

De patrões a parceiros. Os Baniwa e os brancos

RELAÇÕES EM TRANSFORMAÇÃO:
OS BANIWA E OS VÁRIOS “BRANCOS”



objetivo deste capítulo é elaborar um panorama das transformações que ocorreram nas relações entre os Baniwa e os brancos – forma como os primeiros referem-se aos não indígenas de maneira geral, independente da cor da pele – a partir de um balanço dos relatos apresentados pela literatura antropológica que tratou desses encontros em diferentes momentos da história. A intenção é que esse panorama seja uma forma de situar a discussão que se seguirá nos próximos capítulos, quando apresentarei as relações de uma porção da população Baniwa com certos tipos de brancos – aqueles envolvidos nos projetos de piscicultura, como os assessores técnicos – e também com alguns não humanos, como os peixes. Penso que essas relações no presente podem ser mais bem compreendidas quando colocadas em perspectiva a partir de formas anteriores de relação com os brancos, suas técnicas, seus objetos, suas mercadorias, além de permitirem vislumbrar, mesmo que de forma simplificada, as teorias que embasaram, no passado, as ações de muitos dos atores envolvidos nos projetos de piscicultura e manejo da pesca num momento mais recente.

Como esboçarei a seguir, os Baniwa experimentaram o contato com diversos tipos de brancos, desde os comerciantes de escravos portugueses e espanhóis, até os patrões da borracha e de outros produtos da floresta em diferentes ondas extrativistas; missões de várias ordens católicas e a missão evangélica da New Tribes Mission; agentes de diferentes

instituições do governo brasileiro em diversos períodos; militares e representantes do interesse de companhias mineradoras; pesquisadores de diversas áreas do conhecimento, incluindo naturalistas e antropólogos; além dos mais recentes representantes de ONGs socioambientalistas e seus parceiros financiadores nacionais e internacionais.

O que tentarei esboçar neste capítulo são as diferentes formas de relação estabelecidas entre esses brancos e os Baniwa, sublinhando a ambiguidade dessas relações, pois, ao mesmo tempo em que elas foram indiscutivelmente marcadas pela violência e geraram a evitação por parte dos Baniwa – como é mais comumente ressaltado nos trabalhos sobre a história desse povo – por outro lado, os brancos, suas mercadorias e conhecimentos sempre teriam despertado o interesse dos indígenas, que se submetiam às condições de trabalho nos aldeamentos e nos domínios do extrativismo (muitas vezes consideradas violentas e terríveis, mas nem sempre), de forma a obterem as mercadorias e os conhecimentos tão desejados. Penso que essa ambiguidade ter-se-ia reproduzido também em outros momentos, como é o caso dos contatos com as missões religiosas que, mesmo exercendo grande violência simbólica em relação aos rituais e aos entes “sagrados” para os indígenas, foram relativamente bem aceitas por eles, que muitas vezes abandonaram voluntariamente os rituais, aderindo às missões por estas representarem uma alternativa à dispersão e às mortes ocasionadas pelo sistema extrativista.

Finalmente, a formação do movimento indígena na região e a criação das associações locais pontuariam mais um momento no qual a relação com os brancos seria tanto marcada pela disputa e pela tensão – disputa em relação às terras, em relação aos direitos e reivindicações por projetos –, quanto por uma necessidade de aproximação, já que essas reivindicações dependeriam de um modelo burocrático dominado por poucos, e a execução dos projetos de “manejo dos recursos naturais e segurança alimentar” demandaria uma interação cada vez mais intensa com conhecimentos provenientes das ciências e técnicas dos brancos, pelos quais há tanto interesse por parte dos indígenas assim como a atenção sempre manifestada por suas mercadorias.

Esse tema do interesse pelos conhecimentos e pelas coisas dos outros – sejam eles não indígenas, outros povos indígenas ou mesmo não humanos (animais, plantas, espíritos) – é matéria recorrente na etnologia das terras baixas da América do Sul. Lévi-Strauss (1993) sintetiza na ideia de “abertura ao outro” uma característica do pensamento ameríndio manifestada desde os primeiros contatos com os brancos durante a conquista europeia das Américas. O autor observa que mitos de criação por toda a América passaram a incluir com relativa rapidez os não índios, o que seria explicado pelo lugar fundante da alteridade nas filosofias ameríndias.

Segundo Viveiros de Castro, o outro não seria, para os ameríndios, apenas pensável, mas indispensável. No texto “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem” (Viveiros de Castro, 2002b), o autor, baseando-se em relatos que remontam ao início das atividades jesuítas no século XVI, mostra a perplexidade dos não indígenas quanto à incapacidade de os indígenas preservarem os ensinamentos religiosos, mesmo após tê-los, aparentemente, aceito plenamente. Essa incapacidade de crer – já que acreditavam em tudo – também apontava para a abertura ao outro, característica do pensamento ameríndio. Assim, a inconstância da alma selvagem indicaria um modo de ser no qual seria a troca, e não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado, o que explicaria a receptividade inicial ao discurso europeu.

A mesma receptividade aos brancos seria encontrada também em relação aos conhecimentos de outros povos indígenas e de não humanos, dos quais inúmeros povos ameríndios dizem ter aprendido ou até mesmo roubado os conhecimentos, as canções e os saber-fazer de objetos que possuiriam hoje. Dessa forma, existiria uma diferença radical entre a “abertura ao outro” do pensamento ameríndio e o “fechamento fanático dos europeus (fechamento político, filosófico, estético) diante da alteridade social e natural oferecida pelo novo mundo” (Viveiros de Castro apud Cantarino, & Cunha, 2009), fechamento que continuaria a existir na atualidade, demonstrado pela dificuldade – apesar de haver a intenção – de levar a sério os conhecimentos indígenas nos projetos

de desenvolvimento sustentável e manejo de recursos naturais, como veremos à frente.

A criação das associações indígenas e a “era dos projetos” (cf. Albert, 2000) que teve início com as atividades dessas associações, marcou um novo momento das relações entre esses povos com o universo não indígena, cujo contato teria sido documentado pelo menos desde a primeira metade do século XVIII, época em que a penetração europeia na região estava engajada no comércio de escravos. A história desse comércio, segundo Wright – um dos principais estudiosos da documentação histórica acerca dos povos indígenas do alto rio Negro – foi marcada pela resistência de uns poucos povos poderosos, entre os quais estavam os Manao, que, sob a liderança de Ajuricaba, nos anos de 1720, organizaram uma confederação para evitar que os portugueses controlassem o comércio de escravos na região.

Depois da derrota dos Manao, os Mayapena e outros povos aliados teriam continuado as manifestações de resistência, porém a competição por alianças que alguns chefes indígenas poderosos mantinham com os espanhóis e portugueses no comércio de escravos, assim como as guerras delas decorrentes, estariam entre as principais causas do despovoamento da região e do extermínio de várias das grandes nações do rio Negro (Wright, 1992: 211). Segundo Wright (2005), os processos de competição, conflito e fusão interétnica, que vieram a definir as relações entre os povos Arawak e Tukanoano, teriam uma profundidade histórica muito maior do que as resultantes do processo de penetração branca, como seria possível perceber pela formação de várias confederações multiétnicas de luta contra os colonizadores entre os anos de 1700 e 1770. Essas confederações eram associações *ad hoc* surgidas para o enfrentamento de pressões externas e sua existência frágil se devia às divisões, conflitos internos e alianças com poderes europeus competitivos (Wright, 2005: 74-78).

Uma das primeiras referências documentais sobre os Baniwa menciona, segundo Wright (1999), sua aliança com os Caverre – grupo Pia-poco do rio Guaviare, na Colômbia – no início do século XVIII contra expedições guerreiras Carib envolvidas na obtenção de escravos para

os espanhóis. Os Baniwa também teriam sido mencionados em fontes portuguesas da mesma época como tendo sido trazidos como escravos, provavelmente pelos Manao – o povo mais numeroso e poderoso do médio rio Negro no fim do século XVII – que assumiram um papel importante no tráfico de escravos com os holandeses, até serem derrotados nas guerras contras os portugueses (Wright, 1999: 15).

A despeito das inúmeras referências aos Baniwa nos relatórios – ao menos no Içana –, eles parecem ter se mantido relativamente numerosos ao longo do período de maior despovoamento nas regiões próximas e absorvido remanescentes de outros grupos. Sua população no Uaupés, entretanto, diminuiu consideravelmente, do mesmo modo que a população de outros povos falantes de arawak. Em geral, os escravistas que estiveram entre os Baniwa do Içana nunca pareciam ir muito além de Tunuí Cachoeira, pela grande dificuldade de navegação, como mostram os mapas dessa época. Em contraste, mapas de períodos posteriores – nos anos de 1770 e 1780 – mostram uma penetração muito maior por parte dos portugueses através das cachoeiras, movidos pelo propósito de persuadir os povos a descerem o rio Negro (Wright, 2005: 70).

Segundo Wright, missionários carmelitas fundaram diversas missões no alto rio Negro de 1761 até o final do século. Nos documentos, os missionários afirmam ter organizado vários grandes povoados e batizado centenas de índios que os procuravam para obter proteção da violência e dos efeitos devastadores das doenças. Esses missionários também teriam sido responsáveis pela introdução de festivais nos dias santos, que acabaram tornando-se uma das principais formas de religião da região (Wright, 1992: 212). Os missionários estavam engajados nas tropas de resgates ou de busca de “drogas do sertão”, e suas iniciativas de fixar os índios em povoações transformaram muitas aldeias indígenas em núcleos permanentes sob o controle secular e religioso do Reino, alguns dos quais deram origem a atuais núcleos urbanos ou rurais (Galvão, 1979).

Com a intensificação da colonização do rio Negro na segunda metade do século XVIII, doenças introduzidas pelos brancos começaram a espalhar a morte entre os Baniwa, principalmente por meio de epidemias

graves de sarampo e varíola na década de 1780. Os efeitos das guerras e das epidemias levaram muitos Baniwa a deixarem suas terras rumo a cidades coloniais recém-fundadas no baixo rio Negro, onde trabalhavam para os brancos na agricultura, no Serviço Real e na coleta de produtos da floresta (Wright, 1999: 15-16). 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, por meio dos descimentos, dos quais há vários casos registrados na década de 1780, e que envolviam ataques armados a aldeias Baniwa. Como geralmente resistiam aos descimentos, isso acabou valendo aos Baniwa a reputação de belicosos.

Segundo Wright, os comerciantes e militares utilizaram seu poder de ameaça de força e de distribuição de mercadorias, além da manipulação dos chefes locais, para manter, durante anos, um sistema opressivo de exploração de mão de obra indígena, na intenção de aumentarem sua produção, seu lucro, sua riqueza. A política indigenista do governo provincial em Manaus, no início da década de 1850, de outro lado, parecia legitimar o sistema, de acordo com os registros da época, que fornecem abundantes testemunhos dos impunes abusos de autoridade por parte de oficiais locais no alto rio Negro (Wright, 1999: 17).

Em torno de 1900, segundo Galvão (1979),¹ a região do alto rio Negro experimenta nova ascensão econômica devido à exploração intensiva de borracha, momento no qual Barcelos e os demais núcleos de

1 Segundo Silva (2007), os artigos de Eduardo Galvão sobre os índios do alto rio Negro estão voltados para a caracterização da subárea daquela região, orientados por abordagem de processos aculturativos intertribais e extratribais (Silva, 2007: 153). Para tanto, Galvão abandona os “tipos culturais” de Julian Steward (floresta tropical e marginal) por considerar esse conceito “demasiado generalizador”, dissociando-o do conceito de “áreas culturais” (também formulado por Steward), e apresenta suas “áreas culturais indígenas”, articuladas com o conceito de “aculturação” (Silva, 2007: 167). As marcas características dos processos de aculturação, para Galvão, seriam o “encontro massivo e contato direto entre sociedades”, excluindo-se as situações de “influência de uns poucos indivíduos sobre essas sociedades”, como seria o caso dos missionários (Silva, 2007: 168).

povoamento adquirem nova feição e tornam-se importantes centros de comércio. Os missionários, por sua vez, condenavam sumariamente as práticas religiosas indígenas, tendo em vista seu zelo catequista e seu desejo de controle secular deste grande contingente humano. Com o intuito de desmoralizar as “crenças” e os rituais indígenas, apropriavam-se de objetos de uso cerimonial e os exibiam em público, quebrando tabus que proibiam às mulheres e aos jovens não iniciados de verem tais objetos, como as flautas sagradas. Além disso, proibiam festas, quebravam os potes de caxiri, impediam os funerais e puniam fisicamente a poligamia ou o concubinato (Galvão, 1979: 141). Aliciados pelos regatões e empreiteiros que periodicamente recorriam ao alto dos rios, os índios trocavam seus trabalhos nos seringais e castanhais por crédito facilitado. Presos por dívidas contraídas, muitos eram obrigados a viver longas temporadas junto aos sítios e às povoações.

A situação dos Baniwa não teria sido diferente, já que, na década de 1870, o *boom* da borracha já havia atingido o alto rio Negro, introduzindo o sistema de exploração de mão de obra mais intenso que eles já haviam experimentado. Quando Koch-Grünberg realizou pesquisas no Içana e Aiari, na virada do século XX, os barões locais da borracha disputavam entre si o controle do trabalho indígena, por meio de duas formas de exploração do trabalho: uma baseada no uso do terror e da violência; outra na negociação e no uso de mercadorias. Patrões locais que trabalhavam para grandes empresas de exportação de borracha tomaram o controle de vastas áreas da região, explorando-as com suas multidões de seringueiros. O Içana e seus afluentes ficaram sob o controle do comerciante espanhol Dom Germano Garrido y Otero, seus irmãos e filhos durante mais de 50 anos (cf. Wright, 1999: 18-19; 2005: 208).

Em 1927, o etnógrafo Curt Nimuendajú, que estava ligado ao Serviço de Proteção ao Índio (SPI), realizou uma viagem de reconhecimento aos rios Içana, Aiari e Uaupés e produziu um relato, que se tornou um documento importante para a caracterização da situação dos povos indígenas habitantes dessa região no fim da década de 1920, entre eles os Baniwa. O relato de Nimuendajú e as pesquisas de Wright mostram o medo, a

desconfiança e a evitação que marcavam as relações com os não índios da época, além da fuga de comunidades inteiras em busca de refúgio, contribuindo para o crescimento dos movimentos da população dentro da área, o aumento da mortalidade devido a doenças e a redução da população (Nimuendajú, 1950; Wright, 2005: 216).

Em 1971, a antropóloga Adélia de Oliveira recolheu depoimentos a respeito das experiências dos Baniwa com os patrões, a partir da década de 1930, e os discursos reunidos por ela deixam claro que o regime extrativista continuava em operação, intensificando-se durante a Segunda Guerra Mundial, e que as histórias de vida dos Baniwa eram caracterizadas por seus deslocamentos e trabalho para os patrões. Sua interpretação a respeito dessas experiências é que a história do contato entre índios e “civilizados”, no rio Negro, embora tenha assumido feições violentas em seu aspecto de dominação, escravização e conversão – por meio das tropas de resgate, guerras justas e descimentos – também teria estabelecido uma espécie de dependência do colonizador em relação ao indígena, no tocante à sua forma de adaptação ao meio ambiente. Em suas palavras:

Era o índio quem sabia entrar no mato e procurar as chamadas “drogas do sertão”; era o índio quem remava com maestria e podia atravessar as cachoeiras existentes em grande número, na área; era o índio quem conhecia o trabalho da roça; era o índio quem devia ser cristianizado e, além disso, era o índio a mão de obra existente na região, para a construção de obras públicas nos povoados que então surgiam (De Oliveira, 1979: 1-2).

Para a autora, embora os grupos que tiveram um maior contato tenham em sua maioria desaparecido, a história da região indica que, entre os períodos de expansão portuguesa, também teria havido épocas de retração da frente de ocupação, fazendo com que os grupos indígenas se retirassem para áreas menos devastadas, fugindo do contato. No entanto, não teriam ficado completamente isolados, já que a eles chegavam periodicamente os regatões que iam atrás dos produtos extrativos e que seriam os portadores das ideias dos brancos e dos objetos manufaturados ou industrializados, por meio dos quais teriam levado aos indígenas “o conhecimento de um mundo que lhes atrai bastante a curiosidade e no qual, pelo menos alguns, gostariam de penetrar” (De Oliveira, 1979: 2-4).

Os Baniwa estariam entre os grupos que procuraram isolar-se, sendo que aqueles que conseguiram permanecer nas cabeceiras do Içana teriam conquistado uma maior autonomia, dado o menor contato com as frentes de expansão tanto econômicas como ideológicas (missões católicas e protestantes), devido à presença das cachoeiras que dificultam o acesso à região. No entanto, um fator que chama atenção nos discursos recolhidos pela antropóloga é o de que, depois de tantos anos passados desde as experiências mais traumáticas em relação aos brancos e ao extrativismo, muito deles consideravam seus patrões como pessoas boas, distinguindo aqueles que os tratavam bem dos que berravam com eles e agiam com violência, como se vê nos seguintes trechos transcritos:

O homem era bom mas gritava muito, querendo que a gente trabalhasse ligeiro (De Oliveira, 1979: 11);

O patrão era bom, não berrava, não batia, dava farinha e outras coisas que a gente precisava (idem: 11);

Esse patrão costumava bater em seus empregados, embora nunca houvesse batido em mim (ibidem: 12);

Tinha mais ou menos 15 anos e o patrão me tratou como se eu fosse filho dele (ibidem: 16);

Patrão era bom porque eu trabalhava bem (De Oliveira, 1979: 17);

Achei o patrão muito ruim. Ele berrava muito com a gente (ibidem: 17);

O seringal pertencia a uma mulher, D. Ugulina. Ela era boa e pagou-nos direito (ibidem: 20);

O empreiteiro tomava conta e era bom (ibidem: 20);

Fomos na lancha do sargento Guilherme, trabalhar para ele em piaçaba. Ele não foi correto, não pagou direito (ibidem: 20);

Nós todos aqui gostamos de trabalhar para venezuelano. Aqui não gostamos de trabalhar porque só ganhamos coisa pequenina (ibidem: 21);

Todos diziam que o patrão era ruim. Conta nunca acabava (ibidem: 23);

Regatão paga pouco, mas eu também trabalho pouco (ibidem: 24);

O patrão não era ruim mas não pesava o produto direito (ibidem: 27);

Ele se chamava Idalino e às vezes era bom, outras vezes era mau (ibidem: 29).

No início dos anos 1940, a retomada do interesse internacional na borracha do Amazonas, devido à Segunda Guerra Mundial, levou um novo

grupo de atores para o noroeste da Amazônia: as companhias americanas, como a Chicle Development Company e a Rubber Development Corporation (RDC). Por outro lado, de acordo com Wright, o governo americano tinha interesse no noroeste amazônico por uma razão distinta: seu valor estratégico como rota potencial para o norte da África, que evitava, naquela época, o perigoso Atlântico Norte (Wright, 2005: 223).

Considera-se que os Baniwa, de forma geral, foram muito prejudicados pelo sistema de exploração de mão de obra, embora alimentassem esse sistema com seu trabalho em troca das tão desejadas mercadorias, pelas quais se deslocavam de suas comunidades de origem e afastavam-se de suas famílias, roças e atividades. A evitação aos brancos, nesse momento, teria sido relatada pelos documentos da época, assim como a crescente resistência à dominação branca entre os índios do alto rio Negro teria culminado numa série de movimentos milenaristas entre os Baniwa, Tukano e Warekena, desencadeados a partir de 1857. Segundo Wright, que dedicou grande parte de sua obra a reconstruir a história e as lógicas desses movimentos por meio de documentos e narrativas orais dos Baniwa, alguns líderes messiânicos teriam profetizado a destruição do mundo por um grande incêndio, enquanto outros teriam antevisto a inversão da ordem existente, após a qual os brancos serviriam aos índios² (Wright, 1999: 17-18).

As narrativas orais relativas a essa época, deixam claro que

os messias Baniwa colocavam seu poder contra a opressão política e econômica dos brancos e que a chave para a sobrevivência Baniwa estava na sua autonomia em relação à influência devastadora do contato (Wright, 1999: 18).

O movimento liderado por Venâncio Kamiko, o mais famoso entre os profetas em meados do século XIX, nesse sentido, pregava a observância rigorosa do jejum, rezas cerimoniais e a total evitação de relações sociais

2 As diferenças entre as estratégias milenaristas dos povos falantes das línguas tukano e arawak, assim como os diversos movimentos milenaristas ocorridos entre os Baniwa, foram tratados por Wright (1992).

e econômicas com os brancos (militares) como meio de se conquistar a salvação no paraíso prometido. Segundo o estudo de Wright e Hill (1986), a influência de Kamiko durou até sua morte, no início do século XX, sendo que, nos anos 1920, por exemplo, os Baniwa do rio Cubate ainda demonstravam um forte desprezo pelo contato com os brancos (cf. Nimuendajú, 1950: 126).

Do ponto de vista dos povos Baniwa e Tukano do Uaupés, Kamiko é lembrado como o iniciador do movimento do “Canto da Cruz”, e suas lutas contra os brancos são representadas como a vitória do poder nativo sobre a destruição ocidental. Uma narrativa Desana recolhida pela antropóloga Dominique Buchillet, junto a um ancião do rio Papuri, em 1987, ilustra esse ponto ao representar Kamiko como o possuidor de todos os tipos de comidas e mercadorias, nativas e não nativas, que ele armazena e é capaz de produzir infinitamente em sua casa milagrosa.

É o Camiko (da tribo Baniwa) que começou a cantar o canto da cruz. Ele é mesmo Deus disseram os Brancos. Eles varreram a casa dele [tiraram todo da casa] mas mesmo assim ele tinha todo. Quando chegava a noite, eles ascendiam a casa, mesmo que não tinha nada para isso. Ele tinha todo: safonos, violão. A casa era bem iluminada. Depois de três dias eles [os brancos] abriram a casa dele. Lá tinha todo tipo de comida: banana, abacaxi, beiju, farinha etc. “É ele mesmo que fala coisas de Deus. É ele que faz milagres, ele que faz comida”, disseram os brancos. Tinha todo, café, arroz, tinha de todo. Apesar que eles varreram a casa, ele tinha todo tipo de comida. Disseram que ele era mesmo Deus (Buchillet & Galvão,³ s/d apud Wright, 1992: 216).

Especificamente sobre os movimentos proféticos entre os Baniwa, Wright argumenta que uma de suas preocupações centrais teria sido a erradicação da feitiçaria nas comunidades Baniwa e a restauração da ordem, harmonia e felicidade em um povo ameaçado tanto interna quanto externamente. Assim, mesmo que os profetas tenham superado as tentativas dos brancos de destruí-los, acabaram sucumbindo ao mal

3 D. Buchillet & W. Galvão, “Genealogia dos messias Tukano e Arawak do alto rio Negro”, s/d, mimeo.

implacável dos feiticeiros, inimigos internos. De acordo com o autor, é notável que os primeiros missionários nos anos de 1950 apontassem a feitiçaria como preocupação central dos Baniwa, atribuindo sua existência ao xamanismo, aos rituais de iniciação e às danças que procuraram rapidamente erradicar (Wright, 2004: 377).

Os esforços dos profetas Kamiko e seu filho Uétsu, nesse sentido, teriam sido direcionados para moldar o sentimento de união nas comunidades, aconselhando o povo contra o veneno, programando festas com músicas alegres e reprimindo tudo o que poderia provocar desentendimentos, conflitos, mal-estar, inveja e ressentimento – todos motivos para a feitiçaria. De acordo com a interpretação de Wright acerca dessas narrativas, os dois profetas eram considerados “santos” e resistiram às tentativas do homem branco de matá-los por afogamento, de forma a demonstrar a superioridade de seus conhecimentos sobre os “doutores” brancos. A ironia da história seria, no entanto, que o que acabou destruindo os dois profetas não teria vindo de fora, mas de dentro de seu próprio povo (Wright, 2004: 387).

Com a repressão militar desses movimentos, os messias e seus seguidores adotaram a estratégia de fuga para áreas inacessíveis onde se refugiaram e puderam continuar gozando de grande influência por toda a segunda metade do século XIX, fazendo suas curas e aconselhando os índios que vinham de várias regiões para encontrá-los (Wright, 1999: 18). Levando em conta a importância dos deslocamentos espaciais e da nomeação dos lugares⁴ nas narrativas e na linguagem ritual dos povos fa-

4 Ao tomar como exemplo os Yaneshá do piemonte peruano (falantes de uma língua arawak) e os povos Arawak do alto rio Negro, Santos Granero (1998) debruça-se sobre a prática Arawak de inscrever sua história na paisagem, tanto por meio de petroglifos como ainda por meio de referências constantes a localizações geográficas em seus mitos de criação, em suas histórias orais que conectam memórias históricas a locais de casas antigas, a rotas de migração, a palcos de batalhas, bem como locações de outros eventos. Santos Granero usa a noção de “escrita topográfica” para se referir a esses diferentes modos de marcar a história na paisagem (cf. S. Hugh-Jones, 2012: 4).

lantes de arawak das bacias dos rios Içana e Guainía, para Hill e Wright (1988: 96), os movimentos de Venâncio Kamiko nas narrativas não seriam meras jornadas entre lugares, mas a criação de um tempo-espaço histórico que inclui tanto esses povos como os brancos. Dessa forma, enquanto os brancos repetidamente forçaram os índios a se realocarem fora de seus territórios ancestrais na região do alto rio Negro, os povos e fratrias repetidamente resistiram por meio da busca de refúgios em áreas de cabeceira remotas ou do cruzamento das fronteiras coloniais.

Segundo Wright, os messias do Canto da Cruz continuaram a surgir entre os povos Tukano durante a segunda metade do século XIX e início do século XX. Como reação a esses movimentos, missionários franciscanos, nos anos de 1880, dirigiram cruzadas evangelizadoras contra os pajés Tukano e Tariana e contra os cultos ancestrais (S. Hugh-Jones, 1981: 34; Wright, 1981), que acabaram provocando uma “crise de fé” nos messias da cruz e pajés. A crise de fé, junto com a crescente intensidade do contato no final do século XIX, teria culminado em um declínio geral do xamanismo e do messianismo no Uaupés (Wright, 1992: 222-223).

Em 1914, missionários salesianos⁵ começaram a trabalhar na área, oferecendo aos índios proteção contra a brutalidade e a violência da expansão vigorosa da extração da borracha, ao mesmo tempo em que forneciam um constante suprimento de bens manufaturados, caso os índios se submetessem a seu regime de educação e de mudança cultural. Assim como os missionários que os precederam, os salesianos promoveram campanhas contra o xamanismo e outras instituições tradicionais. O culto da cruz e o xamanismo, por isso, continuaram exercendo maior influência nas regiões menos acessíveis das nascentes (Wright, 1992: 223).

A ausência virtual de missionários entre os Baniwa, até o final dos anos 1940, fez com que os primeiros religiosos tivessem pouca ou nenhuma influência sobre os cultos milenaristas. Assim, argumenta Wright, quan-

5 Sobre a missão salesiana no alto rio Negro e sua relação com a criação de escolas entre os Baniwa, cf., apesar dos diversos pontos criticáveis, o trabalho de Weigel (1998).

do os missionários evangélicos⁶ norte-americanos da New Tribes Mission começaram a trabalhar entre os Arawak, no final dos anos 1940, as expectativas milenaristas teriam sido rapidamente reativadas. Segundo o autor, de muitas maneiras, a rápida conversão dos Baniwa ao evangelismo representaria uma transformação do milenarismo praticado anteriormente. Além disso, para Wright, a conversão ao evangelismo teria sido a forma de trazer os Baniwa de volta para casa, depois de anos de viagens por terras distantes, confirmando a possibilidade de melhorarem sua posição material sem desistirem de seu modo de vida comunitário – o que colocaria os índios na posição de agentes de sua própria história – apesar de ter criado outro tipo de divisão interna, decorrente das guerras de propaganda entre protestantes e católicos.

A mensagem dos evangelistas sobre a iminente destruição e salvação do mundo, as campanhas contra feiticeiros e a cura pela fé tiveram, segundo Wright, um impacto imediato sobre os Baniwa, entre os quais muitos consideravam a primeira evangelizadora, Sophia Müller, como um novo messias, formando grandes multidões para ouvirem sua mensagem e converterem-se à nova fé. A moralidade restritiva dos evangélicos, que incluía a abstinência de álcool e de qualquer coisa que “enfraquecesse a alma”, também relembra as leis de Kamiko sobre a observância dos rituais como formas de obter a salvação, constituindo, assim, uma leitura indígena da atividade missionária.

As campanhas radicais dos evangélicos contra o xamanismo e os cultos ancestrais acabaram criando uma profunda e duradoura divisão entre os indígenas evangélicos e os católicos, inflamada pelas propagandas de ambos os lados. Segundo Wright, os líderes messiânicos não evangélicos que surgiram na década de 1960 eram poderosos pajés⁷ (*dzawinaithairi*,

6 Sobre a atuação da New Tribes Mission no Brasil e suas teorias a respeito dos povos indígenas, cf. Gallois e Grupioni (1999). Sobre a missão evangélica entre os Baniwa e a atuação da missionária Sofia Müller, cf. Wright (2005) e Boyer (2009).

7 Os pajés (*maliri*) e os donos de cantos (*malikai-iminali*) Baniwa, segundo Wright (1996: 77-78), exercem papéis e atributos distintos, mas complementares, que di-

donos de jaguar), considerados semelhantes ao herói criador baniwa – Ñapirikoli – devido a suas extraordinárias habilidades de cura e profecia. Tais líderes eram frequentemente alvo de ataques dos evangélicos, que procuravam convencer seus seguidores de que suas profecias sobre a destruição iminente do mundo não se cumpririam, desqualificando, assim, seus poderes e conhecimentos.

Os missionários evangélicos defendiam que os Baniwa seriam salvos da catástrofe da exploração e do sofrimento, mas somente com a condição de “deixarem para trás” o modo de vida de seus ancestrais, assim como nos movimentos proféticos anteriores, os profetas procuravam convencer o povo a abandonar a prática da feitiçaria. Segundo Wright, nas histórias dos Baniwa, em vários momentos os costumes são abandonados com o objetivo de produzir a mudança almejada. De outro

ferenciam as suas práticas, mas não de modo exclusivo, já que os pajés podem ser donos de cantos e vice-versa. As diferenças residiriam nas maneiras de formação, nas formas de cura e na qualidade do conhecimento que cada um domina. Os pajés “chupam”, isto é, extraem por sucção objetos patogênicos de seus pacientes, enquanto os donos de cantos “sopram” ou, como eles dizem, “rezam”, cantando ou recitando fórmulas com tabaco sobre ervas e plantas medicinais a serem consumidas pelos pacientes. Somente os pajés usam maracás e o pó sagrado *pariká* nas suas curas; já para os donos de cantos, o tabaco e uma cuia d’água são os instrumentos principais. Grande parte do poder dos pajés fundamenta-se em seu conhecimento extenso e na compreensão da mitologia e cosmologia, bem como o conhecimento detalhado e sistemático das fontes múltiplas de doenças e suas curas. Os pajés com “pouco” ou “médio” conhecimento têm acesso às camadas mais baixas do cosmos e são procurados para realizar curas mais limitadas. Os pajés que completam sua aprendizagem alcançam os níveis mais altos do cosmos, onde se encontram o dono das doenças, Kowai, e o dono de *pariká* e tabaco, Dzoli. Estes pajés “de verdade” são capazes de curar todas as doenças mais graves e têm poderes para realizar uma variedade de atividades, tais como o controle do clima, a passagem das estações, a obtenção de recursos alimentares (fazendo amadurecer as frutas da floresta, abrindo as “casas das almas” dos animais de caça), e tarefas relacionadas ao bem-estar humano (ação defensiva ou agressiva contra inimigos pessoais; proteção contra os maus augúrios). Pajés de verdade também agem como guias para as almas em sua passagem pelas casas dos mortos e comunicam-se com antepassados e espíritos dos mortos, além de poderem transformar-se em vários animais poderosos, como o jaguar, e nas próprias divindades.

lado, é possível argumentar que, apesar da ênfase do autor no impacto das missões e em uma quase erradicação do xamanismo e das instituições tradicionais entre os Baniwa, os casos de feitiçaria continuaram a acontecer – como demonstra o próprio autor (Wright, 1992: 269) – e os conhecimentos míticos perduram até a atualidade, mesmo com a pressão dos missionários e a conversão dos indígenas ao cristianismo. O que parece ocorrer, nesse caso, é mais um englobamento das missões a partir das lógicas indígenas do que a perda das tradições, como indica Wright.

O avanço e a consolidação do movimento de conversão de Sophia, entretanto, foram detidos no alto Aiari pela força dos pajés daquela região e, em particular, do profeta Hohodene Kudui, “tio” do grupo de descendência da comunidade de Ucuqui e provavelmente parente do profeta Uétsu. Kudui teria defendido a crença e os rituais dos Baniwa contra os ataques dos “crentes”, interpretando, ao mesmo tempo, a cristandade em termos que faziam sentido para os Baniwa. Por essa razão, o alto Aiari teria sido capaz de se opor à mudança radical pretendida pelos evangélicos. Com a força da convicção dos Hohodene nos poderes de Kudui de conhecer e de se comunicar com Ñapirikoli, os crentes teriam ficado desacreditados (Wright, 1992: 256).

Em outras comunidades, no entanto, Sophia e seus discípulos introduziram graves desavenças entre os pajés, o que teria induzido vários deles a “abandonarem” suas práticas e a converterem-se. Segundo Wright, nos anos 1970, as pessoas lembravam-se deste momento de “abandono” da pajelança, em que seus instrumentos eram jogados no rio. Para o autor, interessante também seria o fato de as pessoas falarem em “abandonar” o evangelismo, da mesma forma com que falavam em “abandonar” a pajelança, o que revela que as pessoas dispunham de um leque de situações religiosas possíveis de serem seguidas: a pajelança, ser crente, ser católico ou ser “meio-crente”, ou não ser comprometido (Wright, 1992: 257).

Os depoimentos recolhidos por Boyer, já nos anos 2000, a respeito da conversão dos Baniwa ao evangelismo, no geral, revelam um fascínio para com os costumes do branco – que os índios diziam ser mais “bonitos” – assim como para com os novos conhecimentos que Sophia deixava

entrevier aos índios e que ela dizia lhes oferecer. Os índios do Içana, impulsionados por sua curiosidade em relação ao estrangeiro, não hesitavam em se deslocar para ver e ouvir a “branca” com o livro. A reputação de Sophia construía-se, assim, entre aqueles que a tinham visto e aqueles que não tardariam em vê-la. De fato, a presença de missionários protestantes abria uma brecha no monopólio religioso de que até então gozavam os católicos: os índios podiam agora “preferir aprender” com os missionários, que, ao contrário dos padres, os encorajavam a ler por si mesmos o texto bíblico, símbolo por excelência do conhecimento e do poder dos brancos (Boyer, 2009).⁸

Frente à expansão e ao aparente sucesso da conversão indígena ao evangelismo, os salesianos e o SPI passaram a se preocupar com o movimento protestante. De fato, segundo Wright, o SPI atentava cada vez mais para a presença crescente dos missionários da Missão Novas Tribos no país, não devido a seu trabalho de evangelização e alfabetização na língua nativa, mas por causa da presença de norte-americanos em áreas de fronteira e da ameaça implícita à segurança nacional que isso

8 Sobre a importância dos livros no alto rio Negro, cf. o texto de Stephen Hugh-Jones (2012), no qual o autor defende que as novas práticas das populações indígenas da região de produção de livros, mapas e calendários no novo contexto de pesquisas e etnoeducação reproduziriam formas de conhecimento que existiam muito antes da chegada dos estrangeiros ou do advento da educação missionária. Andrello (2009), por sua vez, aponta a produção e a circulação de publicações dos mitos por grupos indígenas do alto rio Negro como “uma ação transformativa, que visa expandir as dimensões de controle espaço-temporal de seus autores. [...] Um processo no qual a alteridade participa como um elemento organizador, o solo a partir do qual o eu se constitui, pois atravessando os círculos dos parentes próximos e distantes para, então, circular entre os brancos de rio abaixo, pretende persuadi-los a adotar uma perspectiva indígena a respeito deles mesmos: continuamos índios, apesar e através de suas técnicas e objetos. Mas o que se quer colocar em evidência não é uma indianidade genérica [...]. O que se pretende com os livros é precisamente o inverso. Apropriando-se da escrita e dos papéis, um dos mais fortes índices daquela mesma civilização, os autores dos livros fazem questão de, ao mesmo tempo, enunciar os nomes ancestrais de seus clãs e grupos exógamos, bem como toda a história por meio da qual foram obtidos” (Andrello, 2009: 15).

poderia representar. No Içana, por exemplo, o delegado do SPI, Ataíde Cardoso, registrou formalmente várias queixas contra os métodos que Sophia usava para evangelizar, alegando que eles geravam conflitos e divisões internas nas aldeias (Wright, 2005: 232).

Depois de sua fuga em 1953, Sophia Müller nunca mais voltou para evangelizar os Baniwa no Brasil e, a partir da década de 1970, os Baniwa enfrentaram uma nova onda de penetração branca, tanto a serviço da política de segurança nacional do Estado, quanto dos interesses de companhias mineradoras. Nos anos 1970, foi anunciada a construção da rodovia Perimetral Norte que atravessaria suas terras, seguida pela construção de pistas de pouso. A partir de 1986, com a implantação do Projeto Calha Norte, a área recebeu frequentes visitas de comissões do alto escalão do governo federal, que significaria uma dimensão qualitativamente diferente de interesse do Estado e de controle sobre o futuro dos Baniwa (Wright, 1999: 20).

Nesse contexto, a política indigenista oficial de assimilação dos índios à sociedade nacional, junto do apoio inicial dos salesianos e, até hoje, dos militares, teria dificultado ainda mais a defesa, pelos Baniwa, de seu território e de seus interesses. Para agravar a situação, desde o início da década de 1980 garimpeiros e companhias mineradoras, protegidas pela Polícia Federal, invadiram o território Baniwa, em situações que acarretaram violência e destruição ambiental. Diante dessas invasões, os Baniwa inicialmente reafirmaram sua postura histórica de autonomia em relação aos brancos. São exemplos de tal conduta os vários abaixo-assinados nos quais os capitães⁹ da maioria das comunidades reivindicava o

9 A instituição do cargo de “capitão” remonta, segundo Weigel (1998), ao período colonial. Os capitães das comunidades são eleitos pelos adultos com um mandato de quatro anos, atuando como mediador entre a comunidade e os representantes das instituições como a prefeitura de São Gabriel da Cachoeira, a Funai, o Exército etc. Nesse sentido, os capitães, na condição de líderes políticos, funcionariam como uma espécie de grande conselho do povo Baniwa, reunindo-se, quando necessário, para tomar decisões que afetam todo o povo ou a área de uma fratria ou grupo de sibs. O capitão seria, assim, como que o chefe de um sib, ou, na expressão de Galvão (1979), um “tuxaua moderno” (cf. Weigel, 1998: 12).

controle sobre seus recursos minerais e se posicionava contra a presença de mineradores brancos em suas terras. No entanto, a pressão constante exercida pelas empresas teria gerado divisões internas entre algumas comunidades que ficaram a favor da entrada das empresas e outras, que tomavam partido contra (Wright, 1999: 20).

Ao mesmo tempo, o Projeto Calha Norte¹⁰ teria ameaçado diminuir drasticamente o território não somente dos Baniwa, mas de todos os índios do alto rio Negro. Algumas ameaças incluíam, por exemplo, a divisão administrativa e o desmembramento do território Baniwa em “colônias indígenas” e “florestas nacionais”, que contribuiriam para a drástica redução de 62% das terras Baniwa, excluindo parte das comunidades atuais, além de áreas tradicionais de ocupação e sítios “sagrados” (Wright, 2005: 272-273).

Além de a implantação do Projeto Calha Norte na área Baniwa ter sido realizada por meio de uma política de repressão e terror, a estratégia das companhias mineradoras para assegurar o controle sobre as minas de ouro nas áreas disputadas consistia em tentar dividir as lideranças Baniwa e atrapalhar a consolidação de suas comunidades na defesa de seus direitos. Como vimos, essa estratégia de dividir as lideranças teria sido usada pelos brancos desde o período colonial, por meio de alianças com determinados grupos com o objetivo de controlar outros, e também por pregadores católicos e protestantes, ao aproveitarem a repartição das fraternias e sibs para dividirem, pela religião, as lideranças de diferentes regiões da área Baniwa.

De acordo com um depoimento gravado, em 1985, entre os Baniwa do alto Içana pelo antropólogo Geraldo Andrello,¹¹ trabalhando então

10 Sobre as diretrizes do Projeto Calha Norte e críticas a ele, cf. Oliveira Filho (1990). Sobre a atuação do projeto entre os Tukano de Pari Cachoeira e entre os povos do alto rio Negro, cf. Buchillet (1991) e Wright (2005).

11 O depoimento do capitão da comunidade de Aracú Cachoeira, Augusto Rodrigues, encontra-se em Wright (2005: 277-282), transcrito de acordo com a tradução da língua Baniwa por Bonifácio José Baniwa. O capitão de Aracú foi um personagem importante na guerra para o controle do garimpo nos anos 1980.

para o Instituto Socioambiental, os índios do Içana teriam sido os primeiros a descobrirem a existência de depósitos de ouro na Serra dos Porcos, a cerca de 30 quilômetros da comunidade de Matapí, no final de 1979. A análise da ação empreendida pelos Baniwa contra empresas mineradoras de ouro que invadiam sua área na década de 1980, feita por Wright (1989), permite caracterizá-la como o mais recente episódio de tipo guerreiro travado pelos Baniwa, envolvendo ataque físico ao maquinário de prospecção das empresas e medidas de retaliação do Exército que incidiram sobre as lideranças indígenas envolvidas no incidente. Assim, mesmo já não comportando assassinatos ou raptos, o contato interétnico, segundo Garnelo, permaneceria associado à guerra, ao perigo, à doença, à avareza, à poluição do corpo e da alma e até mesmo à feitiçaria (Garnelo, 2002: 209).

Neste período, a reação dos povos indígenas do rio Negro frente às resoluções do Projeto Calha Norte e aos interesses das empresas mineradoras se deu por meio de iniciativas de várias ordens. No Tiquié, lideranças indígenas agrupadas em torno da União Indígena das Comunidades do Rio Tiquié (Ucirt) aceitaram a proposta de demarcação em ilhas, em troca da obtenção de promessas governamentais para o financiamento de projetos de autossustentação. Na área Baniwa, as posições se dividiram entre um alheamento das discussões e a busca de acordo, pela mediação de chefias evangélicas de aldeia, com as autoridades militares e a empresa GoldAmazon, em busca de alternativas econômicas para suprir o vácuo gerado pela falência do extrativismo (Garnelo, 2002: 24).

No entanto, o jogo de decretos, portarias e comissões teria deixado as lideranças sem as informações necessárias para a tomada de decisão. As informações localmente disponíveis eram insuficientes para a apreensão de ideias tão abstratas e desconhecidas quanto as de “florestas nacionais”, “segurança nacional”, “terra indígena” etc. Além disso, a tomada de decisões de alcance supralocal, como a da demarcação de terras para todo o alto rio Negro, seria uma experiência nova para agentes políticos acostumados a entabular relações nas localidades ou no âmbito do parentesco e das aldeias (Garnelo, 2002: 24).

Somada a isso, a possibilidade de incorporação da etnicidade como forma de luta por direitos era algo depreciado pelos membros mais escolarizados, educados no ambiente das missões. Estas pessoas, em tese as mais habilitadas a compreender as sutilezas envolvidas nesse tipo complexo de negociação, tendiam à maior aceitação das propostas desenvolvimentistas dos militares. Ademais, às gerações mais jovens – por não terem vivenciado a violência gerada pela convivência cotidiana com frentes econômicas em suas terras – parecia faltar elementos para compreender, de imediato, a magnitude da ameaça representada pela intervenção do Projeto Calha Norte. Ao invés disso, a possibilidade de geração de renda e da implementação de políticas sociais parecia mais atraente do que a preservação de um modo de vida, encarado naquele momento como entrave à modernização desejada (Garnelo, 2002: 25).

A situação era ainda agravada pela ausência de um contradiscurso sistemático e eficiente de valorização da etnicidade ou de ideias democráticas em geral, pois o país vivia sob o regime de ditadura e os movimentos etnopolíticos mal davam os primeiros passos, não tendo ainda se legitimado, nos fóruns indigenistas, a ideia de que os índios poderiam falar por si e por seus interesses, sem serem representados por autoridades não indígenas. Nesse sentido, a Constituição de 1988 teria surgido como elemento a favorecer a mobilização nascente, resultando no surgimento de dezenas de associações políticas no alto rio Negro e em outras regiões da Amazônia (Garnelo, 2002: 25-26).

OS *IALANAWINAI* NA MITOLOGIA E NAS TEORIAS BANIWA

Segundo Wright (2002), um dos temas recorrentes nas ideologias dos movimentos messiânicos e milenaristas na Amazônia indígena é a profecia de uma transformação dos índios em brancos.¹² Uma variante dessa noção afirmaria que os estrangeiros, frequentemente homens brancos religiosos, são percebidos como “divindades”, “deuses de volta”, ou seriam assimilados aos mundos de seres primordiais.¹³ Para os Baniwa, a questão do homem branco também teria sido um elemento importante em sua longa história de movimentos proféticos, messiânicos e milenaristas. Em alguns casos, mesmo incorporando práticas e símbolos cristãos em seus rituais, os profetas pregaram a evitação do contato com os brancos. Em outros, os profetas advertiram uma iminente “vinda dos brancos” para a qual os povos deveriam se preparar. No processo de conversão ao evangelismo entre os Baniwa, na década de 1950, um elemento central era o de “tornar-se branco, meio-civilizado” (Wright, 2002: 431).

Em algumas das primeiras fontes escritas sobre os Baniwa, consta, de acordo com Wright, que teriam se impressionado pela natureza totalmente estranha do homem branco. Quando Alfred Russel Wallace visitou os Baniwa do rio Cubate (um afluente do Içana), em 1853, os teria encontrado sedentos por informações a respeito do mundo dos brancos, como, por exemplo,

12 Como, por exemplo, os povos do médio Solimões no fim do século XVII (Porro, 1987-1989); os povos carib-falantes da fronteira entre Brasil e Guiana Inglesa na primeira metade do século XIX (Andrello, 1993; Schaden, 1976; Abreu, 1995); e os povos de língua arawak e tukano do Noroeste da Amazônia na segunda metade do século XIX (Wright, 1992).

13 Como o movimento messiânico entre os Jurimagua, no alto Solimões no século XVII, que atribuíram a um padre jesuíta poderes análogos à sua divindade Guaricaya (Porro, 1987-1989: 384-5); os Ticuna do alto Solimões, para os quais o criador e salvador da humanidade, Yoi, pode assumir a forma de homem branco (Oliveira Filho, 1988: 278); e os Barasana do sudeste da Colômbia, para os quais seu herói cultural, Waribi, é o ancestral de todos os brancos (S. Hugh-Jones, 1988: 142-143).

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, 1853:¹⁴ 154 apud Wright, 2002: 432).

Esse trecho dá uma ideia do imenso interesse dos Baniwa pelas habilidades dos brancos em produzir bens novos e úteis, sem a floresta que julgavam indispensável. Seu espanto pelo fato de os brancos trabalharem seria indício, segundo Wright, de uma percepção histórica aguçada de que os brancos tinham, até então, mandado outros trabalharem (no caso, os índios), e uma ideia de que os brancos viviam em um mundo de abundância, sem trabalho (Wright, 2002: 432) – curiosamente uma das imagens que o senso comum teria acerca dos índios.

Wright, durante sua pesquisa de campo no fim da década de 1970, também teria sido alvo de diversas perguntas, observações e indagações sobre os *ialanarwinai*, categoria utilizada pelos Baniwa para se referir aos brancos (no plural), que o autor sentiu desde o início não serem, para eles, como os outros humanos. Por meio do estudo de mitos e histórias orais que se referiam aos brancos, Wright diz ter chegado a uma compreensão mais profunda do significado dessa categoria, descobrindo que eles seriam geralmente assimilados ao mundo das divindades, das quais duas das mais poderosas seriam descritas como *ialanarwinai*, com os atributos materiais dos brancos (Wright, 2002: 432-433).

O termo para “branco” – *ialanarwi* –, segundo Wright, é utilizado por todos os povos Arawak do noroeste amazônico.¹⁵ Outra palavra para

14 A. R. Wallace, *A narrative of travels on the Amazon and rio Negro*. New York: Dover Publications, Inc., 1853.

15 O termo *ialanarwi* também seria utilizado, de acordo com Wright (2002), pelos Umuau de língua carib do alto Uaupés (Koch-Grümbert, 1911) e os Maquiritare do Padamo (Hill, 1993). Humboldt, escrevendo no final do século XVIII, teria sido talvez o primeiro a notar seu uso entre os povos de língua arawak do rio Atabapo na Venezuela, tendo traduzido o termo como “filhos dos músicos” (Humboldt & Bonpland, 1907: 331).

branco teria sido notada por Koch-Grünberg (1911) entre a fratria dos Walipere-dakenai no rio Aiari e entre os Tariana (Arawak do Uaupés): *hielani*, que pode significar uma direção, o Oeste. Na classificação Baniwa dos seres, os humanos (*newiki*) opõem-se a várias classes de não humanos, incluindo os que chamamos de “animais”, os seres “sobrenaturais” (por falta de melhores termos), os Maku e os brancos. Maku – ou *maakunai* – por exemplo, seria um epíteto de uso genérico que cobre grupos indígenas não Arawak com quem tiveram alguma relação histórica, não se referindo, necessariamente, aos caçadores-coletores da floresta das regiões interfluviais do Uaupés, mas a grupos cuja característica comum é não falarem a língua baniwa (a palavra *maaku* quer dizer, literalmente, “não fala”, em oposição à palavra *waaku*, “nossa fala”). A categoria dos seres sobrenaturais incluiria vários grupos de “espíritos”, dos espíritos-sucuri (*umarwalinai*) aos espíritos-ancestrais (*Kuwainai*), e todos representariam certo perigo para os humanos pelas doenças que podem causar ou pelos poderes que detêm (Wright, 2002: 435).

Fariam parte dos brancos (*ialanawinai*) os povos não indígenas com os quais os Baniwa tiveram 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 tiveram e têm contato com eles. Essa classe também incluiria os negros (*tapaninai*), e até antigos grupos indígenas que, historicamente, para eles, ter-se-iam “transformado” (*napadamawa*) em brancos, tais como os Baré (*Baalenai*) do rio Negro ou grupos Baniwa que foram incorporados aos brancos no rio Negro (Wright, 2002: 435).

Cronologicamente, segundo Wright, os militares portugueses (*tsuraranai*) teriam sido, provavelmente, os primeiros a realizarem um contato importante com os Baniwa, a começar pelas tropas de resgate¹⁶ da pri-

16 “Tropas de resgate” foram expedições oficiais enviadas para trocar mercadorias por escravos com chefes indígenas aliados que, em geral, também atacavam aldeias para obter cativos (Sweet, 1974: 819). Sobre a história detalhada dos Baniwa, cf. Wright (1981) e artigos posteriores.

meira metade do século XVIII, seguidas pelas expedições militares de reconhecimento, destacamentos e fortes, os descimentos¹⁷ para o rio Negro, na segunda metade do século XVIII, além do contato contínuo com os militares de São Gabriel, Marabitanas e Cucuí, desde meados do século XIX até o presente. A partir do final da década de 1990, os Baniwa teriam efetuado um contato muito intenso com as construções de pistas de pouso e as instalações do Projeto Calha Norte, que representariam uma penetração militar e colonização sem precedentes em território Baniwa (Wright, 2002: 435-436).

Um segundo grupo de brancos com os quais os Baniwa tiveram contato incluiria os vários representantes do governo do alto rio Negro que, até recentemente, de acordo com Wright, pouco teriam se diferenciado dos militares. Seus representantes seriam compostos pelos diretores de índios no final do século XVIII e em meados do século XX, por comissões oficiais que visitaram a área desde o século XVIII, por um posto do SPI no Içana no final da década de 1940 e início de 1950 e, mais recentemente, por postos da Funai. Somente nos últimos 60 anos é que São Gabriel da Cachoeira teria se tornado centro de autoridade política na região, substituindo Barcelos e Manaus, sedes históricas de governo, mais distantes (Wright, 2002: 436).

Um terceiro grupo de brancos incluiria todos os representantes de ordens religiosas, principalmente católicas, representadas pelos jesuítas e carmelitas no século XVIII, capuchinhos e franciscanos no século XIX, e salesianos, a partir dos anos 1950; por sua vez, protestantes e evangélicos estariam entre os Baniwa desde o final dos anos 1940.

De acordo com Wright, até a década de 1950, contudo, os missionários de todas essas ordens apenas teriam visitado os Baniwa esporadicamente para ministrar sacramentos, não estabelecendo missões permanentes

17 “Descimentos” são remoções teoricamente voluntárias e não violentas de comunidades indígenas do “sertão” para as aldeias administradas por missionários. Na prática, seria quase impossível a distinção entre os “descimentos” e o transporte de gente pelo tráfico oficial de escravos (cf. Sweet, 1974: 810).

no Içana ou em seus afluentes. De outro lado, mais influência sobre a religião Baniwa do que as missões católicas teria tido o catolicismo popular, com seus santeiros, curandeiros e sincretismos de crenças indígenas e caboclas desde o final do século XVIII (Wright, 2002: 436).

Um quarto grupo abrangeria todos os representantes de interesses econômicos (extrativistas e comerciais), especialmente aqueles para quem os Baniwa trabalharam (os “patrões”). Ainda segundo Wright, os comerciantes passaram a ter presença significativa na região do 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 século XX. Após o declínio da borracha, o trabalho dos Baniwa para os balateiros teria diminuído, sem jamais cessar completamente, voltando a se intensificar durante a Segunda Guerra Mundial até a década de 1960, quando trabalharam na Colômbia e Venezuela (Wright, 2002: 436).

Na década de 1970, Wright diz que a maior parte dos Baniwa fabricava artesanato (principalmente cestos) para vender a comerciantes colombianos. Na década de 1980, muitos teriam trabalhado no garimpo, vendendo o que extraíam para comerciantes de São Gabriel da Cachoeira ou para a companhia GoldAmazon. Desses grupos de brancos, o “patrão” seria o mais importante em termos simbólicos para a vida dos Baniwa, em experiências que teriam variado da extrema exploração e escravização até certo enriquecimento dos índios pelas mercadorias obtidas. O termo “patrão” – assim como o termo *ialanawi* – também seria utilizado de forma genérica, não se limitando a grupos de interesse econômico. Missionários, militares e o governo, em alguma medida, seriam todos “patrões”, ao utilizarem a mão de obra Baniwa em troca de bens ou serviços. O termo designa, portanto, um branco para quem os Baniwa trabalham (Wright, 2002: 436).

Segundo Hill e Wright (1988: 78-79), as narrativas dos Wakuénai¹⁸ sobre o passado seriam organizadas em vários ciclos que descreveriam

18 O termo *Wakuénai* (“pessoas da nossa língua”) incluiria, nesse caso, os povos que habitam as bacias dos rios Içana e Guainía. Wakuénai é utilizado, nesse texto, por

fases na criação do cosmos. O passado mítico não seria, assim, atemporal e imutável, mas composto por um conjunto dinâmico e heterogêneo de tempos mais antigos e mais recentes. As narrativas Wakuénai incluiriam também uma dimensão histórica por integrarem imagens dos brancos e dos objetos trazidos por eles no âmbito dos tempos míticos. Por outro lado, haveria uma forte qualidade mítica nas narrativas acerca de pessoas e eventos específicos do passado histórico. Portanto, história e mito misturar-se-iam nas narrativas, eventos históricos seriam integrados em quadros de tempo mítico, e eventos míticos seriam tecidos no interior do passado histórico.

Os Wakuénai, segundo os autores, não entenderiam os eventos históricos do contato como reações passivas a eventos iniciados pelos brancos e nem se veriam como receptores da cultura dos brancos. Ao invés disso, os brancos seriam classificados por meio dos princípios taxonômicos da linguagem ritual e entendidos em relação a princípios míticos dinâmicos. Os autores também notam que os Wakuénai interpretariam os brancos como uma “pilha amontoada de almas”, cuja história seria menos dinâmica (embora não totalmente estática) do que a dos Wakuénai e de outros povos indígenas da região do noroeste amazônico, uma vez que estes últimos possuiriam – diferentemente dos brancos – poderosos nomes de sibs, ou “almas”. Por meio do complexo de narrativas e da linguagem ritual, os Wakuénai entenderiam a si mesmos como os principais atores

Wright e Hill, no lugar de Baniwa, que é uma palavra tirada da língua geral para designar todos os falantes de arawak ao longo do rio Içana e seus tributários no Brasil, e também no lugar de Coripaco, nome usado na Colômbia e na Venezuela para referir-se aos grupos Wakuénai. Para os autores, os termos Baniwa e Coripaco seriam imprecisos, em primeiro lugar, porque Baniwa seria o nome de um grupo distinto, também falante de arawak, que vive na Venezuela e que raramente se casa com os Wakuénai, povos cujas línguas não seriam mutuamente compreensíveis. Em segundo lugar, porque Coripaco denotaria um dialeto associado à fratria Adzaneni do rio Guainía, não sendo um termo preciso para os Wakuénai como um todo. O uso distinto desses termos refletiria, para Wright e Hill, as posições geográficas das terras Wakuénai, que possuem uma parte no Brasil e outras na Venezuela e Colômbia.

e guardiões da história regional, que subsume a origem dos brancos e a de seus objetos e costumes (Hill & Wright, 1988: 89-90).

A versão seguinte do mito de emergência dos ancestrais dos sibs foi recolhida por Hill junto a um dono de cantos da fratria Dzawinai no baixo rio Guainía, Venezuela. O grosso da narrativa consiste na listagem dos nomes dos sibs Wakuénai e seus espíritos do tabaco masculinos e femininos correspondentes. À exceção da lista dos nomes, a narrativa transcrita abaixo é reduzida à seguinte sequência de ações:

1. Os homens brancos foram os primeiros a emergir do buraco abaixo das corredeiras em Hipana, e Iñápirrikuli deu a eles um único nome (*yá-rinárinái*) e espírito do tabaco (*hérrí hálepíwánai iénipé*). “Mais tarde, nós procuraremos pelos nomes dessas pessoas”, explicou o Criador-Trickster.
2. Iñápirrikuli procurou pelos nomes de todos os sibs Wakuénai e deu a cada um deles um par de espíritos do tabaco.
3. Depois de dar nomes e espíritos a todos os sibs Wakuénai dos rios Içana e Guainía, Iñápirrikuli continuou a procurar os nomes dos grupos Tukano e Arawak do Vaupés (Tariano, Uanano, e Cubeo). Apesar desses grupos terem feito parte de uma mesma busca de nomes de sib por Iñápirrikuli, eles se distinguiram dos sibs Wakuénai pela frase “depois do homem branco” (*hnetédali yáranárinái*).
4. Iñápirrikuli ficou sem nomes, já que “havia pessoas demais” (*néni ñetim yúhakáwa*). “Vamos amontoar essas pessoas e dar a elas o nome-espírito *líwakétanhim dzáwi-ñápirrikuli*” (a multidão ou pilha de Iñápirrikuli). Iñápirrikuli deu aos homens brancos o nome *yárinárinái*, e nomeou os lugares onde eles morariam na Colômbia, na Venezuela e no Brasil (Hill & Wright, 1988: 90).

Nessa narrativa é possível entrever que a chegada do homem branco não seria expressa em termos de experiência passiva que teria “acontecido” aos Wakuénai, mas como parte de um mesmo processo ativo por meio do qual Ñápirrikoli, o criador, teria trazido à existência os espíritos ancestrais dos Wakuénai. Assim, nessa versão, o criador teria tirado os ancestrais dos brancos de buracos em Hipana antes de tirar os ancestrais dos Wakuénai e de outros grupos indígenas. No entanto, ele não teria dado ao homem branco nomes poderosos, anunciando seu intuito de procurar posteriormente pelos nomes dos sibs dos brancos, depois de procurar pelos nomes dos Wakuénai e seus vizinhos (Hill & Wright, 1988: 91).

No episódio final da narrativa, quando se esgotam os nomes de Ñampirikoli, as reais intenções do criador são reveladas: mais a de amontoar os brancos como *liwakétanhim* do que procurar pelos nomes de seus sibs (*nanáikika*). O criador, apesar disso, nomeia os lugares onde os brancos passariam a viver. Esse desfecho tornaria explícito o contraste entre os princípios de nomeação mais altos e mais baixos e o contraste análogo entre os povos indígenas (*hwá nawíki*) e os brancos (*yátinárinái*). De acordo com os autores, esse contraste, do ponto de vista indígena, não seria uma simples oposição binária do tipo índios : brancos :: dinâmico : estático, mas um contínuo do mais ao menos dinâmico (Hill & Wright, 1988: 91).

É o que argumenta Viveiros de Castro ao perceber que um grande tema que atravessa muitas narrativas indígenas a respeito da origem dos brancos é a convicção fundamental de que

os índios são anteriores aos brancos, na ordem do parentesco e na ordem do território. Os brancos não chegaram aqui, eles saíram daqui; não descobriram os índios, mas encobriram a si mesmos, até voltarem para o que pensaram ser um encontro com o desconhecido, mas que não foi senão um reencontro com o olvidado. Somos, recordam-nos os Desana, seus irmãos mais moços. Abandonamos nossos maiores no princípio dos tempos, e muito mais tarde (há apenas quinhentos anos), acreditamos tê-los descoberto. Os que vieram a ser chamados índios são aquele fragmento da humanidade originária que decidiu, para o melhor ou para o pior, não seguir conosco. O retorno dos brancos era esperado – estava previsto [...]. O que dizem, então, estas narrativas, é que a relação com os brancos sempre existiu. Não houve nem há “contato” que não fosse ou seja uma atualização – por mais que desastrosa – de uma virtualidade traçada no discurso das origens (Viveiros de Castro, 2000a: 16).

Hill e Wright também enfatizam a importância dos movimentos espaciais e da nomeação dos lugares, da toponímia, para os Wakuénai como formas de reflexão sobre o passado, com a nomeação dos lugares por Ñampirikoli constituindo uma metáfora da criação ativa de um tempo-espaco histórico, mais do que um arranjo atemporal do espaco dentro de uma ordem mítica. Nesse sentido, a divisão das terras ancestrais dos Wakuénai entre Brasil, Colômbia e Venezuela teria sido um processo histórico de grande importância para eles, já que as movimentações no

espaço, acima e abaixo no sistema de rios e afluentes da região, teria sido uma estratégia chave para lidar com as doenças dos brancos, com a opressão econômica, com a força militar e com a atividade missionária. Dessa forma, os Wakuénai entenderiam sua história como uma relação equilibrada entre os rios e as florestas que habitam na atualidade, assim como as transformações dinâmicas de um mundo, restrito na época do surgimento mítico em Hipana, mas que teria sido ampliado durante o tempo de Kowai e Amaro. Diferentemente dos brancos, que teriam se esforçado, desde o tempo de sua chegada no século XVIII, em dividir a região do alto rio Negro em esferas administrativas de controle distintas (Hill & Wright, 1988: 91-92).

Assim, segundo os autores, enquanto historiadores e cientistas sociais ter-se-iam perguntado os motivos pelos quais essas sociedades de pequena escala e não letradas teriam sido tão relutantes em mudar suas crenças e práticas tradicionais face aos eventos históricos que os contradiziam, a interpretação histórica dos Wakuénai seria a questão de desvendar as razões de os brancos terem falhado, depois de tantos anos, em tornar-se seres culturais e históricos completos. Isso porque, como já foi evidenciado, os Wakuénai distinguir-se-iam em relação aos brancos por definirem-se como seres humanos em relação a outras espécies da região do alto rio Negro (que um ocidental chamaria de espécies “naturais”), ao passo que os brancos seriam semi-humanos, cujas almas tomariam a forma de livros e papéis, e para os quais faltariam almas coletivas com formas animais (*lí-warúna*) e nomes poderosos de sibs (*nanáikika*) (Hill & Wright, 1988: 92).

Por essas razões, os brancos seriam incapazes de participar da história Wakuénai em um sentido ativo, apesar de estarem, mesmo assim, vulneráveis à feitiçaria indígena. De acordo com os autores, os feiticeiros indígenas poderiam vingar seus parentes prejudicados por homens brancos entrando nas casas dos últimos, à noite, e rasgando ao meio o livro ou os papéis que representam a identidade do homem branco durante o sono. Nesse sentido, as almas dos missionários apareceriam como uma bíblia, as dos comerciantes como um livro-caixa, as dos antropólogos como cadernos de campo, e assim por diante (Hill & Wright, 1988: 92).

Dessa forma, pode-se concluir que, do ponto de vista indígena a respeito dos brancos, por estes terem se afastado do que constituiria o “propriamente humano”, acabaram por assumir uma ambiguidade: ao mesmo tempo em que possuiriam técnicas e objetos superiores, seriam inferiores por carecerem da ética indígena ou de nomes e almas poderosas. Assim,

a ação, ainda quando na forma do deixar acontecer, é sempre indígena, porque a significação o é. Em outras palavras, os brancos só constituíram os índios como não brancos porque foram, antes, constituídos como não índios por eles. “Nós já sabíamos” [dizem os índios]. Ao encarnarem, pelo avesso, as condições que definem a condição humana – ao serem aquilo que os índios poderiam ter sido, e que, porque não o foram, tornaram-se propriamente humanos, isto é, nem espíritos, nem animais, nem brancos –, os brancos oscilam entre uma positividade e uma negatividade igualmente absolutas. Sua gigantesca superioridade cultural (técnica, ou objetiva) se dobra de uma infinita inferioridade social (ética, ou subjetiva): são quase imortais, mas são bestiais; são engenhosos, mas estúpidos; escrevem, mas esquecem; produzem objetos maravilhosos, mas destroem o mundo e a vida... Superculturais e infrassociais, portanto. [...] O que várias das narrativas [...] sugerem, é que somos aqueles seres que não sabem o que é uma relação social humana: somos os maus aliados por excelência. Gente que não troca gente em casamento, mas que mata, rouba e escraviza gente (Viveiros de Castro, 2000b: 50-53).

Outra explicação mitológica para o surgimento dos brancos foi concedida a Wright (1999) por José Marcelino Cornélio e Manuel da Silva, da comunidade de Uapui. Nesse relato, Nhāpirikoli teria ido ao Uaupés procurar a anaconda Umawali (identificada com Unidáferi, a serpente aquática), que queria matá-lo. Em poucas palavras, a história conta como o irmão de Nhāpirikoli foi devorado pela serpente e levado rio abaixo, até o fim do mundo. Quase teria morrido dentro de sua barriga, mas conseguiu matá-la e voltar rio acima, numa longa viagem até a casa de seu irmão.

Os narradores contam que:

Depois que Kuwaikaniri voltou, Nhāpirikuli foi até onde estava o corpo podre de Umawali, de Unidáferi. Foram ver. O corpo dele já estava apodrecendo, cheio de tapurus, um branco e outro preto. Nhāpirikuli os tirou e os trouxe de volta. Chegaram de novo em Warúkwa. Depois baixou para Hipana e Nhāpirikuli, junto com Dzulfferi, foi procurar gente

na cachoeira de Hipana, em *hliepulekwa*, o lugar do umbigo do céu. Os tapurus, ele guardou dentro de uma bolsinha. Depois Nhãpirikuli tirou gente da cachoeira. Com tabaco, ele soprou em nós, *Heeri danheui dthema* [referindo-se aos Hohodene e seus parentes]. Nhãpirikuli tirou todos os povos na mesma hora. Todos saíram juntos de Hipana. Levantou os Hohodene, e os outros, todos juntos, e os brancos também. Assim apareceu gente. Enquanto isso, estavam guardados os bichinhos. Depois, os tapurus também transformaram-se em gente: o tapuru branco em um homem branco, *Yalanawi*, e o tapuru preto em nosso avô. Então, Nhãpirikuli foi lavar gente ainda, na lagoa de Hipana. Depois, esse Branco vai ficar com toda e qualquer coisa. Nhãpirikuli fez uma zarabatana, flecha e espingarda e perguntou para o Branco e para nosso avô: “Agora quem vai ficar com essa espingarda”? Deu para nós, gente, primeiro, nosso avô, essa espingarda e falou: “Agora atire”. Toooww! Não pegou. Depois deu para o Branco: “Agora você”. Toooww! Pegou. “Agora você vai ficar com essa espingarda”, Nhãpirikuli disse. Por isso, os brancos têm todas as coisas. Se nosso avô tivesse atirado certo, todas as coisas ficariam para nós, para nossos avós (José Marcelino Cornélio e Manuel da Silva apud Wright, 1999: 91-92).

Segundo Wright, depois desse episódio, Ñampirikoli teria deixado com o branco a espingarda e todo o “conhecimento de como fazer a mercadoria”, e o índio teria ficado com a zarabatana e o conhecimento de como produzir os objetos indígenas. Ñampirikoli, no entanto, também teria dito que não queria que o branco ficasse nas terras dos índios e, por isso, ele os colocou num barco e os mandou embora, para o Leste. Nos anos 1970, no entanto, o profeta Kudui teria dito a seus parentes que se cuidassem, porque estava chegando o tempo em que o branco ia voltar às terras dos índios. Menos de uma década depois, garimpeiros, mineradores e militares começaram a invadir, de uma forma sem precedentes, a terra dos Baniwa (Wright, 1999: 272).

Na mitologia Baniwa, o branco estaria associado a figuras importantes e poderosas: Kowai, o filho do criador Ñampirikoli; Amaro, a primeira mulher e “mãe dos brancos”; e Uliamali, uma sucuri adúltera e uma das formas principais da sucuri ancestral, Umawali. Essas figuras estariam relacionadas a temas de criação e destruição, na cosmologia Baniwa, questões centrais na reflexão sobre mortalidade e imortalidade, doença e cura, e nas cerimônias mais importantes da vida ritual (Wright, 2002: 445).

Ao analisar a estrutura das recitações e dos cânticos Kalidzamai, por sua vez, Wright (1993) demonstra que eles conteriam uma taxonomia dos seres que povoam o universo Baniwa, contemplando os seres-espíritos de animais aquáticos e terrestres, os ancestrais frátricos e os espíritos dos mortos que, juntamente com os brancos e outros povos indígenas, constituiriam a alteridade Baniwa, configurada como um espaço heterogêneo que se desdobra em planos diferenciados (Garnelo, 2002: 73).

Segundo Garnelo (2002: 73), as explicações dos membros do sib Wali-pere-dakenai (com o qual a autora trabalhou), nesse sentido, conceberiam o mundo como um conjunto de círculos concêntricos, que comportam uma divisão primordial entre o “nós” (os agnatos) e os “outros” (todos os não consanguíneos). Esta última categoria, por sua vez, estaria subdividida em um plano mais próximo do “nós”, ocupado pelos membros de outras fratrias Baniwa, afins reais com quem as trocas rituais e matrimoniais costumam ser concretizadas. A eles seguir-se-ia o círculo onde se dispõem outros povos indígenas rionegrinos e, finalmente, o plano mais externo, onde se situariam os seres não humanos (animais, plantas, pedras etc.), em uma categoria que comportaria, segundo os informantes de Garnelo, também os brancos, identificados muitas vezes com seres-espíritos canibais, tal como a anaconda Umawali. Segundo a autora, quanto maior a distância do centro, menores seriam as expectativas de reciprocidade positiva,¹⁹ que só seriam plenamente realizadas no plano da consanguinidade. A alteridade, de outro lado, seria o lugar da reciprocidade negativa, na qual imperariam o perigo, a violência e a vingança.

Assim, a irrupção da figura poderosa do branco na condução de um violento processo colonizatório teria levado ao seu enquadramento como um caso particular de alteridade, expresso pelos Baniwa por sua inserção no panteão dos seres mais agressivos e perigosos. A necessidade de controlar sua periculosidade geraria a necessidade de produção de mediadores indígenas, como os capitães, as lideranças de organizações

19 Sobre as noções de reciprocidade positiva (equilibrada e generalizada) e negativa, cf. Sahlins (1972).

indígenas, os agentes indígenas de saúde, os professores etc., os quais, através de alianças ou oposições políticas, religiosas, econômicas e de compadrio, traduziriam seus poderes e saberes obtidos no universo dos brancos para o sistema indígena de conhecimento do mundo, em uma espécie de “domesticação” desses conhecimentos (Garnelo, 2002: 205).

Os brancos aparecem tanto nos mitos como na história dos Baniwa, já que, nos últimos quase três séculos, estes estariam em contato com diversas categorias de brancos, estabelecendo com eles relações de diferentes naturezas, formas e qualidades. De um lado, a história registrada nas fontes escritas demonstraria o papel crucial de grupos de interesse econômico e militar como os tipos de brancos que mais drasticamente afetaram os Baniwa, ao passo que a história oral, de outro lado, focalizaria a guerra como a forma mais marcante de contato com os brancos (Wright, 2002: 433).

Para compreender como os Baniwa perceberam as relações com os brancos e suas estratégias para lidar com elas, Wright recorre à história oral do contato, recolhida por ele junto aos Hohodene do rio Aiari, que descreveriam os contatos de sua fratria com os brancos basicamente por meio da vida e dos feitos de seu antepassado, o chefe Keroaminali. Esse chefe teria vivido “quase no tempo” de seus próprios avós e, portanto, em um tempo não mítico, passível de ser conjugado com os eventos de diversos períodos do contato. A história conta que o chefe Hohodene, aliado aos Molé-dakenai, seu sib irmão mais velho, teria empreendido uma guerra no Uaupés e, em represália, os brancos teriam enviado uma “força armada”, que levou os Hohodene como prisioneiros e os forçou a descer para Barcelos, no baixo rio Negro (Wright, 2002: 441-442).

A história completa, analisada por Wright, indica a natureza e os padrões das guerras (*uwí*) para os Baniwa, cujos objetivos principais seriam a vingança da morte de um parente pela morte de um inimigo, de acordo com uma lógica de troca ou “retorno” (*koada*), ou a substituição dos mortos por meio da captura de crianças e/ou mulheres. Além disso, mostra que as alianças por meio de casamentos entre as fratrias também seriam formas de troca recíproca – ou *koada* –, mas que excluiriam as

relações de guerra, pois esta não existiria entre fraternidades exogâmicas que trocam mulheres entre si (Wright, 2002: 443-444).

O episódio também definiria a relação entre os membros de uma mesma fraternidade e o inimigo externo – o branco ou caboclo –, que teria tentado convencer os Hohodene de que sua vida seria “triste” e, por isso, deveriam mudar para o rio Negro. No fim, contam, diante da escolha de seguir o branco ou permanecer em suas aldeias, os irmãos teriam decidido manter sua autonomia, porque suas roças, suas casas e sua prosperidade seriam superiores à convivência com os brancos. Nas palavras de um dos narradores das histórias:

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” (Wright, 2002: 442).

Os Baniwa, segundo Wright, estariam fazendo referência ao tempo do mito como *oopidali*, tempo antigo, por oposição aos acontecimentos das histórias orais que dizem ter ocorrido “quase ontem”, no tempo de seus avós. Existiria, 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 anulariam as distinções temporais e colocariam os vivos em contato com o tempo primordial. Além dos rituais, na vida cotidiana também haveria várias ocasiões (sonhos, profecias, presságios) em que o mundo mítico se revelaria no presente (Wright, 2002: 446).

A temporalidade desse mundo mítico seria inseparável de sua localização espacial no cosmos, concebido como uma série de níveis interligados, desde o “outro céu” (*apakwaenu*) – o mais elevado, morada do criador Ñapirikoli –, até o “lugar de nossos ossos” (*wapinakwa*), localizado abaixo do mundo dos humanos (*hekwapi*), onde se encontram os seres “que nunca nasceram”. O mundo atual da humanidade seria concebido como o “mundo do meio” (*hekwapi pamudzua*), entre o passado primordial e “os que nunca foram”. A passagem do presente ao passado, efetuada pelos pajés em suas curas e também pelas almas dos mortos recentes, seria concebida

como dissociação radical entre a temporalidade humana – representada pelo corpo e pela fratria – e a essência eterna da alma. Dessa forma, os mortos deveriam passar pela “porta do céu” (*eenu ienuma*) para se despirem de sua identificação frátrica (*newikikan*, “fratria”) e emergirem como almas (*ikaale*), totalmente alvas (*haliapi*), que então passariam a viver eternamente nas casas dos mortos no outro céu (Wright, 2002: 446).

A brancura das almas dos mortos é explicitamente comparada à cor do homem branco – como quando, por exemplo, um pajé explicou a Wright que os mortos são “lavados” no buraco de breu fumegante que leva à porta do céu para ficarem como os brancos. As casas dos mortos, por sua vez, estariam cheias de almas amontoadas “como arroz branco”. Também existiria um cântico declamado após a morte de alguém para abrir caminho ao morto, que deve virar o rosto de modo a não mais olhar para os vivos. O cantador, dessa forma, colocaria o morto sentado dentro de sua casa, cercado-a com árvores e espinhos e lhe daria um papel (*papera*) para ler e escrever (*ikapa*, “ler”, “olhar”; *idana*, “escrever”, “fazer sombras”). Desse modo, o morto estaria sempre ocupado e não se lembraria dos vivos. Para Wright, os atos de ler e escrever em papel, típicos dos brancos, seriam consistentes com a total alteridade dos mortos, já que a essência dos vivos, para os Baniwa, seria a comunicação pela fala (Wright, 2002: 446-447).

Uma figura central para a comparação da brancura e do “branco” com a alteridade seria, de acordo com Wright, a de Kowai, filho de Ñapirikoli e “senhor das doenças” (*Idzamikaite iminali*). O lugar de Kowai, nos planos cósmicos, estaria situado imediatamente acima da “porta do céu”, portanto intimamente relacionado ao mundo dos mortos. Kowai, como demonstra seu mito, estaria relacionado tanto ao processo de cura como à iniciação dos jovens. Os pajés também diriam que Kowai seria tanto deste mundo como do outro, representando a conexão e a transição entre o passado ancestral e o presente. Por pertencer aos dois mundos, ele configuraria a alteridade em relação à humanidade, sendo representado no mito como homem branco e associado à brancura das almas dos mortos (Wright, 2002: 447).

Os atributos físicos e materiais de Kowai também o identificariam com o branco, pois os pajés dizem que seu corpo seria coberto de “cabelo”, como o dos brancos, e associado a doenças, especialmente suas formas virulentas diagnosticadas como veneno (*manhéne*). Kowai, além disso, seria representado no mito vestido de sapatos, o que, de acordo com a análise de Wright, simbolizaria seu caráter de ser intermediário vagueando entre dois mundos, semelhante ao branco histórico. Para o autor,

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, Kowai (Wright, 2002: 447).

O nascimento de Kowai, segundo a interpretação de Wright (2002: 451) é um acontecimento fundamental, de proporções cósmicas, por marcar um momento de transição das condições essencialmente não reprodutivas dos tempos primordiais – simbolizado pelo fato de Amaro, a primeira mulher, não ter vagina – para o novo mundo, no qual a humanidade se perpetua pelo nascimento, a partir da abertura feita por Ñapirikoli em Amaro. Segundo Wright, quando as mulheres teriam dificuldades no parto, os cantadores tentariam “soltar os nós” feitos pelos Trovões, que “prenderiam” a criança dentro do útero materno, como se os animais/Trovões continuassem a tentar impedir a reprodução (de seu ponto de vista) de outros (humanos).

A respeito da natureza de Kowai, de acordo com as narrativas reunidas por Wright, nada semelhante existiria neste mundo – seu corpo seria diferente, repleto de furos que emitem sons. Estes sons seriam diferentes, como a música dos animais primordiais, mas, para além dos animais, já que seriam melodiosas e harmoniosas. Ademais, seu crescimento e suas ações seriam extraordinários: ele suga a teta da preguiça até secá-la e, pouco depois, torna-se um “homenzinho” e é mandado para o céu por Ñapirikoli. Suas relações com a doença e com os espíritos causadores de doenças torná-lo-iam extremamente perigoso. Em resumo, o ser de Kowai seria uma síntese extremamente poderosa e paradoxal de forças criativas e destrutivas, incompatível com o ordenamento da vida neste mundo. Assim,

sua maleabilidade – ser todas as coisas ao mesmo tempo e, principalmente, ser outro, embora de dentro – é essencial para se compreender como Kowai pode tornar-se vários outros seres, inclusive o homem branco (Wright, 2002: 451).

Os narradores das histórias de Kowai acrescentam vários detalhes à sua aparência, como sapatos, relógio, chapéu e barba, criando uma imagem que, de acordo com Wright, transpõe no plano horizontal – deste mundo – sua alteridade no outro mundo, vertical. O branco, nesse sentido, seria a imagem de alteridade que caracterizaria Kowai, por este representar, do ponto de vista indígena, uma figura poderosamente criativa, embora potencialmente destrutiva. Seus apetrechos (como os sapatos etc.) corresponderiam à sua imagem de “intermediário errante”, que viaja de uma terra distante para encontrar pessoas, pois eles se assemelhariam bastante aos apetrechos dos brancos e dos pajés – outros intermediários errantes. O perigo representado pelo homem branco, por sua vez, estaria implícito na memória histórica, na qual ele estaria representado como alguém que tira as crianças e as transforma em outros brancos (Wright, 2002: 452, 454).

De acordo com Wright, no mito,²⁰ Kowai teria sido evocado por meninos que brincavam com instrumentos para chamar espíritos. Kowai então anuncia que os instrumentos dos meninos seriam “bobagens” e que ele seria o verdadeiro Kowai, conhecido por suas músicas e as restrições que as acompanham. A partir do momento em que os meninos aceitam as condições e restrições impostas por Kowai, são tirados da vida social e tornam-se forasteiros (não comem, cheiram frutas; não contam nada a Ñapirikoli, chefe de sua aldeia), reorientando seus movimentos espaciais para fora da aldeia e sua temporalidade para um jejum de três estiagens. Após essas restrições, todo o poder de Kowai seria revelado dentro da casa de ritual. A noção central de “poder”, ou *kanupa*, referir-se-ia, segundo Wright, a um poder perigoso de abrir e

20 Um resumo da versão Hohodene do mito de Kowai, encontra-se em Wright (2002: 448-450).

transformar, e seu complemento seria a proibição, a restrição, o estar fechado (*itakarwa*). Assim, no momento da primeira menstruação, as moças também seriam *kanupa*, embora a menstruação (*kewiken*) não seja, em si, perigosa (Wright, 2002: 452-453).

Ao desrespeitarem as restrições, os três meninos retornam para dentro do mundo estéril e não reprodutivo dos primórdios (a caverna/boca/estômago de Kowai/*Inyaimé*), no qual o crescimento seria um processo impossível. O único menino que não teria comido o alimento cozido proibido por Kowai e que teria ficado de fora é salvo e escapa da morte devido a seu exercício de autocontrole, autonomia e sabedoria – os pré-requisitos essenciais para passar à condição de adulto, segundo os Baniwa. Ao mesmo tempo, *Inyaimé*, o espírito de inimigos mortos (um “outro” Kowai), estaria associado ao “outro” mundo, levando embora as almas daqueles que não respeitaram a sabedoria e o autocontrole exigidos, o que poderia indicar que esses espíritos seriam um equivalente estrutural do branco (Wright, 2002: 454).

Assim como no mito, as evidências históricas reforçariam essa interpretação de Wright, já que, na história oral contada pelos Hohodene, os brancos os teriam levado para o rio Negro, onde as crianças se transformaram em soldados brancos. Apenas um Hohodene, Keroaminali, teria tido autocontrole e sabedoria para escapar e voltar às terras ancestrais no Içana. Assim como o único iniciando que teria ficado de fora da boca de Kowai, Keroaminali teria assumido o controle da situação, sendo tal decisão a condição necessária para a reconstituição dos Hohodene (Wright, 2002: 454).

Na parte seguinte do mito, Kowai é invocado a descer do céu, após um longo período de sofrimento dos iniciandos e um impasse em suas relações com *Ñapirikoli*. Nesse momento, Kowai conduz os cânticos rituais (*kalidzamai*), ensinando a *Ñapirikoli* e a seus dois irmãos as palavras sagradas que tornariam a pimenta e a comida dos iniciandos próprias para o consumo. Kowai, ao mesmo tempo, ensina os cânticos e as danças de iniciação, referindo-se a si mesmo como “nosso dono” (*Waminali*). Esse processo de transmissão e incorporação do saber de Kowai aos homens

no ritual deveria ser reproduzido por todas as gerações futuras, para a completa transformação das crianças em adultos (Wright, 2002: 455).

Assim que esse processo criativo se completa, Kowai afirma o lado indestrutível de seu poder, pois seu corpo representa “todas as coisas” que matam – espingardas (*mukawa*), bordunas (*haiko*), facões (*matseta*), flechas envenenadas (*marwakuli*) – e que só o fogo seria capaz de destruir. Só o fogo, porque nos mitos Baniwa, segundo Wright (2002: 455), os fogos terrestres marcariam momentos críticos de transformação em que a matéria destruída se tornaria espírito eterno. Assim, o fogo de Kowai é descrito como um “enorme incêndio” que queimou o mundo. De suas cinzas teriam surgido as plantas que são a base para a confecção das flautas e dos trompetes tocados nos ritos de iniciação e nas cerimônias rituais. Mas Kowai também teria deixado *manhéne*, veneno, sob a forma de plantas venenosas e aranhas, e também doenças que matam as pessoas, pois as maiores ameaças para a continuidade da existência, para os Baniwa, seriam a feitiçaria e as doenças fatais – o lado negativo do ser de Kowai.

Essa poderosa imagem do fogo também estaria presente na consciência histórica dos Baniwa, já que, no movimento milenarista de 1858, o profeta Kamiko teria evocado a imagem de um incêndio de proporções mundiais e da descida de Deus na Terra num dia santo, enquanto os Baniwa dançariam e cantariam as músicas do ritual final de Kowai. Como descrito anteriormente, Kamiko pregava a autonomia em relação aos brancos e a estrita observância do jejum ritual, das rezas e cerimônias conduzidas por ele como o caminho para a salvação. De modo semelhante, os filhos Hohodene de Keroaminali recusaram a seguir novamente os brancos até o rio Negro, porque seu próprio trabalho (roças e casas) era mais importante, retornando rio acima para fundar as aldeias ancestrais dos Hohodene no Aiari (Wright, 2002: 455-456).

A sequência final do mito de Kowai transcorre principalmente no plano horizontal deste mundo e lida, basicamente, com relações com outros povos e lugares. A metáfora predominante, segundo Wright, seria a da “guerra” (*uwi*) entre homens e mulheres pelo controle dos

poderes de reprodução. O mito representaria a situação ambígua e instável de homens e mulheres que participam de um esquema de parentesco patrilinear e patrilocal, em que os homens, ao se casarem, devem prestar o serviço da noiva temporário na comunidade da esposa antes de assumirem a residência patrilocal permanente, enquanto que as esposas são parcialmente incluídas no patrisib do pai e, depois, virtualmente excluídas, quando passam a residir definitivamente nas comunidades de seus maridos, geralmente em terras distantes e hostis. Uma reflexão acerca dessas situações seria desenvolvida pelo mito por conta da perda temporária das flautas sagradas por parte dos homens e definitiva por parte das mulheres, as quais Ñapirikoli “manda”/“joga” (*lipeku*) para os quatro “céus”, onde elas se tornam as “mães dos brancos” (Wright, 2002: 456).

Segundo Wright (2002: 457), a associação das mulheres à mudança e à alteridade do mundo dos brancos seria um tema presente em outros mitos e em várias histórias orais do contato. Os Baniwa explicariam a origem das doenças dos brancos como o resultado da fumaça produzida pelas “fábricas de Amaro”, contando que, em cada um dos quatro lugares onde foram deixadas por Ñapirikoli, as mulheres fizeram fábricas que tinham “potes de metal” (ouro, prata, ferro, aço etc.) e desses potes teria saído “fumaça” que os aviões, os barcos e os carros trariam de volta junto com a mercadoria para o “centro do mundo”, onde os Baniwa habitam. É essa fumaça que produziria as doenças dos brancos, caracterizadas principalmente por febre e disenteria.

Outro ciclo mítico importante contaria que a mulher de Ñapirikoli teria tido relações sexuais com o espírito sucuri Umawali, que também é um branco. O tema central desse mito, segundo Wright, seria a questão da sexualidade feminina e das relações com forasteiros que se transformam em relações incestuosas. Outra história oral a respeito do messias Kamiko do século XIX também contaria, de acordo com o autor, que sua mulher não teria respeitado suas instruções quanto ao jejum e às rezas enquanto ele subia ao céu, ao beber e dançar com os soldados brancos que tinham vindo em busca do marido, pelo que teria sido condenada a dançar

eternamente com um demônio. Por fim, diz-se que a missionária evangélica Sofia Müller se transformaria regularmente no demônio Inyaimé.

Em todos esses casos, argumenta Wright, a associação das mulheres com a alteridade (os brancos, o mundo dos espíritos) representaria um perigo exterior. Por outro lado, a posição das mulheres apareceria em vários relatos como tendo sido essencial para a recuperação do grupo, como no exemplo do chefe Hohodene Keroaminali que, viúvo e sem filhos, teria sido convencido pelas mulheres Walipere-dakenai a aceitar uma aliança que constituiu a base da recuperação da fratria. Desse modo, de todas as categorias da alteridade, Wright considera a das mulheres como a mais ambivalente, por pertencerem ao mesmo tempo a dois mundos (Wright, 2002: 457-458). Isso tornaria compreensível a sua ligação com os brancos, outra categoria da alteridade altamente ambígua, cujo poder seria, ao mesmo tempo, destruidor, mas altamente criativo.

AS ASSOCIAÇÕES INDÍGENAS E A “ERA DOS PROJETOS”

Do final da década de 1980 até o momento atual, a Foirn teria aglutinado as iniciativas de revitalização da etnicidade e as demandas dos povos indígenas no rio Negro, tendo mesmo conseguido reverter a desastrosa demarcação feita pelo Projeto Calha Norte e obter, por meio de recursos judiciais, uma demarcação contínua, tal como inicialmente pretendido (Garnelo, 2002: 26). De 1989 a 1990, as áreas indígenas no formato de “ilhas” teriam chegado a ser demarcadas fisicamente, porém a maioria dos marcos de delimitação de concreto colocados pelo exército teria sido arrancada pelos índios e jogada no rio. Em resposta a isso, os índios apresentaram suas reivindicações à Justiça, valendo-se dos dispositivos da nova Constituição em vigor.

A proposta de revisão administrativa das terras indígenas no alto rio Negro ainda tramitava no Ministério da Justiça, entre 1993 e 1995, tendo passado por diversas negociações com os setores militares até, finalmente, entre dezembro de 1995 e maio de 1996, o ministro declarar

a área de posse permanente dos índios e determinar à Funai a demarcação administrativa de cinco terras indígenas contíguas na região do alto e médio rio Negro. Entre os anos de 1996 e 1998, porém, a Funai teria abdicado da administração direta da demarcação, ocasião em que a Foirn teria indicado o Instituto Socioambiental (ISA) para assumir a tarefa. Assim, o ISA e a Foirn formularam um projeto para a consolidação da demarcação e um plano de proteção e fiscalização da área, tendo as atividades de demarcação sido realizadas entre abril de 1997 e abril de 1998.

O processo de formação das associações²¹ no alto rio Negro teria se originado da constituição de uma cooperativa no rio Tiquié (afluente do Uaupés), na região dos Tukano. Essa cooperativa foi criada a partir de uma ideia dos salesianos com o intuito de facilitar e incrementar a comercialização de produtos indígenas no mercado regional e até mesmo nacional e internacional. A cooperativa não teria vingado, mas dela teria emergido uma associação voltada primordialmente para a consecução e a defesa de direitos junto às instâncias do Estado e da sociedade nacional. Sob a proteção e o incentivo de setores da Igreja Católica – padres diocesanos, Conselho Indigenista Missionário (Cimi) e salesianos – o número de associações teria se multiplicado rapidamente: em 1989 já eram onze, em 1995 eram 20 e, em 1996 eram 24 associações indígenas no alto rio Negro (Weigel, 1998: 157-158).

Em 1987, realizou-se a segunda assembleia das associações, momento em que foi criada a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn), da qual fazia parte a primeira associação Baniwa – a Associação

21 A respeito do processo de proliferação das associações indígenas e de emergência dos projetos de desenvolvimento sustentável para esses povos, cf. Albert (2000), em texto que se tornou clássico por cunhar a noção de “mercado de projetos”. Para o debate mais amplo sobre as relações entre povos indígenas e projetos de desenvolvimento, cf. Conklin e Graham (1995), Roué (1997), Lima e Barroso-Hoffman (2002), Escobar (2005), Luciano (2006), Barreto Filho (2006), Perrot (2008), Ribeiro (2008), Carneiro da Cunha e Almeida (2009), Sousa *et alii* (2007), Sousa *et alii* (2010).

das Comunidades Indígenas do Rio Içana (Aciri), cuja sede estava localizada na comunidade de Assunção, onde se encontra a missão salesiana. A criação das associações e as estreitas relações de suas diretorias com padres e freiras deram-lhes, de imediato, o rótulo de “coisa dos católicos” por parte dos índios evangélicos, o que explica sua recusa de adesão (Weigel, 1998: 158).

Essa assembleia, realizada em 28 de abril de 1987, reuniu mais de 300 representantes dos Tukano, Arawak e Maku na prefeitura de São Gabriel da Cachoeira para debaterem seus projetos e interesses com representantes das empresas e dos governos (Wright, 1992: 224). A emergência da Foirn e o processo de proliferação de associações locais foram postos em paralelo, por Wright, à emergência histórica de confederações multiétnicas na região do rio Negro. Segundo o autor, a Foirn, multiétnica tal como as confederações do passado, teria surgido como resposta às circunstâncias e forças externas, mantendo uma relação dinâmica com as associações políticas locais, as quais, embora filiadas à federação, lutariam para preservar sua autonomia (Wright, 2005: 78).

A respeito da criação da Foirn, as versões dos capitães Baniwa os colocariam como opositores dos Tukano. Percebendo a si mesmos como excluídos do processo de criação da federação, os Baniwa alegavam que o exército teria criado a Foirn, contando com a adesão de alguns índios apenas para legitimar a entidade, colocando “assinatura de índio no papel” com o objetivo de conceder aos militares o direito de fazer uma demarcação que retirasse dos Baniwa residentes em terras de areal todas as manchas de terra firme onde faziam suas roças, condenando-os à fome e à morte. Segundo Garnelo, tais atitudes, longe de terem sido consideradas como produto do enfrentamento com forças da sociedade nacional, empenhadas na implementação de projetos desenvolvimentistas, foram interpretadas como uma atualização de agressões ancestrais dos inimigos tradicionais Tukano, que costumavam utilizar flechas e “sopros” para agredir e que, desta vez, teriam utilizado “a assinatura no papel” como arma para lograr a mesma finalidade (Garnelo, 2002: 259-260).

A área Baniwa entrou tardiamente nas lutas do movimento indígena rionegrino. Embora houvesse a participação individual de lideranças expressivas, como Gersem dos Santos Luciano, desde a fundação da Foirn, em 1987, essa participação não logrou de imediato uma adesão significativa de muitas aldeias do Içana e Aiari. Em 1988, foi fundada a Associação das Comunidades Indígenas do rio Içana (Aciri), que sofreu influência inicial da linha política do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) e da recém-criada União das Nações Indígenas (UNI) e enfrentou oposição das comunidades evangélicas que identificavam essa iniciativa como mais um “*round*” na luta que, desde a década de 1950, se desenrolava entre crentes e católicos (Garnelo, 2002: 261).

A Aciri opôs-se à entrada e circulação das balsas de garimpo no Içana, sofrendo pesadas retaliações dos militares e a hostilidade das aldeias evangélicas que apoiavam a permanência da garimpagem. Frente à oposição da maioria evangélica do Içana, os dirigentes da Aciri buscaram alianças com os grupos católicos do Aiari, obtendo um clima favorável à criação do que viria a ser futuramente a Organização Indígena da Bacia do Içana (Oibi). O trabalho de Gersem Luciano à frente da Aciri propiciou uma primeira entrada do mundo Baniwa na dinâmica mais geral do movimento indígena e no conjunto das relações políticas do alto rio Negro, mas no interior da área Baniwa as contradições religiosas pareciam contribuir para limitar a influência de sua primeira organização de base às áreas católicas, impossibilitando uma aliança consistente com as forças políticas representadas pelos evangélicos (Garnelo, 2002: 261-262).

Sob a influência indireta de um padre ligado ao Cimi – que subsidiava capitães católicos com informações sobre o processo demarcatório conduzido pelos militares –, estes buscaram articular-se junto a outras chefias de aldeia, até mesmo evangélicas, para uma tomada conjunta de posição contra a demarcação que os prejudicava. A presença das empresas de mineração também provocou divisões entre as comunidades Baniwa, com a principal base de apoio em algumas aldeias evangélicas como Tunuí, Nazaré e Castelo Branco. Muitas outras foram também

seduzidas pelas habituais promessas de oferta de emprego, distribuição de mercadorias e melhoria das condições de vida, pois o acesso aos bens industrializados estava muito reduzido desde a decadência do extrativismo no final da década de 1970 (Garnelo, 2002: 262-263).

Dentre as tentativas das chefias de aldeia, que buscavam uma forma de organização política que passasse ao largo das propostas do movimento indígena, pode ser citada a eleição de Chico Apolinário, da fratria Dzawinai e, na época, prestigiado capitão de Tunuí. Em 1988, ele foi escolhido para ser *wapidzarwali*, título atribuído aos antigos “cabeças de guerra”, com a missão de negociar com a mineradora GoldAmazon. Em nome dos Baniwa, ele deveria defender os interesses indígenas conseguindo o máximo possível de mercadorias e o direito à participação na atividade mineradora, em troca da permissão para que a empresa garimpasse dentro de seu território (Garnelo, 2002: 263).

Para os evangélicos, ele representava ainda uma alternativa de organização política à Aciri e à federação, ambas identificadas com o catolicismo. A imagem negativa do movimento indígena era reforçada pelos funcionários da GoldAmazon, que disseminavam falsas versões sobre a demarcação, afirmando que se ela fosse efetivada de forma contínua, os Baniwa ficariam privados de quaisquer bens industrializados, até mesmo de roupas, e seriam obrigados a andar nus, porque os comerciantes seriam impedidos de entrar na terra demarcada. Nessas falas, os funcionários da empresa equiparavam a demarcação ao retorno à “vida selvagem” dos antepassados (Garnelo, 2002: 263-264).

A atuação do *wapidzarwali* fracassou, pois proliferaram as acusações de que ele teria se corrompido no processo. Outras acusações se sucederam, tais como uso excessivo de bebida alcoólica e comportamento sexual inadequado. Ao assinar acordos sem a concordância de seus liderados e exceder as atribuições que lhe foram outorgadas, a influência de Apolinário refluuiu e ele perdeu o cargo e o prestígio de que gozava antes do episódio. Os capitães fizeram nova tentativa, escolhendo desta vez uma liderança da aldeia de Nazaré, para exercer papel similar ao de Apolinário. Porém, a situação se repetiu, pois a magnitude dos interes-

ses que envolviam a mineração produziu pressões, sedução e aliciamento intenso sobre esses interlocutores indígenas, fragilizados no embate cotidiano com os funcionários da empresa (Garnelo, 2002: 264-265).

Ao longo do tempo de permanência da GoldAmazon, cresceram as insatisfações. As promessas iniciais não foram cumpridas, a mão de obra indígena não foi absorvida, a permissão inicial para garimpagem manual indígena foi retirada, os atritos e maus tratos se multiplicavam e os acenos de desenvolvimento econômico nunca se concretizaram. As lutas ensaiadas contra a demarcação se mostraram inócuas, mas a reação dos capitães contra a mineração, conjugada a uma queda do preço do ouro no mercado internacional, criou um ambiente favorável para a expulsão lenta, mas irreversível, dos garimpeiros e para uma melhor receptividade das iniciativas do movimento indígena na região (Garnelo, 2002: 265).

Após concluírem que a negociação com a empresa não lhes seria proveitosa, os capitães dessas áreas escolheram Augusto, do sib Koteroeni, capitão da comunidade de Aracu Cachoeira, como *wapidzawali*, mas com uma nova e diferente missão: a de confrontar e, se possível, expulsar os garimpeiros. Ao evidenciar a liderança de um grupo portando “armas dos antigos” (arcos, zarabatanas e bastões), Augusto obteve sucesso na expulsão (temporária) dos funcionários da empresa e no confisco de parte de seus equipamentos. Tal proeza gerou uma retaliação pelos militares, obrigando os Baniwa a estabelecerem medidas diplomáticas que amenizassem a ousadia do grupo guerreiro. Internamente, o episódio gerou um grande prestígio para o chefe Koteroeni, o que foi decisivo para o controle subsequente da Oibi pela fratria Walipere (Garnelo, 2002: 265-266).

A tentativa seguinte dos capitães na defesa de seus direitos já se deu em articulação com a diretoria da Foirn, que na época contava com Gerssem Luciano como representante Baniwa. Tais esforços foram conjugados a partir de Juivitera, comunidade católica dirigida por um prestigiado capitão Dzawinai e redundaram na criação da Oibi, em 1992. Apesar dos esforços dos missionários e das lideranças da Aciri em estabelecer

alianças com as comunidades católicas ao longo do Içana, os Walipere-dakenai, evangélicos, conseguiram o controle da entidade. Depois da criação da Oibi, as estratégias de organização política coletiva Baniwa passaram a ser canalizadas para as organizações de base da região (Garnelo, 2002: 266).

A criação da Oibi, segundo Weigel (1998: 158), tinha o objetivo tácito de possibilitar e ampliar a participação das comunidades evangélicas no movimento político das associações. Manifestamente, a razão para a criação de outra associação era a distância geográfica e o isolamento provocado pelas inúmeras cachoeiras, o que dificultaria a comunicação entre a diretoria da Aciri e os habitantes do alto Içana. Segundo a autora, a criação da Oibi teria sido iniciativa de uma geração de membros do sib Walipere-dakenai, evangélicos, mas que teriam frequentado escolas católicas até o fim do ensino fundamental, convivendo com o movimento das associações na cidade de São Gabriel da Cachoeira. A partir de então, a Oibi teria assumido a liderança do movimento político Baniwa como um todo e, com a assistência do ISA, foi responsável pela criação de vários projetos (Wright, 2009: 210).

De fato, a região do Içana é muito extensa, o que dificultava à diretoria da Aciri atuar junto às comunidades das regiões do médio e do alto Içana e Aiari. Por isso, em 1995, não se sentindo representados pela associação do baixo Içana, os católicos do Aiari criaram sua própria associação: a Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiari (Acira). A divergência religiosa, portanto, teria mediado as relações no âmbito das organizações políticas, acirrando a competição entre os diretores das associações e criando divisão e oposição entre membros e diretoria (Weigel, 1998: 158-159).

Os atributos da chefia indígena de aldeia se reproduziriam, segundo Garnelo (2002: 215), nas formas de interação dos líderes das organizações indígenas com as aldeias de sua área de atuação. Tais relações, que num primeiro plano pareceriam ser de tipo prioritariamente econômico, envolvendo desenvolvimento de projetos, captação de bens, geração de renda etc., centrariam, no entanto, sua possibilidade de existência

e atuação nas relações travadas no âmbito do parentesco, guardando obrigações morais contextuais e sendo mais estritas quando aplicadas a consanguíneos e corresidentes. Igualmente, proximidade e distância geográfica entre as aldeias de origem dos membros da diretoria da entidade e o conjunto total de aldeias por eles representadas seriam elementos essenciais para um maior ou menor aporte de apoio político à sua atuação.

O exercício da chefia seria também uma expressão do “retorno” ou “troco” – a tradução em português da palavra *likoada* – em que o chefe distribui comida, gentilezas, compreensão, esforço no apaziguamento de conflitos, e recebe em troca legitimidade e prestígio para exercer sua função. Esse raciocínio se estenderia integralmente para o trabalho na organização indígena, já que, de modo análogo, os membros das aldeias oferecem votos, mandatos e apoio político para lideranças jovens e inexperientes e esperam em troca que a organização indígena obtenha, entre os brancos e junto à Foirn, bens, serviços e prestígio político para usufruto de todos (Garnelo, 2002: 220-221).

Os dados coletados para as organizações indígenas confirmam a tendência de que os irmãos mais velhos preferencialmente concorram aos cargos majoritários antes de seus irmãos mais jovens. Além disso, as lideranças de organização indígena costumam ser eleitas entre membros de sibs considerados superiores na hierarquia ritual, observando-se a manutenção do modelo de chefia e das obrigações de reciprocidade ir-restrita daí decorrentes. Tal situação forçaria a liderança a um esforço contínuo para atender aos pedidos de suas bases de apoio político e a viver sob a ameaça constante de deposição, difamação e veneno (*manhêne*), caso se mostre incapaz de satisfazer às demandas de seu grupo de parentes. Como cada conquista gera, simultaneamente, prestígio e novas demandas, a trajetória da liderança passa a comportar uma espiral de exigências crescentes de generosidade redistributiva (*kaponidali*), cujo não cumprimento costuma redundar em seu desprestígio e queda, num processo que lembra o infortúnio do guerreiro selvagem, descrito por Clastres (1982) (Garnelo, 2002: 221-222).

Outro aspecto importante da organização social Baniwa seria a valorização do esforço individual autônomo, aquele obtido através do próprio trabalho, da diligência e do mérito pessoal, características já assinaladas em Wright (1992). O esforço pessoal seria, assim, um atributo que contrabalançaria a hierarquia dos grupos – que, na prática, é sempre desafiada, disputada e contestada pelas pessoas – e poderia compensar, dentro de certos limites, uma desvantagem de nascimento.²² Portanto, o lugar hierárquico de cada um seria herdado, mas representaria somente uma pré-condição, uma potencialidade que pode ser realizada ou não.

Assim, apesar das maiores oportunidades de acesso a certos nichos que a ocupação de uma boa posição hierárquica, de sib ou de geração poderia proporcionar – como a possibilidade de ocupar uma posição de chefe de aldeia ou um cargo de agente de saúde, por exemplo – isso não seria uma garantia automática de ocupação de tais postos ou de um desempenho satisfatório, o que demonstra que as regras de hierarquia teriam um caráter mais orientador do que prescritivo (Garnelo, 2002: 226).

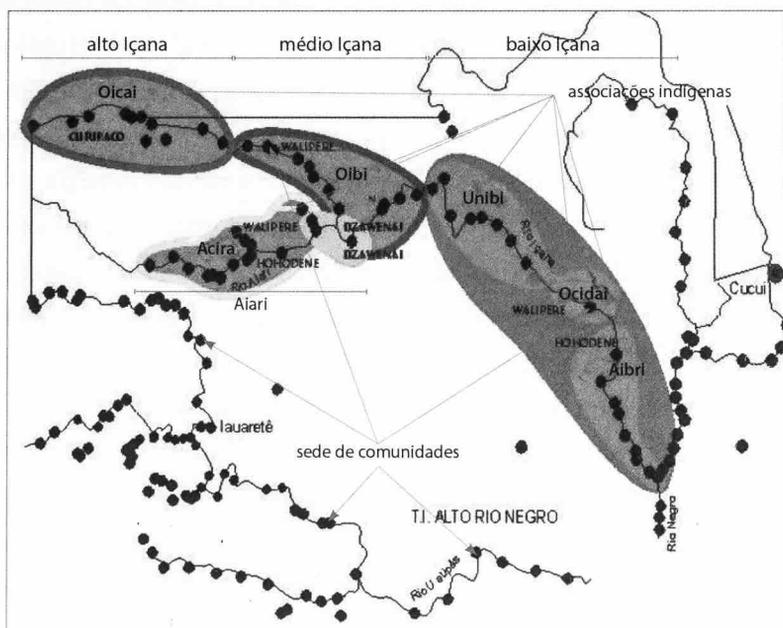
A valorização do esforço individual também seria expressa na relação ensino-aprendizado travada entre as gerações já que, entre os Baniwa, a busca ativa de saberes seria muito apreciada, não se assistindo, como em outros povos indígenas, a insistência dos mais velhos em transmitir saberes que os mais jovens não mostrem interesse em aprender. A valorização do esforço pessoal em aprender não se aplicaria apenas aos saberes Baniwa. O interesse em cursar a escolaridade regular também seguiria a mesma lógica, já que, se o jovem aluno não se interessar em ampliar os seus anos de escolaridade, há uma tendência da família em aceitar sua decisão. Esta ética do esforço pessoal teria consequências importantes na apropriação desigual dos conhecimentos, dificultando a transmissão

22 Esse é o caso, como se verá nos capítulos seguintes, do coordenador técnico do projeto de piscicultura da Escola Pamáali que, apesar de ter nascido com uma posição baixa na hierarquia dos sibs, teria se destacado desde sua época aluno pelo interesse em aprender, vindo a tornar-se coordenador técnico, professor e presidente da Associação do Conselho da Escola Pamáali (Acep).

dos antigos saberes entre os membros das novas gerações. A motivação para aprender as técnicas que garantam a subsistência cotidiana e para chefiar parecem alimentar-se, assim, do desejo de prestígio que move os homens em busca de reconhecimento, busca esta que conteria, em si mesma, os germes da diferenciação individual combatida pelos mecanismos de coerção social citados acima (Garnelo, 2002: 226-227).

Ao observar o Mapa 3, no qual é representada a localização geográfica das associações na área Baniwa, é possível perceber que elas praticamente coincidem com as áreas de distribuição territorial das respectivas fratrias. Assim, a Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiari (Acira) seria uma entidade que representa majoritariamente os Hohodene; a Oibi congregaria principalmente a fratria Walipere; a Organização Indígena dos Coripaco do Içana (Oicai) representaria os sibs dos falantes de coripaco; a União das Nações Indígenas do Baixo Içana (Unibi) e a Associação Indígena do Baixo Rio Içana (Aibri), por

MAPA 3
DISTRIBUIÇÃO DAS ASSOCIAÇÕES INDÍGENAS NOS RIOS AIARI E IÇANA



Fonte: Garnelo, 2002.

sua vez, dividiriam entre si o território controlado pela fratria Dzawinai no baixo Içana, havendo uma divisão bem evidente entre ambas: enquanto a área da Unibi cobriria os falantes de baniwa do baixo Içana, a Aibri cobriria os falantes de nheengatu. Dentro da área de abrangência da Oibi e da Aciri, estariam encravados alguns assentamentos de outras fratrias, que assumiriam o papel de minorias políticas na subárea (Garnelo, 2002: 245).

Segundo Garnelo (2002: 248-249), é possível verificar, no território Baniwa, diferenças fundamentais nas relações políticas travadas entre líderes de aldeias católicas e evangélicas. Os católicos teriam níveis mais rarefeitos de interações entre si, parecendo mais voltados para as disputas do mundo intracomunal, devido à quase falta de oportunidades para reunir diversas aldeias, como ocorria com os antigos rituais Pudali que, na época da pesquisa da autora, eram praticados apenas na aldeia de Ucuqui no Aiari. Na área católica, as reuniões intercomunais mais frequentes seriam as festas de santos, de escasso nível de politização. Outra oportunidade de reunir-se também seria propiciada pelas assembleias das organizações que, no Aiari, majoritariamente católico, ocorreriam com pouca frequência, posto que a Acira não disporia de recursos suficientes para fazer mais do que uma assembleia anual ou bianual.

Na região do médio Içana, onde predominariam os membros da fratria Walipere que controlam a Oibi, o hábito de realizar conferências evangélicas facilitaria a organização política e a capacidade de mobilizar rapidamente um grande número de pessoas para outras finalidades. Elas propiciariam reuniões trimestrais ou quadrimestrais, facilitando a troca de opiniões, a circulação de informações e versões explicativas de fatos políticos, além de favorecer a tomada coletiva de decisões. Tais condições favoreceriam uma interação entre as aldeias e a disseminação de propostas e atividades do movimento indígena (Garnelo, 2002: 241, 249).

O estudo de Sampaio (2000) sobre as conferências evangélicas entre os Baniwa mostra que elas parecem recobrir boa parte das antigas funções dos Pudali, pois, além dos abundantes cultos realizados durante um longo período de tempo, as conferências propiciariam oportunidades

para a busca de parceiros e acordos matrimoniais, acordos comerciais, reavivamento dos valores comunais e das alianças políticas. Elas se caracterizariam, ainda, como espaços de acirramento do controle moral, econômico e das disciplinas corporais. Esses encontros operariam construindo e destruindo reputações de capitães, de acordo com a qualidade da alimentação, das acomodações e do cumprimento adequado de todas as etapas ritualísticas do evento, promovendo também um estímulo a atividades tais como o aumento das roças, intensificação da caça e da pesca,²³ a restauração das casas, além de servirem para a regulação de tensões e conflitos latentes (Garnelo, 2002: 250).

O espaço de poder configurado em torno da organização indígena, apesar de estar diretamente ligado à construção de um corpo de conhecimentos oriundo dos saberes e das técnicas dos brancos, ainda estaria a serviço dos poderes dos velhos. Para isso, as assembleias indígenas seriam momentos privilegiados de aprendizado do saberes não indígenas, nas quais as dúvidas dos mais velhos e dos menos versados no tema seriam esclarecidas pela diretoria ou por participantes mais jovens. Assim, o que se observa, segundo Garnelo, é um esforço real para tornar essas novidades inteligíveis aos detentores do poder local (Garnelo, 2002: 284).

No mundo do associativismo indígena, uma das formas de garantir a legitimidade das organizações perante as comunidades de base seria a visita periódica às aldeias da área de abrangência da entidade. Este trabalho – denominado localmente de “articulação política” – seria um elemento essencial para a manutenção da credibilidade e legitimidade dos líderes de base. A visita periódica às bases representaria a reafirmação

23 A intensificação da pesca durante as preparações para as conferências evangélicas constitui um ponto importante para as intrigas geradas entre católicos e protestantes no âmbito do projeto de manejo da pesca, implantado em 2005, com o apoio do PDPI. As comunidades católicas habitantes da região dos lagos piscosos do médio Içana alegavam que os evangélicos pescariam sem permissão em seu território para a realização das conferências, e isso seria uma das causas da escassez de peixes na região.

do vínculo e do interesse pelo mundo da aldeia, constituindo-se como uma prova de que a liderança não teria iniciado uma diferenciação em relação aos demais membros do grupo. O contato periódico reafirmaria, assim, que a liderança “não virou branco” – a grande acusação que pesa sobre qualquer pessoa que assuma funções institucionais não indígenas. A articulação teria sido potencializada com o estabelecimento da rede de radiofonias, que permitiria a troca diária de ideias, o confronto de versões, a circulação de boatos e a recepção de informações sobre os eventos que ocorrem no mundo dos brancos (Garnelo, 2002: 293-294).

Assim, as razões do afastamento dos Hohodene da diretoria da Oibi e da formação da Acira devem ser buscadas, de acordo com a autora, tanto na tensão permanente que envolve as relações entre afins no alto rio Negro, quanto na dinâmica interna do Aiari. Os membros Hohodene da diretoria da Oibi alegavam que as decisões da entidade eram tomadas segundo os interesses e necessidades das aldeias do Içana, havendo pouca ou nenhuma consideração pelas prioridades do Aiari. Obviamente, as lideranças Walipere discordam desta interpretação. O clima de desconfiança mútua teria, então, impossibilitado a solução de compromisso buscada pelos velhos na composição da primeira diretoria. Alguns velhos Walipere teriam sido mais crus em sua interpretação, ao atribuírem o afastamento à “inveja dos Hohedene” frente ao sucesso do trabalho dos Walipere (Garnelo, 2002: 319).

As comunidades Hohodene de Uapuí e Ucuqui, de acordo com Garnelo, seriam depositárias de saberes e práticas de pajelança e benzimentos e, mediante essa via, vêm conquistando sucesso na obtenção de bens e prestígio. Outrora, apesar da presença de seus pajés, elas teriam conseguido estabelecer relações privilegiadas com a missão católica, o que atualmente vem sendo feito através de vínculos com a Prefeitura de São Gabriel, onde conseguem algumas melhorias sociais. Os laços com a política populista da prefeitura, segundo a autora, dificultariam o estabelecimento de formas próprias de atuação do movimento indígena, pois as sucessivas diretorias da Acira não têm recebido apoio dos detentores de poder esotérico e nem os têm convencido de que a organização indígena

poderia se constituir numa alternativa viável às interações com o poder público municipal (Garnelo, 2002: 320).

As aldeias evangélicas Walipere, de outro lado, embora em menor número, teriam uma agressiva política de demarcação de sua identidade e se esforçariam por acompanhar e influenciar os rumos dos eventos políticos que envolvem a população do Aiari. Para complexificar ainda mais o quadro, também existiriam aldeias como as dos Mawlieni, que, embora pertençam à fratria Hohodene, seriam evangélicas, tendo, portanto, sua fidelidade dividida entre sua origem frátrica e sua posição religiosa. Entre os evangélicos, as conferências e santas ceias facilitariam a definição de posições e de bandeiras comuns – sem que se negue tampouco a existência de conflitos latentes que podem explodir nessas ocasiões – conferindo-lhes, apesar do reduzido número, uma vantagem em relação aos católicos, que dispõem de poucas ocasiões para se reunir (Garnelo, 2002: 321).

Dentre as políticas sociais executadas pela federação e suas filiadas nos últimos 15 anos, é possível citar a execução da demarcação das terras feita em parceria com o ISA, ações de saúde no Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), a construção, reforma e implantação de escolas indígenas nas comunidades com recursos do Fundef/Ministério da Educação e outras fontes não governamentais, o projeto Balcão da Cidadania, com recursos do Ministério da Justiça, que busca auxiliar na obtenção de documentos básicos e de conhecimentos sobre os direitos do cidadão, e mais um amplo leque de atividades de desenvolvimento sustentável, como a piscicultura e a comercialização de artesanato, sendo todas iniciativas que surgem como alternativas a um poder de Estado que se omite na realização de suas obrigações legais, por meio do auxílio financeiro de instituições não governamentais, internacionais e empresas privadas.



