres para que elas não se lembrassem de *Kuwai.* Testou-as, mas elas esqueceram e fugiram quando ouviram a música. Satisfeito, *Nhãperikuli* completou os instrumentos com cabelo e pêlos e deixou-os para todas as gerações. *Nhãperikuli* procurou os ancestrais das fratrias e então deixou o mundo, subindo para o seu lugar no céu.

67 O mito de *Kuwai* é um mito central na cultura baniwa, pois, por meio dele, compreendem questões tão fundamentais quanto o surgimento das doenças e do sofrimento no mundo, as relações entre ancestrais e divindades e seus descendentes vivos e futuros, as relações entre o mundo dos humanos, dos espíritos e natural, e o início dos ritos de iniciação e do culto das flautas sagradas, também chamadas *Kuwai.* Assim se pode dizer que esse mito faz a ligação entre o passado oculto e distante do mundo primordial de *Nhãperikuli* e o presente, dinâmico e de dimensões vividas, trazido para a experiência dos vivos nos rituais.

68 Para compreender as imagens de *Kuwai*/Homem branco e *Amaru*/"Mãe dos brancos", é preciso indagar sobre a natureza essencial do ser de *Kuwai,* a partir dos vários modos como é desenvolvido e representado ao longo do mito. A imagem *Kuwai*/Homem branco faz parte de um complexo de representações; no contexto em que aparece no mito, é uma síntese especialmente apropriada e concisa de experiência histórica e processos cosmológicos.

Interpretação do mito de Kuwai; parte 1

69 *Kuwai* é gerado pela união entre *Nhãperikuli* e sua "tia" (*likuiro*) *Amaru.* Apesar de se tratar de uma união aparentemente incestuosa, os narradores nunca mencionaram o incesto como um fator importante na história. De fato, essa questão tem muito pouco sentido no mundo pré-sexual descrito no início do mito. A proximidade das relações entre os personagens é, ao contrário, desviada para um nível geral e ambíguo. *Amaru* poderia, assim, ser irmã do pai de *Nhãperikuli,* e sua consangüínea, mas, de acordo com o mito da origem de *Nhãperikuli,* ele não tinha pais (nasceu do osso de uma pessoa devorada pelas onças/animais canibais). O termo *likuiro* poderia também referir-se à esposa do irmão da mãe e à mãe da esposa; na vida real, o casamento preferencial baniwa é com a filha do irmão da mãe/filha da irmã do pai. Nesse caso, *Amaru* seria uma afim de um outro grupo não aparentado. Isso estaria de acordo com as evidências de outros mitos nos quais *Nhãperikuli* e seus irmãos se casam com mulheres de tribos "animais" diferentes. Não fica claro a que tribo animal *Amaru* pertence, mas a natureza de *Kuwai* dá uma forte indicação de que sejam os Trovões, a tribo dos macacos e preguiças.

70 Do mesmo modo, *Kuwai* parece ser "filho" de *Nhãperikuli,* mas sua relação jamais é expressa em termos apropriados a pai/filho ou a "filho da tia" (primo cruzado e afim em potencial). *Kuwai* é, de modo mais genérico, "filho de *Nhãperikuli"* no sentido coletivo utilizado para expressar, por exemplo, a noção de que todos os seres humanos são "filhos" de *Nhãperikuli* ou de que os Hohodene são "filhos do Primeiro Sol" (Heiri ienipe). *Kuwai* é também chamado de "filho de não se sabe" (*Manhekanali ienipe*), o que lança dúvidas sobre a paternidade de *Nhãperikuli.* Há, assim, uma ambiguidade que define *Kuwai* tanto como filho quanto como parente próximo (primo cruzado considerado "como um irmão") e, ao mesmo tempo, de um "outro povo".

71 O mito desvia ainda mais a questão da proximidade, colocando toda a ênfase na natureza cognitiva, espiritual e cósmica da união entre *Nhãperikuli* e *Amaru.* Assim, os elementos essenciais à concepção de *Kuwai* são: *Nhãperikuli* come uma planta cultivada, a coca sagrada adquire poder por meio de seus cânticos, seu "pensar em direção a" (*iapienta rukuethe*) *Amaru* (em algumas narrativas, isto aparece sob a forma de um relâmpago que foi de *Nhãperikuli* a *Amaru*) e seu saber (*ianheke*) a fertilizam. Tais atos representam processos pelos quais o ser espiritual é reproduzido, processos que são, mais tarde, amplificados no mito. O ato criador é ainda definido como uma penetração vertical de cima para baixo, semelhante ao modo como os raios do sol penetram nos reinos inferiores do cosmos. Assim, *Kuwai* é chamado de "a alma do Sol" (*Kamui ikaale*) e o sol é "pai de *Kuwai"* (*Kuwai hlaneri*).

72 O nascimento de *Kuwai* é um acontecimento fundamental de proporções cósmicas porque é marcado pela transição de condições, essencialmente não-reprodutivas dos tempos primordiais para o novo mundo no qual a humanidade, a partir de então, se perpetua pelo nascimento. Nos mitos das lutas de *Nhãperikuli* com os animais, a dinâmica predominante é o caráter destrutivo desses animais, um ciclo interminável de vingança e morte. Tal situação estava condenada ao desaparecimento e é, sem dúvida simbólico da não-reprodutividade de *Amaru* o fato de que ela, a primeira mulher, não tem vagina ou "caminho" para a criança "sair". A ruptura dessa situação é bem retratada na força utilizada por *Nhãperikuli* para fazer uma abertura em *Amaru.*[6] Não é uma coincidência que, quando na vida real, as mulheres têm dificuldades no parto, os cantadores tentam "soltar

os nós" feitos pelos Trovões, que "prendem" a criança dentro do útero materno e que causam hemorragias e perigo de aborto. É como se os animais/Trovões continuassem a tentar impedir a reprodução (de seu ponto de vista) de outros (humanos).

73 Qual é a natureza do ser de *Kuwai*? De acordo com a parte 1 da narrativa, nada de semelhante existe neste mundo. Seu corpo é diferente, cheio de furos que emitem sons enquanto realiza suas funções fisiológicas normais. São sons diferentes, como música dos animais primordiais (rã *mulitu,* "garça branca"), mas, para além do animal, já que são uma melodiosa e harmoniosa "música das esferas" (para usar uma metáfora). Seu crescimento e suas ações são extraordinários: imediatamente, suga a teta da preguiça até secá-la; pouco depois, na floresta, torna-se um "homenzinho" e *Nhãperikuli* manda-o para o céu. Suas relações com a doença e com os espíritos causadores de doenças da floresta tornam-no extremamente perigoso. Em resumo, o ser de *Kuwai* representa uma síntese extremamente poderosa e paradoxal de forças criativas e destrutivas, incompatível com o ordenamento da vida neste mundo.

74 *Kuwai* é um forasteiro, um "outro", mas pertencente à humanidade. É do cosmos (o sol é seu pai) ligado verticalmente ao mundo celestial e, no entanto, é alimentado por animais da floresta, no plano horizontal e fora da sociedade. Suas relações de parentesco são ambíguas, situadas entre consanguíneo, afim e "um não se sabe quem". A fonte de sua geração é o xamanismo criativo, contudo, ele encarna e projeta doenças devastadoras. Desafiando o tempo em seu crescimento, os limites em seus orifícios abertos e o espaço em suas associações, o corpo de *Kuwai* é "liminar" por excelência. Sua maleabilidade – ser todas as coisas ao mesmo tempo e, principalmente, ser outro, embora de dentro – é essencial para se compreender como *Kuwai* pode tornar-se vários outros seres, inclusive o homem branco.

Interpretação do mito de Kuwai: partes 2-4

75 A parte 2 do mito abre com um grupo de meninos brincando com instrumentos de mentira que, por suas associações simbólicas, representam instrumentos para chamar os espíritos. *Kuwai,* de sua posição acima e de fora, responde ao seu chamado, descendo e atravessando o espaço horizontal (indicado por locativos, de "lá" para "cá"), onde os meninos o vêem como um homem branco. Os narradores acrescentam vários detalhes à sua aparência: sapatos, relógio, chapéu e barba. A imagem assim criada é uma transposição simbólica, no plano horizontal, "deste mundo", da alteridade de *Kuwai* no outro mundo, vertical. O branco, como imagem histórica, é a forma simbólica mais apropriada para representar a figura poderosamente criativa, embora potencialmente destrutiva, de *Kuwai,* um ser totalmente outro que viajou de uma terra distante para encontrar pessoas. Não é totalmente estranho à consciência histórica baniwa sobre os brancos o fato de *Kuwai*/Homem branco levar embora crianças e transformá-las em outros.

76 Os apetrechos de *Kuwai* (sapatos etc.) condizem com sua imagem de "intermediário errante", pois se assemelham bastante aos apetrechos simbólicos dos brancos e dos xamãs-outros intermediários errantes – em sua viagem cósmica (sapatos, cinto, chapéu, espingarda e revólveres), com um acréscimo importante: o relógio, símbolo de temporalidade externa. No entanto, por mais apropriada que possa ser a imagem, ela serve também para realçar a idéia de em quem os meninos realmente irão se tornar. No

momento da verdade, quando *Kuwai* anuncia que os instrumentos dos meninos são "bobagens", afirma ser ele o "verdadeiro *Kuwai",* conhecido por sua música e restrições que a acompanham.

77 A partir do momento em que aceitam suas condições, os meninos são retirados da vida social normal, tornando-se forasteiros (não comem, cheiram frutas; não contam nada a *Nhãperikuli,* chefe de sua aldeia), reorientando seus movimentos espaciais para fora da aldeia e sua temporalidade para um jejum que dura três estiagens. *Kuwai* revela-lhes o segredo de seu poder e assume uma posição equivalente à de *Nhãperikuli,* como mais velho e "tutor" ritual dos meninos. De fato, a relação entre *Nhãperikuli* e *Kuwai* nesse ponto é mais a de um dono ritual (*Kuwai*) para com um chefe (*Nhãperikuli*), ambos da geração mais velha em relação aos garotos, e ambos mestres do ritual. Todo o poder criador de *Kuwai* é revelado dentro da casa de ritual (no centro da casa), onde ele afirma que a comida dos iniciandos é composta exclusivamente de frutos naturais da floresta (isto é, não cozida, não cultivada e, portanto, não socializada) e todo o seu corpo irrompe num grande urro.

78 A noção central de "poder" ou *kanupa* refere-se mais especificamente a um poder perigoso de abrir e transformar. Seu complemento indissociável é a proibição, a restrição, o estar fechado (*itakawa*). *Kuwai* diz a *Nhãperikuli,* por exemplo: "sou tão poderoso que eles devem passar por restrições durante três estiagens" (*Kanupáde hnua, mandalida hamuli paitakawa*). Todo o corpo de *Kuwai* (carne e sangue) é *kanupa.* O paricá sagrado (*dzato*), com o qual os olhos dos xamãs se abrem, transformam-se (*napadamawa*) e vêem tudo no cosmos, é o "sangue de *Kuwai"* (*lirana*), seu "poder" (*kanupa*). Ao utilizá-lo, os xamãs não podem olhar para as mulheres, pois "as veriam sem roupas", o que significa que a sexualidade feminina é percebida como uma ameaça ao poder espiritual de *Kuwai.* Por outro lado, no momento da primeira menstruação, as moças também são *kanupa,* embora a menstruação (*kewiken*) não seja em si mesma perigosa. A importância dessa noção é revelada na parte 3 do mito, quando os meninos assam e comem sementes de uacu, que, como frutas do mato são também o corpo de *Kuwai.*

79 Até a parte 3, as aparições de *Kuwai* são momentâneas e passageiras: ele desce do céu, revela seus poderes e volta a subir. Os acontecimentos complexos dessa parte começam com sua descida gradual ao anoitecer de um dia nublado até a casa de ritual, onde ele açoita os meninos e canta de modo amedrontador. De fato, a natureza de *Kuwai* mudou. Se sua chegada prenuncia a conclusão da iniciação, seu canto é um presságio de que as coisas não iam passar-se assim. Os narradores deixam claro que se os meninos não tivessem comido uacu assado em Hipana, *Kuwai* teria retornado com eles à casa ritual, teria entoado cânticos sobre sua comida e dado a eles para que a comessem, quando então ter-se-iam tornado adultos e a tarefa de *Kuwai* estaria completada. O que acontece na floresta impede que isso ocorra; causa, ao contrário, uma catástrofe.

80 Os meninos e *Kuwai* estão na floresta em Hipana colhendo uacu, um fruto que amadurece durante a transição entre a estação seca e as grandes chuvas, no final do período de reclusão. Os meninos estão longe da casa de ritual (em Enípan), Içana abaixo. *Kuwai* está verticalmente acima deles no topo da árvore, como um macaco barrigudo (a comparação é explícita de alguns narradores) que abre as sementes de uacu e as joga para os meninos embaixo.

81 Assando uacu e quebrando, assim, as restrições, os meninos transformam um alimento puramente masculino e espiritual, o corpo de *Kuwai* (não cozido e não cultivado), em alimento feminino, cozido. A fumaça de seu fogo "cega" *Kuwai,* causando sua "morte", e rios de saliva (*lianhuma*) jorram de seus orifícios. *Kuwai* canta: "Por que vocês comeram

contra a minha vontade o pacu cozido, *Malinaliene?" (Koawade inha nunupa kethine kerapukuli, Malinaliene?).*[7] O pacu, assim como as nozes de uacu, marca a transição da estação seca para a chuvosa e uma reprodução perigosa, já que enormes cardumes desses peixes sobem os rios para a desova nesse período. Alguns narradores imitam *Kuwai* nesse ponto com um zumbido muito agudo, como a preguiça que desce ao chão para comer, no início das grandes chuvas. Desse modo, o poder de *Kuwai* é plenamente manifesto como uma síntese paradoxal de masculino/feminino, criação/destruição, animal espiritualizado/ espírito demoníaco. Tudo isso é mostrado para o único iniciando que ficou fora, observando.

82 *Kuwai* transforma-se numa caverna de rocha, causa uma grande inundação e chama os meninos para dentro de si. Os três que comeram entram; o mais novo percebe o que ocorreu e grita para os companheiros que *Kuwai é Inyaime* ("Espírito do morto"). Diz-se que esse espírito canibal de um olho só vive perto da Porta do Céu ("boca" e "porta" são a mesma palavra, *inuma*) e que leva as almas dos que acabam de morrer e cometeram erros enquanto viviam neste mundo (feiticeiros etc.) para sua aldeia de dor eterna. Ao desrespeitarem as restrições, os três meninos retornam para dentro do mundo estéril, não-reprodutivo dos primórdios (simbolizado pela caverna/boca/estômago de *Kuwai/ Inyaime*), no qual o crescimento é um processo impossível. O único menino que não comeu e que fica fora é salvo. Em seu exercício de autocontrole, autonomia e sabedoria, os pré-requisitos essenciais para passar à condição de adulto, escapa da morte que o esperaria se tivesse entrado.

83 Aqui caberia comparar rapidamente as imagens de *Kuwai* /Homem branco e *Kuwai/ Inyaime,* pois uma progressão e intensificação de significado importante subjaz a essa transformação. A imagem do homem branco lembra o intermediário errante que faz contatos no plano horizontal de fora para dentro. O perigo que representa está implícito na memória histórica em que é alguém que tira as crianças e as transforma em outros brancos. *Inyaime,* o espírito de inimigos mortos (um "outro" *Kuwai*) é associado ao "outro" mundo e leva as almas daqueles que não respeitaram a sabedoria e o autocontrole que constituem os pré-requisitos da vida social. *Inyaime,* portanto, parece ser o equivalente estrutural do branco no sentido que ambos representam inimigos.

84 Evidências históricas reforçam essa interpretação. Na história citada, os brancos levam os Hohodene para o Rio Negro, onde as crianças se transformam em soldados brancos. Apenas um Hohodene, Keroaminali, teve autocontrole e sabedoria para escapar e voltar às terras ancestrais no Içana. Como o único iniciando que ficou fora da boca do demónio, Keroaminali assumiu o controle da situação. Tal decisão era a condição necessária para a reconstituição da sociedade hohodene. O mito de *Kuwai* complementa, portanto, a consciência histórica em relação ao "outro" mundo dos brancos.

85 A progressão de homem branco para *Inyaime* é efetivamente invertida na parte 4, pela finalização dos ritos e incorporação do saber de *Kuwai* à própria estrutura do ritual a ser reproduzido a partir de então e para sempre. *Kuwai* é invocado a descer do céu, após um longo período de sofrimento dos iniciandos e impasse em suas relações com *Nhãperikuli.* A vespa, simbolizando a situação do próprio iniciando (com o estômago reduzido, por causa do prolongado jejum) restabelece o diálogo com *Kuwai,* que cumpre sua promessa, embora "saiba" que será seu fim.

86 *Kuwai* conduz os cânticos rituais (*kalidzamai*), ensinando a *Nhãperikuli* e seus dois irmãos as palavras sagradas que tornam a pimenta e a comida dos iniciandos próprias para o consumo. Ao mesmo tempo, *Kuwai* ensina os cânticos e danças sagrados da iniciação, nos

quais se refere a si mesmo como "Nosso Dono" (*Waminali*). Ele é, de fato, o dono do ritual e, mais especificamente, o *kalidzamai.* A transmissão desse conhecimento à pimenta e à comida a serem consumidas representa, ao mesmo tempo, a completa incorporação do saber de *Kuwai* à sociedade ritual, um processo a ser reproduzido por todas as gerações futuras, e a completa transformação das crianças em adultos.

87 Assim que esse processo criativo se completa, *Kuwai* afirma o "outro" lado, indestrutível, de seu poder. Seu corpo é "todas as coisas" que matam – espingardas (*mukawa*), bordunas (*haiko*), facões (*matseta*), flechas envenenadas (*mawakuli*) – e que só o fogo (*tidze*) é capaz de destruir. Por que o fogo? Nos mitos baniwa, os fogos terrestres marcam momentos críticos de transformação em que a matéria destruída se torna espírito eterno. Como afirma Sullivan (1988), em sua interpretação de mitologias sul-americanas, incêndios cósmicos "demonstram a absoluta espiritualidade da matéria no mundo primordial e mostram que o ser em todas as suas formas é suscetível de completa espiritualização" (p.66). E, ainda, "o fogo espiritualizou o universo, isto é, a realidade acabou provando-se transcendente, capaz de manter a vida além de sua aparência primordial. Num certo sentido, a destruição universal pelo fogo "cria" o mundo espiritual, ao torná-lo etéreo e invisível" (p.69-70).

88 O fogo de *Kuwai* é descrito como um "enorme incêndio" que queimou o mundo. Já que *Kuwai* é "a alma do pai, a alma do Sol" e seu fogo acontece ao meio dia, quando o Sol está a pino, pode-se concluir que o grande fogo significa a descida do sol a terra, quando o pai "mata" o filho (quando o filho deixa de ser uma criança e se torna um adulto) e quando toda a matéria (as muitas-coisas-num-só-ser) é consumida e espiritualizada. As toras mais pesadas e duras que são jogadas sobre *Kuwai,* enquanto ele queima, são utilizadas, por exemplo, na construção de casas, porque o que sustenta a sociedade em sua forma manifesta são as casas (*ipana*) onde a ordem social é mantida e recriada. Mas *Kuwai* deixa manhene, "veneno", sob a forma de plantas venenosas e aranhas, e também as doenças que matam as pessoas, pois o que mais ameaça a continuidade da existência são a feitiçaria e as doenças fatais-o lado negativo do ser de *Kuwai.* Sobe, então, ao céu, numa grande nuvem de fumaça, para viver eternamente no outro mundo.

89 A poderosa imagem do fogo que queima o mundo de *Kuwai* tem também fortes paralelos na consciência histórica baniwa. No movimento milenarista de 1858, o profeta Camiko evocou a imagem de um incêndio de proporções mundiais e da descida de Deus a terra num dia santo (24 de junho de 1858), enquanto os Baniwa dançassem e cantassem as músicas do ritual final de *Kuwai.* A ideologia milenarista de Camiko procurava, explicitamente, livrar o mundo dos efeitos corruptores, enfraquecedores e destrutivos da economia política dos brancos, representada naquele momento pela aliança entre militares e comerciantes para a exploração da mão-de-obra indígena (Wright, 1981; Wright & Hill, 1986). Camiko pregava a autonomia em relação aos brancos e a estrita observância do jejum ritual, rezas e cerimônias conduzidas por ele, como o caminho para a salvação. De modo semelhante, e contemporaneamente ao movimento de Camiko, os filhos hohodene de Keroaminali se recusaram a seguir novamente os brancos até o Rio Negro porque seu próprio trabalho (casas e roças) era mais importante; assim, retornaram rio acima para fundar as aldeias ancestrais dos Hohodene do Aiary.

Interpretação do mito de Kuwai: partes 5-7

90 A seqüência final do mito, em contraste com os eventos nas partes 2-4, transcorre, principalmente, no plano horizontal deste mundo. A dimensão vertical do Outro Mundo, antes tão proeminente, assume uma importância secundária depois que *Nhãperikuli* corta a palmeira paxiúba de *Kuwai* e ela cai ao chão, como uma pilha de ossos. Consistente com seu desenvolvimento no plano horizontal, a sequência final lida, basicamente, com relações com outros povos e lugares na periferia da sociedade. Assim, a metáfora predominante é a da "guerra" (*uwi*) entre homens e mulheres pelo controle dos poderes de reprodução. Subjacente à metáfora, está a situação ambígua e profundamente instável de homens e mulheres numa ordem social patrilinear e patrilocal, em que os homens, quando se casam, são obrigados a prestar o serviço da noiva temporário na comunidade da esposa antes de assumir a residência patrilocal permanente, ao passo que as mulheres são parcialmente incluídas no patrisib do pai mas são, virtualmente, excluídas quando passam a residir definitivamente nas comunidades de seus maridos, em geral, em terras distantes e hostis. O mito representa essas situações como uma perda temporária das flautas sagradas por parte dos homens e definitiva por parte das mulheres, que *Nhãperikuli* "manda" (*lipira*)/"joga" (*lipeku*) para os quatro "Céus", onde se tornam as "Mães dos brancos".

91 A extrema hostilidade de uma guerra pode ser considerada como representação de um estágio de sociedade anterior à formação de alianças pelo casamento (Journet, 1995; Wright, 1990). O filho de *Nhãperikuli* está prestes a tornar-se um adulto pronto para o casamento, quando as mulheres roubam as flautas. Com essa perda, os homens ficam vulneráveis às doenças representadas pelo "calor" dos dardos (*walamas*) que saem das flautas. A perda dos homens, ao mesmo tempo, desencadeia uma polarização na dimensão espacial na qual as mulheres assumem uma posição horizontalmente superior (rio acima) como "tomadoras" e os homens, rio abaixo, ficam numa posição de vingadores, enquanto ocorre uma inversão temporária de papéis: diz-se que os homens não podiam "fazer nada", "ficaram como mulheres", "faziam caxiri" enquanto esperavam a volta de *Kuwai.* Os homens também se tornam outros-animais: seus parentes/aliados na guerra são os animais e pássaros; transformam-se em sapos e se comunicam com as mulheres por meio de uma linguagem velada (música dos animais primordiais, que é um augúrio para as mulheres). Em suma, para as mulheres, os homens se tornam outros-inimigos.

92 As mulheres tomam as flautas no meio da noite, escapam da reação dos homens transformando as flautas em armas, banham-se com elas e sobem o rio, por baixo d'água, até atingir o imponente rochedo de Motipán, onde constroem um grande acampamento cercado. Aí, cantam para a comida de sua irmã caçula que começara a menstruar. Motipán é um local conhecido por suas grandes formações rochosas; diz-se que é "como uma cidade" com várias "estátuas" de *Amaru* e das mulheres. É a nascente do Rio Uaraná, principal afluente do alto Aiary e, segundo os Hohodene, fonte de toda a sua água. Também segundo eles, é um local onde há muito "ouro", mas é associado ao veneno, sendo extremamente perigoso e proibido. Mas no contexto desse episódio, Motípan é a casa ritual das mulheres, equivalente a Ehnípan, a casa ritual dos homens. Em contraste, a colina de Tunui, para onde *Nhãperikuli* desce, é um lugar associado à sua criação dos peixes, à casa de pássaros, e onde *Nhãperikuli* obtém um veneno, curare, com o qual ele

matará *Amaru.* É, portanto, um lugar como Hipana, associado à natureza e fonte de poderosas transformações.

93 Dentro de seu acampamento, as mulheres iniciam sua irmã, mas não podem ir para fora, o que significa que possuem o poder reprodutor de *Kuwai,* mas como uma unidade autocontida. De modo paradoxal, iriam "morrer" se continuassem dentro e se saíssem fora. É exatamente no momento em que a iniciação das mulheres se completa, e a jovem se torna uma adulta apta ao casamento, que os homens invadem o acampamento, levam *Kuwai* e jogam as mulheres para os quatro pontos cardeais. Se, para os homens, a "morte" de *Kuwai* no fogo significa sua incorporação numa alma reprodutível, para as mulheres, a "morte" significa que, embora possuidoras do poder gerador de *Kuwai,* serão, finalmente, excluídas do processo de reprodução desse poder (assim, não "conhecem" a música de *Kuwai*). Na condição de mães e esposas, tornam-se, como o *Kuwai*/Homem branco da parte 2, intermediárias errantes; assim, como eram as "Mães de *Kuwai",* tornam-se as "Mães dos brancos". Não é por acaso que se diz que *Nhãperikuli* lhes deu "sapatos" quando as mandou para as quatro direções.

94 A associação das mulheres à mudança e à alteridade do mundo dos brancos é um tema presente em outros mitos e em várias histórias orais do contato. Os Baniwa explicam a origem das doenças dos brancos como o resultado duma fumaça produzida pelas "fábricas de *Amaru".* Contam que quando as mulheres roubaram *Kuwai,* foram perseguidas até os quatro cantos do mundo onde *Nhãperikuli* as deixou. Em cada um dos quatro lugares, fizeram fábricas. Nessas fábricas, tinham "potes de metal" (de ouro, prata, ferro, aço etc.) e desses potes saiu "fumaça" que os aviões, os barcos, os carros trazem de volta (enfim, a poluição) junto com a mercadoria para o "centro do mundo" onde os Baniwa moram. É essa fumaça que produz as doenças do branco, doenças caracterizadas principalmente por febre e disenteria.

95 Um outro ciclo mítico importante conta que a mulher de *Nhãperikuli* teve relações sexuais com o espírito Sucuri *Umawali,* que também é um branco. Nesse mito, a questão da sexualidade feminina e da reprodução biológica (relações perigosas com forasteiros que se transformam em relações incestuosas) é um tema central, paralelo à questão da reprodução social no mito de *Kuwai.*

96 Numa história oral referente ao início do período colonial, os Hohodene lembram que um Manáo do médio Rio Negro foi levado como prisioneiro para Portugal, onde viu mulheres tocando as flautas sagradas, numa clara inversão do modo de ser das coisas. Outra história oral do messias Camiko do século XIX conta que sua mulher não respeitou suas instruções quanto ao jejum e às rezas enquanto ele subia ao céu, dançando e bebendo com soldados brancos que tinham vindo em busca do marido, pelo que foi condenada por este a dançar eternamente com um demônio. Finalmente, diz-se que a evangelista norte-americana, Sofia Muller, se transformava regularmente no demónio *Inyaime.* Em todos esses casos, a associação das mulheres com a alteridade (os brancos, o mundo dos espíritos) representa um perigo exterior.

97 A posição intermediária das mulheres, por outro lado, foi essencial para a recuperação social como, por exemplo, no caso do ancestral hohodene Keroaminali que, viúvo e sem filhos após seu retorno do Rio Negro, foi convencido pelas mulheres Walipere-dakenai a aceitar uma aliança que constituiu a base da recuperação da fratria. De todas as categorias de alteridade no plano horizontal, a das mulheres é a mais ambivalente, pois pertencem a

dois mundos ao mesmo tempo; essenciais tanto à reprodução biológica como à social, são as mais vulneráveis à sua inversão.

Conclusão: consciência mítica e histórica sobre os brancos

98 Nossa discussão dividiu-se, essencialmente, em duas partes, que tentaremos sintetizar. A primeira considerou a história do contato, a partir dos documentos e da história oral. Demonstrou-se que a categoria "brancos", *Ialanawinai,* é uma construção histórica baseada em experiências com quatro tipos de brancos, entre os quais os representantes dos interesses militares e económicos foram os mais importantes por sua presença direta e contínua. Dado o interesse fundamental de tais grupos no controle da mão-de-obra baniwa, não surpreende que o branco tenha, afinal, sido identificado com um "patrão". Mas, a história do contato demonstra que as experiências baniwa são bem mais complexas e não se reduzem às relações de trabalho. Desde a sua escravização e descimento forçado para o Rio Negro no século XVIII, passando pela exploração de comerciantes e trabalhos forçados para os militares no século XIX, pelo regime de terror e brutalidade do período da borracha, pela repressão e destruição de crenças religiosas por missionários e pela invasão de suas terras por garimpeiros e companhias mineradoras neste século, os Baniwa sofreram as formas mais violentas de opressão branca que se possa imaginar.

99 Era de se esperar que sua representação do branco incorporasse tais experiências-assim como uma idéia do que o move, qual é a fonte de seu poder e de onde ele vem ou a que mundo pertence – em sua compreensão do mundo e da história. Igualmente previsível é o desenvolvimento de vários tipos de estratégias para enfrentar os brancos. Destas, a principal consistiu em evitar contatos constantes com os seus elementos destrutivos, procurando manter, ao mesmo tempo, uma ligação com os fornecedores de mercadorias, preferencialmente os comerciantes e patrões mais benignos.

100 A história oral hohodene confirma a importância dos representantes dos interesses econômicos e militares como aqueles brancos que mais transformaram suas vidas. A destruição e posterior reconstrução de sua sociedade tiveram implicações profundas no modo como os Hohodene passaram a ver a si mesmos como agentes de sua própria história em relação aos brancos. De um lado, seu descimento ao Rio Negro significou a destruição étnica e a transformação em brancos. De outro, o ancestral hohodene assumiu o controle sobre seu destino individual ao decidir voltar para as terras ancestrais de sua fratria. Nesse processo, foram criadas alianças entre fratrias, superando o estado anterior de guerras com outros grupos. A reprodução social pelo casamento com outros baniwa assegurou a sobrevivência e o crescimento de todos. A importância de assumir o controle de seu próprio destino em relação aos brancos fica clara na decisão dos descendentes de Keroaminali de não seguir o regatão até o Rio Negro, tornando coletiva uma decisão que antes fora individual. A continuidade de sua ligação com lugares ancestrais e a autonomia em relação aos brancos foram essenciais nesse processo.

101 A história baniwa só pode ser compreendida à luz de sua concepção da alteridade, sua relação com "outros" povos e sua noção de identidade coletiva. Tais noções estão contidas na cosmologia e no mito, especialmente, no mito de *Kuwai,* que é o centro de nossa atenção na segunda parte. Nossa interpretação do mito de *Kuwai* demonstrou que sua preocupação essencial é a produção de uma identidade coletiva em relação a várias

formas de Outros Seres. Assim, *Kuwai* é representado como um Animal, um Homem branco, um demónio *Inyaime,* e, em sua incorporação final, como princípio auto-reprodutivo da reprodução social, como "Nosso Dono".

102 O Homem branco *Kuwai* representa a alteridade, mas a noção tem dois aspectos: em primeiro lugar, o branco, intermediário errante, acaba transformando-se na alma coletiva, exteriorizada, que representa o poder ancestral que permanece dentro da sociedade; em segundo, correlativamente, as mulheres, que possuíam tal poder dentro de si, acabam sendo transformadas em intermediárias errantes, incapazes de reproduzir esse poder e do lado de fora, onde se tornam as "Mães dos brancos". Sem o poder de *Kuwai,* em suma, não há outra alternativa senão o "tornar-se branco".

103 Que implicações tem essa interpretação do mito para a compreensão da memória do contato histórico com os brancos ou os acontecimentos históricos que vimos nos documentos? Não pretendo afirmar que os acontecimentos/categorias da história hohodene sejam "mitificados", isto é, que os regatões e soldados são como avatares de *Kuwai* disfarçados ou que existe uma associação direta entre o governo dos brancos e *Nhãperikuli.* Afirmá-lo significaria desconsiderar as diferenças essenciais que há entre mito e história. Como várias discussões antropológicas têm demonstrado (ver Turner, 1988, p.252), mito e história são formas complementares de consciência que explicam experiências sociais em níveis diversos. Enquanto o mito tenta formular as propriedades essenciais da experiência social em termos de acontecimentos "genéricos", num nível que transcende qualquer contexto específico de relações ou eventos históricos, a história preocupa-se, basicamente, com o nível das relações específicas entre acontecimentos específicos. Assim, tanto o mito de *Kuwai* como a história hohodene tratam de processos de produção e reprodução de Identidade e Alteridade, mas em níveis claramente diversos.

104 A história de Keroaminali é a memória de um processo de reconstrução social e recuperação étnica claramente ligado à história da penetração colonial no alto Rio Negro e seu impacto. Pode-se demonstrar que se baseia numa ação política, já que as experiências e estratégias dos ancestrais hohodene em relação aos brancos serviram de modelo, entre outros, para reivindicações de terras, autonomia étnica e autodeterminação econômica. Num nível mais amplo, a história exemplifica o tema da responsabilidade quanto ao próprio destino diante da dominação externa. Os brancos são representados como as forças que mais ameaçam a viabilidade da sociedade nativa, com a destruição violenta, remoção e assimilação. A experiência dos Hohodene em Barcelos representou metaforicamente a sua morte como povo (o que pode constituir uma interpretação para o detalhe de os brancos escreverem os nomes dos Hohodene num papel). Como sede do poder dos brancos rio abaixo, Barcelos simboliza um lugar de transformação equivalente às casas dos mortos.

105 O mito de *Kuwai,* por sua vez, fornece um modelo para a produção ritual de indivíduos socializados e reprodução da ordem social baseado nos acontecimentos de um tempo primordial e intimamente relacionados à criação cósmica. Nesse sentido mais fundamental de história, o mito fornece uma compreensão religiosa e filosófica da criação, destruição e renovação do mundo. Como demonstramos aqui e noutros trabalhos (Wright, 1981, 1987-1989, 1992, 1998; Wright & Hill, 1986), o mito de *Kuwai* esteve no centro dos movimentos milenaristas e messiânicos desde meados do século XIX. Ele fornece, não uma estratégia específica de resistência, mas um modelo para salvar o mundo do poder destrutivo de forças externas.

106 Não queremos dizer com isso que o mito não possa servir de base para a ação política. Ao contrário, a história política dos Hohodene tem suas raízes no modelo de reprodução social embutido no mito. Em sua interpretação dos movimentos messiânicos sul-americanos, Sullivan (1988, p.559) esclarece: "A salvação messiânica é uma resposta à história política, um modo profético de ler os sinais da vitalidade ou morbidez da vida cósmica. Do ponto de vista religioso, as esperanças gerais e mesmo a salvação política têm de existir desde o princípio para serem reais".

107 Nesse sentido, é sumamente importante que *Kuwai* esteja diretamente ligado ao poder xamânico, como "Dono da Doença", e que o mito constitua a base do xamanismo hoje, pois os movimentos proféticos foram quase todos liderados por xamãs. Por meio de sua incorporação criativa do modelo sagrado de individualidade no mito, os xamãs/profetas baniwa fazem mais do que representar a salvação do mundo da destruição feita por *Nhãperikuli.* Para citar novamente a síntese perspicaz de Sullivan, os profetas "acrescentam um episódio novo e criativo à história cósmica, no qual os crentes têm o privilégio de desempenhar o papel dos seres sobrenaturais ou imortais. O fato de o profeta herói estar vivendo entre os seguidores é um sinal seguro de que eles estão vivendo numa realidade totalmente mítica" (p.556).

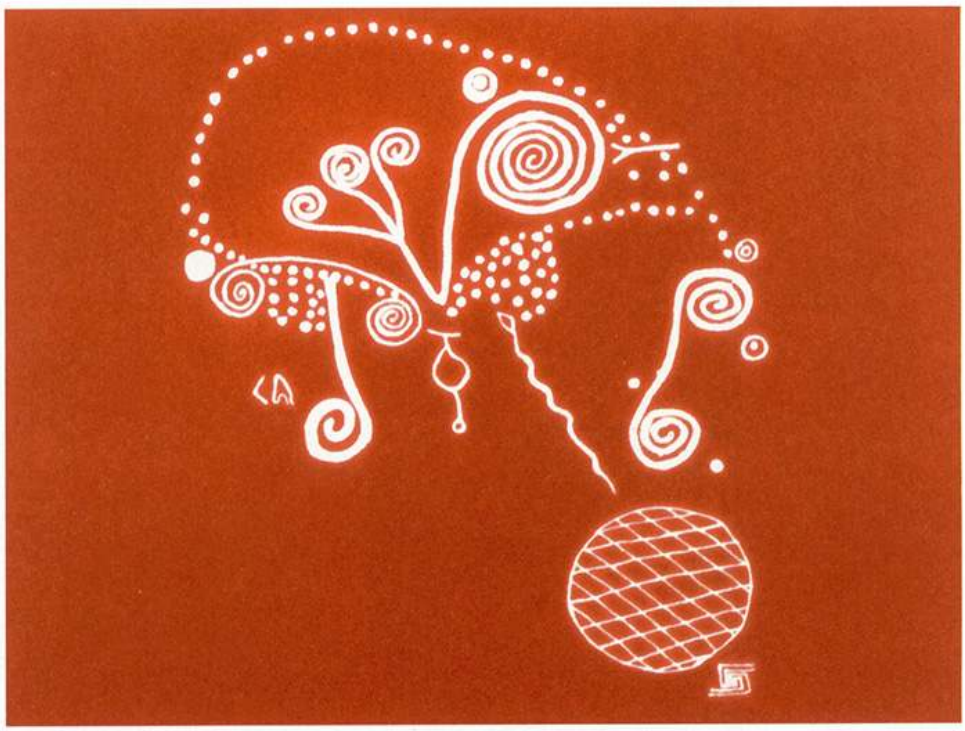
108 É digno de nota o fato de os povos tukano (Barasana, Tatuyo) da região do Pirá-Paraná na Colômbia, bastante afastados do Aiary/lçana, identificarem a figura mítica de *Warimi* ("Oque-foi-embora"), equivalente em muitos aspectos a *Kuwai,* tanto às origens dos poderes xamânicos quanto ao Homem branco (Hugh-Jones, 1988; Bidou, 1986). Como entre os Baniwa, a história tukano é marcada por cultos milenaristas e messiânicos liderados por xamãs identificados com figuras míticas. No caso dos Barasana, Hugh-Jones (1988, p. 150) sugere que se interprete essa ligação nos seguintes termos: "O mito de *Warimi* deixa claro que o saber e poder da Gente Branca é concebido como uma transformação e concentração do poder e saber xamânicos responsáveis pela criação da sociedade indígena e por sua reprodução nos dias de hoje. Isso abre a possibilidade de xamãs contemporâneos restabelecerem contato com *Warimi* e, assim, recuperar o equilíbrio entre índios e brancos". Embora existam diferenças importantes entre as ideologias messiânicas tukano e arawak – por exemplo, em relação à produção e à aquisição das riquezas dos brancos (Wright, 1992) –, *Kuwai*/Homem branco é igualmente associado a poderes xamânicos e ancestrais essenciais para a reprodução social e cósmica.

109 Isso não significa, entretanto, que o mito de *Kuwai* dê conta especificamente da existência dos brancos. Na verdade, a criação do Homem branco (ou de sua riqueza) tem uma importância relativamente menor nos mitos baniwa. A questão central do mito de *Kuwai* é a alteridade e a domesticação de seus poderes perigosos, embora criativos, no interior da sociedade. A categoria da alteridade, em outras palavras, é anterior ao aparecimento do branco no mito. Assim, embora *Kuwai* apareça, segundo a maior parte dos narradores, pela primeira vez, para os iniciandos como um branco, alguns dizem que quem aparece é o poderoso preguiça-sombra *Wamundana,* o dono espiritual do veneno e arauto da morte, um intermediário entre o mundo dos mortos e os vivos. A realidade histórica do branco como o Outro mais significativo, estranho e potencialmente hostil, certamente, levou à identificação de *Kuwai* com ele, e da brancura cósmica das almas dos mortos com a brancura étnica dos *Ialanawinai.* Ao transformar radicalmente esse forasteiro poderoso por meio de um incêndio cósmico e banimento para os confins da terra, o mito fornece uma solução milenarista para a questão política da dominação pelos brancos.

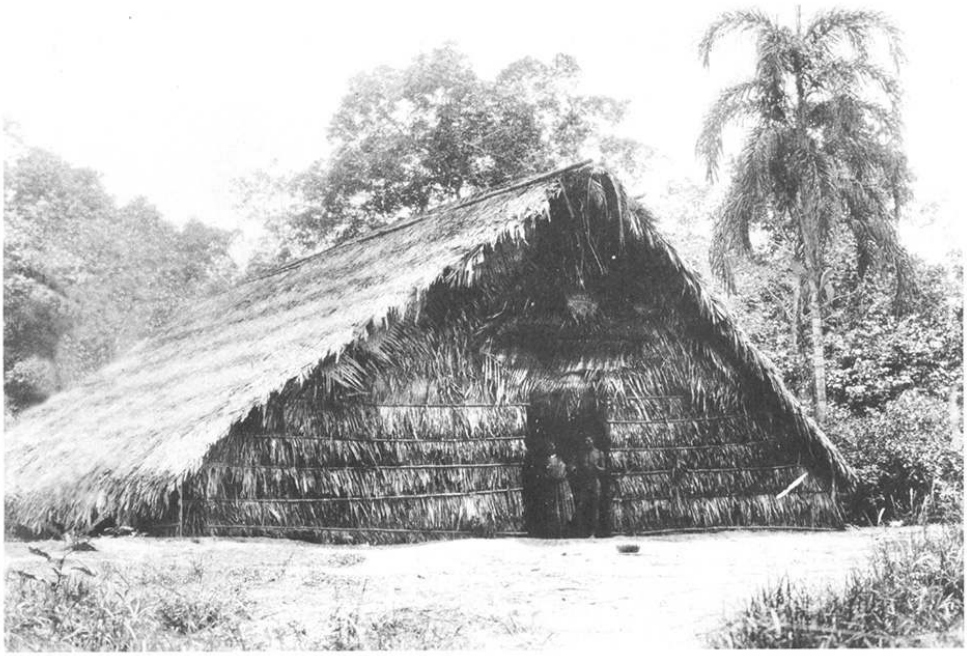
110 As tradições baniwa propõem, portanto, duas soluções para o problema dos brancos: a primeira fornece um modelo de estratégias políticas constituído por precedentes históricos e adaptáveis às circunstâncias atuais; a segunda, milenarismo e messianismo, tenta reestruturar a sociedade segundo um modelo ritual/mítico que possibilita aos messianistas assumir o controle do tempo cósmico e ter um papel ativo na criação de seu próprio destino. As duas soluções não são mutuamente exclusivas nem em seus pressupostos filosóficos, nem em suas consequências políticas. A história baniwa tem mostrado que, ao contrário, elas caminham juntas.

Agradecimentos

111 Agradeço a Bruce Albert por seus comentários perspicazes e críticos à primeira versão deste artigo.



Motivos no corpo (especialmente na cabeça) da anaconda primordial *Umawali.* Reprodução de um petróglifo da cachoeira Hipana (Rio Aiary, alto Rio Negro) por Eugênio Lima, Walipere-dakenai de Uapuí-Cachoeira. (Original em B. G. Ribeiro, 1995. *Os índios das águas pretas.* São Paulo: Cia. das Letras.)



Baniwa do Rio Içana. Foto: Curt Nimuendajú (1927). Ethnographical Museum of Göteborg-National Museum of World Cultures.

Maloca Baniwa do Rio Içana. Foto: Curt Nimuendajú (1927). Ethnographical Museum of Göteborg - National Museum of World Cultures.

Manuel da Silva, pajé e narrador Hohodene de Uapuí Cachoeira. Foto: R. Wright (1997).

Amaru dando à luz a Kuwai: entalhamento na pedra da cachoeira Hipana. Foto: V Weigel (1996).

Kuwai: petróglifo em pedra da cachoeira Hipana. Foto: V Weigel (1996).

BIBLIOGRAFIA

Referências bibliográficas

ABREU, S. *Aleluia:* O banco de luz. Campinas, 1995. Dissertação (Mestrado), Universidade Estadual de Campinas.

ALBERT, B. A fumaça do metal. História e representações do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico/89,* p. 151-89, 1992.

ANDRELLO, G. *Os Taurepang:* Memória e profetismo no século XX. Campinas, Dissertação (Mestrado), Universidade Estadual de Campinas, 1993.

BIDOU, P. Le mythe: une machine à traiter l'histoire. *L'Homme,* v. 100, p.65-98, 1986.

HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth:* Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

—. *Keepers of the Sacred Chants:* The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society. Tucson: University of Arizona Press, 1993.

HILL, J. D., WRIGHT, R. M. Time, narrative and ritual: historical interpretations from an Amazonian Society. In: HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth:* Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p.78-105.

HUGH-JONES, S. The gun and the bow: myths of white men and Indians. *L'Homme,* v. 106-107, p.138-56, 1988.

HUMBOLDT, A. von, BONPLAND, A. *Personal Narrative of Travels to the Equinoctial Regions of America during the years 1799-1804.* Traduzido e organizado por Thomasina Ross. Londres, 1907.3v.

JOURNET, N. *La paix des jardins.* Structures sociales des Indiens Curripaco du haut Rio Negro (Colombie). Paris: Institut d'Ethnologie, 1995. (Musée de l'Homme).

KOCH-GRÜNBERG, T. Aruak-sprachen Nordwestbrasiliens. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft,* v.41, p.33-267, 1911.

—. *Zwei Jahre unter den Indianer:* Reisen in Nordwest Brasilien, 1903-1905. Graz/Austria: Akademische Druck – U. Verlagsanstatt, 1967.

LOPES DE SOUSA, B. *Do rio Negro ao Orenoco.* A Terra – O Homem. Publ. 111. Rio de Janeiro: CNPI, 1928.

MACCREAGH, G. *White Waters and Black.* New York: Century Co, 1926.

A NOTÍCIA. Militares prendem e torturam índio Baniwa. 6 de maio de 1986.

NIMUENDAJÚ, C. Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés. *Journal de la Société des Américanistes,* v.39, p. 125-83 e v.44, p. 149-78, 1950.

OLIVEIRA, A. E. de Depoimentos Baniwa sobre as relações entre índios e civilizados no rio Negro. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi,* v.72, p.1-31, 1979.

OLIVEIRA FILHO, J. P. de. *O nosso governo:* os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero, Brasília: MCT-CNPq, 1988.

PORRO, A. Mitologia heróica e messianismo na Amazônia seiscentista. *Revista de Antropologia,* v.30-32, p.383-9, 1987-1989.

SCHADEN, E. Le messianisme en Amérique de Sud. In: PEUCH, H. C. (Org.) *Histoire des religions,* Paris: Gallimard, 1976. v.3 (Encyclopédie de La Pléiade).

SULLIVAN, L. *Icanchu's Drum.* An Orientation to Meaning in South American Religions. New York: MacMillan, 1988.

SWEET, D. *A Rich Realm of Nature Destroyed.* The Amazon Valley, 1640-1750. Madison, Tese (Doutorado), University of Wisconsin, 1974.

TURNER, T. Ethno-ethnohistory: myth and history in native south american representations of contact with western society. In: HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth:* Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p.235-81.

WALLACE, A. R. *A Narrative of Traveis on the Amazon and Rio Negro.* New York: Dover Publications, Inc., 1853.

WRIGHT, R. M. *History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley.* Stanford. Tese (Doutorado), Stanford University, 1981.

—. Uma história de resistência: os heroís Baniwa e suas lutas. *Revista de Antropologia,* v.30-32, p.355-81, 1987-1989.

—. Guerras e alianças nas histórias dos Baniwa do alto Rio Negro. *Ciências Sociais Hoje 1990,* p.217-36, 1990.

—. Uma conspiração contra os civilizados: história, política e ideologias dos movimentos milenaristas dos Aruak e Tukano do Noroeste da Amazônia. *Anuário Antropológico/89,* p.191-234, 1992.

—. *Cosmos, Self and History in Baniwa Religion.* For Those Unborn. Austin: University of Texas Press, 1998.

—. Uma política de "dividir-e-conquistar": os Baniwa, a mineração, e o Projeto Calha Norte, s.d. (Ms.).

WRIGHT, R. M., HILL, J. D. History, rituais, and myth: nineteenth-century millenarian movements in the Northwest Amazon. *Ethnohistory,* v.33, p.31-54, 1986.

NOTAS

1. "Tropas de resgate", expedições oficiais enviadas para trocar mercadorias por escravos com chefes indígenas amigos que, em geral, também atacavam aldeias para obter cativos (Sweet, 1974, p.819). Sobre a história detalhada dos Baniwa, remeto o leitor à minha tese (Wright, 1981) e artigos posteriores. Evitei aqui a indicação completa de referências documentais, por se encontrarem em minha tese.

2. "Descimentos" são remoções teoricamente voluntárias e não-violentas de comunidades indígenas do "sertão" para as aldeias administradas por missionários na prática, são quase impossíveis de distinguir do transporte de gente pelo tráfico oficial de escravos (Sweet, 1974, p.810).

3. No final do século XVII, início do XVIII, os Manáo eram o povo mais numeroso, poderoso e empreendedor do médio Rio Negro. Eram conhecidos por sua atuação no comércio de longa distância e rapidamente assumiram um papel importante no tráfico de escravos com os holandeses na costa setentrional da América do Sul, até serem derrotados numa guerra movida contra eles pelos portugueses na década de 1720.

4. Ver Wright (1981) e Wright & Hill (1986) para uma discussão mais detalhada da política indigenista naquele momento.

5. A influência de Camiko durou até a sua morte, no início do século XX. Nos anos 1920, os Baniwa do Rio Cubate, uma das áreas de influência de Camiko, ainda demonstravam um forte desprezo pelo contato com os brancos (Nimuendajú, 1950, p.26), mas as formas de penetração branca tinham crescido consideravelmente nessa época, ao lado da violência do *boom* da borracha.

6. Vários meios são citados por diferentes narradores: objetos pontudos como topos de árvore, peixes com dentes afiados e, numa imagem notável, *Nhãperikuli* faz com as mãos um círculo no alto de sua cabeça (onde está concentrado o seu conhecimento) e coloca a imagem no lugar da vagina de *Amaru,* criando a passagem.

7. *Malinaliene* é o nome coletivo dos três iniciandos que comeram o uacu assado.

AUTOR

ROBIN M. WRIGHT

Universidade Estadual de Campinas, rwrightrobin@aol.com

15. As perdas da historía

Identidade e violência num mito Arapaço do alto Rio Negro

Janet M. Chernela e Eric J. Leed

As perdas da história

1 Como consegue um povo indígena, em meio às vicissitudes do contato interétnico que provocam sua dispersão e dizimação, gerar e preservar uma identidade coletiva? O ciclo mítico de Unurato responde a tal pergunta, introduzindo a figura do branco no seu referencial simbólico e revelando como, nesse processo, os Arapaço reconstroem sua auto-imagem no palco interétnico. O mito será aqui colocado em perspectiva histórica, numa tentativa de mostrar como o seu sistema de significados dá coerência à experiência desse povo que não só sofreu como também construiu essa história.

2 Os Arapaço do baixo Rio Uaupés, no Brasil, representam um dentre cerca de quinze grupos de descendência patrilinear nomeados pertencentes à família linguística dos Tukano orientais do noroeste amazônico. Cada um desses grupos faz parte de uma rede única, integrada e unida por laços de parentesco e casamento, graças à norma de exogamia linguística que perpassa todos eles. Cada um considera seus membros como consanguíneos e os demais como afins ou "afins de afins" (Chernela, 1993). Embora os grupos Tukano da bacia do Uaupés tenham muitos traços em comum, os Arapaço afastam-se do padrão geral em alguns aspectos importantes.

3 Entre os falantes de tukano oriental, a língua é um dos fatores mais básicos para a construção de sua identidade social, pois marca a condição de membro em grupos nomeados e exogâmicos mais inclusivos. Em conseqüência, a língua comum é o critério para estabelecer e expressar relações de consangüinidade. Com base nisso, os pesquisadores que trabalham com os Tukano orientais têm-se referido a essas "tribos" ou nações do Uaupés como "grupos lingüísticos" (Jackson, 1974, 1983; ver também Sorensen, 1967). Entretanto, os Arapaço são um dos poucos desses grupos de descendência que não falam mais a sua língua original,[1] apenas tukano ou português. Continuam, porém, se auto-identificando como um grupo de descendência distinto por meio de um ancestral comum.

4 É nesse contexto que o ciclo mítico de Unurato surge como elemento revelador do lugar dos Arapaço tanto no mundo indígena quanto no mundo dos brancos. Veremos como esses mitos definem a posição dos Arapaço entre uma "terra natal" linguística rio acima e um mundo ocidental imposto rio abaixo. Assim, sua narrativa define a um só tempo um passado, um presente e um futuro que estão em aberto.

História, identidade e mitologia

5 Nos séculos XVII e XVIII, espanhóis e portugueses disputavam a posse da bacia amazônica. Em meados do século XVIII, enquanto os primeiros desciam até o Rio Negro, os últimos moviam-se para o Norte, na mesma região, a fim de "expulsar a presença estrangeira". As tropas de reconhecimento enviadas pelos portugueses chegaram até o Uaupés, mas foram barradas por cachoeiras intransponíveis, num local chamado Ipanorê e então habitado pelos Arapaço. Estes foram, provavelmente, os primeiros índios do Uaupés a sofrer o impacto do contato com os brancos.

6 Embora a intenção declarada dessas expedições portuguesas fosse expulsar "invasores estrangeiros", o resultado foi, de fato, a remoção de grandes contingentes indígenas. Esses primeiros contatos abriram, assim, canais de emigração e recrutamento de mão-de-obra nativa. Segundo a estimativa de um cronista, vinte mil índios da região do alto rio Negro foram escravizados entre 1740 e 1750 (Szentmartonyi apud Wright, 1981). A presença continuada de tropas espanholas nos vales vizinhos do Orinoco e alto Rio Negro estimula os portugueses a se fortificar ainda mais e, na década seguinte, construíram aí vários postos militares. Um deles, são Gabriel da Cachoeira, foi fundado em 1761, logo abaixo da confluência do Uaupés com o Rio Negro, junto à área ocupada pelos Arapaço.

7 Começaram, então, os descimentos de índios. Já em 1779, eles eram recrutados à força pelos colonos desses postos para trabalhar em fábricas de tecido, anil e tijolo e em grandes plantações de café, algodão etc. (Souza, 1959, p.204). Entre 1780 e 1820, fase particularmente brutal, a população indígena do Rio Negro foi dizimada, escravizada e dispersada por tais campanhas de recrutamento; em 1820, já havia sido drasticamente reduzida (p.205).

8 Tanto os relatos dos próprios Arapaço como de vários pesquisadores (Azevedo, 1933; Brüzzi, 1977; Giacone, 1949) mencionam que esses índios já ocupavam o baixo Uaupés, da foz até o Rio Japurá, antes da chegada de outros povos tukano e aruak. Os escritos de Bruzzi (1977), Coudreau (1887) e Souza (1959) concordam que se tratava de uma população florescente. Mas, quando Koch-Grünberg (1919, p.20) os localizou em 1904, só encontrou duas desoladas malocas com um total de 100 pessoas.[2] Brüzzi (1977) atribui o declínio da população arapaço a dois fatores principais: recrutamento de mão-de-obra masculina para fora do Uaupés e a captura de mulheres para servirem de esposas e concubinas.[3]

9 Essa dramática redução demográfica foi ainda mais agravada pelo mercado internacional da borracha. A partir de 1853, o látex superou todos os outros produtos do Rio Negro e, nos noventa anos seguintes, monopolizou toda mão-de-obra extrativista da região. Os seringais do médio Rio Negro eram especialmente lucrativos e São Gabriel era uma das bases de recrutamento da mão-de-obra indígena. Uma vez fora de sua área, muitos Arapaço acabaram se instalando nas cidades, enquanto outros se transformaram em

trabalhadores itinerantes, alternando entre os seringais e suas aldeias. Muitos outros simplesmente desapareceram.

10 A época da borracha, que se prolongou na região do Rio Negro até 1950, produziu várias formas de trabalhos forçados que foram amplamente documentadas em relatórios do Serviço de Proteção aos Índios entre 1925 e 1951. Como no resto da Amazônia, os índios eram submetidos ao sistema servil do aviamento. Além disso, eram frequentemente capturados para o trabalho nos seringais sujeitos a enchentes e infestados de malária.

11 Depois de dois séculos desse padrão de exploração, a era da borracha expulsou muita gente da região do Uaupés e atraiu poucos de fora. Depois da queda do produto no mercado internacional, São Gabriel continuou a servir de base comercial e administrativa enquanto o Uaupés propriamente dito recebia poucos colonos brancos. Com exceção de missionários e regatões, os brancos raramente se aventuravam pelo interior.

12 Nenhum outro fator desagregou tanto as identidades indígenas da região quanto os assentamentos forçados em centros onde aprendiam a língua e os modos da cultura nacionais, recebiam treinamento em técnicas de agricultura intensiva, eram vigiados e educados à moda branca. O governo fornecia incentivos aos índios que falassem português e adotassem sobrenomes brancos (Burns, 1980, p.48). No final do século XIX, os Arapaço haviam sido deslocados para um desses assentamentos controlados, quando André Fernandes de Souza, pároco de São Gabriel, juntamente com outros índios do baixo Uaupés, os reuniu num único aldeamento na ilha de Ipanorê (Aranha, 1907).

13 Ipanorê, que fora antes habitada pelos Arapaço, iria nos dois séculos seguintes transformar-se num centro missionário, comercial e administrativo, graças à sua localização estratégica. Primeiro, era o último porto navegável, antes das grandes cachoeiras do alto Rio Negro, para barcos de grande calado capazes de carregar materiais de construção e suprimentos agrícolas. Esse fluxo econômico favoreceu a criação de um vasto aldeamento onde os índios poderiam ser atraídos por mercadorias ou trazidos à força. Segundo, era considerado o sítio onde o fundador mítico de todos os Tukano orientais, um ente subaquático em forma de sucuri-canoa, emergiu das águas para depositar na terra os primeiros ancestrais dos povos do Uaupés, *Pamori Masono.* Os missionários poderiam, assim, tirar vantagem do caráter sagrado desse local, sobrepondo o seu referencial religioso ao sistema simbólico indígena.

14 Ipanorê tornou-se um assentamento tão grande que, em 1883, chegou a ser descrita como "a capital de todas as aldeias do Uaupés e Papori" (Coudreau apud Aranha, 1907, p.33):

> Ipanorê... era a aldeia que possuía o maior número de casas e de habitantes. Além da igreja, que pela arquitetura e proporção era a maior e melhor de todas as deste rio, possui um cemitério, uma escola, uma residência missionária e uma cadeia, (p.58)

15 Tais aldeamentos foram verdadeiros laboratórios de transformação de identidades étnicas. Para consolidar a concentração das populações indígenas, facilitar o aumento da produção, do controle e da educação, era preciso classificar os vários grupos agregados segundo essas identidades étnicas. Grupos de descendência de diversas origens linguísticas coexistiam, entretanto, no mesmo aldeamento, como, por exemplo, em Ipanorê, onde os Tariano, de língua arawak, estavam misturados com vários grupos Tukano orientais, como os Tukano propriamente ditos, Piratapuia e Arapaço. Estes acabaram perdendo seu idioma, porém, mantiveram uma auto-identificação como grupo de descendência distinto. Nesse aspecto, como já frisamos, os Arapaço são *sui generis* entre os Tukano orientais.

16 A perda da língua identificadora é um fator crucial para interpretar o mito de Unurato, pois, é preciso ressaltar mais uma vez, para os Tukano orientais é a língua que marca a afiliação e identidade grupai. Por isso, a designação "branco" não se refere à cor da pele, mas à fala e seria, portanto, melhor traduzido como "falante da língua dos brancos". Se somos o que falamos, como dizem os Tukano, a perda da língua Arapaço e sua substituição pelo português foi decisiva para as transformações que ocorreram na identidade desse povo.

17 A concepção tradicional da língua como demarcadora de grupos de descendência divide a unidade social entre os que falam a língua do pai (membros do mesmo grupo de descendência patrilinear e falantes da mesma língua), os que falam a língua da mãe (a língua dos afins) e os que falam "outras línguas". Este último grupo é considerado "afim dos afins". Nesse sistema tripartite, o universo de consangüíneos e afins pode expandir-se ao infinito.

18 Quando pai e mãe passaram a falar a mesma língua, como é o caso agora, desapareceu uma distinção interna ao próprio grupo e também um importante indicador externo de especificidade e diferença. Na condição de falantes de português e de tukano, os Arapaço encontraram uma nova identidade como mediadores culturais. Este, como veremos, é o papel que Unurato desempenha no mito: encarnar mediações entre os Arapaço e uma série de Outros.

19 Os vários "grupos lingüísticos" exogâmicos dos Uaupés têm muitos mitos em comum. Segundo um deles, já mencionado, as primeiras pessoas emergiram de uma sucuri ancestral que nadou pelo Rio Negro até o Uaupés, acompanhando a cheia. Chegando às cabeceiras, a "canoa" ancestral, como é chamada a sucuri, virou e de seu corpo surgiram os ancestrais de cada grupo lingüístico.

20 Na região do Uaupés, os "primeiros" desses fundadores são chamados "irmãos mais velhos" de todos (Chernela, 1982, 1993). São também designados como "cabeça" – como a parte do corpo que o conduz e "fala" por ele – em referência ao seu papel de liderança. Em outro nível, o conceito de "cabeça" é destacado por se referir à cabeça da sucuri mítica que deu origem aos primeiros descendentes dos ancestrais, hierarquicamente superiores aos demais, oriundos do resto do seu corpo. Cada grupo linguístico conceitualiza sua relação com os outros a partir desse modelo mítico.

21 Tais "cabeças" ou chefes são considerados pelos Arapaço como indispensáveis para a continuidade e integridade de seu grupo. A vitalidade ou força vital (*yeheripona*) desses grupos depende do contínuo renascimento dos primeiros ancestrais. Somente assim, e pela maneira correta de "sentar" (continuidade territorial), respirar e falar no lugar onde os ancestrais aparecem primeiro, é que o grupo pode continuar a existir. O deslocamento de aldeias rompe a correspondência entre descendência e localidade, criando uma divisão entre "os que estão no lugar" e "os que vagueiam" ou "se misturam com outros" (Chernela, 1988a).

22 Em outra versão do mito, a canoa-cobra contém os grupos de descendência patrilinear ou sibs correspondentes a um único "grupo lingüístico". A sucuri representa o corpo da consangüinidade e cada sib, um segmento desse corpo. Os Arapaço têm lembrança de quatorze sibs, embora, atualmente, reste apenas um. Os nomes e as posições daqueles que desapareceram são rememorados por meio de invocações e lendas que narram o seu desaparecimento. O único remanescente desses sibs ter-se-ia subdividido, dando origem a dez subsibs.[4]

23 O mito aqui apresentado foi contado por Crispiniano Carvalho[5] em português, na aldeia Arapaço de Paraná-Jucá (*Dia Phosa Yu'uro*).[6] Embora o texto abaixo represente uma fala única, para facilitar a discussão, dividimo-lo em duas "partes". A parte 1, que ocorre no Uaupés, é contada como uma totalidade por todos os grupos indígenas dessa região.[7] Relata as circunstâncias de nascimento de Unurato, gerado pela união ilegítima de uma mulher com uma cobra sobrenatural. Na parte 2, a narrativa continua com vários episódios em que Unurato sai do Uaupés e entra em contato com os brancos quando emigra rio abaixo, sai do território indígena e vai para a cidade, onde é baleado por um homem identificado como habitante de Manaus. Por fim, o herói procura os seus irmãos Arapaço para entregar-lhes mercadorias e conhecimentos adquiridos do mundo dos brancos. Em muitas versões, seu retorno deve-se dar como um submarino carregado de bens manufaturados.

24 Essa segunda parte e suas elaborações não existem entre os demais Tukano orientais, mas, no Rio Amazonas, entre populações falantes de português, foram registradas outras versões. No Uaupés, os Arapaço são também os únicos a considerar o herói desse mito como seu avô. É nessas elaborações específicas e no seu sentido para os Arapaço que focalizaremos nossa atenção. De fato, elas constituem um exemplo notável de discurso mítico que integra, ao mesmo tempo, uma reflexão histórica e um modelo político de relações interétnicas.

O mito de Unurato

Parte1

Foi por isso que ele o chamou de Igarapé Yahuri, a Casa de Água da Capivara. Um dia... lá embaixo estava o Igarapé Nyumunya, o Igarapé da Bacaba, era esse o nome.[8] Ele [Dia Pino] costumava ir à boca desse igarapé, la até à beira, jogava um tapete feito de cacuri[9] por cima da água até o outro lado e atravessava. Sendo uma cobra, ele tinha pele como camisa, la até esse lugar chamado Porta de Sangue e entrava. Lá encontrava a mulher e lá ele nascia. Tirava toda sua pele de cobra e fazia amor com ela. No começo... Antes.

Todos os dias quando voltava da roça, ela ia até à beira do igarapé para tomar banho. Pegava o pote e a cuia. Se ele não estivesse lá, ela batia a cuia na água. ele ouvia e vinha correndo. Ele é o nosso avô, a cobra. Nós somos cobras-pessoas porque ele era o nosso avô. Nós, Arapaço, somos os primeiros. O resto são aqueles outros lá.

Ele subia o barranco, tirava a pele e deitava com ela. Deitou tantas vezes que a barriga dela começou a crescer: estava gestante. Então o marido dela de antes [Iapo] os viu e resolveu matar a cobra. Quando a mulher foi à roça, ele caminhou até o igarapé, subiu numa árvore e ficou esperando. Ela desceu o barranco como sempre, bateu a cuia na água: *"kuru, kuru, kuru, weh"*. Dia Pino ouviu e veio logo. Chegou à beira, tirou a pele, fez amor com ela. Estava confiante.

Um pica-pau [Arapaço] estava por lá comendo cupim; quando ele picava o ninho, os cupins caíam no chão. Foi então que lapo soprou um dardo de zarabatana. O dardo entrou na cobra. A cobra pensou que fosse uma mutuca nas costas e sacudiu com um tapa. Nem sentiu. Então lapo soprou de novo. A mulher viu os cupins caírem no chão, olhou para cima e viu o pica-pau [assistente do marido] tirando cupim. Ela empurrou a cobra de cima dela e disse: "Ele está nos olhando". Ela se levantou e ele [Dia Pino] caiu dentro d'água. Caiu na água. Ele rolou, rolou na água. Lá em baixo tem uma ilha de nome Wametiri Nukuno, foi para lá que ele foi. Ele boiou até essa ilha [Ilha do Nome], Continuou até Numia Nituku [Lago da Mulher] e aí parou.

No outro dia, lapo foi pescar por lá. Estava feio e pestilento. Ele mesmo fez essa

imitação. Nossos ancestrais, o Primeiro Povo é que fez isso. Ela não gostou do que ele fez. Quem olhasse parecia coberto de feridas pestilentas. Parecia uma ferida aberta, mas era só imitação feita de beiju. Enfim ele estava como que coberto de feridas. Foi matar o marido-cobra da mulher. Matou peixinhos, piaba. Fez dois embrulhos de peixe e ficou com um. Cortou o pênis da cobra e embrulhou junto com os peixes. Ela torrava farinha quando ele voltou. Ele deu um embrulho para ela assar. "Está aqui", disse ele, "já pronto". Ela pôs o embrulho no fogo. No fogo! "Come", disse ele, "eu também vou comer". Ele pôs o seu embrulho no fogo. Quando estava assado, a mulher pegou seu embrulho, pôs pimenta, enrolou em beiju e comeu. Ele pegou a flauta, deitou na rede e tocou. Deu-lhe um nome. Ele tocou: "Puxa! Uma mulher gostava do marido que a fez comer o pênis do [amante]". Foi isso que ele tocou. Foi assim que ela entendeu, assim que ele tocou. Ela pegou a cuia e foi para o igarapé. Bebeu água e vomitou. O pênis caiu na água com estrondo e se tornou o peixe *unyaka.* Ela então voltou para casa. O marido tinha decidido abandoná-la.

A verdade é que ele é nosso avô. Vou falar lá onde o povo apareceu. Fez um *dabukuri* [10] e abandonou a mulher. Ela ficou sozinha. É verdade, nosso avô, o povo que apareceu diante de você, eu digo. Ele a deixou. Não tinha pescador na casa. Ela estava sozinha e com fome. Ela ficou com fome e por isso foi até o igarapé Tonatisapo Wahtinhano [Igarapé dos Espíritos, onde Unurato nasceu], lá em cima. Entrou na água e começou a procurar camarão no meio das folhas. Viu a fruta *wapu* no chão e disse: "Quero comer esta fruta". De sua barriga a cobra [Filho de Dia Pino] respondeu: "Mãe, eu pego para você". "Eu pego", ele disse. "Você é feio!", respondeu ela, "não é humano". Ele era um homem crescido. "Você precisa cuidar de mim!", disse ele. "Você fala demais. Cale a bocal", disse ela. "Não, não, eu sou homem. Você vai ver, vou pegar a fruta para você", disse ele.

Então ele olhou para cima, viu a árvore de *wapu,* e disse: "A árvore tem fruta" e se levantou. A cobra saiu pela boca da mãe. Subiu até a árvore. É como estou dizendo. Foi subindo até alcançar a altura das frutas. Tirava e ia jogando o chão. "Pronto, mãe", dizia ele. "Eh", respondia ela de baixo. O rabo dele estava em pé na sua boca. Ela não conseguia se mexer. "Como eu vou fazer?", pensou ela. "Aquela folha!". Pegou a folha e fez um funil. Cuspiu na folha e deixou-a dobrada no chão. Tirou o rabo dele da boca e o pôs dentro do funil. Cuspiu no funil e deixou lá. Então ela fez um barulho de sapo, como aquele sapinho de árvore que faz *"eh! eh!".* Ele, cobra, pensou: "Minha mãe". Estou dizendo, ela foi embora. O sapinho fazia *"eh"* toda vez que uma fruta caía. Sempre que caía fruta ele chamava: *"eh".* Ela atravessou o rio. No Igarapé do Sangue (Diyama), ela se banhou e entrou na canoa. Subiu o rio, o sol brilhando. Só aí é que ela pôs o remo na água. De repente aquele espelho [reflexo] bateu na cobra. Quando você vira [de repente], é isso que acontece [reflexo]. "Ah, era você, mãe! Você fugiu de mim", disse ele. "Por que me jogou fora?", perguntou.

Foi assim que o nosso avô, o Primeiro, saiu voando lá para cima, voando como avião. Foi voando com o vento até chegar à casa onde ele morava, na Serra Witoriro. Caiu bem no meio. Caiu! Furou o telhado da casa – era a casa da mãe, feia. Chegou lá, subiu até à casa do pessoal dela, uma casa de barro. "Sai, mãe", disse ele. "Por que me jogou fora?", perguntou: "Qual mãe não gosta do filho?". Foi assim que ele falou. Só isso. Ele estava em cima da casa. Ela escutou e cansou. "O que vou fazer? Está difícil", pensou ela e disse "Vou desaparecer". Desceu e caiu no rio. Virou *um awi* [peixe]. Ele viu. Quando ela estava caindo na água, ele caiu do telhado, rolou barranco abaixo e entrou na água atrás dela. Foi aqui, em Witoriro, o lugar dos Arapaço, o nosso lugar.

Parte 2

Unurato cresceu e pensou: "Aqui não é bom para mim, sou grande demais". Desceu o rio a nado. Chegou até o rio Negro. Era raso demais para ele. Continuou e chegou ao baixo Amazonas. Lá as cobras eram muito grandes. "Sou uma cobra grande", pensou. "Elas são mais compridas do que eu. As bocas são maiores que a minha. As

> barrigas são maiores que a minha". Quase que eles o comiam. Ele pensou: "Isto não dá certo". Decidiu se transformar em homem.
> Os outros tinham bocas maiores que a dele, barrigas maiores que a dele. Quase o comeram. Ele se cansou. "Para mim não tem jeito", disse o homem transformado. Toda tardinha ele baixava até a beira do rio. Ele subia o rio, se transformava, la tomar cachaça e se divertir na cidade grande. Dançava, fazia qualquer coisa. Lá, ele e um companheiro de Manaus tomavam cachaça juntos. Ele [Unurato] disse: "Quero ser como você. Para mim você tem coragem". "Eu também acho isso de você." [respondeu o branco], "Para mim, quero o outro mundo, me deixa sair." Ele [Unurato] queria viver no "outro mundo".
> "Para ir, espere por mim... eu vou lhe dar cachaça, você toma e fica corajoso", disse o branco. Deu-lhe um ovo de galinha. Espingarda, ovo de galinha ia dar o branco de Manaus. "Joga aqui, na cabeça, bem no meio", disse Unurato ao branco. Não funcionou. Ele subiu para fora d'água. Era enorme! Lá, na praia, ele era enorme! A água inchou como na enchente. O branco se assustou: "O que vai ser de mim?" Ele vai me comer", pensou. Estava com medo. Em vez de jogar o ovo, o branco deu um tiro. Furou um olho. Foi assim que Unurato ficou cego e se transformou em gente, foi assim. O branco atirou na pele-roupa da cobra.
> Então ele continuou por aí à toa. Saiu rio abaixo. Ficou lá sozinho. Para nós ele era humano, tinha corpo. É lá que ele está agora, tem um nome. Lá, toda noite bem tarde, aparecem casas novas, carros novos, bonito! Andava por aí assim. É nosso avô, nós somos *Unuratore pino masurekure.* Somos o povo-cobra. Somos o Povo da Cobra, essas coisas nunca vão acabar. Isto nunca vai acabar. Nós existimos e temos um nome. Somos os Arapaço. Somos gente. Somos ele, ora cobra, ora homem. É por isso que procuramos por ele, estamos à procura do nosso avô. Aqui no povoado, o povo Arapaço e *Konea Wamentina.*
> No outro dia ele telefonou de Brasília procurando seus irmãos, seus parentes para explicar as coisas. "Branco, eu tenho nome, *wamenti.* Aqui eu falo". O nome dele é daqui. Foi assim.

25 Em outras versões desse mito, inclusive do mesmo narrador, Unurato volta para seu povo na forma de um submarino carregado de mercadorias:

> Unurato foi para Brasília onde trabalhou na construção de grande edifícios. Passou a conhecer todo tipo de coisas: casas, mobília, táxis, coisas que não temos aqui. E ele andava no meio de muita gente. No ano passado, as águas subiram muito. Era Unurato voltando. Ele nadou rio acima. Era um enorme submarino, mas, como é uma cobra sobrenatural, ele passou pelas corredeiras. O submarino está aqui, do outro lado do Loiro. Aparece à meia-noite. Está tão cheio de coisas que é impossível contar quantas caixas tem lá dentro. O navio tem luz elétrica. Com as máquinas os seres-cobra (*Wai Masa*) estão construindo uma cidade imensa dentro do rio. Quando você chega lá perto, dá para ouvir o barulho dessas máquinas dentro d'água. Todo tipo de *Wai Masa* está trabalhando nesse navio. Agora somos poucos, mas ele vai nos devolver a nossa antiga prosperidade e grande população.

Discussão

26 Nessa narrativa, o rio é a metonímia básica. Ele é, ao mesmo tempo, uma fronteira e um caminho, um limite e uma passagem. Não se trata de um lugar, mas de um limiar. Enquanto o mito fundador comum a todos os Tukano enfatiza a localização e o "assentamento" (ou permanência) de cada grupo de descendência, o mito de Unurato é um condutor de transformações utilizado para narrar uma travessia para o mundo dos brancos e uma esperança de retorno. A posição e origem do herói definem-no como "aquele que vagueia", cujo lar é o limiar. Unurato faz a mediação entre uma variedade de "outros" e, a cada uma dessas mediações ele se transforma.

27 O fato de o mito focalizar o rio como liminaridade é relevante, pois ele é um elo de conexões entre cultura e natureza, homem e animal, o conhecido e o possível. É no limite entre terra e água, ou seja, na margem, que ocorrem todas as transformações básicas do mito. É aí que Dia Pino se une à mulher do lapo, é baleado, morto, esquartejado e ingerido. É aí também que o irmão mais velho dos Arapaço nasce da boca de sua mãe e é transformado em homem comum pela perfuração da bala do branco. No atravessar desse limiar, projetam-se as expectativas de um universo de potencialidades que impregnam a sucuri ancestral, já transformada pelo contato com o mundo da mercadoria.

28 A união entre Dia Pino (o amante cobra imortal) e a mulher de lapo (o marido humano "apodrecido") é um cruzar limites e um ligar domínios distintos: o humano e o não-humano; o exterior e o interior, o natural e o cultural, a imortalidade e a "vida breve", o social e o anti-social. Trata-se de uma reflexão simbólica sobre os perigos/poderes da alteridade e da sexualidade que devem ser mediados pelo casamento e pelas trocas entre afins (ao "casamento" ilícito de Dia Pino, responde o *"anti-dabukuri"* de lapo); reflexão partindo da visão contraditória da mulher como "de um lado, objeto de desejo próprio, por conseguinte, excitante dos instintos sexuais e de apropriação, e ao mesmo tempo sujeito, percebido como tal, do desejo do outro, isto é, meio de ligá-lo aliando-se a ele (Lévi-Strauss, 1982, p.536).

29 Na sociedade tukano, as relações entre os homens são mediadas pelas mulheres e a troca de mulheres é um elo básico de relacionamento entre os grupos de descendência. Essa questão da troca de mulheres é a metáfora inicial de conexão no mito. Há uma grande distância entre quem é completamente de dentro – os companheiros de sib – e quem é totalmente de fora-os inimigos ou "canibais". Esses dois extremos são mediados pelos afins, uma categoria de "outro" com graus variados de proximidade, elástica e sujeita aos azares da história. Por meio da exogamia, o "outro", o estranho que pode ser um inimigo, é transformado em aliado (Chernela, 1989, 1992, 1993). Assim, em princípio, o *status* de afim domestica ou transforma uma relação potencialmente hostil numa relação de mutualidade. Por ser um grupo a quem se dão esposas ou de quem se as recebe, os afins são "quase" consangüíneos, mediadores entre os consangüíneos propriamente ditos e os radicalmente "outros".

30 Nos intercâmbios entre Unurato e os brancos, é significativa a ausência dessas mediações femininas que traduzem as tensões da sexualidade e da alteridade em convenções da vida social. O branco chega sem mulher. Sua maneira de construir uma "sociedade de fronteira" é pela apropriação de mulheres indígenas como concubinas, escravas ou chadas. Na condição de alguém que captura em vez de trocar mulheres, ele é o único estrangeiro que não pratica a reciprocidade tradicional e que concebe a sexualidade como um bem de consumo e não como um meio de estabelecer relações duradouras (Chernela, 1989).

31 Do ponto de vista patrilinear dos Arapaço, a captura de mulheres como esposas e concubinas representa a apropriação não apenas de parceiras sexuais, mas também de direitos sobre sua prole. Considerando que para eles a paternidade é a base de afiliação grupai e identidade individual, ter um branco (ou outros estrangeiros) como genitor equivale a privar a coletividade da existência de gerações futuras.

32 Acontecimentos simétricos nas partes 1 e 2 do mito constituem os eixos estruturais em torno dos quais gira a narrativa. As emoções também chegam ao ápice nesses pontos, já que, em ambos os episódios, o ancestral sai ferido, no primeiro, por um dardo e no

segundo, por um tiro. Esses disparos têm o efeito de desfazer a ambivalência do herói e, ao mesmo tempo, iniciar um processo de "fabricação" em que ele se transforma e renasce. A associação simbólica entre violência e sexualidade fica óbvia nesse contexto, em que a agressão entre homens toma o lugar da mediação feminina. É por meio desse ato de violência real ou simbólica que se conectam categorias e identidades, ao mesmo tempo em que se reafirmam na sua diferença.

33 O ato de atirar também pode ser visto como aquilo que Kenneth Burke chama de *fictional death* (ver Leed, 1989, p. 171), ou seja, uma narrativa de morte que utiliza o ato de morrer, isto é, a dissolução da forma e da identidade, como recurso para mostrar o que ou quem o morto "realmente" é. O *topos* da morte de ficção é utilizado para conseguir efeitos dramaticamente diferentes nos dois episódios de violência. No primeiro – quando Dia Pino é atingido por lapo –, o ancestral volta a se metamorfosear naquilo que ele era, uma cobra. No segundo – quando Unurato é atingido pelo branco –, o herói cultural é desnudado de sua forma original, a de cobra. Vejamos o que essa diferença significa.

34 Unurato nasce de procedimentos que retificam a violação de uma fronteira e "redimem" um ato de adultério. A violação dos direitos de propriedade do marido sobre a mulher é legitimada pela morte do intruso, Dia Pino. O ato retira deste a forma humana e desvela-o, verdadeiramente, como uma sucuri. O corpo do ancestral é então desmembrado, reacondicionado, cozinhado e ingerido pela mulher. O ancestral passa a ser alimento impregnante. Segundo Goldman (1963), as mulheres tukano do grupo Cubeo consumiam os órgãos genitais dos inimigos mortos em batalha. O significado desse ato seria similar ao consumo do pênis de Dia Pino: a incorporação do inimigo – isto é, da alteridade e da sexualidade incontroladas – na esfera doméstica que neutraliza o estranhamento do outro e incorpora seu poder reprodutivo no grupo local. No mito, a troca de comida entre marido e mulher é um complicado ato de amor/vingança que é formulado numa equação ambígua: "... uma mulher gostava do marido que a fez comer o pênis do marido [amante]". E também, em outra versão, mais explícita: "Uma mulher que gostava do seu marido queria amor. Ela acabou comendo o que mais amava".

35 Unurato é concebido e nascido da boca da mulher. Seu nascimento está intimamente ligado à voz e à linguagem. Aqui, a fala significa identidade humana. A mãe diz a seu filho recém-nascido: "Cale a boca, você não é gente!". Mas Unurato responde, anunciando, assim, a sua natureza humana. De novo, lembremos que a identidade dos Tukano orientais é marcada pela linguagem.

36 A sucuri ancestral é um estranho com forma dupla que se alterna entre homem e animal, entre humanidade e sobrenaturalidade. Em cada um dos dois acontecimentos culminantes da narrativa – o disparo e a morte – essa ambivalência é anulada, mas cada vez de um modo diferente. No primeiro episódio, ao ser atingido, Dia Pino passa de homem a cobra, que é então despedaçada, cozinhada e comida. Somente quando renasce como Unurato é que ele volta à sua forma dupla. No segundo episódio, quando Unurato é atingido pelo branco, sua ambivalência é, novamente, cancelada e ele acaba perdendo a capacidade de se autotransformar. Vê-se, finalmente, privado de seus poderes sobrenaturais e fica reduzido a viver como um homem comum.

37 Na raiz do nascimento e da identidade de Unurato estão os elementos de intercâmbio que configuram os termos tradicionais de relacionamento e identidade: mulheres, comida, palavras e violência. O que torna o encontro com o branco especial é a ausência dos três primeiros elementos, restante apenas a violência. Unurato é atingido pelo branco como resultado de uma troca mal-sucedida. A bala que o atinge substitui bens de troca: cachaça,

um ovo de galinha e uma espingarda, bens que, por sua vez, equivalem a objetos utilizados para transformar estranhos em afins nas trocas tradicionais: os animais domésticos do branco equivalem aos animais de caça; o álcool, ao caxiri; a arma de fogo, à zarabatana. Cada um desses objetos de branco tem um valor simbólico específico. O ovo é semente, símbolo de fertilidade e conjugalidade. A bebida é vínculo de comensalidade entre grupos que trocam mulheres e bens. A bala, como o dardo da zarabatana, é um elo criado pela violência. Essas equivalências servem, pois, para definir a identidade do branco. Embora paralelas, as duas mortes da cobra ancestral revelam diferenças fundamentais entre as relações que mantêm os Arapaço com o mundo de língua tukano, de um lado, e o mundo dos brancos, de outro.

38 O branco revela-se nos termos da violência pela qual ele opta em sua interação com o ancestral Arapaço. Segundo as regras de intercâmbio dos Tukano orientais, uma pessoa é aquilo que ela dá (isso inclui também a fala). Com medo da sucuri (Unurato), o branco reage à bala. Essa bala representa o único meio de troca pelo qual ele é capaz de se engajar com o ancestral; essa "troca" não só define, como também redefine a natureza de Unurato. Este pedira ao branco para jogar-lhe o ovo, símbolo de fertilidade e, assim, objeto apropriado de mediação para construir relações de afinidade. Porém, a bala que substitui o ovo não é apenas infértil, mas sobretudo, destrutiva.

39 Enquanto o ovo simboliza a reprodução e a regeneração, a bala do branco faz o oposto. A ambivalência de Unurato é para os Arapaço a imagem primordial de sua origem. Sua aniquilação pela bala do branco destrói a possibilidade de retornar a essa origem, de retomar uma identidade que tem continuidade no tempo. A bala elimina a capacidade de Unurato de conservar sua dualidade anterior, humana/sobrenatural. Mas o que quer dizer isso?

40 Essa pergunta só pode ser respondida a partir dos termos colocados pelo próprio mito que narra a concepção, a gestação, o nascimento e as metamorfoses de Unurato por meio de uma série de intercâmbios que definem e transformam identidades. As trocas – de comida, mulheres, palavras, mitos, violência e mercadorias – são para os povos do Uaupés os meios básicos para se estabelecer relações sociais. O branco entra nesse contexto e é definido por ele, mas é marcado por sua preferência exclusiva pelas relações violentas.

41 Tal temática aparece também num mito dos Barasana, outro grupo Tukano oriental. No começo do mundo, enquanto os índios preferem ficar com arco, flecha e ornamentos, os brancos escolhem a arma de fogo. Foi essa escolha que os definiu:

> O ancestral dos brancos começou então a ameaçar os outros com sua arma de fogo. Para manter a paz, o herói cultural mandou-o para longe, em direção ao Leste, e declarou que a guerra seria para os brancos o que o ritual seria para os índios e que, por meio dela, eles iriam obter a riqueza dos outros povos. (Hugh-Jones, 1988, p. 144)

42 No mito de Unurato, do mesmo modo, o branco é definido pela opção que fez de atirar no ancestral Arapaço com sua espingarda, em vez de jogar-lhe o ovo que o transformaria em afim. Na história dos Tukano orientais, os estranhos são convertidos em familiares pela exogamia e pela trocas de comida e bebida (Chernela, 1989, 1992, 1993). No mito, os termos de relacionamento que definem o nascimento de Unurato são estendidos aos brancos, mas fica claro que, naquele contexto, este constitui uma anomalia, tornando-se uma contradição, alguém que não retribui como deve. Em vez disso, o branco põe fim à possibilidade de troca. É essa contradição que a parte final do mito tenta atenuar. A substituição das mercadorias pela bala produz uma "morte fictiva" que acaba por revelar

Unurato como um mero mortal semicego. A perda de ambivalência mítica pelo herói produz, assim, uma dívida que deve ser compensada.

43 Na cosmologia tukano, o mundo é regido pelo equilíbrio, de maneira que um ganho numa parte do sistema sempre produz um déficit em outra (Reichel-Dolmatoff, 1971). A recíproca também é verdadeira: o déficit numa troca gera "excedente" em outra. É essa abundância que está contida na sucuri ancestral. No final do mito, Unurato telefona de Brasília, onde mora em meio a edifícios e carros, e volta transformado em submarino repleto de bens manufaturados. A sucuri, imagem primoridal da sociabilidade Arapaço, incorporou, a cidade e acabou engolindo o mundo dos brancos.

Conclusão

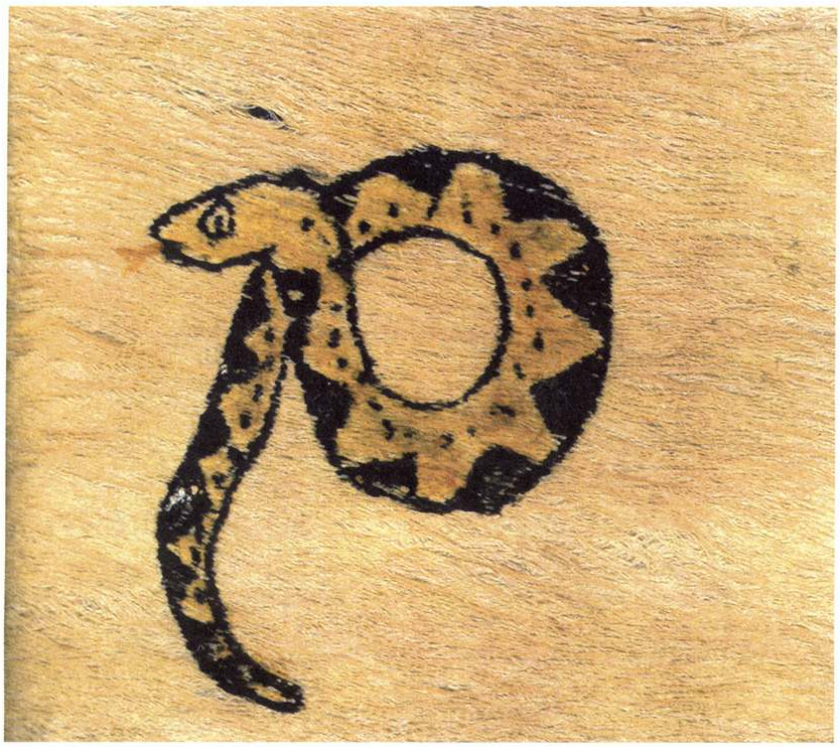
44 Para os Arapaço, relacionamento e diferenciação dizem respeito, a formas específicas de troca. Por isso, o branco é uma anomalia, não por "natureza" ou por "definição", mas pelo fato de neutralizar e desequilibrar a estrutura de reciprocidade. Esse desequilíbrio define para os Arapaço uma experiência particular de história e molda expectativas de futuro.

45 O mito de Unurato coloca em cena formas de interpenetração e incorporação interétnicas. A bala do branco entra no corpo de Unurato e transforma-o em mortal, assim como ele entra no mundo dos brancos e o incorpora, voltando como sucuri-submarino. A volta e o renascimento da cobra ancestral aumenta a força vital da coletividade. Essa trajetória de intermediação tornou-se o "espaço" próprio dos Arapaço no mundo, uma posição que lhes foi dada por uma história de desenraizamentos, migrações, perambulações e misturas. Em última análise, o próprio mito pode representar para o grupo o modelo mais persistente de identidade coletiva, sobrevivendo e até compensando a perda de língua, de parentes, de lugar e de plenitude. "Branco!", diz Unurato ao branco e ao ouvinte do mito, "eu tenho nome".

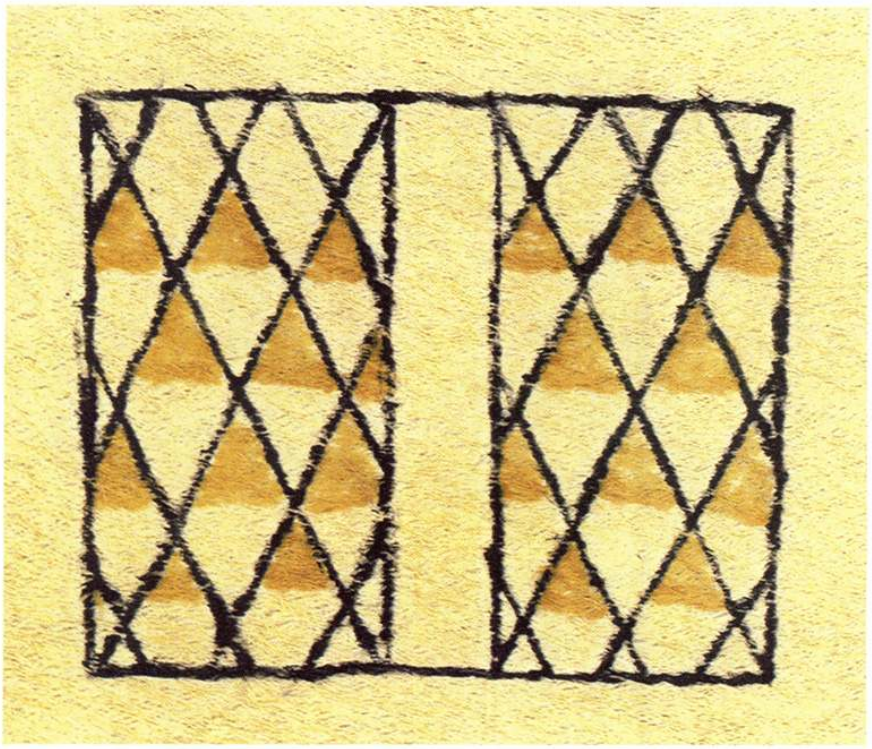
46 Talvez seja essa posição dos Arapaço como povo mediador entre dois mundos que traduz a sua auto-imagem contraditória em síntese englobante. O herói cultural, que se define por suas relações com uma série de "outros", torna-se, ele próprio, um elo de comunicação e intercâmbio entre mundos distintos. Nesse papel, como habitante do limiar, o ancestral sucuri promete uma retribuição, uma restauração do equilíbrio, um pagamento futuro pelas perdas da história.

Agradecimentos

47 Os autores são gratos a Crispiniano Carvalho, Miguel Carvalho e João Bosco por sua valiosa ajuda na gravação e tradução do mito; a Robin Wright, Terry Turner, Jane Fajans, Ken Buscher, Jonathan Hill, Aracy da Silva e Nancy Fried, que leram e comentaram versões anteriores deste trabalho. Queremos também agradecer a Marco Lazarin, Alcida Ramos e Ruben George Oliven por sua preciosa ajuda na tradução deste texto. A pesquisa de campo na qual baseamos este artigo foi realizada por Chernela em períodos intermitentes de 1978 a 1985 e contou com financiamento do programa Fulbright-Hays do Departamento de Educação dos Estados Unidos; do Social Science Research Council; do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA); e da Comissão Mista de Estudos Latino-americanos do Conselho Americano com recursos da National Endowment for the Humanities, Fundação Ford e Fundação Andrew W. Mellon.



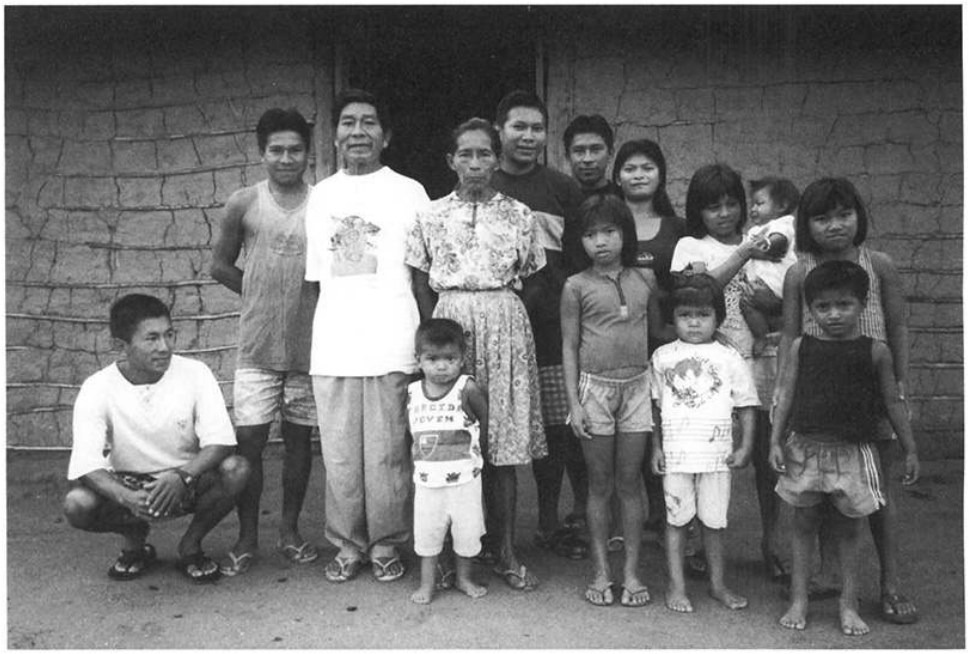
Pamori Busokɯ: a anaconda ancestral dos Tukano orientais (Noroeste Amazônico). Desenho de Miguel Gomez, Wanano de Taraquá, Rio Vaupés (1980). Pintura sobre entrecasca de tururi. Coleção J. Chernela.



Motivos representando a anaconda ancestral. Desenho de Miguel Gomez (1980). Coleção J. Chernela.

Motivos representando a anaconda ancestral. Desenho de Miguel Gomez (1980). Coleção J. Chernela.

Índios Arapaço. Aldeia Lauro Ponta, Baixo Uaupés (anos 20 ou 30). Acervo Museu do Índio.



A família de Ricardo de Lima, Arapaço, Capitão da comunidade de Loiro, Rio Uaupés. Foto: L. Emperaire, IRD (1999).

BIBLIOGRAFIA

Referências bibliográficas

ARANHA, B. de F. T. *Archivo do Amazonas,* Livro N° 1 (1759-1799), 1907.

AZEVEDO, S. de. *Pelo Rio Mar.* Rio de Janeiro: C. Medes, 1933.

BEKSTA, C. *Origem e divisão das tribos,* s.d. (Ms.).

BRÜZZI, A. A. da S. *A civilização indígena do Uaupés.* Observações antropológicas, etnológicas e sociológicas. Roma: LAS, 1977.

BURNS, E. B. *A History of Brazil.* New York: Columbia University Press, 1980.

CHERNELA, J. M. Estrutura social do Uaupés brasileiro. *Anuário Antropológico/81,* p.59-69,1982.

—. Gender, language and 'placement' in Uanano Songs and Litanies. *Journal of Latin American Lore,* v.14, n.2, p. 193-206, 1988a.

CHERNELA, J. M. Rightíng history in the Northwest Amazon. In: HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth.* Indigenous South American Perspectives on the Past. University of Illinois Press, 1988b. p.35-49.

—. Some considerations of myth and gender. In: RANDOLPH, R., SCHNEIDER, D. (Org.) *Dialectics and Gender:* Anthropological Approaches. Boulder: Westview Press, 1988c. p.67-79.

—. Marriage, language, and history among eastern Tukanoan speaking peoples of the Northwest Amazon. *The Latin American Anthropology Review,* v.1, n.2, p.36-42, 1989.

—. Social meanings and material transaction: the Wanano-Tukano of Brazil and Colombia. *The Journal of Anthropological Archaeology,* v.11, p. 111-24, 1992.

—. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon:* A Sense of Space. Austin: University of Texas Press, 1993.

COUDREAU, H. *La France Équinoxiale.* Voyage à travers les Guyanes et 1'Amazonie. Paris: Challamel Aîné, 1887. v.II.

GIACONE, A. Os *Tucanos e outras tribos do rio Uaupés, afluente do rio Negro-Amazonas:* notas etnográficas e folclóricas de um missionário salesiano. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1949.

GOLDMAN, I. *The Cubeo.* Indians of the Northwest Amazon. Urbana: University of Illinois Press, 1963.

HUGH-JONES, S. The gun and the bow: myths of white men and indians. *L'Homme,* v.106-107, p.138-55, 1988.

JACKSON, J. E. Language identity of the Colombia, Vaupés Indians. In: BAUMAN, R., SCHERZER, J. (Org.) *Explorations In the Ethnography of Speaking.* Cambridge: University Press, 1974. p.50-64.

—. *The Fish People:* Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwestern Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

KOCH-GRÜNBERG, T. *Zwei Jahre unter den indianern.* Reisen in Nord-west Brazilien 1903/1905. Berlin: Ernst Wasmuth A.G., 1909.

LEED, E. Violences, death, and masculinity. *Vietnam Generation,* v.3-4, p. 168-89, 1989.

LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco.* Petrópolis: Vozes, 1982. REICHEL-DOLMATOFF, G. *Amazonian Cosmos:* The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.

SORENSEN, A. Multilingualism in the Northwest Amazon. *American Anthropologist,* v.69, n.6, p.670-82, 1967.

SOUZA, Marechal B. L. de. Do *rio Negro ao Orenoco.* Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, CNPI, 1959.

WRIGHT, R. M. *History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley.* Stanford. Tese (Doutorado), Stanford University, 1981.

NOTAS

1. Konea ou Korea é o nome tukano para o grupo e a língua. Arapaço, Arapasso ou Arapaso é o nome em língua geral pelo qual o grupo é conhecido na região e na literatura.
2. No censo de 1958 feito pelas paróquias de Taraquá e lauaretê, constam 283 Arapaço (Brüzzi, 1977, p.84). O censo de Chernela de 1979 acusa uma população de apenas 202 pessoas, ou seja, um decréscimo de 81 pessoas em apenas vinte anos. As cinco aldeias que Chernela encontrou naquele ano tinham populações que variavam entre 11 e 83, numa média de 40 pessoas por aldeia

(Chernela, 1988b). A lista de Brüzzi inclui mais duas aldeias: Baia (Wituriro) e Ponta de Mucuim (Umu Sua Noa) que foram abandonadas entre um censo e outro.

3. "O Pe. João Marchesi, ao chegar em 1925 entre eles, soube, dos velhos Arapaço, eram eles senhores do Uaupés desde S. José até a foz. Por serem mais sociáveis e simpáticos que os outros indígenas, muitas mulheres tornaramse esposas dos civilizados e muitos homens da tribo foram levados para os trabalhos. Muitos, outrossim, se fixaram no baixo Rio Negro, e outros pereceram. Do cruzamento com Arapaço precedem numerosos caboclos daquela região. A tribo ficou assim muito reduzida. Havia um grande grupo em Pinu-Pinu (Uaupés), que emigrou para o baixo Rio Negro. Ao regressar encontrou aí estabelecidos os Taryana que não quiseram ceder o lugar, aduzindo que eles eram muitos e os Arapaço menos numerosos" (Brüzzi, 1977, p.84).

4. Brüzzi (1977) registra quatro e Beksta (s.d), sete.

5. Crispiniano Carvalho prestou a Chernela um auxílio de valor inestimável em sua pesquisa entre 1978 e 1985. A autora também se beneficiou de sua hospitalidade na aldeia de Paraná-Jucá.

6. O texto foi transcrito por assistentes de pesquisa em Manaus a partir de gravações. Foram incluídos nomes próprios que não se encontram no original e dados explicativos entre colchetes ou notas de rodapé para facilitar a leitura. Foram também eliminados alguns detalhes e repetições. Por fim, a fala do narrador foi adaptada para a forma do português escrito pelos editores deste volume. Outras versões desse mito foram discutidas em Chernela (1988a, 1988b).

7. Ver, por exemplo, uma versão wakuénai (baniwa) em Wright (1981, p.571-4) e versões wanano em Chernela (1988b, 1988c).

8. Todos os igarapés mencionados no mito são situados na região do encontro entre os rios Tiquié e Uaupés.

9. Palavra da língua que designa um tipo de cerca em forma de asa usada como armadilha de peixes.

10. O *dabukuri* (*po'ose* em Tukano) é uma dança cerimonial de troca que marca a relação de afinidade entre dois grupos que se intercasam. Nesse caso, o *dabukuri* marca a ruptura da união e, portanto, constitui uma inversão dramática.

AUTORES

ERIC J. LEED

Florida International University. chernela@fiu.edu

16. Trabalho escravo e brancos canibais

Uma narrativa histórica Macuxi

Paulo Santilli

1 O canibalismo do homem branco constitui um tema recorrente em representações do contato de povos indígenas no Novo Mundo. A etnografia sul-americana apresenta inúmeros registros dessa imagem antropofágica dos brancos e, em especial, entre as sociedades guianenses, conforme foi levantado por Dieter-Heinen (1986) que, aliás, reivindica uma possível associação etimológica entre os termos Carib – de que deriva a palavra canibal – e *karaiwa* - designação utilizada por povos de língua Carib para os brancos-, ressaltando, assim, a ironia de um efeito especular entre representações opostas do contato.

2 No horizonte mais amplo da América do Sul e, notadamente, das Guianas, este trabalho focaliza uma versão macuxi dessa imagem do branco canibal, buscando seus significados no contexto histórico do contato desse grupo com a sociedade regional no rio Branco, Roraima.

3 Os Macuxi têm uma longa história de contato, diferenciada tanto por envolver dois processos colonizadores diferentes, na Guiana e no Brasil, quanto por implicar fases distintas. A narrativa macuxi aqui focalizada articula-se tematicamente a um período histórico específico em área brasileira, quando o contato, deixando de ser esporádico, passa a orientar-se pela exploração sistemática do trabalho indígena. É nesse quadro, como tentarei demonstrar, que a imagem do canibalismo dos brancos adquire seu sentido pleno.

Os Macuxi: sociedade, afinidade e reciprocidade

4 Os Macuxi, povo de filiação linguística Carib, habitam a região das Guianas, entre as cabeceiras dos rios Branco e Rupununi, território atualmente partilhado entre o Brasil e a Guiana. A designação macuxi contrasta com as dos povos vizinhos – os Taurepang, os Arekuna e os Kamarakoto – também falantes de línguas pertencentes à família Carib e

muito próximos, social e culturalmente, dos Macuxi. Tomados em conjunto, formam uma unidade étnica mais abrangente, os Pemon, termo que, por sua vez, se contrapõe a Kapon, designação que engloba os Akawaio – conhecidos em área brasileira pela designação Ingarikó – e os Patamona, seus vizinhos ao Norte e Nordeste, respectivamente. O conjunto dessas designações étnicas e os diversos níveis contrastivos formam um sistema de identidades que, entre os povos guianenses, singulariza esses grupos da área circum-Roraima (Colson, 1986, p.77ss.).

5 O território macuxi estende-se por duas áreas ecologicamente distintas: ao Sul, os campos; ao Norte, uma área onde predominam serras em que se adensa a floresta, prestando-se, assim, a uma exploração ligeiramente diferenciada daquela feita pelos índios na planície. A dimensão desse território pode ser estimada em torno de 30.000 a 40.000 km^2, abrangendo de 3° a 4° N. e de 58° a 61° W.

6 A população macuxi é estimada atualmente em torno de quinze mil pessoas no Brasil (CIR-DSL, 1999) e cerca da metade dessa cifra na vizinha Guiana, ocupando áreas de campos e serras no extremo norte do Estado de Roraima e o norte do distrito do Rupununi (Forte, 1990, p. 13-5). A distribuição espacial da população Macuxi faz-se em várias aldeias e pequenas habitações isoladas, mas não há, tampouco, dados precisos sobre o seu número; podese, entretanto, ter uma noção aproximada com base nos dados fornecidos pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR),[1] segundo os quais existiriam hoje cerca de cem aldeias macuxi no Brasil. Para a área guianense, o recenseamento realizado na última década fornece um número de vinte aldeias (Forte, 1990).

7 De modo a tornar mais clara e relevante a análise da visão macuxi, sobre os brancos, é preciso primeiro descrever alguns aspectos cruciais da organização social macuxi embutida na afinidade. A etnografia da área guianense (Colson, 1971; Rivière, 1984) aponta para um padrão de aldeia que pode variar segundo dois ambientes ecológicos diferentes da região: savana e floresta. As aldeias na floresta caracterizam-se por casas comunais em que convivem distintos grupos domésticos, compostos por famílias extensas ligadas entre si por laços de parentesco. Já na savana, geralmente, encontram-se casas dispersas que abrigam grupos domésticos cuja composição é análoga àquela acima descrita; nesse sentido, a aldeia na savana configuraria um desdobramento da casa comunal típica da floresta.

8 Muito embora as fontes do século XIX se refiram à existência de aldeias macuxi configuradas em casas comunais que apresentavam baixa densidade demográfica, isto é, cerca de trinta a sessenta pessoas (R. Schomburgk, 1922-1923; R. H. Schomburgk, 1903, verifica-se atualmente a disseminação de aldeias compostas de pequenas casas que abrigam famílias extensas, reunindo uma população mais numerosa, estimada entre cem e duzentos habitantes.

9 O desenho da aldeia macuxi não demonstra de imediato ao observador sua morfologia social. As casas parecem distribuir-se aleatoriamente, porém, um olhar mais atento percebe que, via de regra, elas se dispõem em conjuntos que correspondem a parentelas. As parentelas formam unidades políticas cuja interação perfaz a vida social e política da aldeia.

10 A aldeia macuxi ou, na terminologia consagrada na literatura etnológica das Guianas, o grupo local, consiste, basicamente, em uma ou várias parentelas interligadas por casamentos. Dada a tendência uxorilocal que se verifica nas sociedades dessa região (Rivière, 1984, p.25ss.), residência e parentesco são instâncias associadas que, articuladas

dão origem à chefia: nesse sentido, o grupo local organiza-se em torno da figura de um líder-sogro de cuja habilidade política na manipulação dos laços de parentesco depende sua existência. Com o declínio do prestígio do líder-sogro ou com a sua morte, o grupo local tende a tomar outras formas, como, por exemplo, um arranjo de *siblings,* ou desfazer-se, com o retorno dos afins às suas aldeias de origem, levando consigo as respectivas mulheres.

11 Se, como observa Rivière (1984, p.73), a aldeia nas Guianas não comporta faccionalismo, no caso Macuxi, devo acrescentar que o grupo local não constitui apenas um agregado das relações políticas de um líder-sogro, nem com ele se desfaz, mas antes persiste, como unidade social, geográfica e histórica, enquanto a cisão pode ocorrer nos liames que unem parentelas. Estas sim, deslocam-se em caso de conflitos.

12 Cabe ressaltar, no entanto, a síntese certeira de Rivière (1984, p.72ss.) quanto ao valor fundamental da afinidade como instância constitutiva da política nas sociedades guianenses (veja-se comentário de Viveiros de Castro, 1986). O teor das relações entre as parentelas Macuxi é, certamente, a aliança por casamento e, nesse sentido, a possibilidade de cisão varia conforme o grau de densidade dessas alianças.

13 A política matrimonial macuxi tende a favorecer uniões endogâmicas no âmbito de aldeia. A categoria casável é *upá,* termo que cobre as categorias ZD, FZD, MBD, bem como mulheres não relacionadas genealogicamente. Muito embora se busque casar dentro das parentelas que compõem a aldeia, pode-se verificar uma alta incidência de casamentos entre aldeias que estreitam suas relações, configurando conjuntos regionais, fato igualmente observado por Thomas (1982, p.63) entre os Taurepáng e Arekuna, assim como por Colson (1986, p.77ss.) entre os Akawaio. Os Macuxi também distinguem tais conjuntos, em particular por meio de referências espaciais.

14 Na aldeia, a liderança política emerge do jogo das parentelas em que prevalecem as relações acumuladas de afinidade, isto é, o líder é aquele que detém uma rede mais ampla de afins e, portanto, aliados políticos. Hoje, há que considerar ainda, no que tange à liderança Macuxi, o fator decisivo que representa a atuação de agências indigenistas, pelas quais um líder angaria prestígio e apoio material que lhe podem conferir maior estabilidade.

15 Tratarei aqui do valor político da afinidade a que me referi acima. Um líder apóia-se em seus afins, mas essa relação é ambígua, potencialmente conflituosa. Como já foi exaustivamente trabalhado na literatura etnológica sobre as Guianas (Arvelo-Jimenez, 1971; Thomas, 1982; Kaplan, 1975; Rivière, 1984), a afinidade aglutina relações sociais das quais depende, em tese, a existência de um núcleo de aldeias, pois que, no caso macuxi, a aldeia persiste como unidade histórico-geográfica. Mas, em contrapartida, essa mesma afinidade torna possível a dissolução dessas mesmas relações.

16 Além disso, como ocorre entre os outros grupos Pemon (Thomas, 1982), para os Macuxi, a relação entre afins da mesma geração, isto é, cunhados – *yakó* –, é marcada por grande liberdade e igualitarismo, enquanto, inversamente, a relação sogro-genro – *pái-to* –, pressupõe evitação, subordinação e, efeito correlato, consideráveis obrigações materiais do genro para com o sogro. Assim sendo, de um lado, um indivíduo goza de grande liberdade em relação a seus consanguíneos e afins da mesma geração (e para o cálculo genealógico que define este conjunto); de outro, o forte componente hierárquico da relação sogro-genro cerceia essa liberdade e, o que é mais importante, permanece como foco estruturador das relações políticas intra e interaldeias. Desse modo, em que pesem

suas nuanças, a sociedade macuxi certamente corrobora o modelo etnográfico para as Guianas.

17 O componente hierárquico da relação de afinidade varia, porém, com distância social existente entre sogro e genro: nesse sentido, o casamento com a prima cruzada bilateral ou, como quer Rivière (1984, p.72), a relação entre afins aparentados, seria um meio de atenuar a hierarquia da relação. Inversamente, tal componente hierárquico aumenta, conforme bem demonstrou Thomas (1982, p.98) para os outros Pemon, quando se trata de casamento entre indivíduos não relacionados genealogicamente, o que representa um máximo de distância social.

18 Examinando o conteúdo hierárquico da relação de afinidade nas sociedades guianenses, já em 1977, apontava Rivière que este era o termo, existente nessas sociedades, que possibilitava a tradução de relações de dominação política. Apoiando-se nessas colocações, Farage (1991) veio a sugerir que, com efeito, no século XVIII, a relação entre os povos indígenas na área dos rios Branco e Essequibo e os primeiros colonizadores holandeses da Guiana foi compreendida pelos índios como uma relação entre afins, facultando, ao longo do século, o tráfico de escravos índios por manufaturados. Consolidada essa primeira fase de colonização, que se pautara pela ocupação territorial, o padrão de relações entre colonizadores e índios não mais se caracterizaria como aliança política. Durante a fase seguinte, já no século XIX, o processo colonizador no rio Branco se voltará para a exploração sistemática da força de trabalho indígena. Neste trabalho, interessa-me indagar quais foram os termos sócio-simbólicos acionados pelos Macuxi para traduzir esse novo padrão de relações com os brancos.

Trabalho indígena e colonização regional

19 A ocupação colonial portuguesa do vale do rio Branco data de meados do século XVIII. Foi uma ocupação marcadamente estratégico-militar. Nessa região limítrofe às possessões espanhola e holandesa nas Guianas, os portugueses procuraram impedir possíveis tentativas de invasão a seus domínios no vale amazônico, construindo, em 1775, o forte São Joaquim, na confluência dos rios Uraricoera e Tacutu, formadores do Branco, via de acesso às bacias dos rios Orinoco e Essequibo.

20 A estratégia utilizada pelos portugueses para assegurar a posse do vale baseou-se no aldeamento dos índios efetuado pelo destacamento do forte. Para tanto, os militares portugueses distinguiam dentre a população indígena os *Principaes* e suas *Nações* e buscavam convencê-los, por meio de armas e presentes, das vantagens e desvantagens de trazerem a gente das suas respectivas *Nações* para formar os aldeamentos. Para abordar os índios, valeram-se das escoltas constituídas por um pequeno contingente de militares e um barco sob a direção de um prático, enviadas constantemente do forte São Joaquim com a missão de percorrer o curso dos rios e persuadir os habitantes das aldeias indígenas nas proximidades, se possível, com o apoio de intermediários locais, a vir estabelecer-se nos lugares previamente escolhidos para a instalação dos aldeamentos.

21 As informações disponíveis sobre o contato com os Macuxi nesse período são raras e fragmentárias. Surpreendentemente das diversas etnias então aldeadas, os Macuxi comparecem, em pequeno número: temos notícia de apenas dois *Principaes* macuxi, Ananahy em 1784, e Parauijamari em 1788, que chegaram a aldear-se, trazendo pequenos grupos consigo. No entanto, não permaneceriam por muito tempo nos aldeamentos; logo

após estas notícias, no ano de 1790, Parauijamari seria acusado de liderar uma grande rebelião, quando a maior parte os índios aldeados fugiu e os remanescentes foram espalhados por outros aldeamentos portugueses no rio Negro.

22 A ocupação colonial portuguesa na área do rio Branco não teria, assim, atingido um contingente expressivo da população macuxi, pois a revolta de 1770 poria fim à política oficial de aldeamento e não seriam empreendidas novas tentativas de colonização naquela área ainda no século XVIII.

23 Sabe-se que nesse breve período o contato dos Macuxi com os portugueses beirou sempre a hostilidade. Ananahy foi o primeiro chefe macuxi a acompanhar a *escolta* até o forte em 1784, onde teria recebido presentes do comandante e teria concordado em aldear-se com sua gente dentro de três meses. Mas Ananahy não voltaria dentro do prazo supostamente estipulado, e uma nova *escolta* foi enviada para buscá-lo em sua aldeia, encontrando-a, porém, sintomaticamente deserta, com as casas queimadas (Farage, 1991, p. 154).

24 Em 1788, temos registro de outros quatro índios Macuxi que teriam visitado o forte e, de modo semelhante, teriam manifestado a intenção de aldear-se, criando assim uma nova possibilidade de aproximação com um grupo macuxi mais numeroso. Logo retornariam, a segunda vez, junto a umas vinte e três pessoas e, em mais outra ocasião, cerca de trinta. Naquele mesmo ano, porém, a expectativa da possibilidade desses novos aldeamentos acabaria sendo definitivamente frustrada com o episódio de uma *escolta* que se defrontaria com um grupo de índios armados na região do rio Surumu, provocando algumas baixas e a fuga do restante do grupo (Ibidem, p.153).

25 Essas tentativas fugazes de aproximação resultaram, finalmente, na atração de alguns Macuxi cuja vinda para os aldeamentos ocorreria tardiamente, já em 1789, chegando a alcançar vinte e oito indivíduos. E, embora em pequeno número dentre as etnias então aldeadas, os Macuxi adotaram uma atitude diante do contato que não os diferenciava de outros grupos mais atingidos; ainda naquele mesmo ano de 1784, em que o principal Ananahy não se deixava encontrar, uma outra escolta seria enviada até a aldeia do chefe Paraviana Cupitá que também já se teria apresentado anteriormente no forte São Joaquim, mas, de novo, não se encontraria ninguém: "ao perceber a proximidade dos portugueses toda a população fugira, deixando atrás de si apenas as casas incendiadas" (p.150).

26 Conforme atestavam explicitamente os cronistas, tal cena ainda iria repetir-se muitas vezes durante aqueles anos, constituindo-se numa paisagem comum ou mesmo predominante: "A escolta invariavelmente encontrava aldeias vazias, pois, avisados de sua proximidade, seus habitantes incendiavam as banas e partiam; objetos pelo chão testemunhavam a pressa da fuga" (p.155).

> Assim sendo, com maior freqüência, as operações da escolta atingiam pequenos grupos de índios fora de suas aldeias, e resultavam em geral na morte dos índios que, aterrorizados, tentavam resistir. Os sobreviventes eram levados para os aldeamentos, pois, testemunhas incômodas das mortes ocorridas, eram, desse modo, impedidos de espalhar a notícia entre os seus. (Ibidem)

27 É bastante provável que outros Macuxi tenham sido envolvidos em situações semelhantes, isolados ou em pequenos grupos fora das aldeias, mas não há nenhum registro a esse respeito.

28 A fase de aldeamentos encerrou-se no final do século XVIII, porém, são muitas as evidências de que as expedições de recrutamento forçado da população indígena permaneceram atuantes, motivadas por outros interesses que se estabeleceriam na

região, causando grande impacto sobre a demografia e a territorialidade dos Macuxi. Com efeito, uma nova fase do contato, que viria afetar mais drasticamente o conjunto da população macuxi, teria início no século XIX, com a expansão da exploração da borracha na Amazônia e, em especial, com a extração do caucho e da balata nas matas do baixo rio Branco.

29 Nas primeiras décadas do século XIX, as expedições de apresamento da população indígena já alcançavam o extremo norte da área de colonização luso-brasileira. O naturalista R. H. Schomburgk, que percorreu diversas vezes o território macuxi, descreveu em detalhe a desenvoltura da atuação dessas expedições; aliás, as denúncias de Schomburgk sobre a captura de índios na aldeia macuxi do Rio Pirara viriam a constituir-se em pivô de uma crise fronteiriça entre o Brasil e a Grã-Bretanha. Do Forte São Joaquim, R. H. Schomburgk (1903) testemunhou a seguinte cena:

> Logo após a chegada das canoas da expedição de recrutamento, não poderia descrever o meu horror quando pude perceber que dentre os 40 escravos havia apenas 9 homens, dos quais três tinham mais de 60 anos, e o restante constituía 13 mulheres e 18 crianças... Eles foram alojados no forte e procuraram nos convencer por todos os meios que aqueles pobres índios haviam abandonado suas moradias e seus roçados para acompanhá-los voluntariamente... (p.47)

30 Mais tarde, ao visitar a aldeia, R. H. Schomburgk (1903) atestaria o estado de abandono em que ela se encontrava, resultado da devastação causada pela expedição de apresamento:

> Ao viajante que passar da atual aldeia do Pirara para o porto no córrego Pirara, seus guias lhe mostrarão o local em que há mostras evidentes de que foi um dia o lugar de habitações humanas. Esteios em que se observam os vestígios de fogo, alguns cajueiros e urucuzeiros, bem como alguns algodoeiros esparsos, é tudo o que restou... (p.48)

31 Tais expedições já não tinham caráter oficial, visto que a escravidão indígena na Amazônia cessara em 1755 e a legislação vigente, ao contrário, procurava garantir as condições para o fortalecimento do trabalho assalariado (Carneiro da Cunha, 1987). Na prática, a escravidão perdurava: tratava-se de empreendimento de caráter privado que consistia no recrutamento dos índios como força de trabalho para a extração de borracha, acarretando na sua distribuição pelas matas de exploração de caucho e balata. Muito embora ilegal, a captura de índios no rio Branco, como vemos no depoimento do naturalista, contava com o apoio ativo dos representantes governamentais na área, ou seja, o contingente militar do forte São Joaquim.[2] Em contrapartida, afirma Schomburgk que a população indígena tendia a evitar todo contato com brancos, fugindo à sua chegada (R. H. Schomburgk, 1903, p.50).

32 Em meados do século XIX, a área de campos no alto Rio Branco representava, sobretudo, um ponto extremo de recrutamento de mão-de-obra para a economia extrativista, então em franca expansão na Amazônia, onde a reserva de trabalho indígena nas povoações, ainda segundo o relato de R. H. Schomburgk (1903, p.76), parecia exaurida:

> A região acima [da vila de São João Batista de Mabi no Rio Negro] é escassamente povoada por tribos indígenas, contra as quais foi enviada recentemente uma expedição com o pretexto de arregimentá-las para o serviço da marinha brasileira, mas de fato para mandá-las para o sertão para garimpar como escravos; e era tal o terror causado por ela, que muitas das aldeias estavam desertas, ou habitadas somente por mulheres...

33 Com o avanço do extrativismo na Amazônia no século XIX, promovia-se, assim, a integração da área do alto Rio Branco na economia regional, como fornecedora de mão-de-obra para a exploração da floresta. A arregimentação dos índios destinava-se,

principalmente, à área do rio Negro, mas também houve "descimentos", embora em menor número, para o próprio vale do baixo Rio Branco, onde eram, do mesmo modo, engajados como força de trabalho para a extração do caucho e da balata.

34 Tais empreendimentos de caráter privado, certamente, imprimiram a tônica das relações interétnicas no período; embora o governo imperial demonstrasse uma constante preocupação quanto à implementação de uma política indigenista oficial nessa zona de fronteira, os registros administrativos disponíveis revelam a sua grande debilidade nesse campo, corroborando, assim, as indicações sobre a predominância das iniciativas particulares no estabelecimento do contato com os índios.

35 O projeto de estabelecer aldeamentos indígenas e colónias militares, como forma de manter a ocupação do território, continua presente no Império (veja-se, por exemplo, o Regulamento das Missões-Decreto n° 426 de 27.7.1845) e chegou, inclusive, a ser considerado prioritário para a área de fronteira, conforme reconhecia o primeiro Presidente da Província do Amazonas, em 1852:

> Nos confins do Rio Branco, é de tanta conveniência que já estava em projeto: e o que ocorreo por essa parte há tão poucos annos basta para dar a conhecer quão precisa e util será a colonia ali, onde densas mattas, vastas campinas, e altas serranias estão offerecendo os seus productos tão expontaneos, e especiaes, e preciosos. (Tenreiro Aranha 30.4.1852, in RPPA, 1906, v.l, p.40)

36 Apesar de considerados prioritários, porém, projetos como este acabariam não sendo implantados sob a alegação, reiterada constantemente pelas fontes oficiais, de falta de recursos e contingente (15.8.1851, in RPPA, 1906, v.l, p.760).

37 O governo do Amazonas chegou a enviar alguns missionários ao rio Branco em meados do século XIX, na tentativa de aldear os índios, mas o maior êxito que alcançou foi o estabelecimento da efêmera e isolada missão de Porto Alegre no rio Uraricoera, em que estiveram aldeados algumas centenas de índios Macuxi, Sapará e Jaricuna, mas que logo abandonariam, segundo informava à época o presidente da província, "porque os índios preferem as suas malocas ao lugar destinado para a residência do missionário" (Amaral, in RPPA, 1906, v.l, p.614).

38 De acordo com as estimativas oficiais para esse período, em todo o vale do rio Branco teriam sido então formadas três povoações com 47 "fogos" e 697 "habitantes livres" (Ferreira Penna, 1.8.1854, in RPPA, 1906, v.l, p.224). No entanto, os próprios representantes governamentais viriam a colocar em dúvida esses dados ao afirmar, pouco tempo depois, a impossibilidade de se aferir estatísticas confiáveis de uma população flutuante:

> Não deve isso sorprehender-nos, considerando que os índios ainda não esquecidos das perseguições que soffreram dos descobridores da nossa terra, estremecem ao ver entre si um soldado; e nada os horrorisa tanto, como dizer-se-lhes que vão ser recrutados... (G. A. Ribeiro Guimarães, 1866, in A. E. de Mello, 24.7.1866, anexo II, in RPPA, 1906, v.III, p.334-5)

39 Reconhecia-se, assim, a impotência administrativa diante da atuação de particulares:

> ainda prescindindo do terror incutido nos Indios pelo recrutamento a que temos estado sujeitos, não há meios de impedir que os [Regatões] se prevaleçam da separação em que os selvicolas vivem uns dos outros, para continuarem a dar-lhes licções de immoralidade, e a pervertel-os... (G. A Ribeiro Guimarães, 1866, in A. E. de Mello, 24.7.1866, anexo II, in RPPA, 1906, v.lll, p.334-5)

40 Já nas últimas décadas do século XIX, em particular, após a instauração da República que veio a conferir maior autonomia à administração local, ao aproximar-se o auge do ciclo da

borracha, tornava-se manifesta uma mudança na atitude dos representantes oficiais, sobretudo, dos governos provinciais, quanto ao reconhecimento do poder de influência dos empresários particulares junto aos índios, em especial dos *regatões,* isto é, aqueles que trocavam produtos manufaturados pelos de extração diretamente junto à população indígena e regional. A partir de então, os regionais passavam a ser considerados colaboradores necessários para a colonização regional: detentores do comércio e dos meios de comunicação com o interior, os regatões ali reinavam.

41 Tal situação fica claramente ilustrada no relato de viagem do padre Libermann, visitador da Congregação do Sagrado Coração de Maria nas Antilhas e América do Sul, que subiu o rio Branco em 1898. Libermann, que realizava essa viagem para avaliar a localização mais propícia ao estabelecimento de uma missão entre os índios, havia sido pessoalmente indicado pelo então governador do Amazonas, Fileto Pires Ferreira, aos favores do comerciante Sebastião Diniz, único proprietário das embarcações que trafegavam pelo rio Branco, perfazendo a comunicação entre Manaus e o alto rio. O missionário veio a encontrar o negociante – ou, em seus próprios termos, "o nababo do Rio Branco" – estabelecido no baixo curso do rio, em um porto chamado Paracuhaba, que dava entrada a um "seringai" explorado por ele com mãode-obra indígena:

> O opulento fazendeiro comanda estas paragens bem melhor que o governador... Ele foi comerciante no Pará, depois madeireiro e explorador da floresta. Investiu seus recursos iniciais na compra de um barco, com o qual percorre os diversos afluentes do Amazonas, trocando suas mercadorias por borracha (caucho) e outros produtos da selva amazônica, que revende no Pará... (Limbour, 1908, p.461-79)

42 Sebastião Diniz era, com efeito, uma das maiores fortunas do Pará no século XIX e seu poderio no rio Branco persistiu, expresso em terras, até a década de 1910, quando foi suplantado pela atividade monopolista da firma comercial J. G. de Araújo e Cia, sediada em Manaus.

43 Dentre os índios recrutados por Diniz, Libermann cita explicitamente os Macuxi e os Wapixana que haviam sido, segundo a terminologia empregada na época, "descidos" dos campos no alto rio Branco para trabalhar nas matas de caucho. Essa informação, se não permite uma avaliação quantitativa, por outro lado, deixa perceber a área de abrangência da atividade extrativista no baixo curso do rio que já então atingia a região dos campos, centenas de quilómetros ao Norte.

44 Diga-se de passagem que parece haver uma estreita conexão entre o extrativismo no baixo rio e a pecuária que, um pouco mais tarde, viria a se consolidar no alto Rio Branco: o capital extrativista viria a financiar a pecuária, como o demonstra a própria trajetória de Sebastião Diniz que então iniciava a grilagem de enormes extensões de terras públicas no alto Rio Branco (Santilli, 1994). Em contrapartida, a pecuária incipiente estabelecida por ele nos campos do alto rio Branco sem dúvida favorecia-lhe o recrutamento da força de trabalho dos índios na região.

45 Deve-se observar que a utilização da mão-de-obra indígena não se limitava à extração, mas compreendia todas as atividades correlatas, em particular, a navegação do Rio Branco: a crônica de Coudreau (1887, p.195-200) fornece dados inequívocos quanto à utilização exclusiva de índios na tripulação das embarcações que faziam o trajeto de Manaus ao alto Rio Branco. Além disso, note-se, Coudreau é testemunha da compulsoriedade desse trabalho: segundo o cronista, os índios – cuja população se compunha basicamente de Wapixana e Macuxi – que tentavam fugir eram barbaramente

supliciados; a tortura alvejava, principalmente seus pés, para que não reincidissem na fuga:

> é na planta dos pés, o fugitivo é mantido de costas, enquanto lhe aplicam até cem golpes de *fer de bêche* (tipo de pá de cavar), com refinamentos que colocam o infeliz na impossibilidade de andar durante mais de quinze dias. Muito hábil: o índio poderá sempre trabalhar, mas não estará em condições de buscar a saída para os campos... (p. 199)

46 Adotando uma perspectiva patronal, acrescenta Coudreau:

> Mas a fuga de dois índios não é nada, de tempos em tempos toda a tripulação foge, deixando o encarregado sozinho, em qualquer região deserta, com o batelão carregado de bois ou mercadorias. E é impossível obter uma penalidade qualquer contra estes miseráveis... (p.200)

47 Ora, havia, como vemos, ampla margem de liberdade para os regatões e quaisquer outros empresários atuantes na área para penalizar os índios e forçá-los ao trabalho. Não havia instância que os penalizasse pela escravidão a que, na prática, submetiam os índios, porque, como mencionei acima, eram eles que ditavam as normas naquela região.

48 De modo análogo ao que ocorria, e ainda ocorre, no quadro da economia extrativista da Amazônia, o vínculo com os patrões não se fazia tanto pelo assalariamento quanto pela servidão por dívidas. Como mais tarde viria a comentar Koch-Grünberg (1979-1982, v.l, p. 146):

> Também na região do Rio Branco é um procedimento comum obrigar o índio a trabalhar para o branco por suas dívidas, como se fosse um escravo. Quando terminam os meses de trabalho combinados, o patrão apresenta a conta de tudo quando recebeu em mercadorias, e sempre sabe arranjála de tal modo que sobre um excedente em seu favor. O pobre diabo, que não sabe fazer contas, tem que continuar trabalhando para cancelar este excedente. Enquanto isso, vai recebendo novas mercadorias, e assim contrai cada vez mais dívidas, sem ter jamais a possibilidade de livrar-se delas...

49 No contexto do extrativismo no baixo Rio Branco, portanto, destaca-se fundamentalmente a questão do trabalho forçado e seu correlato, a migração igualmente forçada que ocasionou entre os Macuxi. Tal migração, a meu ver, singulariza esse momento histórico, uma vez que, no contexto da pecuária, que também se vale do trabalho servil dos índios, se ocorrem migrações dentre a população indígena no alto Rio Branco, estas se fazem muito mais em função da expulsão da terra do que pelo deslocamento compulsório da mão-de-obra.

50 O circuito migratório fomentado pelo extrativismo no baixo Rio Branco, ao que parece, não teve longa duração, servindo em grande parte como um período de acumulação de capital para a pecuária. Estendeu-se aproximadamente de meados do século XIX ao início do XX; na década de 1910, encontrava-se já em franca decadência. O etnólogo Koch-Grünberg (Ibidem, p.25), que percorreu a região entre os anos de 1911 a 1913, descreveu-o agonizante:

> No baixo e médio Rio Branco e em seus afluentes que são conhecidos pelo pavoroso paludismo, explora-se o caucho, mas por estar o rio muito escassamente povoado, falta mão-de-obra. Antes se engajava para este serviço, pela força, os índios das savanas, que então morriam em massa, por não estarem acostumados à vida malsâ nas florestas úmidas... Uns poucos e miseráveis ranchos de palha de palmeira são os tristes vestígios da passada magnificência...

51 Na virada do século, a engrenagem de recrutamento de mão-de-obra índigena montada nas décadas anteriores, apesar de decadente, persistia, mantendo relações e posições

construídas ao longo de seu funcionamento. Tal engrenagem era então operada pelos membros da família Brasil, herdeiros políticos de Sebastião Diniz no Rio Branco. Koch-Grünberg descreve em cores vivas a atuação de um chefe Macuxi, Ildefonso, intermediário da família Brasil na arregimentação do trabalho forçado de seus pares:

> [lldefonso] agora se vendeu a Bento Brasil e trata de conseguir-lhe braçais para as malsãs matas de caucho do Rio Anauá. Como ninguém quer ir voluntariamente com ele, ameaça-os dizendo que Bento Brasil virá buscá-los com soldados e os levará à força, lldefonso recebe dez mil réis por cabeça... O mais autêntico tráfico de escravos! (Ibidem, p.46)

52 A arregimentação forçada da mão-de-obra indígena seria ainda uma prática habitual nos anos seguintes, conforme atestam as diversas fontes sobre à região do vale do Rio Branco. E, apesar da ausência de dados quantitativos, podemos fazer idéia do impacto violento da migração forçada sobre a sociedade macuxi. Muitos, pode-se concluir, não retornaram.

O xamã e os comedores de gente: uma narrativa histórica

53 Aldeias abandonadas, movimentos de fuga provocados pela chegada dos brancos não foram somente registrados, pelos cronistas do Rio Branco. Foram igualmente objeto de registro por parte dos Macuxi e permanecem ainda hoje em sua memória, marcados por um momento dramático nas diversas narrativas que versam sobre a sua história política.

54 Transcrevo a seguir uma dessas narrativas, conforme a versão que me foi relatada em maio de 1990 pelo Sr. Leonardo, um ancião macuxi, na aldeia Maikam-she (Raposa), situada na região do médio Rio Tacutu:

> Na maloca chamada Comagra-Boná Tucunaré, morava um velho por nome Jasmim, pajé. Tinha dois nomes: Jasmi e Tiamberê. Eu era pequeno, nós morávamos ali na Aratanha (Anarcutá) e dali papai foi pra lá. Nós fomos pra lá fugidos, não sei se é verdade, se enganaram nós: disseram que chegariam soldados naquele dia, pra levar também pra baixo, daí nós fugimos daqui, à tarde nós subimos a serra, dormimos em cima da serra, daí nós fomos pra lá, lá pra maloca Tucunaré, ComagraBoná que chama, lá onde mora esse pajé. Aí nós chegamos lá, no Comagra, na casa desse velho, Tiamberê (Jasmim). Daí meu pai disse, contou pra ele que nós chegamos lá, que nós fugimos aqui da Aratanha, Anarcutá, vinha soldado atrás da gente, vinha atrás do índio, por isso é que nós fugimos, finado meu pai disse pra ele, para o Jasmim; e por isso é que ele contou essa história dele.
> Jasmim contou: – Ah, sei! também já fui, me levaram também, mas eu escapei deles. Daí eu ouvi ele contar pro meu pai, como levaram ele, ele com o cunhado dele, pegaram ele com o cunhado dele, de lá da casa dele. Pegaram eles e enganaram, pra trabalhar lá um mês. Daí se animaram, ele com o cunhado dele. Levaram eles, foram com eles, desse lado pra baixo, embarcaram ali no Carnaúba. Pegaram canoa e embarcaram ele no Carnaúba [atualmente uma fazenda, à margem direita do médio Tacutu, ponto de embarque para a navegação do Rio Branco], Aí foram na canoa, encostaram em Boa Vista-naquele tempo não era Boa Vista, era maloca, Kwaiprê –, encostaram lá, daí foram embora, dali de canoa até chegarem na porta de Manaus. Eu vi, ele estava contando isso. Lá chegaram, na porta de Manaus, saíram pra terra, tinha uma casa boa aí, chegaram lá com eles: – Tá aqui a casa de vocês, disseram pra eles, pra eles dois – Aqui que vocês vão morar, daqui vocês vão trabalhar. Entraram lá nessa casa eles dois, não tinha ninguém, só a casa mesmo. Quando entraram, trancaram eles, ficaram trancados. Aí foram embora. Levavam a bóia [refeição] pra eles todos os dias, de manhã, segura-peito [desjejum], almoço... davam muita bóia pra eles. Passaram uma semana só comendo, ali dentro da casa, trancados.

> Engordaram. Ele [Jasmim] viu cunhado dele gordo, ele também, estavam gordos. Daí eles vieram buscar o cunhado dele pra trabalhar, disseram pra ele: – Agora nós vamos levar esse teu companheiro pra trabalhar, tem serviço lá pra ele fazer, depois nós viremos buscar você também pra trabalhar. Aí tiraram ele, levaram o cunhado dele. Aí ele ficou só, trancado. Levaram bóia pra ele, segura-peito, tudo, e davam pra ele, trancado. Ele esperou... cunhado dele não veio, aí quando um levou bóia pra ele, ele perguntou: – Cadê o fulano, cadê o meu cunhado? – tá lá trabalhando ainda, tá trabalhando. Mas mentira deles, eles tinham matado ele, já comeram ele. Daí ele conheceu, porque ele é pajé né! Ele conheceu, ele pensou muito: – Quem sabe mataram meu cunhado? Passaram dois dias, sempre quando foram deixar bóia prá ele, ele perguntou: – Cadê ele? – Tá aí, tá trabalhando ainda. Mas tavam enganando ele... – Quando foram deixar bóia, janta pra ele, aí ele perguntou: – Cadê ele? Ele não veio hoje, não? – Não, ele vem amanhã pra depois, quando ele vier pra cá, você vai também – disseram pra ele. Mas ele, ele tá sabendo. Anoiteceu, ele pediu tabaco pra fumar, deram tabaco pra ele, e tem água pra ele beber aí também dentro da casa. Anoiteceu. Aí ele pensou muito: Não, eu vou-me embora hoje. – Ele disse, o pajé disse: Embora hoje, eu vou escapar desses aí, eles já comeram meu cunhado. Daí ele aguou o tabaco, no copo, ele tomou... Ele trabalhava batendo a folha aqui, quando ele faz pajé, né, com folha batendo assim pra ele subir. Lá ele tirou a roupa dele, agora com aquele ele bateu, com roupa dele foi batendo, foi cantando ali, ele cantou, cantou, cantou. Não sei como pajé fica pra ele subir. Daí ele subiu, ele subiu e saiu lá prá cima. Ele saiu, quando ele saiu ele virou aquele*Wataima* [estrela cadente], ele subiu, virou *Wataima* e veio embora por cima, de lá ele veio, veio, veio, veio e aterrisou no meio da mata. Mato muito pra lá, ele disse. E caiu no meio da mata, descansou um pedaço, ele subiu de novo, ele virou esse *Wataima* de novo, ele aterrisou defronte à Serra Grande, agora fora, no campo. Chegou ali no campo e descansou ali. Daí ele bateu de novo e subiu e virou *Wataima* de novo, foi aterrissar perto da casa dele... O dia vinha amanhecendo quando ele chegou lá. Tinha uma serra pra cá da casa dele, ele disse:-Eu caí ali meu filho, ele disse pra finado meu pai. Sentou ali, atrás daquela serrota ali: – Daí eu vim apé, cheguei aqui de pé, aqui em casa, cheguei, eu escapei desse branco lá. Quase que me comia. Assim eu vi ele contar pro finado meu pai. E comeram cunhado dele. Ele não fora pajé, eles tinha comido ele também. Ele contou assim mesmo como estou contando.
> Agora daí pra cá, parece que eles não vieram mais, soldado pra carregar índio daqui. Nós voltamos pra Aratanha, pra nossa casa. Aí ficamos. Daí chegou um atrás do índio pra trabalhar também, até meu pai foi também, foi com companheiro dele também, daí da Aratanha, levaram ele pra lá pra baixo, não sei pra onde. Lá meu pai morreu. Morreu, disse que pra lá, chegou companheiro dele, chegou companheiro dele e contou:-Ele morreu de febre. Febre, disse que foi que matou ele lá pra baixo... pra baixo de Caracaraí, na mata... (Leonardo, Maikam-She, 22.5.1990).

55 Leonardo era ainda menino quando seus pais se viram forçados a fugir de sua aldeia Anarcutá, no campo, para a aldeia Comagrá-Boná, nas serras, em razão de rumores de que chegavam soldados para o recrutamento de índios. Essa experiência pessoal é o mote para a narrativa da aventura do xamã Jasmim, ou Tiamberê, entre os brancos. Nesse sentido, ela é amplificada em duas versões articuladas que se confirmam mutuamente, recurso que, provavelmente, indica que tal experiência era recorrente. Além disso, e o que me parece essencial notar, é que a narrativa acerca do xamã Jasmim configura uma virtualidade realizada ante a experiência pessoal do narrador e de seu pai, virtualidade essa que, em seu caso, virá a se materializar no desfecho da narrativa.

56 O registro espacial do relato, em ambos os casos, permanece inalterado, com um destaque que não me parece gratuito. Um primeiro movimento é constituído pela trajetória de Leonardo e seus pais, movimento de Sul a Norte, dos campos às serras, em busca de refúgio em áreas de mais difícil acesso para os brancos.

57 Já o segundo movimento, correlato inverso ao primeiro, ocorre na trajetória de Jasmin e, posteriormente, na do pai do narrador. Tal movimento vai em direção norte-sul e, marcadamente, dos campos, território por excelência dos Macuxi, para as matas do baixo Rio Branco. Essa desterritorialização, tão flagrante na narrativa, guarda certa ambiguidade: em um caso, é recrutamento feito *manu militari,* em outro, é obtido por meio de aliciamento, engano em que caem até mesmo os xamãs. Em ambos os casos, constitui recrutamento de trabalho para os brancos.

58 O sentido do movimento, de Norte a Sul, evoca a migração provocada pela atividade extrativista no baixo rio Branco, tornada mais clara por referenciais geográficos explicítos, tais como "porta de Manaus" ou "abaixo de Caracaraí", trecho encachoeirado do baixo Rio Branco que, por décadas, representou um entreposto de conexão para a navegação e o comércio entre o alto rio Branco e o vale do Rio Negro. Essa precisão espacial da narrativa limita também o tempo a que se refere, pois, como busquei demonstrar o extrativismo no baixo rio Branco ocorre entre meados do século XIX e as primeiras décadas do século XX.

Colonialismo e antropofagia

59 A imagem canibal dos brancos, como foi dito, é amplamente difundida entre os povos indígenas na Amazônia, mas, diante dos dados apresentados, poder-se-ia aventar que, nesse contexto específico, a imagem de canibalismo se articula a diversas modalidades de captura, apresamento e arregimentação de mão-de-obra indígena engendradas em função da economia extrativista. Tal articulação foi observada por Taussig (1987) entre os índios do extremo oeste da Amazônia peruana, envolvidos desde meados do século XIX no tráfico de escravos fomentado pela exploração da borracha naquela região, bem como por Oostra (1988) entre os Yucuna e os Tanimuca, habitantes do nordeste da amazônia colombiana que, de modo semelhante, foram atingidos, ainda no século XVIII, pelas expedições de apresamento ocorridas durante a expansão do extrativismo no Rio Negro. Vale observar que a razão de fundo para a associação de extrativismo e canibalismo diverge entre estes dois autores, reeditando no contexto amazônico a polêmica Engels-Dürhing.

60 Taussing interpreta a imagem canibal dos brancos, não apenas com referência às relações que possibilitaram o arrebanhamento de mão-de-obra, mas, sobretudo, aos métodos de extermínio empregados pelos colonizadores que teriam sido os fatores decisivos para a definição da tônica do estabelecimento de relações com os índios. O dado essencial, enfatizado pelo autor, é a implantação do terror, uma questão cultural, sociopolítica, e não propriamente econômica.

61 Para Oostra, o canibalismo dos brancos pode ser visto como uma interpretação simbólica do tráfico de escravos no pensamento indígena. Associar os "caçadores de gente" ao canibalismo é perfeitamente lógico, pois em suas concepções de relações econômicas não haveria outra tradução para o trabalho escravo. Nesse sentido, do ponto de vista dos cativos, a sua utilidade concebível seria seu "consumo direto", tanto mais porque, segundo o autor, a expressão "comer alguém" nas representações amazônicas designaria amplamente os modos de matar por feitiçaria maligna.

62 Porém, se a expansão colonial na Amazônia exibe certa uniformidade que convergiu para uma imagem genérica de canibalismo, o valor de tal imagem não é uniforme, variando de sociedade a sociedade. Cabe, portanto, averiguar o sentido preciso adquirido, em cada

contexto particular, pela equação dos brancos como canibais. Nessa linha, deveremos nos perguntar sobre os possíveis sentidos do conceito de canibalismo na cosmologia macuxi, para que possamos melhor apreender sua aplicação aos brancos.

63 O universo macuxi é composto, basicamente, de três planos, sobrepostos no espaço, que se encontram na linha do horizonte. A superfície terrestre, onde vivemos, é o plano intermediário; abaixo da superfície, há um plano subterrâneo, habitado pelos *Wanabaricon,* seres semelhantes aos humanos, porém de pequena estatura, que plantam roças, caçam, pescam e constroem aldeias, à semelhança dos Macuxi. O céu que enxergamos da superfície terrestre é a base do plano superior, *kapragon,* povoado por diversos tipos de seres, incluindo os corpos celestes e os animais alados, entre outros, que também vivem, à semelhança dos humanos, da agricultura, da caça e da pesca. Os Macuxi não mantêm qualquer relação com os seres habitantes desses outros planos do universo que tampouco interferem em seus destinos.

64 O plano intermediário não é domínio exclusivo de humanos e animais, mas habitam-no ainda duas classes de seres, *omá:kon* e *makoi.* A distinção entre essas duas classes parece ter um critério básico no lugar habitado por cada uma delas. Assim, a categoria *omá.kon* habita preferencialmente as serras, em particular, as áreas rochosas e mais áridas da cordilheira, bem como as matas. Sua aparência, embora muito diversa, é marcadamente selvagem ou antisocial: têm unhas e cabelos longos e fala inarticulada. Manifestam-se mais comumente sob a aparência de animais de caça, embora sejam eles os caçadores de homens.

65 Já os seres *makoi* são predominantemente aquáticos, habitam as cachoeiras e poços profundos. Via de regra, manifestam-se sob uma gama variada de cobras aquáticas; são considerados os seres mais nefastos aos homens, atraindo-os para seu domínio e devorando-os.

66 Como se vê, a relação mantida entre homens e esses seres caracteriza-se pela predação. É verdade que atraem suas vítimas com sexo e comida, mas, apesar de tal fascínio, os *omá:kon* e *makoi* são sabidamente antropófagos ou, em termos mais exatos, caçadores de homens: sua presa é a alma humana – *stekaton* – e quando a aprisionam, os homens adoecem e acabam morrendo.

67 Somente os xamãs (*piatzán*) podem fazer face à predação exercida pelos *omá:kon* e *makoi,* pois possuem a faculdade de vê-los e dispõem de armas sobrenaturais para neutralizá-los. Com efeito, a ação terapêutica de um xamã – já que as doenças são evidência de agressões à alma causadas por estas duas classes de seres – consiste basicamente no resgate da alma aprisionada, impedida de retornar ao corpo e que, em uma sessão xamanística, os cantos descrevem à medida que essa ação se desenrola (Overing, 1986).

68 Transitando por mundos diversos, conectando-os, a figura do xamã é carregada de ambigüidade. Como já se disse sobre o xamanismo (Crocker, 1985), a experiência de separação inerente à atividade xamanística confere-lhe papel intermediário e, portanto, ambíguo, diante da sociedade, seja pela longa iniciação que lhe fornece conhecimento especializado e habilidades para além do comum dos homens, seja pela perigosa familiaridade que, de modo correlato, adquire com as esferas não-humanas do universo. Tal ambiguidade, para os Macuxi, revela-se ainda no lugar igualmente intermediário que serve de cenário à ação xamanística: *waikaman,* lugar "entre o céu e a terra, entre a profundeza das águas e o lugar dos homens", é o espaço visitado pelos xamãs em atividade, bem como sua residência após a morte. Porém, é precisamente esse

conhecimento ambíguo e perigoso do xamã, vedado aos não-iniciados, que lhe permite ir e voltar, relacionar-se a salvo com os seres predadores de humanos.

69 Retomemos o fio colocado pela narrativa. Parece-me que a conotação de predação das relações entre homens e outros seres que povoam o cosmos é o dado que permite um contraste com as relações de afinidade que, como vimos no início deste trabalho, é o elo fundamental da sociedade macuxi. No âmbito interno, as relações sociais são garantidas pela reciprocidade, equilíbrio que, embora possa ser precário – dado o potencial conflituoso da afinidade –, mantém tais relações dentro de limites definidos. Fora desse círculo da reciprocidade e, portanto, da sociedade, reina a predação pura e simples, contra a qual apenas um xamã pode atuar. O isolamento social e a alienação completa do trabalho impostos aos índios na economia extrativista do baixo Rio Branco teriam, assim, recebido tradução no canibalismo, na predação situada além dos limites da sociedade, negação total da reciprocidade que funda o estado social.

70 Essa tradução simbólica, a meu ver, é que confere inteligibilidade à relação entre índios e colonizadores na narrativa apresentada. Nela, os brancos são colocados como seres associais e predadores canibais. Sua associalidade é expressa ainda por sua localização geográfica, no baixo rio, região de mata, em contraposição aos campos, verdadeiro hábitat dos seres humanos. Agentes de uma predação unilateral atraem os homens para seu domínio, seja por força ou ardil, de onde não retornam porque são devorados. Nesse quadro, faz sentido que apenas um xamã possa ter escapado – uma vez que seu atributo é poder visitar os lugares perigosos e inacessíveis ao resto dos homens – e retornado ileso.

71 Grande parte da população macuxi, deslocada para o trabalho de extração nas matas do Rio Branco, porém, jamais retornou. O canibalismo dos brancos, assim, é uma imagem adequada à dissimetria, à negação de reciprocidade, ao não-retorno, ao trabalho que consome, às febres que devoram. Canibal, anteviram os Macuxi, é a exploração do trabalho.

Aldeia do Tuxaua Paqui no Alto Cotingo. Foto: Arquivos dos Beneditinos, Rio de Janeiro (anos 1920).

Moradas e caminhos (Caracanã). Foto: E. Motta (1993).

Piatzán. Foto: Padre S. Sabatini (s. d.).

Daniel (Caracanã). Foto: E. Motta (1993).

BIBLIOGRAFIA

Referências bibliográficas

ARVEJO-JIMENEZ, N. *Political Relations in a Tribal Society:* A Study of the Ye'cuana Indians of Venezuela. Cornell University Latin American Program Dissertation Series, 31. Ithaca: Cornell University, 1971.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Os *direitos do índio*: Ensaios e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CIR-DSL *Censo do Distrito Sanitário do Leste.* Boa Vista: CIR-DSL, 1999.

COLSON, A. B. Comparative studies of the social structure of Guiana indians and the problem of acculturation. In: SALZANO, F. M. (Org.) *The Ongoing Evolution of Latin American Populations.* Springfield: C. C. Thomas, 1971. p.61-126.

—. The spatial component in the political structure of the Carib speakers of the Guiana Highlands: Kapon and Pemon. *Antropologica,* v.56-62, p.73-124, 1986.

COUDREAU, H. Voyage au Rio Branco, aux Montagnes de la Lune, au Haut Trombeta. *Bulletin de la Societé Normande de Géographie,* t. IX, p.189-211, 261-311, 325-358; t. X, p.63-89, 1887.

CROCKER, J. *Vital Souls.* Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism. Tucson: University of Arizona Press, 1985.

DIETER-HEINEN, H. Prefacio. *Antropologica,* v.56-62, p.4-10, 1986.

FARAGE, N. As *muralhas dos sertões:* os povos indígenas do rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra, ANPOCS, 1991.

FORTE, J. The populations of Guyanese Amerindian Settlements in the 1980s. *Occasional Publications of the Amerindian Research Unit.* Georgetown: University of Guyana, 1990.

KAPLAN, J. O. *The Piaroa.* A People of the Orinico Basin. Oxford: Clarendon Press, 1975.

KOCH-GRÜNBERG, T. *Del Roraima al Orinoco.* Caracas: Ed. Banco Central de Venezuela, 1979-1982. 3v.

LIMBOUR, A. À travers 1'Amazonie: Voyages des RR.PP. Libermann et Berthon dans les Rios Negro et Branco, et des RR.PP. Parissier et Cabrolié dans le Juruha. *Les Missions Catholiques* Lophen-les-Bruges, Abbaye de Saint André par Lophen, 1908. v.21.

NABUCO, J. *O direito do Brasil.* São Paulo: Ed. Nacional, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1941.

OOSTRA, M. *El blanco en la tradición oral:* historia e ideologia de contacto en el Miriti-Parana. Simpósio Etnohistoria delAmazonas – 46° Congresso Internacional dos Americanistas, Amsterdam, 1988. (Ms.).

OVERING, J. *I Saw the Sound of the Waterfall:* Shamanism, Gods and Leadership in Piaroa Society, 1986. (Ms.).

RIO BRANCO, Barão do. *Obras.* Vol.II: Questões de limites – Guiana Inglesa. Rio de Janeiro: Ministério das Relações Exteriores, 1945.

RIVIÈRE, P. Some problems in the comparative study of Carib societies. In: BASSO, E. (Org.) *Carib-speaking Indians:* Culture, Society and Language. *Anthropological Papers of the University of Arizona,* v.28, p.39-42, 1977.

RPPA. *Relatórios dos presidentes da Provínda do Amazonas.* Rio de Janeiro: Typographia Jornal do Commercio, 1906. v.I (1852-1857), v.II (1857-1862), v.III (1863-1870).

—. *Individual and Society in Guiana.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SANTILLI, P. *As fronteiras da República:* história e política entre os Macuxi no vale do Rio Branco. São Paulo: NHII-USP, Fapesp, 1994.

SCHOMBURGK, R. *Traveis in British Guiana.* Georgetown, 1922-1923. 2v.

SCHOMBURGK, R. H. Reports to the Royal Geographical Society. In: *Question de la frontière entre la Guyane Britannique et le Brésil, annexes au mémoire présenté par le Gouvernement de Sa Majesté Britannique.* Londres, 1903. v.I-III.

TAUSSIG, M. *Shamanism, Colonialism and the White Man:* A Study in Terror and Healing. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

THOMAS, D. J. *Order Without Government.* The Society of the Pemon Indians of Venezuela. Urbana: University of Illinois Press, 1982.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Sociedades minimalistas: a propósito de um livro de Peter Rivière. *Anuário Antropológico/85,* p.265-82, 1986.

NOTAS

1. Entidade constituída pela representação colegiada de dezenas de líderes políticos formalmente reconhecidos nas aldeias do Rio Branco.

2. Embora formuladas no contexto em que se buscava fundamentação para as pretensões territoriais inglesas, as denúncias de R. H. Schomburgk não seriam propriamente refutadas pelo governo brasileiro que era acusado de escravagismo e, portanto, de exercer um domínio ilegítimo sobre a parte do território ocupado pelos Macuxi e Wapixana, convertida então em objeto de disputa. Pelo contrário, as denúncias de apresamento de índios seriam antes confirmadas pela parte acusada, com apenas algumas restrições: não se colocava em dúvida a sua ocorrência, mas sim a responsabilidade da atuação oficial diante desses fatos, fosse por iniciativa isolada ou por cumplicidade, o que, positivamente, mereceria contestação (Nabuco, 1941; Rio Branco, 1945).

AUTOR

PAULO SANTILLI

Universidade Estadual Paulista (Assis), santilli@assis.unesp.br

17. Instruções para o presente

Os brancos em práticas retóricas Wapishana

Nádia Farage

A morte é uma louca? - ou o fim de uma fórmula.
Mas todos morrem audazmente - e é então que
começa a não história.
(João Guimarães Rosa)

Introdução

1 Diante de minha pergunta sobre o lugar em que nasceu, Raimundo ficou pensativo: "Nasci no Muriruh. Não sei se era maloca ou fazenda: era assim, tudo embolado...Era tudo do Rosa". Sua experiência não é singular; ao contrário, poderia sumarizar o que terá sido, no século XX, a experiência social dos Wapishana[1] do contato com os brancos, marcada, indelevelmente, pela espoliação de suas terras.

2 Descritos, no século XVIII, como um grupo altamente populoso, os Wapishana foram, no primeiro momento da ocupação colonial portuguesa da região, alvo de escravização, orientada para o vale do rio Negro e, em momento posterior, de aldeamento empreendido pelos portugueses na área do Rio Branco. No mesmo período, o apresamento de escravos índios igualmente os atingiu no contexto da colonização holandesa da Guiana (Farage, 1991).

3 Entre fins do século XIX e início do XX, a colonização civil, tanto nos campos do Rio Branco quanto nos do Rupununi já sob domínio inglês (Santilli & Farage, 1992), trouxe em seu bojo a ocupação do território Wapishana, bem como o recrutamento sistemático de sua mão-de-obra para o trabalho nas fazendas brasileira e inglesa. Avassaladora, a ocupação fundiária encurralou aldeias e provocou fugas em massa da população, sobretudo, naquela altura, da área brasileira para a colônia inglesa;[2] fluxo inverso se registrou mais recentemente, nos anos 1970.

4 A ocupação do território Wapishana, nas primeiras décadas do século XX, coincidiu ainda com o início da atuação do Serviço de Proteção aos índios e, de modo mais intensivo, de missionários beneditinos (Santilli, 1994). Muito embora as aldeias Wapishana distassem

do centro missionário beneditino no rio Surumu, foram alvo de constantes viagens de desobriga, além da escolarização ministrada por irmãs beneditinas nas aldeias mais próximas ao núcleo urbano de Boa Vista e, por fim, do recrutamento sistemático de crianças para educação no internato mantido pelos missionários (Santilli, 1989). Assim, frequentar a escola e trabalhar em fazendas, seja nas atividades da pecuária, seja no serviço doméstico, faz parte da trajetória da grande maioria dos Wapishana nascidos no Brasil a partir dos anos 20 do século XX. Quadro análogo se desenha na vizinha Guiana, onde a evangelização dos Wapishana foi iniciada pelos jesuítas à mesma época.

5 Sitiados, progressivamente, por fazendas e núcleos urbanos, os Wapishana estabeleceram com a população local uma rede miúda de inter-relações, que envolve a comercialização de sua produção agrícola no mercado regional e o uso quase exclusivo de sua força de trabalho nas fazendas da região.[3] Nesse contexto, é evidente que os brancos comparecem constantemente no cotidiano das aldeias Wapishana: todos conhecem muito bem o governo, a escola, o hospital, o voto de cabresto ou a grilagem de terras.

6 Presença conspícua no discurso coloquial, os brancos, no entanto, não se transpõem diretamente para o discurso não-coloquial. Esta última instância, como se verá adiante, enfeixa práticas que qualifico retóricas: falas que exigem formalização e técnica, diferenciadas em contexto de ocorrência e por um conjunto socialmente reconhecido de convenções. Disso não decorre que o discurso coloquial não seja formalizado (Bakhtin, 1986); ao contrário, se o discurso configura sistema, todas as falas se encontram articuladas: o todo resulta retorizado.

7 Para os fins desta análise, entretanto, interessa-me tomar o contato com os brancos como tópica, voltando-me à sua efetuação retórica.[4] Tal significa tomá-la como efeito discursivo, produzido pelo agenciamento decoroso de convenções de adequação que presidem o discurso não-coloquial, vale dizer, a adequacão do enunciador às circunstâncias do discurso, bem como das partes do discurso ao gênero a que pertence. Para tanto, retenho a defasagem entre o discurso coloquial e aquele não-coloquial, a que refiro acima, pois, em que pesem a duração, o ritmo e a amplitude do processo de contato, os Wapishana não tematizam com particular ênfase a chegada dos brancos, nem sequer lhes concedem uma origem específica. Mas a atenuação ou o silêncio são, também, modos de tratar a diferença e o tempo, bem como de construir memória; seu caráter programático, no interior de uma codificação retórica, é o que tentarei circunscrever nas práticas discursivas em pauta.

Da codificação retórica: um esboço

8 *Aona puaitapan amazada* – "você não conhece o mundo" é a resposta que escutam invariavelmente os mais jovens, quando tentam opinar sobre assuntos considerados graves ou que, no mínimo, escapam à sua alçada. A frase bem resume o modo pelo qual os Wapishana concebem a aquisição do conhecimento. *Amazada,* o mundo, é noção que enfeixa espaço e tempo e, assim, a frase tem duplo sentido: de um lado, significa que alguém que ainda não correu o mundo, não o conhece; de outro, significa que alguém ainda não viveu tempo suficiente para conhecê-lo.

9 Conhecer espaços mais amplos do que a própria aldeia de origem constitui, é certo, fator ponderável de conhecimento, para os Wapishana. É de praxe que rapazes solteiros viajem pelas outras aldeias no Brasil ou na Guiana, ou a trabalho, em fazendas e garimpos:

comumente trazem de volta a esposa e o conhecimento de curas espetaculares, bem como um repertório expressivo de narrativas aprendidas à noite, em volta das fogueiras.

10 No entanto, para os Wapishana, o acesso ao conhecimento, à sabedoria, encontra-se, sobretudo, associado à idade: os mais velhos são os que, necessariamente, acumularam o conhecimento pela experiência.

11 A associação do conhecimento à idade não vale dizer que os mais jovens não possuam repertórios discursivos; ao contrário, meninas e meninos impúberes, que permanecem, quase sempre, discretos e silenciosos durante a narrativa dos mais velhos, depois são capazes de repeti-la ou mesmo variá-la. Ocorre que, ainda que dominem um determinado repertório, os jovens não se sentem autorizados a veiculá-lo, como bem notou Gow (1990) entre os Piro na Amazônia peruana, pois que essa autoridade é socialmente reconhecida como atributo da idade.

12 Os mais velhos, "aqueles que sabem as histórias", são chamados *kwad* pazo,[5] termo que os Wapishana letrados traduzem por historiadores; no culto católico, é dito *kwad pazo* aquele que interpreta a leitura bíblica. Outros, ainda por associação à letra, usam da metáfora "bibliotecas das aldeias" para referi-los, reconhecendo-os, assim, como detentores de um conhecimento especializado.

13 De especialização se ocuparam, em larga medida, os estudos sobre discursividade empreendidos em terreno africano, entre sociedades linhageiras e/ou centralizadas, em que genealogias e listas dinásticas constituíam monopólio de especialistas encarregados de sua memorização e transmissão (Vansina, 1968, p.31ss., 1985, p.94ss.). Nesse sentido estrito, o conhecimento, para os Wapishana, não configuraria um domínio especializado: de um lado, não se trata de um património de linhagens – que a morfologia social Wapishana, baseada em parentelas, desconhece –, e, de outro, sua transmissão não pressupõe sucessão ou outros mecanismos institucionais. Nessa linha, o passado tampouco representa, como definiu Appadurai (1981), um "recurso escasso", cuja versão legítima seria disputada por grupos politicamente diferenciados; se "recurso renovável", como quis ultimamente o mesmo autor (Appadurai et al., 1991, p.220), é preciso entender a que se destina.

14 Sabe-se que nas terras baixas sul-americanas, em particular na Amazônia, ausentes os grupos corporados e a centralização política, a equação entre saber e poder, mais sutil, reside no campo do conhecimento ritual (Overing, 1990; Santos-Granero, 1991). O xamanismo e, em menor grau, a prática encantatória, como se verá adiante, configuram, certamente, campos de conhecimento ritual que exigem maior especialização; em particular, o xamanismo, por pressupor iniciação. Porém, a definição genérica de *kwad pazo,* que ora discutimos, não se resume a essa esfera específica, antes a subsume: ou seja, um xamã é, por definição, um *kwad pazo,* mas nem todo *kwad pazo* é um xamã.

15 Assim, associado à idade, o conhecimento, entre os Wapishana, é um canal aberto e, em tese, acessível a todos, posto que a velhice chega, inexoravelmente, a todos.

16 Apesar de investir tanta ênfase na idade, os Wapishana não exibem grupos etários, nem demarcam rigidamente ritos de passagem. Evidentemente, muito embora não recebam maior institucionalização, se reconhecem fases socialmente relevantes na trajetória de um indivíduo. Indiscriminadas, as crianças são referidas por um só termo, *koraidaona.* Na puberdade, "quando muda a voz", um rapazinho passa a ser designado pelo termo *tominaru,* condição a ser superada apenas com o casamento, quando então acede à condição de *daionaora,* termo que significa ao mesmo tempo homem e marido; o

nascimento dos filhos virá a consolidar essa condição adulta. Porém, apenas o tornar-se sogro, com o casamento dos filhos, constitui efetivamente o momento de acesso à idade madura e à respeitabilidade e, em um crescendo, o nascimento dos netos traz a idade adulta em sua plenitude.

17 O mesmo se aplica às mulheres, com a diferença de que a puberdade feminina se distingue por fases intermediárias que realçam, a meu ver, mais do que na esfera masculina, a entrada na vida sexual e reprodutiva: no despontar dos seios, a menina é dita *kadineibi,* tornando-se *kashinaru* por ocasião da menarca; no auge da puberdade é dita *mawisse,* o que designa a mulher jovem e bela. Uma mulher será considerada *mawisse* até o nascimento dos filhos, porque, estritamente, *mawisse* é a mulher que ainda não enfrentou um parto. A partir de então, a determinação pelos filhos torna a trajetória feminina em tudo análoga à masculina.

18 Concebendo o conhecimento como um processo necessariamente cumulativo, os Wapishana consideram que um adulto pleno – isto é, um indivíduo com netos – tem o potencial para se tornar um *kwad pazo,* embora não seja normativo desenvolvê-lo. Em suma, o *kwad pazo* é um sábio, e a sabedoria, para os Wapishana, é um derivativo necessário da experiência de vida. Os *kwad pazo* são chamados, bem como se auto-intitulam, jocosamente, *restos de kotuanao,* antigos, porque, além de narradores, são igualmente co-participantes de um passado cuja memória os mais jovens não partilham por experiência própria. Voltarei à expressão *restos de kotuanao* adiante.

19 Em contrapartida, o conhecimento em demasia, crêem os Wapishana, envelhece e, por esse motivo, os jovens não devem tentar adquiri-lo, sob pena de encanecer ou, em caso extremo, enlouquecer: dizem os Wapishana que rapazes solteiros, sobretudo quando utilizando encantações, extemporânea e inadequadamente, tendem a perder o controle facilmente e sofrer acessos de choro sob o efeito do *parakaru, a* bebida fermentada de mandioca. O envelhecimento precoce e a loucura são, com efeito, os motivos mais frequentemente alegados pelos mais moços para preferirem não dominar práticas retóricas.[6]

20 Corolário da velhice, o conhecimento, para os Wapishana, avança à medida que declina o vigor físico, em particular a atividade sexual e reprodutiva. Tal se explica pelo fato de que, para os Wapishana, a aquisição do conhecimento, afeta à esfera da alma, encontra-se na razão inversa da reprodução dos corpos (Farage, 1997). Entre jovens, as mulheres são mais afetas à esfera do corpo do que homens; jovens, tomados em conjunto, estão na esfera do corpo, se comparados aos velhos. No acesso ao conhecimento, a velhice iguala homens e mulheres em seu afastamento do corpo, faz deles mais alma do que corpo. Essa proporção igualmente preside a distribuição discursiva entre os gêneros não-coloquiais.

21 Os Wapishana explicitamente discriminam, nomeando-os, três gêneros discursivos não-coloquiais: *marinaokanu, pori* e *kotuanao dau'ao,* cujas convenções percorreremos no que segue.

22 Denominam-se *marinaokanu* os cantos de um xamã, *marinao.* Os cantos xamânicos são qualificados pela expressão *upurz karawaru,* que os Wapishana traduzem por "corrente do marinao" (sendo *u,* pronome possessivo, terceira pessoa do singular; *purzai,* corrente, escada, ponte, tudo o que dá passagem, que vence obstáculos; *karawaru,* segundo os Wapishana, seria um empréstimo lexical Macuxi, empregado no sentido de leveza, glosando-o como "asa", algo "que voa leve como o algodoí ao vento"). Tais cantos o xamã entoa, acompanhado pelo ritmo de um molhe de folhas de ingá ou pau-tipiti, para "subir",

ou seja, excorporar-se e permitir que outros entes – em especial, xamãs já mortos – se manifestem por meio de seu corpo, enquanto sua alma – *udorona* – visita os habitantes invisíveis das serras e outros locais. O princípio vital do *marinao* permanece ligado a seu corpo por meio desse canto-corrente e, por esse motivo, em guerras xamânicas, um *marinao* tentará cortar a corrente de seu adversário. Um *marinao* que não possui um repertório *upurz karawaru,* ou seja, sua corrente, é dito *chanaminuru,* um xamã voltado para o mal, que se utiliza do arco-íris para sua subida. Em uma sessão xamânica, os cantos *upurz karawaru* são intercalados a diálogos, eventualmente estabelecidos entre os entes que se manifestam pelo xamã e assistentes. Muitas vezes, esses entes expressam-se em línguas estrangeiras, o que empresta ao discurso do xamanismo um certo grau de esoteria; a definição de *marinaokanu* recobre, porém, exclusivamente, os cantos.

23 A transmissão dos cantos pode ser interpessoal: dizem os Wapishana que o repertório inicial de um *marinao* pode lhe ser ensinado por outro *marinao,* que o introduz a essa arte, muito embora, passado o período de iniciação, dificilmente assim ocorra. O ponto fundamental da iniciação de um *marinao* consiste da incorporação, pela ingestão pelas narinas e pela boca, de certa categoria de plantas – *wapananinao* – que, mágicas, possuem, estas sim, o dom do canto. Assim, importa-nos reter que *marinaokanu* são cantos de plantas *wapananinao* que o xamã guarda em si e que já se mesclaram à sua própria natureza.

24 Como aludi anteriormente, o xamanismo, pressupondo iniciação, configura o campo discursivo que poderíamos dizer mais especializado entre os Wapishana. Tal especialização, nos termos Wapishana, se traduz em potência que advém do fato de ser o canto manifestação exponencial da alma.

25 Os cantos caracterizam-se, via de regra, por uma forma dialógica e situacional: em uma sessão de cura, o canto dirige-se à alma do doente, bem como ao ente que a aprisiona, motivo da doença, operando persuasivamente sua recondução ao corpo. Efetuando-se perlocucionariamente, os cantos não descrevem a batalha pela alma, antes consistem, eles próprios, em batalha. Tal propriedade, partilham, ainda, as encantações, que examinaremos em seguida, motivo pelo qual eximo-me de prosseguir no exame do canto xamânico, concentrando-me antes no contraste entre encantações e narrativas que, espero demonstrar, exibe o nexo de toda a codificação retórica.

26 Os Wapishana glosam *pori como* "oração" ou "remédio". São encantações, enunciações formulaicas que têm o poder de atuar sobre o mundo tangível e intangível. Tais fórmulas têm um vasto campo de aplicação: são utilizadas de forma terapêutica, para o tratamento de doenças – que invariavelmente decorrem da agressão de seres sobrenaturais –, bem como para garantir sucesso na caça, na pesca, na agricultura e quase todas as outras atividades cotidianas, femininas ou masculinas. Utiliza-se igualmente *pori* para cancelar eventuais efeitos nefastos provenientes da inobservância rigorosa do resguardo do luto, do parto e da mestruação, ou ainda, para tornar comestíveis a caça e a pesca, apaziguando seu princípio, os "avós" de Cada espécie. *Pori* é utilizado ainda para atuar sobre a vontade de outrem, em particular na atração amorosa e na vingança.[7]

27 O conhecimento e utilização de fórmulas *pori* é, em princípio, acessível a todos. Repertórios, no entanto, variam em extensão: os vastos repertórios são reconhecidos como atributos de especialistas, os *popazo,* rezadores, muito embora sua aquisição não dependa de qualquer outro requisito além do interesse pessoal nesse aprendizado. Adultos plenos, via de regra, possuem um repertório, ainda que restrito, para o tratamento doméstico das doenças dos netos.

28 Valiosos, porém, os *pori* são mantidos em relativo segredo: ensinados a outrem, "sai o forte da oração, não está mais em nós, está com os outros" (Ana, 3.2.1989). Em contrapartida, aqueles que possuem repertórios mais amplos não se recusam a transmitilos, e ironizam o segredo como sinal de fraqueza de seus possuidores. A transmissão desse conhecimento, como apontei acima, pode ocorrer entre sexos e gerações: "basta escutar quando as velhas conversam na boca da noite", dizem os Wapishana, observando apenas que é melhor – mas não normativo – aprendê-los na idade madura e de um adulto também pleno, uma vez que idade é premissa para a sabedoria.

29 Consideram os Wapishana que a fórmula *pori* possui uma estrutura fixa, que não permite variações: fórmula curta, que se vale frequentemente de paralelismos, sua eficácia repousa, em tese, na memorização e na repetição palavra por palavra. Sua enunciação, em tom sussurrado e fervoroso, é feita em momentos solitários, ou na presença de alguns poucos assistentes, se se trata de enunciá-las em intenção de um terceiro.

30 A linguagem dos *pori* não é esotérica, mas altamente figurada, o que faz que sua clareza dependa do grau de competência do ouvinte para a exegese: os mais velhos, pelo conhecimento acumulado, são ainda os mais competentes para tanto. Subscrevendo a análise de Overing (1990) acerca do discurso religioso Piaroa, julgo fundamental observar que, embora se valha de tropos, as encantações são entendidas pelos Wapishana como discurso literal, que traz consequências literais, pois consiste em intervenção efetiva sobre a realidade que visa.

31 Tanto invariabilidade quanto eficácia no gênero *pori* são reputadas pelos Wapishana ao fato de serem as encantações linguagem dos entes que originalmente povoaram o mundo, quando a linguagem exercia um poder criador. Com a ruptura da ordem original, afirmam os Wapishana, aqueles seres "transformaram-se em *pori":* "Não se faz pori à toa. Pori é de antigamente, do que se transformou" (Paulino, 21.2.1992). A magia é, com efeito, um atributo da alma-palavra de todos os entes que povoaram o mundo nos primeiros tempos, atributo perdido na ruptura da ordem primordial. Eis seu paradoxo: aprisionada na encantação, a palavra de todos aqueles entes só se manifesta, hoje, pela voz humana.

32 O evento da condição humana, por sua vez, foi marcado precisamente pela perda do poder criador da linguagem; antes, "quando o céu era perto tudo falava, era pori" (Paulino, 17.2.1993). A esse poder, apenas evoca-o hoje, nos homens, o princípio vital-*udorona*-, aspecto incorruptível da pessoa. Explico.

33 Para os Wapishana, o ser humano é dotado de três aspectos. Denomina-se *udorona* o princípio vital propriamente dito, força que, por si, nos movimenta e anima; expressa-se na fala, no batimento cardíaco e na respiração: no ventre materno não a possuímos, apenas a obtemos quando, pela primeira vez, inspiramos (Casemiro, 20.10.1989). Sua realidade nos humanos é manifesta pela sombra forte que projetamos ao sol. Os outros dois aspectos são *udikini* que, ao contrário da força vital constituída na *udorona,* é a sombra mais fraca que projetamos, e *ma'chai, o* cadáver e seu espectro, de que falarei adiante.

34 Retenhamos que *udorona,* a alma, se expressa pelo batimento cardíaco e pela respiração, o é exponencialmente pela fala articulada: crianças pequenas, que ainda não falam, não o possuem; tampouco os mortos, cujos espectros apenas exibem um murmúrio rouco e ininteligível. É esse aspecto da pessoa humana, equacionado à fala que, para os Wapishana, permite a enunciação das fórmulas *pori.* Reiterando essa relação, as fórmulas *pori* se fazem ainda acompanhar pelo sopro, esta outra expressão da alma.

35 Efetuada em fala e sopro, a encantação é entendida como a alma em ato. Assim explicam os Wapishana: "Quando a gente usa pori, sopra porque está chamando pela boca, o vento da gente está soprando, é a fala da gente. Está chamando udorona, assim como deus" (Paulino, 19.2.1992). Dessa propriedade lhe advém força para criar ou modificar realidades, alento que se transfere, aos olhos dos Wapishana, de modo comparável ao soro que os brancos dão nos hospitais (Paulino, 19.2.1992).

36 Este é o ponto que nos interessa de perto: alma em ato, a encantação porta presença plena, e não memória; seu tempo é o presente, duração de sua enunciação que é, ao mesmo tempo, intervenção.

37 *Kotuanao dau'ao* é gênero narrativo. Em contraposição ao gênero *pori,* constitui estrutura aberta que comporta variações, improvisações individuais e, portanto, inovações. Iniciemos seu exame, decompondo a expressão que o designa.

38 Os Wapishana glosam o termo *kotuanao* por antigo, velho, o que já não existe mais (plural: *kotuanaonao*), assim contrastando-o ao termo *kainao,* os existentes. A expressão *dau'ao* pode ser traduzida por "aquilo que se diz sobre". A tradução mais fiel para *kotuanao dau'ao* seria, a meu ver, "aquilo que se conta sobre os antigos". De si, a expressão indica que tal conjunto de narrativas representa, para os Wapishana, não uma história legada pelos antigos, mas antes aquilo que hoje se produz sobre o passado. A definição não poderia ser mais precisa, sinalizando um gênero narrativo aberto, no qual a condição da narrativa é, no presente, a recriação constante, infinita do passado.

39 Os narradores, por sua vez, apreciam citar suas fontes, sobretudo se essas consistem em outros *kwad pazo* de renome, o que valoriza a narrativa. Nesse aspecto, certamente podemos depreender uma cadeia de transmissão narrativa, em que, no entanto, legitimidade ou plausibilidade não são critérios em pauta (Vansina, 1968,1985; Price, 1983; Appadurai, 1981).

40 *Kotuanao dau'ao* seria, assim, narrativa tal como a reivindicou Benjamim (1987, p.197ss.): construção artesanal, que não se esgota em si mesma, antes é produto da relação singular que se estabelece entre narradores e ouvintes, permitindo, ou mesmo exigindo, o acréscimo, a inovação, ao sabor de uma cadeia de transmissão.

41 Há, porém, um critério fundamental para a definição do gênero, que se encontra no conceito de "antigo". Em primeiro lugar, como afirmei acima, *kotuanaonao,* os antigos, os que já não existem mais, opõem-se a *kainaonao,* os atuais, os existentes. Nesse sentido, o termo *kotuanao* refere-se diretamente aos mortos. Casos recentes, envolvendo vivos, não são considerados *kotuanao dau'ao.*

42 Em termos genealógicos, são considerados *kotuanao,* via de regra, os mortos na segunda geração ascendente em relação ao narrador. Os mortos na primeira geração ascendente o são ocasionalmente, se aquele que narra tem idade avançada, e considera que os mortos a quem se refere pertencem a um passado já remoto. Porém, note-se, nem todos os mortos são *kotuanao,* mas apenas aqueles de quem não persiste uma memória individualizada. Assim sendo, *kotuanao* constitui uma categoria coletiva de mortos, dos quais não se guarda lembrança: "quem morreu agora não é kotuanao; kotuanao são os antigos, como meu avô, que nunca vi" (Dora, 5.7.1989). Eis por que são chamados *restos de kotuanao* os narradores idosos (vide supra), capazes de recordar corpos e individualidades que o crivo da memória social recusa.

43 Os limites da memória genealógica vertical prestam-se assim, de modo inequívoco, de baliza para definir o gênero, cuja matéria-prima é o passado remoto. Nesse sentido,

poder-seia sugerir que, à diferença da memória toponímica que parece ser generalizada nas Guianas (Arvelo-Jimenez, 1973; Rivière, 1984; Albert, 1992), a memória social Wapishana faz recurso à duração, ainda que não a uma cronologia. A duração é recortada, para os Wapishana, pela oposição entre *kainao,* os atuais, e *kotuanao,* os antigos, os que já não existem mais.

44 Tratando da narrativa Piro, Gow (1991) argumenta que, ali, a noção de uma ruptura radical entre mortos e vivos expressa-se, no âmbito da representação do passado, na construção de um vínculo de linguagem com os mortos, em oposição à substância que inter-relaciona os vivos. Gow propõe ainda que a oposição entre mortos e vivos incide tanto na transmissão narrativa quanto em sua composição: a performance narrativa entre os Piro é construção ativa de memória, na medida em que é instrumento de afastamento em relação ao passado.

45 De modo análogo, sugiro, opera a economia narrativa Wapishana, guiando-se por uma oposição entre a experiência dos sentidos e a experiência da linguagem: "kotuanao não se vê com os olhos" (Dora, 5.7.1989). Sua premissa central, a meu ver, encontra-se, ainda, na noção de pessoa, mas toma por variável os mortos e seu espectro.

46 *Ma'chai,* o cadáver e o espectro que este libera, é ente extremamente perigoso e letal, que tem o terrível condão de tudo apodrecer. As opiniões divergem: para uns, a ameaça representada pelo *ma'chai* cessa com a total decomposição do cadáver; para outros o espectro permanece, independente da decomposição de seu corpo, e vai morar na mata e, principalmente, nas serras, de onde ocasionalmente vem rondar os viventes, para levá-los consigo (Casemiro, 16.1.1989). A dor do luto, a saudade, enfim, a memória dos mortos tornam os viventes vulneráveis aos ataques de ma'chai; para evitá-los, o esquecimento é um imperativo. Esquecer é a atitude ideal em relação à morte e, consequentemente, ao passado; é o que me explicava Paulino, recorrendo à comparação, tão ao gosto Wapishana, com o mundo vegetal: "veja o algodão, nunca lembra o pé de onde foi arrancado" (Paulino Emiliano – Wappun, janeiro de 1992).

47 Em coletivo, libertos de sua feição individual, os mortos acedem à condição de antigos e, na distância que o esquecimento produz, já não representam ameaça ao tempo dos vivos. A passagem da condição de mortos àquela de antigos se verifica na narrativa, mas, reciprocamente, vai sendo construída pouco a pouco por ela, trabalho artesanal de narradores. Como para os Piro, parece-me que é o esforço de transformar a referência passada em narrativa que concede aos Wapishana o afastamento necessário desse passado: contá-lo é circunscrevê-lo, colocá-lo em posição inoperante, lugar de onde não venha atingir o presente.

48 Desafiando assim uma visão clássica do papel rememorativo da narrativa, as narrativas *kotuanao dau'ao* são lições de esquecer. O afastamento do passado requer que se fale dele, mas, e somente, na condição de fala, e não de experiência vivida. No gênero *kotuanao dau'ao* pode-se, portanto, criar e recriar pelo discurso um passado anódino em relação ao tempo *kainao.* Mas eis que, nesse aspecto, marca-se uma divergência fundamental com relação ao gênero narrativo Piro: ocorrendo em discurso, a referência passada não se submete ao crivo da experiência, critério de verdade aplicado pelos Piro para distinguir entre relatos de primeira e segunda mãos (Gow, 1990, p. 11); para os Wapishana, o gênero *kotuanao dau'ao* não lança âncora no que foi, mas a este constitui, em narrativa.

49 Aqui ficam esboçadas convenções centrais nas práticas retóricas em questão. De seu inventário preliminar, podemos entrever nos gêneros *pori e kotuanao dau'ao*

temporalidades distintas, contrastantes entre si, que se prendem a aspectos opostos da pessoa humana.[8] Nas duas seções que seguem, exploraremos o modo como operam na efetuação retórica da tópica dos brancos.

Uma lição de esquecer

50 Tomarei por referência uma narrativa que me foi oferecida por Harry, na aldeia Canauanim em janeiro de 1992.[9] Nascido em Ishalton, aldeia Wapishana em território guianense, Harry tem hoje cerca de cinquenta anos; sua experiência de contato está, portanto, referenciada ao contexto da colonização inglesa, o que, transparecerá em seu discurso. Há poucos anos, Harry fixou residência na aldeia Canauanim, para onde anteriormente, nos anos 60, havia se transferido sua parentela de origem.

51 O tema inaugural da narrativa de Harry é uma dentre as muitas aventuras dos demiurgos Duid e seu irmão, não nomeado neste contexto,[10] a disputa por uma mulher que, ao final, conduzirá à especiação do mundo tal como o conhecemos hoje. A este, articula-se o fio temático da chegada dos brancos; ambos, entremeados, convergirão para o tema maior da narrativa que, como veremos, é o estado de sociedade.

52 Em um primeiro movimento, Duid sabe pelo irmão da existência de uma mulher em local longínquo, o Roraima, serra tão grande que seu cume não se avistava, ali "ela existia, cabelos longos, moça, tudo nela ultrapassava a gente em beleza." Ambos tentarão alcançá-la, mas Duid se adianta e, tentando obstruir o caminho do irmão, cria a fisiografia acidentada da área circum-Roraima, elevando, uma após a outra, montanhas e cataratas. Duid as cria pela palavra:

> Ele disse, então ele disse: eu quero pedra, a que impedirá o rio, a que impedirá o rio, ele dizia. Pedra criou-se e impediu a água de correr. Ela cai assim, não há como canoa, aquela chamada *corial*, atravessá-la.

53 A menção ao poder criador da palavra é um índice importante para referenciar a narrativa ao tempo original, pois, como aludi antes, a perda desse poder é precisamente o que o diferencia do tempo atual: "E naquele tempo, antigamente, a voz se ouvia perto". Ou seja, sua ressonância era criação: a panela fervia, "porque foi dito para ferver".

54 Deixando atrás de si o irmão em seu passo retardado por tantos obstáculos, Duid aproxima-se da serra onde se encontrava a moça, o Roraima, que, de perto, viu árvore: "não há outra árvore como aquela. Ela ainda não havia se transformado em serra, naquele tempo ainda se a via árvore". Duid decide derrubá-la, como maior obstáculo ao irmão e assim o faz, cortandoa em direção ao poente, lado em que o vento o favorecia.

55 Ao fim dessa empresa, encontra a mulher, que lhe pergunta por que derrubara a árvore, a que chama "pé de riqueza".[11] Aponta-lhe assim a extensão de seu ato, contando da natureza peculiar da árvore, que continha em si todas as espécies, tudo o que existia:

> Em um galho há banana, em outro galho há cana, há laranja em outro galho, em outro ainda há mamão. Há de tudo misturado ali, até riqueza há, há até agora ouro, há até agora diamante. Aí, há até agora alguma coisa brilhante que pinga, talvez aquilo chamado mercúrio.[12] Sim, de verdade, o há pingando de outro galho, todo ele existindo no galho.

56 "Eu não sabia, eu não sabia", diz Duid, "tomando a cabeça entre as mãos". Juntos, Duid e a mulher constatam o irremediável: as folhas haviam caído todas, na extremidade decepada tudo sumira. Seus frutos haviam se espalhado para o lado poente, onde:

> Ele encontrou banana brotando, mamão, pimenta, cana, laranja. Havia ouro, havia aquele diamante, mercúrio também. Todo tipo de alimento: aquele pé de maniva, havia lá todas as plantas cultivadas. Nada faltava, nada faltava. Lá eles encontraram uma de cada coisa.

57 Duid então decidiu deixar que o toco da árvore se transformasse em serra – "deixa que seja Roraima sempre" – e que nessa forma bloqueasse a água, criando os rios estreitos que ali encontram sua nascente. Além disso, decidiu que os frutos da árvore, agora espalhados, deveriam servir de alimento à gente.

58 Lá, em tempo e em espaço, ficou, portanto, a abundância: "para lá, para o lado poente, há talvez muito ouro. Não é pouco, não acaba. Até hoje há ouro e diamante na água, bem no fundo da água". Lá igualmente as espécies vegetais que, de ordinário, necessitam cultivo, brotam incessantemente por si mesmas, extraordinárias tanto em gênese quanto em forma, em tudo maiores do que as que conhecemos. Restaram ali como marca de um tempo original que se perdeu, em razão do ato insensato de Duid.

59 Reconheçamos, pois, que a insensatez de Duid consistiu em romper, por suas ações, a ordem original, que se pautava pela indiferenciação: da árvore pendiam todas as espécies, nem só as vegetais; o espaço não exibia acidentes. O corte da árvore, por sua vez, espalhando as espécies, vem a instituir não só a diferenciação – o que a trajetória de Duid, criando acidentes geográficos, já indica – mas ainda um outro modo de reprodução: nada mais brotará por si, mas antes requisitará o cultivo, o trabalho humano. Nesse sentido, podemos entender que as plantas cultivadas, resultantes do trabalho agrícola, prestam-se na narrativa à metáfora para o estado de sociedade, um tempo e um mundo acidentados de homens. É o que pondera Harry: "Sim, assim a velha contava, foi assim mesmo que naquele tempo aqueles insensatos[13] fizeram o mundo assim, duro, fizeram rio só por causa da mulher". A menção ao "mundo duro" vem, mais uma vez, aplicar-se ao trabalho agrícola a que o ato de Duid obrigou, mas o termo *dadara'o,* "duro" em sentido primeiro, pode significar difícil no mesmo sentido em que dizemos "a vida é dura".

60 Ao refletir sobre o "mundo duro", o mundo humano, o narrador introduz o tema da chegada dos brancos, aqui referidos como *parangarunao,* exclusivamente ingleses. Os ingleses, que vieram flutuando em canoas pelo mar, encontraram aqui rastro recente de gente, gente que fugia, "correndo como cotia", que os espiava da mata, "como macaco". Os ingleses a encontraram, talvez, considera o narrador, porque a tenham avistado do alto de seus aviões. Logo trouxeram médicos e "outras gentes", em especial os negros para trabalharem para si.[14] Nesse mesmo tempo, o rei George fundou, na costa, a cidade que leva seu nome, lugar onde envelheceu e morreu.

61 Perguntemo-nos, inicialmente, acerca do que permite conjugar ambos os *topoi,* a aventura de Duid e a chegada dos brancos. A exegese dos ouvintes Wapishana da narrativa de Harry reconhecia, com efeito, nexo entre Duid e o universo dos brancos: seu percurso rumo Norte, quando criou os acidentes geográficos, pode haver findado em Georgetown, onde terá se casado com brancas e lá permanecido. Em outro nível de exegese, para os ouvintes Duid é o Rio Essequibo, cujo delta, como sabemos, está na mesma latitude de Georgetown: *uwanoma,* "boca do rio", é designação tanto para a foz do Essequibo quanto para a cidade. A menção a Duid como um rio é igualmente feita pelo narrador em seu comentário final, muito embora sem nomeá-lo: "*... it went down and turned back again, ran down. It is a river, a big river, it comes down, runs down ...*".

62 Além disso, Duid é notoriamente reputado senhor das "coisas de ferro". É certo que o Rio Essequibo constituiu a rota por excelência dos *parangarunao* para alcançar o território

Wapishana, por onde provieram os primeiros artefatos manufaturados. Mais do que uma referência histórica, entretanto, parece-me ser operativo apreender a imagem do contato como sinédoque de Duid: Duid, como vimos, é o princípio dinâmico que, ao introduzir desordem na ordem estática e homogênea do mundo primordial, instaura a condição humana como um cenário de diferenças. A esse cenário pertencem os brancos.

63 Por esse motivo, a narrativa não parece oscilar entre tempos pré e pós-contato, mas entre o estado de sociedade e um estado pré-social, representado sobretudo pelas plantas não cultivadas:

> Antigamente gente como nós vivia de alguma coisa feita por si mesma, bacaba, inajá, tudo aquilo que é da mata, que existia por conta, à vontade, disso a gente vivia antigamente ... Não havia roupa, não havia nada, só casca de árvore, descascada, amarrava-se à cintura, sempre se amarrava, amarrava-se, amarrava-se, amarrava-se o braço, conservava-se quente o corpo, por isso aquela gente amarrava. Não era à toa não, então havia alguma coisa para proteger um pouco seu corpo, certo? Você dormia bem. Naquele tempo não havia fósforos, não havia fósforos, não havia nada; eles faziam fogo com pedra, havia pedra, pedra vermelha, pedra lisa em que eles batiam outra pedra... Só assim nós vivíamos antigamente, mas agora é diferente, é diferente.

64 Ao lado do uso de plantas que brotam por si, isto é, não cultivadas, alinha-se, portanto, a ausência de roupa e de fósforos. Harry prossegue, enfatizando a diferença do "antigamente" para o tempo de hoje:

> Nós vivíamos debaixo da pedra, sim, lá no oco de árvore nós vivíamos antigamente, ela dizia, ela contava, de verdade, vovó contava assim, de verdade, ela contava... Antigamente não éramos assim não, não andávamos vestidos não, não havia roupa, não havia nada.

65 Não há, entretanto, uma seqüencialidade postulada desde o tempo de criação à chegada dos *parangarunao.* Ao contrário, parece-me que o narrador, articulando o evento da sociedade àquele do contato, em contraposição ao tempo em que "gente como nós vivia de alguma coisa feita por si mesma", vale-se ainda da distinção *kainao/kotuanao,* o que existe e o que não existe mais, relevando a fratura abissal, intransponível entre ambos os tempos. Nesse sentido, a "telescopagem" do tempo na narrativa vem antes indicar que, à revelia de sua contagem, é a espécie de tempo que importa, tomada à oposição, estabelecida na narrativa, entre a indiferenciação do mundo inicial e a diferença, condição ontológica, como vimos, do mundo atual.

66 Nesse quadro, o contato com os brancos surge como baliza temporal, que opera hoje a distinção relativa *kotuanao/kainao:* a roupa ou os fósforos constituem na narrativa artifício para estabelecer uma descontinuidade necessária com o passado, e afirmar o presente como estado de sociedade.[15]

67 Mas a descontinuidade em relação à experiência vivida no presente é, lembremos, convencionada no gênero *kotuanao dau'ao.* Outros índices na narrativa a asseguram, como o termo *kaikinii* com que Harry a inaugura: *aizii õkwadan nii kotuanao kaikinii mishi* ("agora contarei como dizem terem sido os antigos, certo?"). *Kaikinii* equivale, grosso modo, à nossa expressão "diz-se que" ou "parece"; por esse recurso, o narrador pactua com sua audiência que seu discurso ocorrerá em registro *kotuanao dau'ao,* isto é, que ele irá narrar o narrado, e não o fruto da vivência própria. O recurso, ainda, à construção em abismo tanto mais o assegura, como demonstra esta passagem:

> nós conversávamos sobre o Roraima, ela contava. Ela contava que se chamava Roraima, mas é o que ela sempre escutava, eu não sei quem contava ou sonhava e

> contava para outro e depois ele contava para ela. Você sabe, é assim, eu não sei quem contava, mas é assim ...

68 Mas, em um movimento aparentemente contrário, Harry mescla à narrativa sua experiência pessoal:

> Até eu ainda conheci também, até agora os de lá nascem por si, banana que vive sempre. Pacova, certo? Comprida, pacova comprida, comprida, grande a pacova, assim grossa. Você não aguenta comer uma. Há no Parima, Parima é o nome do lugar. Lá no Parima, lá há cultivo que brota por si. Nunca morreu, até agora. Aí eu acreditei, eu vi o que a velha contava. Pensei muito, eu queria muito saber até que eu vi lá. Sim, eu vi, lá eu trabalhava com ouro, com diamante, junto com gente lá, eu vi aquilo, os ingleses lá chamam aquilo "nature farm", eu escutei. Chama-se "nature farm".

69 Retoricamente, Harry buscava um lugar para si entre os *restos de kotuanao,* alguém que conhece, porque vivenciou, um tempo vedado aos mais novos. Nessa condição, podia trazer sua experiência pessoal à narrativa, como o faz na menção ao ouro, ao diamante e ao mercúrio, que conheceu nos muitos anos em que trabalhou em uma companhia de mineração canadense atuante na Guiana, ou ainda à água do mar, por onde vieram os *parangarunao,* cujo sabor salgado teve oportunidade de provar. Alinhando-se narrador e narrado, marcava-se ainda maior distância dos ouvintes. Mas, note-se, ainda que alinhando-se, ele próprio, ao passado, o narrador circunscreve e explica um presente: "mundo duro", feito de diferenças, brancos inclusive.

Lutar com palavras

70 Tomo agora para análise uma fórmula *pori* tematicamente articulada à narrativa de que viemos tratando, que me foi ensinada por Allan Charles na aldeia de Canauanim, em junho de 1989:[16]

> **(Tem homem, faz tempo – antigo, né? – que o nome... nós chamamos o nome dele Duid. É doido, né, gente doida, não quer saber de nada. Ele pode fazer qualquer serviço, ele pode mexer com a mulher dele, ou nenenzinho que a mulher dele tá parindo, assim, nenenzinho pequeno, ele pode fazer tudinho, filho dele não tem nenhuma doença. Nome dele, Duid, na nossa língua. É desse aí, pra criança, quando mulher tá parindo, ganhou nenezinho pequeno, tem que pegar uma tigela de água. Então ele disse assim:)**
> *Eu sou, pobre de mim, Duid do começo. Mas eu serei, pobre de mim, aquele nomeado, sempre que uma mulher haja recém dado à luz. Mas eu farei de tudo, eu seguirei. Não fará mal a meu filhinho de fato, meu filhinho não adoecerá, nunca lhe fará mal. Então eu lido com tudo, eu pesco, eu cavo minha isca, eu flecho, eu estico meu arco. Eu faço minha flecha, minha flecha eu afiarei. Eu afio minha flecha, eu afio meu terçado, eu trabalho em carpintaria, eu bato prego.*
> **(Tudo ele nomeia, tudo aquilo que é de seu trabalho, as menores coisas. Ele faz, ele cava a terra com a enxada, as menores coisas, ele dá nó, ata a corda da rede, tudo o que ele não esquecer de nomear. Depois ele sopra na água. Então ele se volta para sua comida:)**
> *Eu como de tudo um pouco enquanto minha mulher pare. Um pouco do jaboti, do veado mateiro.*
> **(Sim, tudo o que ele flechar. Ele fará de tudo um pouquinho, toda a caça cujo nome ele não esquecer de evocar. Ele come, ele corta de tudo um pouquinho.)**
> *Nada fará mal ao meu bebê de fato. Eu defendo bem meu filhinho. Eu farei um pouquinho daquilo. Não fará mal verdadeiramente. Ele não adoecerá. Mas assim será, pobrezinho, e então nossos filhos chamarão a mim, Duid do começo. Acabou.*

71 Essa é uma fórmula *pori* utilizada para abreviar ou contornar o resguardo prescrito por ocasião do nascimento de um filho. Resguardo é observado em uma gama variada de situações, como doença, menstruação ou luto, em que a integridade do indivíduo encontra-se vulnerável à predação dos *panaokarunao,* "pais" ou "avós" de entes e objetos. Tal é o caso do parto e nascimento: os pais devem observar uma série de proibições, que incidem sobre a dieta e a atividade, já que, possuindo um vínculo de substância com o filho, todos os seus atos afetam diretamente o recém-nascido, cujo princípio vital – *udorona* – não se encontra ainda plenamente estabelecido e é, portanto, presa fácil aos *panaokarunao.*

72 O tempo do resguardo de nascimento, dizem os Wapishana, dura até a queda do umbigo, mas varia entre mãe e pai, sendo mais curto para este último. Nesse período, o pai de um recém-nascido não deve beber *parakaru,* bebida fermentada de mandioca, ou comer caça de grande porte e peixes de pele, ir à roça, caçar, pescar, andar a cavalo. Os efeitos da inobservância dessas restrições atuam diretamente sobre a criança, em extensão metonímica se considerado o par pai-filho, metafórica quando o par é a criança e o objeto da ação de seu pai: por exemplo, se o pai andar a cavalo, apertará a barriga da criança (Dora, 29.6.1989). Além disso, é vedado aos pais, em particular, inflar o pneu de bicicletas – o umbigo da criança incha, o que pode levar à morte –, bater pregos –"a criança chora até tirarem o prego" –, lidar com motores – "motor trabalha rápido, a criança fica tonta" –, ligar rádios, utilizar tesouras, ou, de modo geral, ter contato físico com metais (Dora, 29.6.1989).

73 Na encantação em pauta, como se vê, alinha-se, ao lado de outras atividades, bater pregos e afiar o terçado. Referência oblíqua ao contato com os brancos, objetos como pregos, terçado e a enxada que em comentário se ajunta – todos, note-se, objetos de metal – encontram-se ainda vinculados a Duid; sobre essa relação devemos, portanto, nos deter.

74 Duid é a voz da encantação que, ao modo em que constatamos na narrativa, surge sob o signo da insensatez, como avisa claramente o comentário introdutório em português: "Tem homem, faz tempo – antigo, né? – que o nome ... nós chamamos o nome dele Duid. É doido, né, gente doida, não quer saber de nada ...".

75 Na voz, podemos apreender a ocorrência peculiar da encantação. Apesar do comentário introdutório em português valer-se da terceira pessoa, como na expressão "então ele disse assim", a encantação propriamente se inaugura com a oração "eu sou, pobre de mim, Duid do começo" (*õgaru kowas Duid tominkiz*). Em nítido contraste ao gênero *kotuanao dau'ao* – que, como vimos, pauta-se pelo "diz-se que" –, o emprego da primeira pessoa do singular é recorrente no gênero *pori,* cumprindo mais do que um estilo direto: o "eu" provém de uma equação entre enunciador e enunciado, porque, lembremos, para os Wapishana a encantação é literalmente manifestação de alma/palavra e assim sendo, não representa, mas presentifica. Para a presença, outra equação se realiza no espaço da encantação que, abolindo a disparidade temporal entre discurso" e "enunciação" (Benveniste, 1974, p.79ss.; Simonin-Grumbach, 1975), faz coincidir o tempo da enunciação ao tempo do enunciado.

76 Da presença deriva a efetuação perlocucionária deste discurso (Austin, 1990, p. 109ss.; Searle, 1990, cap.II): a encantação não descreve uma ação passada ou futura; ao contrário, é uma ação presente que intervém decisivamente na realidade dos homens. Ou seja, ao enunciar sua ação, Duid age – pesca, estica seu arco, afia seu terçado, come do jaboti e do

veado mateiro –, alterando realidades, levantando restrições e afastando definitivamente os perigos.

77 Vimos anteriormente, quanto à narrativa, que Duid seria um princípio dinâmico que, introduzindo desordem no mundo original, deu origem ao mundo diferenciado que conhecemos hoje. "É comprido, isso de Duid, ele fez tudo isso aí, parece", explicam os Wapishana, incluindo entre seus feitos sobretudo os animais de peçonha e os de ferrão, a genitália e até mesmo o trovão, cujo estrondo os brancos copiam em seus rojões e armas de fogo (Paulino, 17.2.1993): poder-se-ia dizer que, em suma, Duid inventou a alteridade e seus perigos.

78 O valor de Duid como princípio da diferença que pauta o mundo humano encontra-se igualmente na encantação pois, como se vê, insensatez é ainda aqui sua qualidade: "doido", Duid não se submete ao resguardo do trabalho, da comida e do sexo, "pode fazer tudinho" sem que suas ações venham afetar seu filho recém-nascido, como explica a introdução. Os artefatos de brancos – pregos, terçado, enxada – a ele se vinculam, como vimos antes ocorrer na narrativa, em sinédoque: cabe a Duid, o primeiro insensato, o senhor das coisas de ferro, adequá-las ao uso, aplacar seus efeitos nefastos.

79 Porém, o valor de um princípio Duid se redimensiona na encantação, se a tomamos da perspectiva de sua efetuação retórica, configurando um outro efeito discursivo: a diferença e, sob sua chave, o contato com os brancos, ganham aqui em intensidade. Intensidade que se deve à propriedade de intervenção posta à encantação, em que se conjugam voz e modo temporal: é no presente que reverbera a diferença como perigo, e a esta se volta à encantação, em seu poder de corrigi-lo.

Conclusões

80 Uma codificação retórica supõe, é certo, uma articulação necessária entre estética e ética (Zumthor, 1972, p.49ss.; Veyne, 1985, p.266ss.; Hansen, 1989, p. 13ss.). A partir de tal articulação, busquei apontar que o tratamento estético da tópica do contato com os brancos deriva de noções acerca do tempo e da condição humana que informam o sistema discursivo Wapishana.

81 A perpassar o sistema, delineou-se, de forma forte, uma laboriosa desconstrução da memória. Com efeito, vimos que ambas as práticas discursivas operam uma recusa ativa à memória, seja pela distância criada na narrativa, seja pela sua negação na presença da alma/palavra encantatória. Eis que, retoricamente, efetua-se uma afirmação do presente, celebrando *hic et nunc* as relações entre os vivos, os que existem.

82 Concepções acerca do tempo e da condição humana, ambas as práticas que examinamos agenciam-nas, entretanto, diferencialmente, visando a diferentes efeitos de sentido.

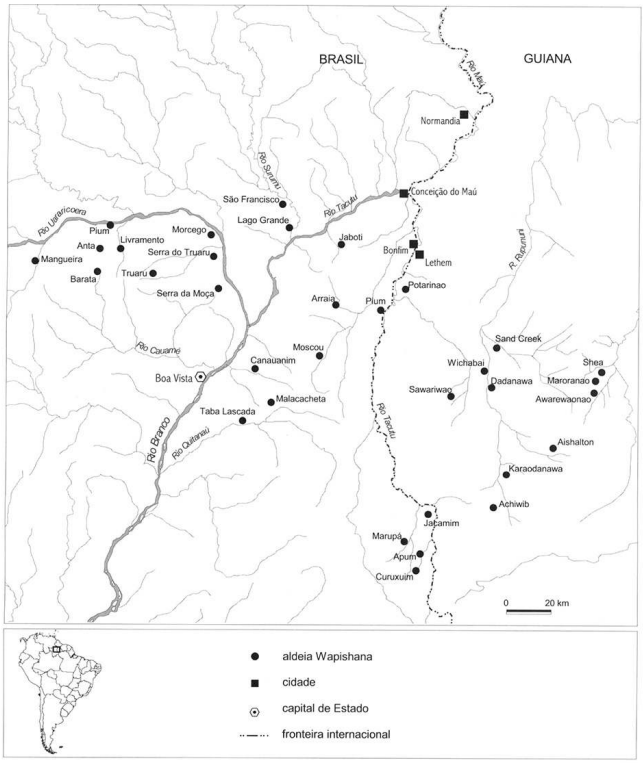
83 Assim, tratando da relação com os mortos, para melhor negá-la, o tempo na narrativa é um passado absoluto – o que não existe mais –, que não intervém no presente. Sua efetuação retórica busca, precisamente, criar maior afastamento e indeterminação do passado ante a realidade humana presente. Isso faz, a meu ver, que as realidades narradas sejam autocontidas, seus pontos de contato com a realidade vivida, quando os há, devem ser cortados pelo ato mesmo de narrar. Em pólo oposto, como vimos, situa-se a encantação: presença de alma/palavra, seu tempo é um presente absoluto. Presente é o tempo em que enunciação e enunciado coincidem, de onde deriva seu poder de produzir efeitos sobre a realidade que visa.

84 Sob esse ângulo, penso podermos entender os diferentes efeitos de sentido produzidos pela narrativa e pela encantação, respectivamente: diferindo em temporalidade, a tópica dos brancos difere, ainda, em intensidade. Afastada por definição da vida cotidiana, a narrativa produz efeito atenuado, como se atenua todo o passado em seu caráter autocontido; em contraponto, na encantação a tópica encontra seu máximo de intensidade: os brancos aí se apresentam como perigo presente, combatido com as armas do presente. Maior precisão não poderíamos pedir aos Wapishana, quando glosam *pori* como "remédio".

Agradecimentos

85 Os dados aqui apresentados foram coletados em pesquisa de campo entre os Wapishana na região da Serra da Lua, Roraima, em períodos intercalados entre 1988 e 1994. A pesquisa contou com o apoio do projeto *História indígena e do indigenismo no Brasil* (Fapesp/USP), coordenado por Manuela Carneiro da Cunha, e do projeto *Contato interétnico, transformações sociais e desenvolvimento econômico na região norte-amazônica* (CNPq/ORSTOM), coordenado por Alcida Ramos e Bruce Albert. Para a grafia Wapishana, estarei adotando as convenções utilizadas pelos Wapishana escolarizados na Guiana. Casemiro Cadete e Wilson Ribeiro da Silva me auxiliaram na transcrição e tradução do material; os comentários de João Adolfo Hansen, Paulo Santilli e Bruce Albert muito me ajudaram a esclarecer as questões deste texto: a todos agradeço.

Localização atual das aldeias Wapishana

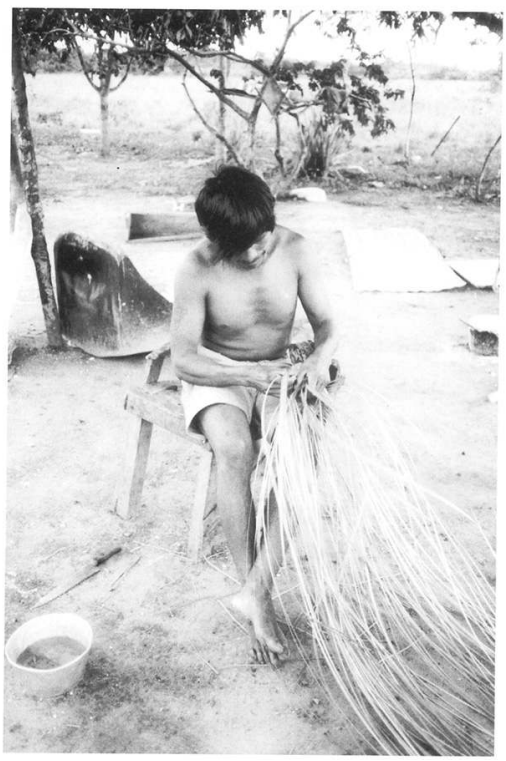


fonte: E. Migliazza, 1970 / J. Forte, 1990

Viajando nos campos do Rio Branco (1927). Acervo Museu do Índio.

Encantação *pori* contra susto de bebê. Foto: N. Farage (aldeia Canauanim, 1992).

Harry Ribeiro, o narrador. Foto: N. Farage (aldeia Canauanim, 1992).



Allan Charles, *popazo.* A seu repertório pertence a encantação registrada no texto. Foto: N. Farage (aldeia Canauanim, 1989).

BIBLIOGRAFIA

Referências bibliográficas

ALBERT, B. A fumaça do metal. História e representações do contato entre os Yanomami, *Anuário Antropológico/89,* p. 151-89, 1992.

APPADURAI, A. The past as a scarce resource. *Man,* v.16, n.2, p.201-19, 1981.

APPADURAI, A., KOROM, F. J., MILLS, M. (Orgs.) *Gender, Genre and Power in South Asian Expressive Traditions.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.

ARVELO-JIMENEZ, N. The dynamics of the Yecuana political system: stability and crisis. *IWGIA Document,* 12. Copenhagen: IWGIA, 1973.

AUSTIN, J. L. *How to Do Things with Words.* Oxford: Oxford University Press, 1990.

BAKHTIN, M. The problem of speech genres. In: EMERSON, C., HOLQUIST, M. (Org.) *M. M. Bakhtin Speech Genres and Other Late Essays.* Austin: University of Texas Press, 1986. p.60-102.

BENJAMIN, W. *O narrador.* Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BENVENISTE, E. L'appareil formel de 1'énonciation. *Problèmes de linguistique générale,* v. II, p. 79-88. Paris: Gallimard, 1974.

BUTT, A. J. Ritual blowing-taling: a causation and cure of illness among the Akawaio. *Man,* v.48, p.49-55, 1956.

—. The Guianas. *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research,* v.7, p.69-90, 1962.

COLSON, A. J. B. The spatial component in the political structure of the Carib speakers of the Guiana Highlands: Kapon and Pemon. *Antropologica,* v.59-62, p.73-124, 1986.

FARABEE, W. C. *The Central Arawaks.* The University Museum Anthropological Publications. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1918. v.IX.

FARAGE, N. As *muralhas dos sertões:* os povos indígenas no rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra, ANPOCS, 1991.

—. *As flores da fala:* práticas retóricas entre os Wapishana. São Paulo. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1997.

—. Os múltiplos da alma: um inventário de práticas discursivas Wapishana. *Itinerários* (Araraquara) v. 12, p. 111-23, 1998.

FORTE, J. The populations of Guyanese Amerindian settlements in the 1980s. *Occasional Publications of the Amerindian Research Unit.* Georgetown: University of Guyana, 1990.

GOW, P. Aprendiendo a defenderse: la historia oral y el parentesco en las comunidades nativas del bajo Urubamba. *Amazonia Indígena,* v.16, p.10-6, 1990.

—. *The event of myth.* London School of Economics Seminar, 1991. (Ms.).

HANSEN, J. A. *A sátira e o engenho:* Gregório de Matos e a Bahia do século XVII. São Paulo: SMC, Companhia das Letras, 1989.

HERMMANN, L. *A organização social dos Vapidiana do Território do Rio Branco.* São Paulo. Dissertação (Mestrado), Escola de Sociologia e Política, 1946.

HOWARD-MALVERDE, R. The Speaking of History: 'Willapaakushayki' or Quechua Ways of Telling the Past. *Research Papers 21,* Institute of Latin American Studies, University of London, 1990.

MIGLIAZZA, E. C. Languages of the Orinoco-Amazon basin: current status. *Antropologica,* v.53, p.95-162, 1980.

OGILVIE, J. Creation myths of the Wapisiana and Taruma. *Folk-Lore,* v.LI, IV, p.64-72, 1940.

OVERING, J. There is no end of evil: the guilty innocents and their fallible god. In: PARKIN, D. (Org.) *The Anthropology of Evil.* Oxford: Basil Blackwell, 1985. p.244-78.

—. The shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon. *Man,* v.25, p.602-19, 1990.

PRICE, R. *First-Time:* The Historical Vision of an Afro-american People. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1983.

RIVIÈRE, P. *Individual and society in Guiana.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SANTILLI, P. Os filhos da nação. *Revista de Antropologia (São Paulo),* v.30-32, p.427-56, 1989.

—. *As fronteiras da República.* História e política entre os Makuxi no vale do Rio Branco. São Paulo: NHII, USP-Fapesp, 1994.

SANTILLI, P. FARAGE, N. Estado de sítio: territórios e identidades no vale do rio Branco. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.) *História dos índios no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras, FAPESP, SMC, 1992. p. 267-78.

SANTOS-GRANERO, F. *The Power of Love:* The Moral Use of Knowledge Amongst the Amuesha of Central Peru. London: The Athlone Press, 1991.

SEARLE, J. R. *Sens et expression.* Paris: Editions de Minuit, 1982.

—. *Speech Acts:* an Essay in the Philosophy of Language. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

SIMONIN-GRUNBACH, J. Pour une typologie des discours. In: KRISTEVA, J. et al. (Org.) *Langue, discours, société (pour Émile Benveniste).* Paris : Editions du Seuil, 1975. p. 85-121.

VANSINA, J. *Oral tradition:* a study in historical methodology. Chicago: Aldine Publishing Company, 1968.

—. *Oral tradition as history.* Londres: James Currey, 1985.

VEYNE, P. A *elegia erótica romana:* o amor, a poesia e o Ocidente. São Paulo: Brasiliense, 1985.

WIRTH, M. Lendas dos índios Vapidiana. *Revista do Museu Paulista* n.s., IV, p. 165-216, 1950.

ZUMTHOR, P. *Essai de poétique médiévale.* Paris: Editions du Seuil, 1972.

NOTAS

1. Único povo de filiação linguística Maipure/Arawak na região circum-Roraima, os Wapishana são hoje uma população estimada em cerca de 10.000 a 11.000 indivíduos (Forte, 1990; Farage, 1997), ocupando os campos do interflúvio Branco/Rupununi (Lat.1° a 4o N. e Long. 59° a 61° O.),

região de fronteira entre Brasil e República da Guiana. Em território brasileiro, na porção nordeste de Roraima, as aldeias Wapishana localizam-se predominantemente na região conhecida por Serra da Lua, entre o Rio Branco e o rio Tacutu, afluente do primeiro; aldeias de população mista, Wapishana e Macuxi se encontram no baixo rio Uraricoera, outro formador do Rio Branco. Na Guiana, as aldeias Wapishana concentram-se entre os rios Tacutu, Rupununi e Kwitaro, limitando ao norte, nas montanhas Kanuku, com o território Macuxi; ao sul, com o território Wai-Wai. No Brasil, as aldeias Wapishana apresentam uma população média de 150 habitantes; mais altas são as cifras apresentadas para as aldeias em área guianense (Forte, 1990).

2. Afirmam outros autores (Migliazza, 1980, p. 119-20; Butt, 1962, p.85; Hermmann, 1946, p.3-11) que grupos vizinhos e/ou subgrupos Wapishana registrados pela crônica colonial, como os Amariba, Maopityan, Tapicari, Atorai e Tarumá, teriam sido dizimados por essa época e seus remanescentes se incorporado aos Wapishana. Na ausência de comprovação documental para tal afirmação, tendo a subscrever a hipótese de Forte (1990) de que esses etnônimos terão caído em desuso.

3. Devo observar que nas duas últimas décadas, a exploração da mão-de-obra Wapishana recaiu sobretudo na população proveniente de aldeias em território guianense que, perseguida politicamente pela ditadura de Forbes Burham, tendia a submeter-se às condições mais adversas de trabalho no Brasil.

4. A análise que segue foi, em parte, publicada anteriormente (Farage, 1998).

5. Expressão derivada do verbo *kwadan,* contar; literalmente, o que conta.

6. Ver Overing (1985) para noção análoga entre os Piaroa, quanto aos perigos do conhecimento demasiado e fora de controle, apontando para a articulação do conhecimento a uma ética de socialidade.

7. Essa forma discursiva e as noções que lhe são associadas são partilhadas por quase todos os outros povos da região (Butt, 1956).

8. Friso as implicações de tal contraste. Evidentemente, ambas as práticas configuram campos performativos (Gow, 1991; Howard-Malverde, 1991), mas, a meu ver, sua análise requer ainda uma distinção entre atos elocutórios e perlocutórios (Austin, 1990). À diferença do caráter perlocutório da encantação, a narrativa realiza atos elocutórios, que não produzem, apenas por sua enunciação, efeito direto sobre a realidade dos homens. Mais do que isso, poder-se-ia aventar, seguindo a definição proposta por Searle (1982) para o pacto ficcional, que a narrativa realiza atos elocutórios simulados, se consideramos o ponto de vista dos Wapishana de que o ato presente de narrar cria a referência passada: a narrativa, lembre-se, abarca "aquilo que se conta sobre os antigos", sem que haja a idéia de um original contra o qual o narrado possa ser testado.

9. Dada a extensão do registro, deixo de reproduzi-lo. A transcrição e tradução foram realizadas por Wilson Ribeiro da Silva, Casemiro Cadete e por mim. Foram mantidos os trechos em inglês.

10. Em versões variadas, essa narrativa se registra na ampla maioria das sociedades indígenas na porção ocidental das Guianas, para quem, como já observou Colson (1986, p.77), o monte Roraima é uma referência cosmológica privilegiada. Em outras versões Wapishana conhecidas – como aquelas fornecidas por Farabee (1918, p.110-2), Ogilvie (1940, p.64-7) e Wirth (1950, p. 172-3), as personagens dos irmãos que realizam o corte da árvore são nomeadas Duid e Tuminkaru, par de irmãos demiurgos; de modo interessante, na versão que apresento, o nome Duid passará, no plural – *duidnao* – a qualificar as personagens – doidas, teimosas –, e por extensão, sua ação. Qualificação que bem resume, a meu ver, o tema central da narrativa, a origem do mundo humano como sequela de um ato insensato.

11. No original, *purata kadenaa; purata* é termo que se aplica ao dinheiro e de modo genérico, à riqueza.

12. No original, *silver,* mas o termo é empregado para descrever o material utilizado para a extração do ouro.

13. No original, *duidnao: duid* adjetivado e pluralizado, englobando seu irmão; ver nota 10.

14. Essa é uma questão que ainda deve ser abordada comparativamente entre a colonização inglesa da Guiana e a brasileira no vale do Rio Branco, em seus efeitos políticos diferenciais sobre os Wapishana, pois, ao contrário da experiência brasileira de utilização do trabalho indígena, a mão-de-obra na Guiana foi fornecida basicamente pela população negra e indiana.

15. Nessa concepção encontramos, mais uma vez, estreita analogia aos Piro, que igualmente afirmam ser o presente um "tempo de civilização" (Gow, 1990). Note-se, porém, que, à diferença dos Wapishana, os Piro periodizam o tempo.

16. Frise-se que o contexto do ensinar modifica as condições da enunciação, sobretudo por introduzir comentários explicativos ausentes em condições normais. Para diferenciar o comentário, o apresentamos entre parênteses e em negrito, mantendo em itálico o que pertence ao corpo da fórmula.

AUTOR

NÁDIA FARAGE

Universidade Estadual de Campinas, nfarage@terra.com.br