

MARIA LUIZA GARNELO PEREIRA

***Poder, Hierarquia e Reciprocidade: Os caminhos da  
política e da saúde no Alto Rio Negro***

Tese de Doutorado em Ciências Sociais  
apresentada ao Departamento de Antropologia  
do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da  
Universidade Estadual de Campinas, sob  
orientação do Prof. Dr. Robin Michael Wright.

Este exemplar corresponde a versão final  
da tese defendida e aprovada pela Comissão  
Julgadora em 28/05/2002

**BANCA EXAMINADORA:**

Prof. Dr. Robin Michael Wright

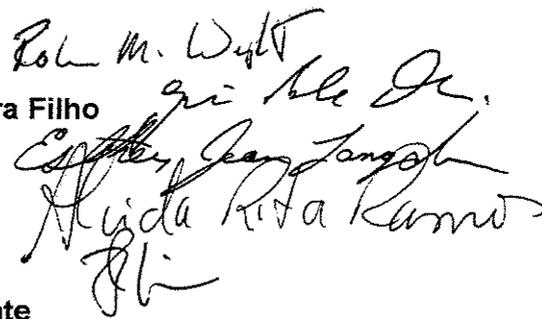
Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira Filho

Prof. Dra. Esther Jean Langdon

Prof. Dra. Alcida Rita Ramos

Prof. Dr. John Manuel Monteiro

Prof. Dra. Regina Müller – Suplente



***Campinas, Maio/2002***

**CAMPINAS, SP**

**UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SEÇÃO CIRCULANTE**

**UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL**

UNIDADE BC  
Nº CHAMADA T/UNICAMP  
P414p  
V \_\_\_\_\_ EX \_\_\_\_\_  
TOMBO BCI 49833  
PROC 16-837/02  
C \_\_\_\_\_ DX \_\_\_\_\_  
PREÇO R\$ 11,00  
DATA 05/07/02  
Nº CPD \_\_\_\_\_

CM00170313-5

310 ID 246424

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

**P414p** **Pereira, Maria Luiza Garnelo**  
**Poder, hierarquia e reciprocidade: os caminhos da política e da**  
**saúde no Alto Rio Negro / Maria Luiza Garnelo Pereira.**  
**- - Campinas, SP : [s. n.], 2002.**

**Orientador: Robin Michael Wright.**  
**Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,**  
**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Antropologia política 2. Índios da América do Sul – Alto do**  
**Rio Negro (AM). 3. Poder (Ciências sociais). 4. Saúde. I. Wright,**  
**Robin Michael. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto**  
**de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

***Para Taui,  
com todo meu amor.***

066022002



## ***Agradecimentos***

Produzir uma tese, ainda que prazerosa, é sempre uma vivência sofrida. Assim, gostaria de agradecer a todos aqueles que se fizeram presentes nesse trajeto, mencionando explicitamente o meu reconhecimento a:

Professor Robin Wright, que além de meu orientador, me guiando com mãos seguras pelos meandros do mundo Baniwa, tem sido também um companheiro de trabalho e um “irmão mais velho” no mais puro sentido Baniwa.

Professor Márcio Silva que me deu orientações decisivas na qualificação e nas nossas inúmeras conversas sobre uma tese que nunca findava, me encorajando a enveredar pelos labirintos do parentesco Baniwa que muito me assustavam.

Meus amigos Baniwa, André, Bonifácio, Gersen Luciano, Sr. Valentim e seu filho Roberto Paiva, que além de me introduzirem nos mistérios de sua cultura tiveram a paciência de ler meus escritos e gastar muitas horas de seu tempo para rever e rediscutir o que neles eu tentava atabalhoadamente expressar. Longe de ser informantes eles foram cúmplices nesta jornada e no amor pela cultura Baniwa, numa relação que em muito ultrapassou o mero contato profissional.

Brandão, meu companheiro, que suportou minhas angústias, inseguranças e o eterno sono atrasado e me auxiliou em todos os terríveis obstáculos que a informática coloca em nosso caminho com o intuito deliberado de nos atrapalhar.

Sully, meu parceiro de trabalho do RASI, por todas nossas horas de conversa, pelo apoio, carinho e solidariedade.

Amigos como Raimunda Silva, Elda Rizzo, Inesita Araújo, Fábio Vaz, Dominique Buchillet e Beth Conklin, professores como a Dra. Nádia Farade e colegas do Depto. de Ciências Sociais da Universidade do Amazonas, sempre disponíveis para uma interlocução

produtiva. Carlos Coimbra e Ricardo Santos que tem me apoiado e valorizado meus esforços em produzir algum conhecimento sobre a Amazônia.

Meus colegas de curso, Almir Jr. e Maria Helena Ortolan Matos que quebraram inúmeros galhos nas minhas freqüentes e inevitáveis ausências de Campinas e também Jorge Guerra, que por diversas vezes supriu minha ausência no sentido oposto, segurando as pontas, no barco onde ambos trabalhamos.

E por fim, com destaque, para meu pai, minha mãe, minha filha, D. Rosária e Adriana, que não apenas suportaram minhas ausências e minha eterna falta de tempo, mas também me estimularam e me apoiaram com seu carinho e presença constantes.

## **Resumo**

Esta tese pode ser enquadrada no campo da antropologia política, com forte afinidade com o que Ortner (1994) denominou de *Nova Teoria das Práticas*, explorando as relações de poder, saber e hegemonia travadas numa dada sociedade, os Baniwa do Alto Rio Negro, Noroeste da Amazônia brasileira. O trabalho tomou como ponto de partida e eixo principal, o estudo das representações de doença, práticas de cura, movimentos reivindicatórios por melhoria das condições de vida e a interação com políticas públicas de saúde, discutindo o exercício do poder político num contexto de relações interétnicas. Analisa ainda como essas práticas sociais se constituíram historicamente e de que modo se articulam com as concepções indígenas de poder e com as formas possíveis da expressão da autoridade nas culturas locais. Buscou também compreender como agentes etnopolíticos – tomados como manifestações individuais de experiências coletivas – atuam na definição, reprodução e transformação das relações de força e assimetrias que perpassam suas vidas. Conclui que a reprodução da estrutura social Baniwa vem gestando sua própria transformação através de reordenamentos históricos que estabelecem um “modo Baniwa” de interagir com o mundo não indígena, pautado pela lógica das produções míticas e cosmológicas do grupo.

## **Summary**

This thesis is situated in the field of political anthropology, with strong similarities to what Ortner (1994) has called *New Theories of Practice*, exploring the relationships between power, knowledge and hegemony in a given society, the Baniwa of the Upper Rio Negro, Northwest Amazon, Brazil. The thesis takes as its starting point and main axis, the study of the representations of disease, curing practices, ethno-political movements and their interaction with public health politics, discussing the exercise of political power in the context of interethnic relationships. It analyzes how social practices have been historically constituted and how the indigenous conceptions of power tie in with the expression of authority on the local level. It seeks to understand how ethno-political agents – understood as individual manifestations of collective experiences – act in the definition, reproduction and transformation of the relationships of force and asymmetry that exist in their lives. It concludes that the reproduction of Baniwa social structure is generating its own transformation through an historical reordering that establishes a “Baniwa way” of interacting with the non indigenous world, governed by the logic of mythical and cosmological productions of the group.

## Índice

<b>Introdução.....</b>	<b>13</b>
◦ <i>Relações Interétnicas no Alto Rio Negro – Panorama Sucinto.....</i>	<i>16</i>
◦ <i>Contexto da Pesquisa.....</i>	<i>27</i>
◦ <i>O Pesquisador e seu “Objeto”.....</i>	<i>33</i>
◦ <i>O desenvolvimento do Trabalho.....</i>	<i>38</i>
◦ <i>Aporte Teórico Metodológico:.....</i>	<i>40</i>
<b>Parte I - Mitologia, Política, Gênero e Geração.....</b>	<b>67</b>
<b>Cap. 1 - Os sentidos Cósmicos e Políticos da Produção e Reprodução da Doença.....</b>	<b>69</b>
◦ <i>Cosmogonia, Violência, Doença e Morte.....</i>	<i>78</i>
◦ <i>Os Sentidos da Origem das Doenças – O eixo vertical do cosmos.....</i>	<i>98</i>
<i>Doenças do tronco mítico de Nhiãpirikoli.....</i>	<i>99</i>
<i>Doenças do tronco mítico de Kowai.....</i>	<i>103</i>
<i>Amaro e as Doenças de Branco.....</i>	<i>111</i>
<i>Doenças do Cosmos.....</i>	<i>115</i>
◦ <i>A Reprodução do Evento Patológico – O Eixo Horizontal do Cosmos.....</i>	<i>118</i>
<b>Cap. 2 - Cura e Cuidados de Saúde.....</b>	<b>125</b>
◦ <i>Uso de Plantas Medicinais.....</i>	<i>128</i>
◦ <i>Dietética.....</i>	<i>130</i>
◦ <i>Regras de Purificação e de Higiene corporal.....</i>	<i>137</i>
<b>Capítulo 3 - Doença, Poder e Disputas no dia-a-dia – O “a posteriori” da doença.....</b>	<b>143</b>

<b>Parte II - Política, Moral e Legitimidade no Mundo Aldeão.....</b>	<b>179</b>
<b>Cap. 4 - Hierarquia, Guerra, Alteridade e Poder na Ancestralidade .....</b>	<b>181</b>
◦ Guerra e Alteridade .....	200
◦ Poder Político e Chefia Indígena .....	211
<b>Cap. 5 - Mundo Baniwa: O Ontem no Hoje .....</b>	<b>229</b>
◦ Aviamento, o ontem e o hoje .....	233
◦ Poder político e organização social Baniwa.....	237
◦ Poder e Religião.....	246
<b>Cap. 6 - Organizações de Base do Içana e Aiari .....</b>	<b>257</b>
◦ Contexto Geral .....	257
◦ Legitimidade.....	273
◦ Representatividade .....	290
◦ Formas de Controle da Organização Indígena .....	292
◦ Política e Reciprocidade.....	299
<b>Cap. 7 - Organizações Baniwa de Base – Diferenças e semelhanças no dia-a-dia .....</b>	<b>303</b>
◦ OIBI.....	303
◦ ACIRA .....	318
◦ OICAI .....	326
◦ UNIBI e AIBRI .....	328
<b>Parte III - A Politização da Etnicidade.....</b>	<b>333</b>
<b>Cap. 8 - Mundialização, Globalização e Etnicidade .....</b>	<b>335</b>
◦ Situação Atual do Movimento Indígena Rionegrino .....	363
◦ A Distritalização Sanitária.....	375
◦ Política Partidária .....	388

<b>Capítulo 9 - Movimento Indígena no Cenário Baniwa .....</b>	<b>397</b>
◦ <i>Relações com o Poder de Estado.....</i>	<i>405</i>
◦ <i>Ação e Discurso no Movimento Indígena Baniwa .....</i>	<i>410</i>
◦ <i>Clientelismo, Partidos, Eleições e Outras Habilidades Interétnicas.....</i>	<i>412</i>
◦ <i>No Campo Sanitário.....</i>	<i>425</i>
<b>Conclusão.....</b>	<b>435</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>447</b>

#### MAPAS

◦ <i>Mapa 1 .....</i>	<i>188</i>
◦ <i>Mapa 2 .....</i>	<i>238</i>
◦ <i>Mapa 3 .....</i>	<i>247</i>

#### FIGURAS

◦ <i>Figura 1 .....</i>	<i>39</i>
◦ <i>Figura 2 .....</i>	<i>74</i>
◦ <i>Figura 3 .....</i>	<i>100</i>
◦ <i>Figura 4 .....</i>	<i>110</i>
◦ <i>Figura 5 .....</i>	<i>116</i>
◦ <i>Figura 6 .....</i>	<i>119</i>
◦ <i>Figura 7 .....</i>	<i>122</i>
◦ <i>Figura 8 .....</i>	<i>408</i>



## **Introdução**

Nas páginas seguintes empreenderemos um estudo das relações de poder/saber travadas por lideranças indígenas<sup>1</sup> do Alto Rio Negro, noroeste da Amazônia brasileira. O trabalho busca articular formas sociais e culturais nativas com aquelas trazidas pelo processo histórico de contato. Tomando como ponto de partida e eixo principal as representações de doença, práticas de cura e movimentos reivindicatórios por melhoria das condições de vida e saúde, nos propomos a discutir o exercício do poder político num contexto de relações interétnicas, analisar como essas práticas sociais se constituíram historicamente e de que modo se articulam com as concepções indígenas de autoridade, legitimidade, de doença e de cuidados de saúde, aqui entendidas como formas possíveis da expressão do poder nas culturas locais.

A etnografia prioriza a análise das relações políticas de um grupo étnico específico, os Baniwa/Curipaco dos Rios Içana e Aiari, afluentes do Rio Negro, enfocando a discussão do poder local e refletindo como ele influencia a práxis de Organizações e lideranças indígenas que atuam tanto no âmbito das aldeias<sup>2</sup>, quanto na interface com instituições não-indígenas de alcance nacional e mundial. A ênfase dada ao estudo do poder local, expresso

---

<sup>1</sup> Na linguagem corrente no Alto Rio Negro, a denominação de liderança indígena costuma se aplicar a vários tipos de atores políticos tais como chefias de aldeia conhecidas como capitães, líderes de Organizações Indígenas de base e dirigentes da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro/FOIRN. No presente texto utilizaremos o termo liderança apenas para se referir aos membros (atuais e passados) de diretoria de Organizações Indígenas, distinguindo-os dos outros tipos de agentes políticos atuantes na região.

<sup>2</sup> Faulhaber(1987) correlaciona o termo “aldeia” às práticas de descimentos forçados dos indígenas feitas pelos missionários no período colonial e que hoje é utilizado para designar agrupamentos residenciais indígenas ou conjuntos de agrupamentos articulados, tomados com frequência como sinônimos de “comunidades”, termo de origem bem mais recente e fruto igualmente das tentativas missionárias católicas de impor valores cristãos ao indígenas, através do estabelecimento de “comunidades eclesiais de base” em áreas indígenas. Ao longo do texto, utilizaremos os termos aldeia e comunidade como sinônimos, designando através deles agrupamentos residenciais indígenas que formam micro-unidades políticas constituídas por famílias nucleares onde predominam os laços de consangüinidade. O uso do termo comunidade não implica qualquer compromisso com as idéias de harmonia cristã missionária; trata-se apenas de uma adequação à terminologia corrente no Alto Rio Negro para designar essas micro-unidades residenciais que constituem seu padrão típico de assentamento populacional.

na atuação das Organizações de Base<sup>3</sup>, procura não se restringir a ele, mas manter a premissa de que mesmo a partir de uma perspectiva local é possível promover o entendimento das múltiplas determinações enfrentadas pelos movimentos etnopolíticos no processo de mundialização da Amazônia. Trata-se de uma inversão das abordagens que tem procurado estudar o movimento indígena no Brasil a partir dos enfoques de entidades e lideranças que atuam em níveis macrorregional (como a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira/COIAB) e nacional (casos da antiga União das Nações Indígenas/UNI e do atual Conselho de Articulação dos Povos Indígenas do Brasil/CAPOIB)<sup>4</sup>.

No plano das relações intraétnicas, a análise das representações do processo de adoecimento, aqui abordado como uma forma de expressão das relações de conflito e de poder, vem demonstrando que a cosmogonia tradicional permanece como eixo de referência para incorporação dos discursos sanitários trazidos pelo contato, provendo múltiplas ressignificações dos sentidos assumidos pelos conhecimentos biomédicos na mentalidade indígena e nas maneiras como concepções e práticas sanitárias heterogêneas encontram sua inserção específica no mercado simbólico<sup>5</sup> da saúde do Alto Rio Negro.

Do mesmo modo, as características da organização social e cosmológica do grupo étnico estudado influenciam decisivamente nas formas de atuação de suas Organizações Indígenas; isso implica propor que uma compreensão mais adequada da atuação do movimento indígena rionegrino exige um entendimento das formas de exercício do poder

---

<sup>3</sup> Organizações de Base devem ser entendidas como entidades etnopolíticas, que congregam um número determinado de aldeias dispostas em um trecho de rio e efetuam uma intermediação entre o plano local e a FOIRN, que por sua vez articula politicamente todo o movimento indígena no Alto Rio Negro; atualmente existem mais de 40 Organizações de Base no Alto Rio Negro. Na área Baniwa/Curipaco atuam nove dessas entidades, desenvolvendo ações de auto-subsistência, comercialização de artesanato, fiscalização da terra demarcada, militância nos conselhos deliberativos de saúde indígena, etc.

<sup>4</sup> Este tipo de abordagem foi feita principalmente por Alcida Ramos (1995a) (1995b) (1997), Ma. Helena Ortolan Matos (2000), John Monteiro (1996) e Sílvio Cavuscens (1999).

<sup>5</sup> Mercado Simbólico, segundo Verón (1980) é o espaço social onde os discursos concorrentes expressam posições, onde os atores negociam sentidos e poder, gerando-se uma alternância de posições sociais e práticas discursivas, que ora ocupam posições centrais ora periféricas, dependendo das relações de poder /saber, nos distintos níveis de articulação das relações sociais.

político da sociedade de origem de cada Organização indígena que o compõe.

O campo específico da saúde propiciou a exploração da interface entre reprodução e transformação das formas próprias de organização social e política do grupo e as atividades desenvolvidas junto a instituições da sociedade nacional brasileira, em busca de garantir o direito à diferença cultural, o acesso aos direitos universais de cidadania e aos benefícios gerados por políticas públicas, entre as quais se destaca a de saúde. Tais relações, ainda que travadas no âmbito das instituições e fóruns decisórios não-indígenas, são fundadas no princípio de uma etnicidade singular, sendo matizadas pelo modo indígena de vida, que orienta as representações e práticas sociais dessas lideranças, quer no campo da saúde (nosso foco de interesse), ou nas outras ações realizadas no âmbito mais geral do movimento indígena.

Tal perspectiva oferece ainda subsídios para o entendimento das estratégias de reconstrução identitária geradas pelo movimento indígena, das características de sua intervenção nas políticas governamentais do setor saúde e nos colegiados deliberativos onde são planejadas as ações de saúde voltadas para os povos indígenas. Possibilita ainda, refletir a interação entre o trabalho de agentes nativos de modernização que atuam num plano local e microrregional, com as práticas políticas de entidades regionais e multiétnicas, como a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro/FOIRN<sup>6</sup>, e com as formas de organização social e do exercício do poder político preexistentes ao contato.

---

<sup>6</sup> Para fins do presente estudo, centrado num enfoque do poder local, adotamos a seguinte convenção: consideramos as Organizações de Base como entidades de alcance local e a FOIRN como entidade regional, por congregar forças políticas que expressam uma região culturalmente diferenciada em relação a outras da Amazônia Indígena. A COIAB foi caracterizada como tendo alcance macrorregional e a CAPOIB como uma entidade que se propõe a ter um alcance nacional. Em categoria similar à FOIRN, consideramos, por exemplo, a CGTT e a FOCCIT, duas centrais que se propõem simultaneamente a representar o povo Ticuna, e o CGTSM/ Conselho Geral da Tribo Satere Mawé; estas três últimas entidades não dispõem, como a FOIRN, de Organizações de Base que efetuem uma intermediação entre a entidade regional e as aldeias que elas se propõem a representar. Atualmente desenha-se no Alto Rio Negro mais um desdobramento representado por entidades como a Organização Indígena da Bacia do Içana/ OIBI e a Coordenação das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê/ COIDI, que congregam politicamente várias Organizações de Base de uma microrregião.

A análise destas estratégias evidencia um manejo da identidade étnica, em que a adoção de uma condição de “índio genérico”<sup>7</sup> no palco das relações interétnicas garante unidade política na atuação de representantes de diferentes etnias e amplia sua capacidade de negociação junto aos poderes constituídos. Embora a diferença étnica nunca se apague de fato, sua negação temporária facilita alianças com entidades/instituições globalizadas favoráveis à causa indígena, contribuindo para consolidar e ampliar sua intervenção no sistema de saúde e nas políticas indigenistas como um todo. Este mesmo movimento gera uma revigoração da etnicidade e uma busca/reconstrução, de sinais diacríticos de uma indianidade antes pouco valorizada.

A atuação do movimento indígena se constrói e adquire inteligibilidade na longa e violenta história do contato interétnico no Alto Rio Negro; faremos a seguir um breve histórico destas relações destacando aspectos gerais que permitam situar historicamente o contexto hoje encontrado naquela região. Outras questões mais específicas serão tratados ao longo de cada capítulo.

### ***Relações Interétnicas no Alto Rio Negro – Panorama Sucinto***

A história das relações interétnicas no Alto Rio Negro é bem conhecida e vem sendo estudada por autores diversos como Wright (1981) (1989) (1992) (1999), Buchillet (1991), Galvão (1979) e Ana G. Oliveira (1995). A partir da produção destes autores, faremos uma breve síntese da história do contato, situando como principais agentes de colonização os inspetores coloniais de índios, os missionários, seringalistas da borracha, o Estado brasileiro

---

<sup>7</sup> Este termo está sendo usado aqui para designar um tipo de borramento temporário e deliberado das diferenças tribais, feito pelas lideranças indígenas em espaços multiétnicos de poder. Em tais ocasiões, a construção de alianças táticas pode se expressar em autodesignações progressivamente mais genéricas que variam segundo a amplitude das alianças políticas desejadas. Num evento da COIAB, por exemplo, é comum observarmos a formação de acordos táticos forjados entre os “índios do Alto Rio Negro”, que apagando momentaneamente suas diferenças internas, buscam obter uma maior eficácia no encaminhamento de reivindicações e outros tipos de ação política desenvolvidas no enfrentamento de outras sociedades indígenas ou dos não-índios.

através do Serviços de Proteção ao Índio/SPI, Fundação Nacional do Índio/FUNAI e dos Militares. Mais recentemente o cenário se enriquece com a chegada de outros interlocutores do poder público como o Ministério da Saúde, Universidades, órgãos de fomento ao desenvolvimento agrícola, Secretarias de Saúde e Educação, além de Organizações não-governamentais de apoio à causa indígena e/ou voltadas para a preservação ambiental.

A etnogeografia do Alto Rio Negro costuma subdividir a região conforme seus principais cursos de rio, os quais equivalem aos sítios ancestrais de moradia de grupos étnicos específicos. Assim, temos o Uaupés com seus principais afluentes; o Tiquié, congregando os grupos de língua Tukano; o Papuri, onde se localizam ainda hoje as moradias dos Tariano, sociedade de origem Arawak que adotou o Tukano como língua-mãe, além dos grupos Maku.<sup>8</sup> A calha do Rio Negro tem sido a moradia dos grupos Baré; seu afluente Xié abriga os Warekena, Arawak falante, ao passo que no Içana e seus afluentes Aiari, Quiari e Cuiari residem os Baniwa. Esta subdivisão geográfica das sociedades locais tem orientado o processo colonizatório desde os seus primórdios até os dias atuais; mesmo tendo havido uma considerável mudança nos padrões indígenas de moradia, ela permanece influenciando na forma de atuação da FOIRN e das agências de governo.

A história do contato interétnico é uma sangrenta sucessão de violências que se iniciam no século XVIII com o comércio de escravos e os conseqüentes descimentos feitos pelos portugueses, buscando mão-de-obra capaz de executar as atividades necessárias ao estabelecimento de suas possessões territoriais. Uma colonização mais sistemática se inicia no final do século, após a derrota dos Manao que controlavam o Baixo Rio Negro. As expedições de captura, organizadas tanto por portugueses quanto por espanhóis, aliadas a eclosão de violentas epidemias e a exacerbação das relações guerreiras entre os grupos indígenas dizimaram violentamente a população. No final do século XVIII o colapso da

---

<sup>8</sup> Os povos de língua Maku costumam viver em terra firme, distante dos grandes cursos d'água, mas como estabelecem interações rotineiras com os grupos Tukano podem ser agrupados nesta sub-região geográfica.

política do governo colonial para a região possibilitou um breve momento de liberdade aos índios (Wright, 1992).

A presença missionária itinerante também se sucede ao longo dos séculos XVIII e XIX, sem grande sucesso no estabelecimento de bases fixas de apoio; a reconstituição do Diretório de índios pelo governo provincial, na metade do século XIX, promove a retomada do programa civilizatório, fundado, como sempre, no trabalho indígena. Igualmente, reeditam-se as tensões entre missionários, comerciantes e funcionários do governo pelo controle da mão-de-obra nativa, sucedendo-se disputas e acusações mútuas, mas sem quaisquer melhorias nas condições de vida dos índios. As dificuldades de acesso, as tensões na fronteira com a Colômbia, as doenças e a fuga dos índios para locais inacessíveis nas cabeceiras dos rios dificultavam a eficácia do trabalho dos agentes de colonização. O período é marcado ainda pelas revoltas indígenas e um endurecimento da violência por parte dos colonizadores.

Entre os Baniwa a situação não era diferente. Num estudo feito entre os Hohodene do Aiari, Wright (1981) demonstra que as memórias indígenas ficaram marcadas pelo terror frente às expedições de captura; a história oral do grupo evidencia um acirramento de guerras intertribais e interétnicas, gerando a extinção física de *síbs* inteiros, a morte indiscriminada pelas epidemias e uma grave desorganização da vida social provocada pelas fugas e mudanças freqüentes dos locais de moradia; a fome e as mortes dificultavam a reprodução dos meios materiais e simbólicos de sustentação à cultura deste povo. Em meados do século XIX, eclode um surto milenarista conduzido por Venâncio Kamiko, que provocou retaliações das autoridades provinciais; o episódio demonstra que a cristianização dos Baniwa já assumia contornos próprios, que iriam se consolidar no século seguinte. No final do século, os Baniwa foram atrelados ao regime extrativista, sem uma mudança significativa da violência que incidia sobre eles, vinda dos dois lados da fronteira.

Na segunda metade do século XIX, instala-se o “boom” da borracha com o estabelecimento de seringais de extração e postos locais de armazenagem e comercialização das pélas. Os patrões da borracha, brasileiros e colombianos recrutavam a mão-de-obra indígena através de expedientes como o aliciamento, o endividamento forçado (aviamento), a alcoolização e a violência franca, num sistema de relações que ficou sendo conhecido como “regime do barracão”.

Koch-Grümbert (1995) é a principal fonte de informação da situação dos Baniwa no início do século XX, relatando a presença de poderosos seringalistas como Don Germano Garrido y Otero, que, desde o final do século anterior, havia se estabelecido próximo à foz do Içana e controlava todo o extrativismo nesse rio e afluentes; ele disputava com os militares do forte de Cucuí e com outros seringalistas brasileiros e colombianos o controle das riquezas geradas pela borracha (Wright, 1999). O pavor dos índios frente à presença de brancos<sup>9</sup> nas aldeias, foi seguidamente registrado pelos estudiosos que visitaram a área até a metade do século XX e marcou definitivamente as formas de interação dos membros desta cultura com os representantes das sociedades nacionais à sua volta.

O período da borracha também abriga um novo movimento milenarista que perpassou o território Baniwa, gerando grande mobilização da população em torno dos profetas, o abandono dos postos de trabalho e a conseqüente reação das autoridades tal como ocorrera nas iniciativas anteriores. As doenças introduzidas pelo contato continuavam a grassar, mantendo um perfil endêmico-epidêmico, sem quaisquer alternativas de prestação de cuidados de saúde.

Em 1914, os salesianos chegam à região dispostos a obter sucesso onde os outros fracassaram; encontraram um cenário desolador de miséria, morte, doença e medo, o que deve ter contribuído para uma melhor aceitação de seu projeto catequético pelos índios. Eles

---

<sup>9</sup> O termo “branco”, uma designação corrente no Alto Rio Negro, está sendo utilizado aqui para se referir aos membros do mundo não-indígena, não tendo correlação necessária com a cor da pele.

se estabeleceram inicialmente em São Gabriel da Cachoeira, daí se expandindo para o Baixo Rio Uaupés, Iauaretê e Tiquié, só atingindo o Içana na década de 50. Os preceitos missionários se assentavam no pressuposto da imoralidade, ignorância, superstição e atraso dos índios, demandando um projeto civilizatório ativamente construído através da escolarização, da imposição progressiva da religiosidade cristã/católica e do uso de vestimentas ocidentais, da destruição das malocas, desmoralização dos rituais indígenas e proibição do uso de línguas indígenas dentro dos internatos (Oliveira, 1995).

No seu longo período de atuação, a missão católica desenvolveu uma imagem profundamente depreciativa da cultura indígena. Os jovens precocemente recolhidos aos internatos conviviam diuturnamente com um conjunto sistemático de mensagens que desvalorizavam a cultura indígena, associada à incapacidade, à sujeira e à selvageria. Depoimentos de ex-internos demonstram uma internalização gradativa desta auto-imagem depreciada, gerando-se um terreno propício para um abandono “voluntário” dos marcadores culturais mais evidentes como os rituais de passagem, e para a negação da identidade étnica, vista como barreira na superação das desigualdades sociais a que os índios estavam submetidos. A eliminação da etnicidade passou a ser vista, por muitos dos egressos das escolas salesianas, como uma forma eficaz de supressão do estigma gerado pela condição indígena e como meio de alcançar lugares privilegiados na sociedade nacional. Tais idéias ainda hoje são encontradas entre as gerações que estão na faixa entre 40 e 70 anos, em todo o Alto Rio Negro.

A estas condições subjetivas, associava-se a falta de alternativas de emprego e geração de renda, pois a decadência do extrativismo da borracha não foi sucedida por outro tipo de atividade econômica que pudesse suprir as necessidades da população local. A persistência da extração de outros produtos da selva como o chicle e a piaçava não era capaz de gerar renda minimamente compatível com as expectativas das famílias, perpetuando a desagregação familiar, endividamento e deslocamento forçado dos homens

para longe das suas aldeias. Os diversos ciclos econômicos promoveram uma integração subalternizada dos índios à economia de mercado e criaram a necessidade de produtos manufaturados fora das terras indígenas, tornados imprescindíveis à vida cotidiana. O sistema de aviação se manteve em lenta decadência até o final da década de 70, quando a geopolítica da ditadura militar sacudiu novamente a região com suas propostas integracionistas.

A conjunção das iniciativas missionárias e as transformações da vida econômica tiveram entre suas conseqüências a ruptura de muitas estratégias tribais de cooperação, tornando a família nuclear o módulo primário de desenvolvimento de atividades econômicas e comprometendo a capacidade produtiva num ecossistema caracterizado pela escassez de alimentos.

No Içana, a missão salesiana acossada pela ofensiva evangélica, implantou na década de 50 um internato em território Baniwa. A região dispôs, na década de 40, de um posto do Serviço de Proteção ao Índio/SPI, que, até seu fechamento na metade dos anos 50, não produziu qualquer melhoria nas péssimas condições de vida dos índios; na época, os Baniwa não recebiam apoio nem do governo brasileiro e nem da missão, contando apenas com seus próprios meios para enfrentar a exploração violenta a que continuavam sendo submetidos pelos comerciantes colombianos. Em 1948, a missionária americana Sophie Muller penetra no Içana brasileiro para evangelizar os indígenas, após ter desenvolvido trabalho semelhante entre os Curipaco na Colômbia. A reação ao trabalho de Sophie foi espetacular, logrando conversões em massa e despertando novo surto messiânico. A missionária fazia uma pregação ativa contra os católicos e brancos em geral, condenando também as práticas xamânicas e outros rituais, além do uso do tabaco e do caxiri, que foram abandonados pela maioria (Wright, 1999).

A implantação da missão de Assunção é parte de uma tentativa salesiana de reconquistar o terreno perdido para os evangélicos; para este fim fortaleceram seus laços

com as autoridades brasileiras, acenando com o perigo gerado por uma potencial evangelização estrangeira que ameaçasse a integridade do território nacional. A estratégia redundou na tentativa de prisão e fuga de Sophie, que não mais retornou ao Brasil; seu trabalho não foi inútil, propiciando a instalação de bases permanentes da missão evangélica Novas Tribos ao longo do Içana (Wright, op.cit.). Os Baniwa porém não retornaram ao redil salesiano; muitos permaneceram renitentemente protestantes, apesar dos sucessivos esforços para sua reconversão. Os conflitos entre crentes e católicos permaneceram em níveis explosivos durante vários anos, sendo ativamente estimulados por missionários de ambos os lados. A missão católica continuou com muitas dificuldades, o seu projeto educacional que não teve o vigor e o alcance obtido no Uaupés e no Tiquié. Ainda segundo o mesmo estudo de Wright, o evangelismo ofereceu alguma alternativa para a dependência e a exploração instauradas pelo extrativismo, permitindo uma acomodação e estabilização da vida comunal, o que propiciava aos Baniwa um certo nível de escolha e controle sobre seu modo de vida.

Os anos 80 trouxeram novos problemas para a população rionegrina. Embora reconhecidas como área indígena, suas terras não estavam demarcadas. Em 1983, a elevação do preço do ouro no mercado internacional propiciou a invasão da região por garimpeiros, gerando em consequência a mobilização de duas empresas mineradoras (Goldamazon e Paranapanema) que detinham a licença para prospecção mineral na região e iniciaram uma movimentação para expulsar os garimpeiros autônomos. O clima era de conflagração geral, com as duas empresas disputando entre si, mas aliadas contra os garimpeiros autônomos e contra os direitos indígenas. Na área Baniwa, a empresa Goldamazon controlava não apenas a licença para minerar no território indígena, mas, apoiada pelas autoridades estaduais estabeleceu um sistema de bloqueio ao trânsito fluvial, inclusive indígena, no Rio Içana.

Ao longo da década de 80 conjugaram-se os interesses das empresas com as autoridades locais e com as políticas militares de ocupação da Amazônia, cuja maior expressão foi o projeto Calha Norte que revitalizou o projeto colonizatório no Alto Rio Negro, estimulando a ocupação das fronteiras por empresas e colonos não-indígenas, implantando uma malha viária e abrindo as terras de ocupação ancestral à exploração econômica de solo e subsolo. Os índios com seus assessores, bem como a FUNAI, elaboraram diversas propostas de demarcação, seja na forma de uma reserva única ou de áreas contíguas, sem lograr resultados satisfatórios.

A atuação do órgão indigenista, presente na região desde o início do século XX, através do Serviço de Proteção ao Índio/SPI, direcionada inicialmente para os Rios Papuri e Alto Uaupés, foi marcada pela triste trajetória do órgão, conivente com os abusos dos seringalistas, quando não pela subordinação direta dos índios ao chefe de posto. Debatendo-se entre a inoperância e a necessidade de gerar receitas próprias para sua sustentação local – o que obviamente só poderia ser obtido pela extração de produtos através de mão-de-obra indígena – o SPI entrou em confronto com a missão salesiana, e após uma troca de acusações recíprocas, foi vencido por ela. O órgão indigenista se retirou na metade da década de 50, deixando o território livre para os católicos até a década de 70, quando a FUNAI revitalizou os postos outrora existentes (Oliveira, 1995). O novo órgão criado sob os auspícios da ditadura militar serviu igualmente aos interesses antiindígenas, corroborando as propostas de expropriação das terras e finalmente homologando em 1989, uma demarcação de três áreas indígenas contíguas por entre as quais as “florestas nacionais” estavam abertas à exploração econômica, prejudicando gravemente os direitos dos grupos Maku, Baniwa e parte dos povos Tukano. Apesar das tentativas de alguns antropólogos do órgão que tentaram obter uma demarcação contínua ou, no mínimo, mais ampliada, a FUNAI se curvou às determinações do Conselho de Segurança Nacional, garantindo regalias (ilegais) para as mineradoras na região (Buchillet, 1991).

Neste período, as iniciativas indígenas foram 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, obtendo em troca promessas governamentais de financiamento de projetos de auto-sustentação. As lideranças da mesma região assinaram um contrato autorizando a Paranapanema a efetuar exploração mineral nas terras Maku, obtendo em retorno o compromisso de fornecimento de serviços de atenção à saúde, educação e apoio técnico para programas de geração de renda. Os representantes indígenas de outras regiões insistiram na recusa às propostas dos militares, reafirmando o pleito da demarcação contínua e a recusa da presença dos não-índios em suas terras (Buchillet, 1991). Na área Baniwa, as posições se dividiram entre um alheamento das discussões e a busca de acordo, através de chefias evangélicas de aldeia, com as autoridades militares e a empresa Goldamazon na busca de alternativas econômicas para suprir o vácuo gerado pela falência do extrativismo.

A divisão política dos índios pode ser creditada à omissão do órgão indigenista, à falta de perspectivas de desenvolvimento econômico e à ausência de um projeto político próprio que aglutinasse de forma construtiva suas motivações e necessidades. A ruptura das antigas formas de poder político e ritual, produzida pela ação missionária, deixava as chefias locais imersas numa incompreensão difusa sobre as formas de operar das instituições do mundo dos brancos. O jogo de decretos, portarias e comissões encobria um conjunto de interesses obscuros e muito mais amplos que o viver cotidiano indígena, deixando as chefias sem as informações necessárias à tomada de decisão. As informações localmente disponíveis eram insuficientes para a apreensão de idéias tão abstratas quanto “florestas nacionais”, “segurança nacional”, “terra indígena”, etc. Além disso a tomada de decisões de alcance supralocal, como a demarcação de terras para todo o Alto Rio Negro, era uma experiência nova para agentes políticos acostumados a entabular relações e negociações

Some-se a isso a já citada incorporação de uma etnicidade depreciada pelos membros mais escolarizados. Estas pessoas, em tese as mais habilitadas a compreender as nuances envolvidas nestas delicadas negociações, tendiam paradoxalmente a uma maior permeabilidade às propostas desenvolvimentistas dos militares,<sup>10</sup> demonstrando a difusão de um senso comum evolucionista na vida cotidiana. Além disso, as gerações mais jovens não tinham vivenciado a violência gerada pela convivência cotidiana com frentes econômicas em suas terras. O terror dos descimentos e do regime de barracão surgia mais como uma lembrança, tomada viva apenas pelos relatos dos velhos, do que como uma experiência concreta; aparentemente faltavam aos mais jovens elementos para apreender de imediato a magnitude da ameaça representada pela disruptiva intervenção do Calha Norte. A perspectiva de geração de renda e do estabelecimento de políticas sociais que favorecessem o acesso a direitos anteriormente negados parecia mais atraente do que a preservação de um modo de vida, encarado naquele momento como um entrave à modernização da sociedade.

Como se disse antes, não havia consenso estabelecido e a expressão pública indígena através de documentos e pronunciamentos feitos na época mostrava uma polifonia eivada de contradições; o quadro era agravado pela ausência de um contradiscurso sistemático e eficiente na valorização da etnicidade e/ou das idéias democráticas em geral, pois no cenário nacional o país ainda convalescia das mazelas da ditadura e os movimentos etnopolíticos mal iniciavam seus primeiros passos. Nos fóruns indigenistas ainda não se legitimara a idéia de que os índios podiam falar por si e por seus interesses, prevalecendo a noção de tinham que ser representados por “autoridades” não-indígenas, sejam elas

---

<sup>10</sup> Em entrevistas coletadas junto a lideranças indígenas não-Baniwa, que participaram dessas negociações na época, o ideário desenvolvimentista aparece de forma nítida não apenas em seu discurso, mas também nas motivações que geraram o apoio inicial ao Projeto Calha Norte pelas chefias de aldeia. Ana Guita Oliveira (1995) também coletou depoimentos de teor similar em sua tese de doutorado.

missionários, antropólogos, funcionários do órgão indigenista e outros atores quaisquer, tomando o controle indígena sobre seu próprio destino uma impossibilidade.

Num cenário tão desfavorável, é de se perguntar como essas iniciativas semi-ordenadas possibilitaram a instituição da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro/FOIRN em 1989, inaugurando a era do movimento indígena na região e criando um canal onde as vozes indígenas pudessem expressar suas prioridades e contradições. Do final da década de 80 até o momento atual, a FOIRN vem aglutinando as iniciativas de revitalização da etnicidade, tendo conseguido inclusive reverter a desastrosa demarcação e obter através de recursos judiciais uma demarcação contínua, tal como inicialmente pretendido.

### ***Contexto da Pesquisa***

O trabalho vem sendo desenvolvido no município de São Gabriel da Cachoeira, Alto Rio Negro; essa região, conhecida na geopolítica brasileira como *cabeça do cachorro*, tem sido, nos últimos anos, palco de importantes embates entre grupos nacional-desenvolvimentistas como os militares do SIVAM/Calha Norte e garimpeiros, entidades ambientalistas e de defesa da causa indígena, missões religiosas, sociedades indígenas e instituições transnacionais que conduzem a globalização das relações planetárias.

No campo específico da saúde temos a recente intervenção do Ministério da Saúde para a implantação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas/DSEI<sup>11</sup>, uma tentativa de prover atenção à saúde a grupos etnicamente diferenciados e de resolver uma longa disputa com a FUNAI pela condução dos rumos das políticas de atenção à saúde indígena. A movimentação em torno dos DSEI gerou, além de um incremento nas tensões e interações políticas, a celebração de relações convenientes entre um órgão de governo, a Fundação Nacional de Saúde, e entidades indígenas. Os convênios, celebrados não apenas no Alto Rio Negro, inauguram uma forma nova de legitimação das lutas etnopolíticas por setores do governo brasileiro, propiciando o repasse de recursos públicos para as Organizações Indígenas e gerando uma implícita aceitação/formalização do movimento indígena, cuja existência jurídica até poucos anos atrás era sumariamente contestada por órgãos como a FUNAI.

A parceria com políticas públicas, associada ao montante de recursos que vem sendo repassado para diversas associações indígenas na Amazônia, além de gerar impacto nas suas estratégias gerenciais e administrativas, também cria novos problemas de

---

<sup>11</sup> Distritos Sanitários Especiais Indígenas são formas de organização de microssistemas de saúde de base local e dirigidos especificamente à prestação de cuidados de saúde para a população indígena residente em sua área de abrangência, constituindo-se em um subsistema dentro do Sistema Único de Saúde.

legitimidade e representatividade junto aos seus liderados, o que certamente influenciará os rumos futuros de sua atuação.

No cenário rionegrino entrecruzam-se diversos tipos de atores políticos indígenas: chefias de aldeia, catequistas, diáconos, pastores e padres indígenas, xamãs, benzedores, índios parlamentares, ocupantes de cargos do poder executivo municipal, Agentes de Saúde e membros de Organizações Indígenas. Boa parte deles participa ativamente dos conselhos de saúde, onde disputam sentidos no mercado simbólico local. Nestes fóruns seus discursos são continuamente atualizados pela presença do “outro”,<sup>12</sup> expressando tanto as concepções e práticas sanitárias oriundas do contato interétnico quanto os saberes míticos, que ordenam não só a visão nativa de mundo, mas também as formas de apropriação e de uso político dos saberes advindos do mundo não-indígena. Deste conjunto de interlocutores, selecionamos os informantes da pesquisa, priorizando membros dos grupos Baniwa/Curipaco.

Embora a organização política Baniwa/Curipaco se constitua num dos principais eixos da investigação, também foram coletadas informações junto a lideranças indígenas de outros povos.<sup>13</sup> Isso se fez necessário (e possível) porque, apesar da coexistência de distintas visões ontocosmológicas, a realidade rionegrina gera também um conjunto de padrões culturais comuns, de interligações políticas, sociais, religiosas e de trocas comerciais que faz com que, em muitos aspectos, estas sociedades operem como uma totalidade cultural, na qual as relações intertribais se influenciam e se condicionam mutuamente.

---

<sup>12</sup> O “outro” deve ser aqui entendido não apenas como o branco, o não-índio, mas abrange também representantes de grupos étnicos que mantêm relações ancestrais de disputas e rivalidades atualizadas num contexto moderno, que pode exigir que inimigos tradicionais acirrem suas disputas ou que estabeleçam alianças políticas conjunturais num conselho de saúde.

<sup>13</sup> Coletamos também informações entre líderes Tariano, Baré, Tukano, Piratapuia e Dessano, que serão trabalhadas apenas no oitavo capítulo, quando trataremos da atuação da FOIRN. A observação participante das atividades da Federação remete para o plano da multiétnicidade.

Partindo deste princípio, formulamos a hipótese de que os dados coletados entre os Baniwa poderiam ser analisados também à luz da dinâmica das entidades políticas de outros povos da região e vice-versa, constituindo-se num processo de mútua retroalimentação. Refletir sobre as práticas políticas dos Baniwa, desconsiderando sua íntima interação com o restante do movimento indígena rionegrino, coordenado pela FOIRN - com quem as lideranças Baniwa e Curipaco mantêm um contato estreito e cotidiano e onde buscam referências e apoio político, financeiro e gerencial para desenvolver atividades em suas regiões de origem - empobreceria a análise. Em função disso, procuramos construir a investigação da política interna do mundo Baniwa/Curipaco, mas sempre de forma articulada com interações estabelecidas com líderes e organizações de outras sub-regiões do Alto Rio Negro.

As informações foram coletadas em quatro regiões geopolíticas distintas dentro da área Baniwa: no Médio Içana, junto aos *sibs*<sup>14</sup> *Kadapolitana*, *Dzawenai*, *Walipere Dakenai*; Alto Içana, com informantes dos *sibs* de falar Curipaco *Comada minanai* e *Capithi minanai*; Rio Aiari, onde trabalhamos com informantes *Hohodene*, *Walipere Dakenai* e *Mawlieni*, além de dois membros da etnia Cubeo que ali vivem. A quarta região geopolítica é São Gabriel da Cachoeira, onde foram colhidas informações sobre o movimento indígena no sentido pan-rionegrino.

Os dados sobre doença, cura e cuidados foram obtidos a partir das informações de aproximadamente 35 pessoas, entre as quais um xamã, quatro donos de cânticos e mais outras 30 pessoas que não sendo especialistas de cura, foram apontados pelas Organizações Indígenas como conhecedores de doenças e plantas medicinais nativas. Boa parte deles exerce, ou já exerceu, funções de chefia de aldeia. Dados sobre biomedicina e organização de serviços da rede de saúde foram coletados junto a estes mesmos

---

<sup>14</sup> O conceito de *sib* designa aqui um conjunto de filiação unilinear em que seus membros se reconhecem como consangüíneos, em decorrência de uma ancestralidade comum.

informantes e mais 15 capitães e vice-capitães, que participaram ativamente do projeto de Medicina Tradicional Baniwa/Curipaco (ver mais adiante os detalhes sobre esta atividade); também foram coletados dados junto a 20 dos 32 Agentes de Saúde Baniwa/Curipaco.

As informações sobre as Organizações Indígenas de Base foram coletadas junto a cinco das nove atuantes na área Baniwa Curipaco; a exclusão de quatro dessas entidades se baseou nos seguintes critérios: duas delas foram fundadas há pouco mais de um ano e todas quatro excluídas estão sediadas na região do Baixo Içana, área geopolítica de *sibs* Baniwa falantes exclusivos de Nheengatu e com frouxos laços de interação com as entidades hoje reconhecidas como representativas do povo indígena Baniwa no Alto Rio Negro. Os mesmos capitães e Agentes de Saúde que forneceram informações sobre saúde e doença foram entrevistados para o tema das entidades de base; os membros das diretorias dessas organizações também foram entrevistados, configurando um total de 12 dirigentes.

Para o capítulo que trata da atuação de lideranças junto à FOIRN, foram entrevistados um total de três das quatro lideranças que exerciam mandato político frente à entidade no momento da pesquisa. Igualmente foram entrevistados outros oito ex-dirigentes da entidade, dos quais três deles já militaram na COIAB, um exercia mandato parlamentar e dois ocupavam cargos no poder executivo municipal de São Gabriel; do conjunto desses informantes apenas dois eram da etnia Baniwa. Neste nível, também coletamos informações referentes às atividades da Associação dos Agentes Indígenas de Saúde do Alto Rio Negro/AAISARN.

As técnicas de pesquisa utilizadas foram a observação participante de ritos de cura e do treinamento dos Agentes de Saúde pelos velhos, durante as atividades do projeto de Medicina Tradicional Baniwa. Igualmente foi feita a observação participante de fóruns e eventos políticos do movimento indígena e de eventos sanitários ocorridos em São Gabriel da Cachoeira e particularmente na área Baniwa nos últimos quatro anos: reuniões, assembléias, eleições, fóruns de planejamento e avaliação, trabalho cotidiano da entidade,

viagens de articulação política nas aldeias, interação formal e informal com assessores, autoridades governamentais, etc. Para as pessoas especificamente assinaladas como informantes da pesquisa foram aplicadas entrevistas semi-estruturadas, tratando dos diversos temas de interesse da investigação. Ao todo foram coletadas quase 90 horas de gravação. Além disso foram analisados documentos produzidos pelas Organizações, tais como relatórios, jornais, cartas, bilhetes, posicionamentos para a imprensa, e discursos das lideranças em fóruns públicos.

Fica difícil precisar o tempo empregado na pesquisa, devido à interação prévia da pesquisadora com o trabalho das lideranças indígenas, que data de 13 anos junto aos Agentes de Saúde, aproximadamente oito anos com a diretoria da FOIRN e sete com as entidades Baniwa/Curipaco; o projeto de Medicina Tradicional Baniwa vem sendo desenvolvido há cinco anos. Ao longo deste período foram realizadas incontáveis viagens, reuniões e atividades diversas, nas quais a pesquisadora simultaneamente coletou dados e efetuou trabalhos de assessoria e capacitação de representantes indígenas em todas as sub-regiões rionegrinas.

Após uma problematização inicial da realidade, definimos os objetivos da pauta de investigação, buscando elucidar as seguintes questões:

- Levantar informações sobre o conjunto de forças políticas indígenas<sup>15</sup> que intervêm no campo da saúde do Alto Rio Negro, analisando as relações políticas que lhes dão sustentação no plano das aldeias, nas Organizações Indígenas e junto às instituições de saúde; busca-se entender ainda de que forma(s) a militância específica no campo da saúde influencia e é influenciada pelo desenvolvimento de ações políticas mais gerais no conjunto de atividades do movimento indígena rionegrino.

---

<sup>15</sup> O ideal teria sido investigar também as forças políticas não-indígenas que interatuam na região; consideramos, porém, a tarefa irrealizável no tempo disponível para a realização de uma tese. Algumas informações a este respeito poderão ser encontradas em textos produzidos por Garnelo e Figueroa (1991), por Buchillet (1991), Ricardo (1991) e Oliveira (1995).

- Analisar a trajetória política das lideranças indígenas, buscando o entendimento de como se constroem e se legitimam seus discursos e práticas, de como operam as relações de forças políticas indígenas que intervêm no campo da saúde, tanto em nível das aldeias quanto no contato com instituições da sociedade nacional, buscando sempre refletir tais questões à luz da história das relações interétnicas travadas no Alto Rio Negro.

- Analisar o discurso indígena sobre as Instituições Locais, Regionais e Nacionais de Saúde, visando ao entendimento de como elas são socialmente representadas e como tais representações influem sobre as atitudes, demandas e expectativas das lideranças indígenas nas negociações e interrelações com os serviços de saúde e outras instituições da sociedade nacional.

- Investigar representações de saúde e doença e estratégias de cura e cuidados no mundo Baniwa que possibilitem o entendimento de como estão sendo (re)produzidas e redimensionadas as categorias de pensamento que orientam a ação indígena no campo da saúde.

- Analisar as representações sociais produzidas em torno da atuação de lideranças “modernas” como os Agentes Indígenas de Saúde, dirigentes de organizações e professores indígenas, buscando o entendimento das atribuições que lhes são definidas pela população local e das bases de sua escolha e sustentação política local e regional, inteligindo como estes novos papéis sociais vêm contribuindo para um redimensionamento e/ou preservação das relações ancestrais de poder político.

- Analisar o lugar/papel social reservado às lideranças de Organizações Indígenas e Agentes de Saúde, buscando correlacionar os resultados encontrados com a organização das relações de poder nas sociedades rionegrinas, caracterizando as obrigações, compromissos e direitos obtidos pelos mesmos, através do trabalho realizado frente ao seu grupo de parentes e junto a pessoas que não pertençam a seu grupo de parentesco.

### *O Pesquisador e seu “Objeto”*

Dentro do cenário onde se desenvolve o trabalho também se faz necessário problematizar as formas específicas de inserção do pesquisador no campo, o que não apenas interfere nos rumos da investigação mas, em grande parte, também define o objeto e o recorte estabelecido para a análise do material coletado.

Nossa interação com a realidade do Alto Rio Negro iniciou há 14 anos atrás, quando nos engajamos nas atividades do Projeto Rede Autônoma de Saúde Indígena/RASI, da Universidade do Amazonas no Alto Rio Negro. As ações desenvolvidas se voltaram inicialmente para a capacitação de Agentes Indígenas de Saúde, buscando o controle, prevenção de doenças e promoção à saúde, atuando portanto num nicho estritamente técnico da biomedicina, menos por escolha nossa e mais para atender a uma demanda premente das comunidades, que careciam de pessoas capazes de praticar os mínimos rudimentos de cuidados de saúde nas próprias aldeias.

Ao longo do tempo, o teor das discussões foi-se ampliando de forma a contemplar as temáticas da produção social da doença e da saúde, o exercício do controle social do sistema de saúde pelos grupos indígenas locais,<sup>16</sup> a atuação das lideranças indígenas nas iniciativas políticas pela melhoria das condições de vida e saúde, etc. Atualmente, o projeto realiza regularmente ações de assessoramento, pesquisa e educação em saúde, voltadas para o apoio aos Agentes Indígenas de Saúde, capitães e membros de Organizações Indígenas. Dentre os objetivos atuais do RASI podemos citar:

---

<sup>16</sup> No âmbito do sistema de saúde, a idéia de controle social subentende a organização de um processo participativo dos usuários do sistema, visando ao exercício continuado do direito de deliberar sobre a gestão dos serviços, definição de prioridades, aplicação de recursos, etc.. Em se tratando de populações indígenas, o grande desafio é o de organizar espaços de participação adequados às formas próprias de organização política e simbólica destes povos.

. Capacitação de Agentes Indígenas de Saúde para o desenvolvimento de atividades de educação e comunicação e participação política em saúde indígena, nas aldeias;

. Discussão permanente com lideranças indígenas, das propostas de organização e de gestão do subsistema de atenção à saúde indígena,<sup>17</sup> buscando familiarizá-las com o tema e construir, com elas, alternativas étnica e localmente adaptadas para a implantação do mesmo;

. Refletir sobre o papel das lideranças indígenas frente às relações de poder político, estabelecidas em nível local, regional e nacional, no âmbito de sua cultura origem e da sociedade nacional, que facilitem ou dificultem o desenvolvimento das ações de saúde adaptadas à realidade étnica vigente no Alto Rio Negro.

. Assessorar Organizações Indígenas no aprimoramento de estratégias de gestão e gerência das entidades e no desenvolvimento de projetos de auto-sustentação, que busquem a melhoria das condições de vida e saúde;

. Desenvolver atividades de investigação que possam contribuir para a melhoria das condições de vida e saúde dos povos indígenas rionegrinos.

O afastamento gradativo da equipe do RASI dos temas mais técnicos da formação de recursos humanos indígenas foi possibilitado pelo surgimento de outros atores no cenário local: criação da Secretaria Municipal de Saúde, entrada do Ministério da Saúde na atenção à saúde dos povos indígenas e a chegada de ONG's que atuam na assistência à saúde. Ele possibilitou, ainda, a busca de aliança mais efetiva, inicialmente com a FOIRN e, nos últimos

---

<sup>17</sup> O modelo de atenção à saúde indígena, tal como está proposto, é fruto das discussões e deliberações das Conferências de Saúde Indígena. As Conferências são eventos técnico-políticos, de âmbito nacional, com ampla participação de representantes indígenas e de profissionais de saúde, onde são definidas diretrizes gerais que orientam a organização das ações de saúde indígena no país.

sete anos, com as Organizações de Base, onde identificamos uma aguda carência de parceiros e apoio ao seu trabalho cotidiano.

O trabalho direto com lideranças de base nos lançou num novo e vertiginoso mundo; tentando atender suas demandas, nos vimos às voltas com atividades que nem com muito boa vontade poderiam ser creditadas ao campo da saúde; assim, tivemos que criar estratégias de ensino-aprendizado da linguagem institucional do mundo do branco, ou seja, de documentação escrita, como abaixo-assinados, ofícios, requerimentos, formulários, estatísticas, procedimentos administrativos, elaboração de projetos para captação de recursos, etc. No fluir cotidiano do trabalhos nas Organizações pudemos observar também um padrão de aprendizado horizontal e informal, feito pelas próprias lideranças na observação e troca de experiências em suas práticas rotineiras onde interagem e competem politicamente entre si, participam de eventos do movimento indígena regional, nacional e mundial, captam bens e recursos, demarcam posições do movimento indígena e negociam não só com autoridades constituídas, mas também com suas bases políticas, onde procuram manter e ampliar seu prestígio e legitimidade.

Igualmente vimos sonhos, angústias, desejos, sofrimento por eleições perdidas, mandatos cassados por acusações infundadas e maledicências diversas; o medo e a raiva impotente frente aos brancos, a solidão gerada pela transformação gradativa em um “outsider” em seu próprio lugar de nascimento, perdas gradativas mas inexoráveis, dos vínculos com sua aldeia de origem; os desafios, os sucessos, o uso irreversível (para alguns), da bebida alcóolica, companheira dos momentos difíceis (e fáceis também); o descontentamento das mulheres com maridos que, em vez de alimentos trazem apenas papéis para casa. Enfim, observamos todas as miríades de vidas que se entrecruzam e partilham fragmentos de um cotidiano de onde se espera extrair sentidos sobre estas próprias existências, não apenas para si mesmas mas também para esta grande abstração chamada causa indígena.

Se por um lado essa vivência, que se tomou quase cotidiana, nos franqueou o acesso a aspectos implícitos ou obscuros da militância indígena, por outro lado gerou uma familiaridade traiçoeira e o risco de naturalização do dado. Produziu ainda um controle político, pelos índios, da atuação do “pessoal da Universidade”; o justo exercício dos direitos de condução de seus próprios rumos gera, para o pesquisador, algumas difíceis negociações de prioridades no material a ser pesquisado. Alguns fatos que ocorreram no desenvolvimento da pesquisa em pauta se devem mais a direcionamentos gerados na negociação de prioridades com as lideranças, do que a rumos traçados inicialmente por nós, como pesquisadores.

A influência indígena sobre a configuração do processo de pesquisa não é um fato novo e vem sendo tratada por estudiosos como James Clifford (1998), que a consideram parte indissociável da construção dos textos etnográficos. A este respeito, gostaríamos de explicitar a marca deixada pela perspectiva evangélica nas análises que aqui serão desenvolvidas. Apesar do esforço em registrar a polifonia Baniwa, expressa na coleta de informações entre crentes, católicos e até junto a um autodenominado benzedor “tradicional” (isto é, nem crente nem católico), é inegável a existência de uma maior cumplicidade com lideranças evangélicas, que por sua vez tiveram a competência de se esgueirar sorrateiramente através do texto, buscando imprimir sua interpretação dos eventos etnografados. Da mesma forma devemos reconhecer que os esforços para refletir a ótica feminina no capítulo que trata de doença e cura não foram capazes de superar uma perspectiva androcêntrica, seja pelo monopólio masculino dos saberes e temas de interesse da pesquisadora, que logrou impor suas versões como as mais representativas, seja pelas estratégias utilizadas pelos homens para limitar o contato das mulheres com os não-índios e restringir a circulação de informações oriundas do universo feminino. Temos claro que uma maior aproximação com a ótica feminina dos temas aqui tratados exigirá pelo menos o dobro do tempo até hoje dedicado a convivência com o mundo Baniwa.

Trabalhar com informantes tão politizados complexifica e enriquece o trabalho e gera também novas dificuldades para delinear os rumos da pesquisa, pois não temos aqui “objetos” dóceis às definições e prioridades do pesquisador; este precisa negociar continuamente com “sujeitos” muito ativos, que tem suas próprias idéias e tentam fazê-las valer, sobre o que deve e o que não deve ser pesquisado, sobre o que é importante e/ou de utilidade para seus próprios fins. Passam a ser, em suma, co-participantes no processo de pesquisa, mesmo daquelas que não se propõem a ser uma pesquisa-ação.

Tal situação pode ser exemplificada na forma como ocorreu a coleta dos dados sobre doença e cura Baniwa, que não estavam inicialmente em pauta como material de tese.

Havia uma atividade neste campo, iniciada em 1997 com a Organização Indígena da Bacia do Içana /OIBI, a qual solicitou ao Projeto RASI que iniciasse um treinamento para os Agentes Indígenas de Saúde Baniwa, visando capacitá-los em conteúdos de medicina tradicional, especificamente em saberes organizados em torno do grande acervo de plantas medicinais utilizadas por aquele povo. Dada a impossibilidade de profissionais formados pela ótica da biomedicina ministrarem tais conteúdos, fez-se necessário o recrutamento de conhecedores nativos das categorias de doenças e terapêuticas correlatas, como os benzimentos, o xamanismo, as plantas medicinais e a dietética direcionada aos doentes. A riqueza das informações obtidas neste processo nos levou à decisão de incluir este tema no trabalho de tese, mas também gerou a obrigação, como contrapartida pelo uso das informações, de produzir um material educativo sobre o assunto destinado ao uso dos Agentes de Saúde. Das obrigações da contrapartida surgiu o Manual de Doenças Tradicionais Baniwa, produzido em plena redação da tese, que representa uma produção destinada ao uso comunitário dos temas relativos a doença e cuidados trabalhados nos capítulos 1, 2 e 3.

## ***O desenvolvimento do Trabalho***

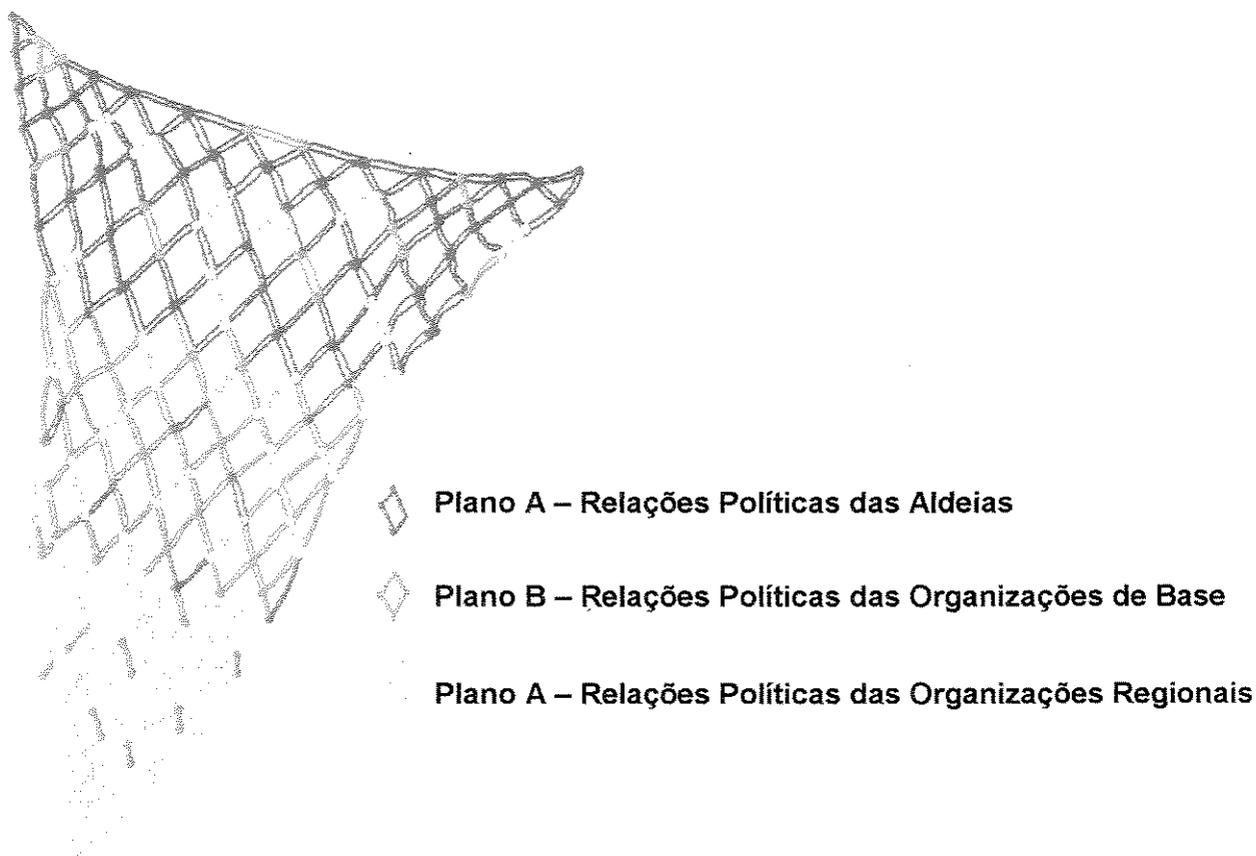
A imagem que melhor expressa a proposta da tese é a de uma rede, num esforço para demonstrar não apenas a interdependência entre os temas tratados, mas também de como elementos do plano mais interno da cultura, como a concepção de doença, podem influir decisivamente na atuação de lideranças nos espaços de poder do mundo não-indígena; puxando-se uma das malhas da rede pode-se provocar repercussões em planos conectados a ela apenas de forma indireta, mas ainda assim indissociável.

A tese está dividida em três partes e contém nove capítulos, tratando de representações e práticas de doença, cura e cuidados (capítulos 1, 2 e 3); das formas de exercício do poder político no plano local, ou seja na aldeia e/ou nas interações estabelecidas entre o conjunto de aldeias de uma ou mais fratrias (capítulos 3, 4, 5, 6 e 7) e nas interações encetadas com instituições e atores sociais do mundo não-indígena (capítulos 8 e 9).

A configuração geral da interação dos capítulos entre si aparece no diagrama da página seguinte, no qual, evidenciamos três planos distintos de uma mesma realidade, articulados na forma de uma rede de relações onde os agentes políticos ocupam simultaneamente várias posições no tecido social. A influência do plano mais interno da rede (plano A, cor verde), equivalendo à ação política na aldeia e intimamente ligado às produções culturais preexistentes ao contato, se expressa nos outros níveis do diagrama (planos B, cor azul e C, cor vermelha) através de malhas coloridas com as cores do nível A. Tal representação gráfica busca demonstrar visualmente a influência do pensamento mítico sobre os planos mais externos da rede de relações que configuram nosso objeto de investigação. Do mesmo modo, a influência do plano intermediário B, que estou chamando de política interna de Organizações Indígenas, se expressa também no nível mais externo da rede, através da cor azul, que o caracteriza no diagrama. Igual raciocínio deve ser utilizado

para o plano mais externo, representado pela cor vermelha, que é perpassado pelas influências dos planos mais internos da rede de relações.

Obviamente essas influências operam em mão dupla, pois as pessoas que vivem nas aldeias não são impermeáveis às influências do mundo exterior à reserva indígena e vice-versa. A retroalimentação entre os diversos planos também se expressa no diagrama da rede de relações pela presença de malhas coloridas de um plano, influenciando nos outros dois patamares de análise.



**Figura 1**

### ***Aporte Teórico Metodológico:***

A complexidade do objeto exigiu uma abordagem interdisciplinar aplicada através da integração progressiva dos sistemas conceituais estudados, articulando diversas disciplinas na análise do mesmo objeto (Faure,1992). A análise congregou questões referentes à organização social dos povos rionegrinos, ao contato interétnico, às representações sociais e práticas organizadas em torno da saúde, da doença e de cuidados, à circulação de informações sobre saúde, à produção de discursos e práticas políticas e técnicas em saúde, ao exercício do poder político indígena que vem sendo ressignificado nas relações interétnicas, e particularmente pelas práticas do movimento indígena que também propiciam a (re)construção da identidade indígena na militância étnico-política, além da interação com políticas públicas. A proposta aqui formulada busca, a partir de um enfoque nas relações de poder, tratar essas questões como uma totalidade capaz de respeitar a indissociabilidade da realidade.

Este trabalho pode ser enquadrado no campo da antropologia política, com forte afinidade com o que Ortner (1994) denominou de *Nova Teoria das Práticas*, com interesse especial nas relações de poder e hegemonia travadas numa dada sociedade, buscando flagrar as estratégias e práticas utilizadas no cotidiano dos agentes políticos para interpretar e legitimar determinadas formas de intervenção na realidade, perseguir seus objetivos e maximizar suas chances de fazê-lo de forma satisfatória, em acordo ou oposição às estruturas e constrações sociais. Trata-se afinal, de compreender as interações recíprocas entre indivíduos e sistemas sociais; nesta trajetória buscou-se apreender não apenas as iniciativas racionais e organizadas, mas também as contradições, incoerências e motivações não-racionais que permeiam as iniciativas políticas dos sujeitos.

Para Ortner (op. cit.), a abordagem das práticas pode ser caracterizada como o estudo de todas as formas de ação humana, mas feito a partir de um ângulo particular, o

político (1994:393, minha tradução). Tal perspectiva permitiu alinhar temas aparentemente díspares como o sistema de doença e cura, relações hierárquicas de gênero e de parentesco, relações interétnicas e entidades etnopolíticas, num conjunto analítico que ganha unidade através do enfoque da distribuição de poder e influência exercida por estas instituições nativas sobre os membros do grupo, buscando apreender como vem se dando a reprodução e a mudança destes elementos da sociedade Baniwa.

Coerentes com a abordagem da Teoria das Práticas, os esforços analíticos aqui empreendidos evitaram as clássicas divisões entre elementos sociais e culturais da realidade estudada, buscando tratar cada instituição indígena como uma totalidade que congrega arranjos econômicos, processos políticos, padrões morais, relações sociais, valores e afetos, que nem sempre guardam relações harmoniosas e integradas entre si.

A abordagem interdisciplinar proposta se apóia em duas formas de uso das proposições teóricas: configuramos um primeiro grupo de disciplinas e autores, cujas orientações permeiam toda a tese, provendo uma sustentação geral ao conjunto de idéias desenvolvidas ao longo do texto. Entretanto, como vários capítulos da tese configuram campos que a literatura considera como distintos entre si, seu tratamento demandou uma suplementação de produções específicas; assim, o capítulo 2 exigiu, além da orientação teórica geral, a contribuição da chamada Antropologia da Doença e assim por diante. Essas contribuições específicas serão detalhadas a cada capítulo.

Os aportes teóricos gerais que perpassarão todos os capítulos são representadas por:

**Antropologia Social:** as idéias de Sahlins (1997), que representa cultura como organização da experiência e da ação humanas por meios simbólicos, são um conceito central que percorre todo o texto e a partir do qual articulamos e harmonizamos as diferentes contribuições teóricas utilizadas. Na tentativa de evitar um uso instrumental da noção de

cultura, exploramos os espaços de uso ressignificado das normas culturais pelos sujeitos, rejeitando uma abordagem dicotômica entre tradicional e moderno. As palavras de Sahlins, para quem “a tradição consiste nos modos distintos como se dá sua transformação: a transformação é necessariamente adaptada ao esquema cultural existente” (1997:62), são elucidativas do pressuposto adotado no trabalho. A partir dessas premissas tentamos entender como os povos indígenas rionegrinos vêm desenvolvendo estratégias específicas de incorporação de elementos da cultura mundializada ao seu próprio sistema de mundo.

Também é de Sahlins a problematização de um conceito central em toda a discussão: o de reciprocidade. Em sua obra denominada *Economia de la Edad de la Piedra* (1983), ele estabelece um espectro das relações de reciprocidade em sociedades tribais, indo desde a **reciprocidade generalizada**, em geral travada entre consangüíneos, entre chefe e chefiados e nas regras de hospitalidade. Nesse tipo de interação, a ajuda é prestada, mas, embora não seja isenta de contra-obrigações, a expectativa de reciprocidade é difusa, não havendo regras precisas de como e quando deve se dar a retribuição; é um tipo de relação assimétrica na qual os bens fluem majoritariamente em uma só direção por um tempo longo (como, por exemplo, nas relações entre pais e filhos). Um segundo tipo de reciprocidade neste espectro é a **reciprocidade equilibrada**, na qual se estabelece um equilíbrio entre o que é entregue e recebido entre as partes que efetuam o intercâmbio. Para o autor, ela é menos pessoal e as partes interagem através de um reconhecimento de que a retribuição das dívidas deve ocorrer num período de tempo relativamente curto; aqui o fluxo de bens deve ocorrer nos dois sentidos. É o tipo mais habitual de relações estabelecidas entre chefias de aldeias e de Organização de Base.

Finalmente, a **reciprocidade negativa** é caracterizada como “o intento de obter algo sem retribuir nada em troca e buscando gozar de impunidade nessa assimetria extremada e impessoal que se tenta obter às custas do outro” (1983:213). É o tipo de relação que costuma se estabelecer nas interações conflitivas, tal como nas guerras tribais

ou no contato interétnico, no qual as chefias buscam formas de atuação capazes de inverter ou amenizar o fluxo unilateral de bens, que flui para fora da aldeia.

Esta tipologia da reciprocidade é utilizada ao longo de todos os capítulos, contribuindo para conferir inteligibilidade ao material coletado no campo. Igualmente lançamos mão da proposta contida em trabalhos mais recentes de Terence Turner (1988) (1992) (1993a) (1993b), nos quais ele desenvolve a análise da interação entre produções socioculturais Kayapó e aquelas trazidas pelo contato interétnico, demonstrando o que ele denomina de “processos de recolonização”, feito pelos índios, dos saberes e artefatos tecnológicos do mundo não-indígena; interessa-nos, ainda, a caracterização, feita pelo autor, de formas de legitimação (endo e exo-referidas) do exercício de poder político pelas chefias que atuam na interface entre estas duas realidades.

Ciente das críticas feitas a Sahlins por autores como Ortner (1994) e Caldeira (1989), os quais observam que ele minimiza a influência das noções de poder, hierarquia e dominação, buscamos explorar estes aspectos não apenas nas interações travadas no interior da sociedade Baniwa, mas também na forma como eles se expressam no encontro interétnico, particularmente no campo sócio-sanitário, elemento central das reflexões aqui desenvolvidas.

Joanna Overing, Peter Rivière, Fernando Santos-Granero e Pierre Clastres contribuíram para enriquecer as discussões sobre economia política, particularmente noções ligadas às características do poder político em chefias ameríndias tradicionais.

Overing (1983-84) utiliza o termo “antropologia política” para designar sistemas nos quais uma parte da sociedade teria o poder de controlar/usufruir os produtos do trabalho de outros. Assim, ela considera os grupos tribais ameríndios como sociedades que não praticam, no sentido acima formulado, uma economia política, já que nos mesmos não há uma permissão para que uns possam desfrutar do produto do trabalho de outros; ao contrário, o que se observaria é a existência de uma série de mecanismos sociais,

destinados a limitar ou mesmo impedir essa apropriação, o que remete as relações políticas aos circuitos de troca, fundados na reciprocidade. A autora caracteriza este circuito de trocas ritualizadas, como uma “antropologia política dos bens” em contraponto, mas não em contradição, com o que Rivière (1984) chama de “antropologia política das pessoas” (1983-4:332).

Ao efetuar um trabalho comparativo de diversas sociedades indígenas amazônicas, Peter Rivière utiliza um conceito distinto do de Overing (1983-84), para descrever a existência de uma economia política. Segundo ele, o que caracteriza a economia política ameríndia não é a apropriação dos frutos da produção e sim o controle dos membros da sociedade que são, entre outras coisas, produtores de bens; as riquezas mais desejadas são os próprios membros da sociedade, bens escassos quando comparados ao grande número de inimigos perigosos e à riqueza de recursos ambientais disponíveis para o grupo. Em sociedades nas quais as pessoas constituem uma das principais fontes de poder e de prestígio, o que caracteriza a economia política são os meios de gerenciamento e de controle delas e não dos bens produzidos com seu trabalho; na verdade, a maior parte destes grupos disporia de normas sociais que instituem a circulação obrigatória do produtos do trabalho humano entre diversos níveis do corpo social.

Dentre os casos estudados pelo autor, as estratégias que viabilizam esta “economia política das pessoas” passam pelo nível genealógico, com as gerações mais velhas exercendo o controle sobre os grupos mais jovens (reais ou classificatórios) e pelas diferenças de gênero, nas quais a mulher se situa como o pólo subordinado da relação. De modo semelhante, a proximidade/distância geopolítica entre o grupo local e seus aliados ou inimigos também faz parte dos meios de gerenciamento de pessoas, definindo possibilidades de aliança ou enfrentamento entre grupos.

Os trabalhos de Santos-Granero (1990) (1993) (1994) favorecem uma aplicação das noções de Overing sobre os circuitos ritualizados de trocas às análises sobre as chefias

indígenas sul-americanas. O autor retoma, ampliando, as proposta de Clastres de representar a chefatura ameríndia como um circuito de comunicação e troca, demonstrando que ela se apóia no controle de “meios místicos de produção”, isto é, em poderes simbólicos que viabilizam a redistribuição de bens e serviços que legitimam o trabalho da chefatura.

**Sociologia de Pierre Bourdieu:** da vasta obra deste autor, interessam-nos particularmente os estudos sobre o Conhecimento Prático (1980), o Senso Comum (1996a) (1996b), que se interrogam sobre as condições sociais que tornam possíveis essas formas de apreensão do mundo, e os estudos sobre o Poder Simbólico, por ele caracterizado como o poder de construir a realidade, através da atribuição de sentidos ordenados ao mundo social Bourdieu (1989). Nesses estudos, exploramos as abordagens sobre o poder político, as teorias do conhecimento e formas de cognição de grupos sociais específicos, a caracterização do simbólico como instrumento de comunicação e de transformação da vida social e a eficácia social e performativa dos discursos político e simbólico. A partir das premissas dadas por Bourdieu, tentamos apreender a forma como os atores sociais<sup>18</sup> em pauta desenvolvem pequenas rotinas, etiquetas de interação social e como povoam os cenários domésticos com seu trabalho, relações familiares e rotinas, estratégias através das quais capturam o real e constroem redes de sentido que operacionalizam uma simbolização capaz de constituir e transformar esta mesma realidade.

A proposta de Bourdieu é aceitar os símbolos como instrumentos de poder, de comunicação e de transmissão de conhecimentos, mas sem ignorar, como faz o interacionismo simbólico, as interveniências do meio social onde tais símbolos são gerados, reproduzidos e transformados. O autor caracteriza o campo da produção simbólica como um microcosmo onde grupos sociais exercitam a capacidade de “fazer ver e fazer crer”, isto é,

---

<sup>18</sup> O termo está sendo usado para caracterizar os sujeitos que estabelecem relações capazes do produzir o campo político-sanitário sob análise.

de fazer valer, para os outros, a sua própria visão de mundo, intervindo desta forma sobre a realidade social. O poder simbólico é uma forma transfigurada de outras manifestações de poder, partilhando com elas a capacidade de produzir efeitos e transformações reais no espaço social onde é exercido.

O autor trabalha o conceito de *campo de poder*, entendendo como tal, as relações de força entre grupos que ocupam posições numa sociedade determinada, capaz de garantir aos ocupantes destas posições um *quantum* suficiente de força social que lhes possibilite participar de lutas pelo exercício do poder e pelo reconhecimento de suas proposições como sendo mais legítimas do que outras situadas no campo de disputas (op. cit. 1989:28/29) .

Para exemplificar o uso das premissas acima explicitadas, pode-se explorar, no âmbito das doenças e curas Baniwa, uma categoria de poder simbólico que chama a atenção: é o *malikai*, um termo que designa a capacidade xamânica de reordenar o cosmos, curar doentes, limpar o mundo da maldade e da sujeira, etc; diversos mitos situam o *malikai* como fonte simultânea do poder de curar e de gerar a maldade e a destruição. A busca de sua obtenção envolve sangrentas lutas dos ancestrais proto-humanos entre si e com os animais-espíritos, que se atualizam nas disputas entre os especialistas do simbólico dos distintos *sibs*. Se traduzido em termos bourdierianos, *malikai* é uma forma de poder simbólico cujo monopólio permite que uma configuração de mundo se tome dominante em relação a outra; é através do acúmulo de *malikai*, isto é, de uma forma de capital simbólico, que ancestrais proto-humanos como *Nhiãpirikoli* e *Kowai*, conseguem impor a ordem humana (em detrimento da ordem dos animais-espíritos) a este mundo. As crenças Baniwa a este respeito são de ordem não material, mas repercutem de forma muito concreta nos modos de conduzir a vida social; o capital cultural representado pelo poder/saber que é o *malikai* possibilita a legitimação de uma forma específica de representar o mundo e constringer os indivíduos a agir em conformidade com estas representações; isto ocorre inclusive quando se faz sua releitura na apropriação de novas informações, já que as antigas representações

sociais orientam as formas de aquisição, seleção e utilização dos saberes advindos do contato. As visões de mundo que circulam num meio social expressam posições objetivas de força, num embricamento entre objetivo e subjetivo, individual e social, teoria e prática.

De modo análogo, Bourdieu (1996a) situa as disputas travadas em torno da identidade étnica como um caso particular de luta pela possibilidade de dar a conhecer, fazer reconhecer e legitimar sentidos/visões específicas de mundo, produzidos pelo grupo etnicamente diferenciado, na tentativa de instituir suas categorias de percepção e apreciação da realidade como algo reconhecível pela sociedade em que vive. O que está em jogo aqui é um tipo de luta simbólica, na qual as lideranças indígenas se esforçam por legitimar uma definição identitária que seja capaz de anular o estigma e a exclusão. É através de atividades eminentemente simbólicas que o movimento indígena vem tentando intervir na cena social, buscando reverter desvantagens sociais e econômicas que lhes foram impostas no contato interétnico. Em relação aos seus próprios liderados, as simbolizações das lideranças comportam também uma reconstrução criativa do passado e presente étnicos, que eles tentam legitimar através de suas práticas políticas à frente das organizações que dirigem.

**Teoria das Representações Sociais e Semiologia das Práticas Discursivas:** a obra de Bourdieu proporciona uma conexão entre as contribuições desses campos de saber oriundos respectivamente da Psicologia Social e da Teoria da Comunicação e que são hoje amplamente utilizados em abordagens antropológicas e sociológicas.

A teoria das Representações Sociais congrega tantas vertentes, que se faz necessário explicitar a qual delas nos referimos. Neste trabalho, utilizaremos a concepção de Denize Jodelet (1989) para quem Representações Sociais são categorias de pensamento, são formas de conhecimento elaborado e partilhado por grupos sociais, que os auxiliam a interpretar, questionar, atribuir sentido e intervir sobre a realidade; são, portanto, modos de

pensamento sempre ligados à ação. Mesmo sendo produtos da abstração, elas operam como elementos de organização das relações sociais dos homens entre si e com a natureza e favorecem a mobilização dos meios materiais que viabilizam a (re)produção da sociedade.

Essas estruturas cognitivas permitem a construção de sentidos sobre a realidade e estabelecem pontes de raciocínio entre os saberes prévios que os grupos sociais dispõem e as situações novas, que exigem a formulação de sentidos adicionais, para que possam se tornar manejáveis pela razão humana. Problematizando a aplicação desse campo de saberes no estudo da doença, Herzlich (1991) considera que o estudo das representações sociais auxilia no entendimento de como uma sociedade se apropria de informações, debates e problemas sanitários enfrentados por grupos de atores que atuam em seu seio e como tais elementos são redimensionados na dinâmica desta apropriação.

Esta formulação contém um viés cognitivista, mas que não se restringe às produções mentais da razão individual; ao contrário, é uma abordagem preocupada com as influências socioculturais na produção de representações capazes de atribuir sentido ao evento patológico. O estudo dos sentidos da doença como fato social remete à necessidade de compreensão da organização da cultura e da sociedade onde as representações sociais são geradas e reconstruídas.

Muitas críticas foram feitas à teoria das Representações Sociais; algumas delas acentuam seu caráter subjetivista e funcionalista, incapaz de dar conta das transformações sofridas pelos grupos sociais. Herzlich (1991) analisa as formulações de diversos críticos, evidenciando que elas se dirigiam principalmente à Serge Moscovici, cujos primeiros trabalhos não demonstravam, com clareza suficiente, que as representações eram socialmente produzidas, dando margem a análises que criticavam o caráter subjetivista e arbitrário das produções discursivas analisadas pelo autor. No mesmo trabalho, a autora demonstra o avanço de obras posteriores, entre as quais a sua própria produção, na qual se esforçou em refutar o construcionismo implícito identificado pelos críticos.

Jean Claude Abric (1994) foi quem melhor empreendeu a reformulação da teoria, desenvolvendo a Teoria do Núcleo Central das representações sociais, na qual propõe uma abordagem simultânea da reprodução e da transformação das relações sociais. Em sua proposição, Abric demonstra que se elas são, por um lado, formas de expressão dos universos consensuais que garantem a reprodução de uma cultura, elas também comportam a multiplicidade, a diversidade e a contradição, elementos que propiciam mudanças na vida social (Spink, 1999).

Sendo uma forma de linguagem, as Representações Sociais ao mesmo tempo que representam, também transformam a realidade, particularmente quando evidenciam as interações conflitivas que permeiam os grupos sociais desnudando as relações de poder que os constituem e provendo meios para sua superação. Esse conjunto de premissas as caracterizam como uma ação social, um trabalho simbólico que se constitui e é constituído nas relações de poder vigentes na sociedade.

Evidencia-se aqui uma interseção com o trabalho de Bourdieu que caracteriza o poder simbólico como uma forma de representação mental que é simultaneamente uma forma de trabalho socialmente produzido, capaz de não apenas expressar as contradições dos grupos de poder no meio social, mas também prover outros sujeitos de uma eficácia social, obtida através de meios simbólicos, capaz de reordenar e recriar as relações de poder vigentes. Para Bourdieu (1989), o que caracteriza essencialmente o poder simbólico é possibilitar a um sujeito fazer valer sua definição do mundo social, intervindo comunicativamente junto a outros sujeitos, procurando fazê-los crer nas suas proposições e abrindo a possibilidade de adesão a elas. Faz-se então necessário articular as representações que os sujeitos elaboraram sobre a realidade às formas como eles intervêm nela; neste caso, a representação passa a ser uma ferramenta que viabiliza a intervenção na vida social. A ordem discursiva é reveladora dos embates que buscam mobilizar os interesses, inclusive materiais, dos atores em conflito.

As propostas de Bourdieu têm sido usadas criativamente na abordagem semiológica dos discursos. Nessa vertente semiológica, Véron (1980) trabalha a noção de sentido como produções culturalmente partilhadas, que comportam uma grande variedade de manifestações e um potencial de transformação da realidade, expressos através de discursos socialmente produzidos e continuamente reordenados.

**Etnologia rionegrina:** A literatura antropológica descreve a região do Alto Rio Negro como um sistema de pluralismo étnico no qual convivem diversos grupos indígenas. Apesar de uma relativa diversidade nas culturas dessa região, os povos que ali vivem mantêm múltiplas interações sociais, políticas e religiosas, tomando possível a alguns autores configurá-los como um sistema cultural que guarda muitas características comuns, como os rituais de passagem, a estrutura social, regras de exogamia, etc., (Wright, 1992). A diversidade lingüística é um dos traços marcantes na organização social rionegrina e reflete variações culturais expressas na distribuição espacial dos *sibs*, no acesso a recursos naturais e na sua cultura material e simbólica. Tais características que simultaneamente congregam e diferenciam as sociedades rionegrinas, possibilitam a abordagem dos Baniwa “em si” próprios e como produtos de uma interação com outros grupos com quem coexistem desde tempos ancestrais

A produção etnológica de pesquisadores das sociedades rionegrinas como Wright (1981) (1992) (1993-94), Hill (1989), Joumet (1980) (1985), S. Hugh-Jones (1979), C. Hugh-Jones (1979), Goldman (1963), Jackson (1983) (1988) (1993), Chermela (1983) (1988a) (1988b), Koch-Grümbert (1995) e Torres Laborde (1966) será intensamente utilizada, provendo a base de análise das características da cultura e organização sócio-política dos grupos étnicos em pauta. Boa parte destes trabalhos é dedicada ao estudo da organização social de grupos específicos daquela região, evidenciando diversas facetas das relações sociais e, em particular, de parentesco travadas no Alto Rio Negro.

Ao lado da produção de antropólogos, diversos indígenas têm levado a cabo iniciativas de publicar narrativas míticas, buscando segundo suas próprias palavras, “contar a verdade sobre os mitos”. Nesta linha foram publicados os textos da coleção de Narradores Indígenas com livros organizados por Umusin, P.K. & Tolomã, K. (1980), Moreira, I. & Moreira, A. (1994), Diakuru e Kisibi (1996) e ainda uma coletânea de mitos Baniwa, narrada por benzedores e xamãs Baniwa e organizada por Wright (1999). Tais iniciativas refletem as versões clônicas dos mitos e expressam um movimento atual de revalorização de sua cultura pelas lideranças indígenas, ao lado de uma preocupação de registrá-las para as gerações futuras.

Outras publicações exploraram a relação entre a cosmovisão de grupos de língua Tukano e as características do ecossistema (Reichel-Dolmatoff, 1986), (von Hildebrand, 1993), evidenciando como as representações sociais dos povos da região regulam as formas de apropriação dos recursos naturais e contribuem para a reprodução da sociedade.

Oliveira, A. G. (1981) analisou o processo de ocupação das agências colonizadoras a partir do estudo de um grupo étnico específico, os Tariano; em trabalho posterior (1995) tratou do desdobramento de tais políticas, configurando o que a autora denominou de “cultura de fronteira” em sua tese de doutorado. Buchillet (1991a) (1991b) elaborou diversas análises sobre a geopolítica da região, particularmente o impacto do Projeto Calha Norte sobre a organização política dos povos indígenas rionegrinos.

No campo da saúde, trabalhando na linha da chamada “Antropologia da Doença”, Buchillet (1992) (1995), tem produzido diversas análises sobre cosmovisão e práticas xamânicas Dessano, representações alimentares e de doença e cura. A autora tem se preocupado ainda com as relações estabelecidas entre a Biomedicina e as Medicinas Tradicionais Indígenas e com a reelaboração das chamadas “doenças de branco”, evidenciando como este grupo vem incorporando e ressignificando representações sobre epidemias e de que forma tais representações adquirem nexos lógicos à luz da explicação

mítica. Santos (1991) estudou rezadores tradicionais em São Gabriel da Cachoeira e Athias (1997) vem trabalhando com as representações de doença ente os Hupdê-Maku, constatando que, para este grupo, as únicas categorias de doença existentes são as chamadas “doença de branco”, pois quaisquer outros tipos de moléstias não identificadas como doenças de branco são categorizadas como perturbações cosmológicas e não como patologia.

### ***Etnologia Baniwa***

Existe uma série de trabalhos já publicados sobre os Baniwa no Brasil, Wright (1981) (1993) (1993-94) (1996) (1999), na Venezuela Hill (1987) (1988) (1989) (1993) e na Colômbia, onde foram estudados por Joumet (1980) (1985). Como os dados sobre a organização social e cosmológica desse povo podem ser encontrados nas publicações citadas e como serão retomados ao longo dos capítulos da tese, para ilustrar nossos próprios dados de campo, nos limitaremos aqui a assinalar algumas informações gerais que não estarão contempladas na discussão subsequente.

Segundo Wright (1992) o termo Baniwa é um termo de língua geral e não uma auto-identificação deste grupo Arawak falante, que tem recebido denominações distintas na literatura, sendo chamado também de Wakuenai, na Venezuela, e de Curipaco, na Colômbia. Joumet (1995) e Galvão (1979)<sup>19</sup> distinguem diferenças nos falares, variações nas formas de enunciação de vocábulos sem comprometimento significativo da inteligibilidade mútua. Nicolas Joumet (1995) distingue quatro grupos dialetais, entre os quais assinalamos o falar Curipaco, um termo que no Brasil designa um conjunto de *sibs* residentes no Alto

---

<sup>19</sup> Galvão (1979) analisou a organização de grupos locais e *sibs*, efetuando também estudos de contato interétnico, nos quais revela preocupação com o processo de transformação cultural no Alto Rio Negro.

Içana, na região fronteira entre o Brasil e a Colômbia; estes grupos praticam uma variedade dialetal que os distingue dos demais grupos residentes no território Baniwa no Brasil.

Para fins desta pesquisa, vamos manter uma relativa indistinção entre ambos, particularmente no que se refere aos dados de doença, cura e cuidados pois não encontramos diferenças significativas entre as duas formações sociais, embora o volume de dados disponibilizados pelos informantes de falar Curipaco seja bem menor que aqueles obtidos junto aos *sibs* de outros falares. Nas informações relativas ao trabalho das Organizações Indígenas, os *sibs* de falar Curipaco (trabalhamos na pesquisa com os *sibs Comada minanai* e *Capithi minanai*) serão algumas vezes destacados, quando houver diferenças significativas entre a atuação política da entidade que os congrega e as outras Organizações Indígenas presentes na área Baniwa. Cabe lembrar que os informantes de falar Curipaco representam a si próprios como um grupo distinto dos outros moradores do Içana e do Aiari; esta imagem é partilhada por outros Baniwa residentes no Brasil.

Ao longo do texto, faremos uso do vocábulo Baniwa alternando com as designações de *sibs* quando se fizer necessário, enfatizando assim os manejos identitários utilizados pelos indígenas que podem variar de acordo com as situações. Embora seja um produto do processo colonizatório, o termo genérico Baniwa foi incorporado pelos grupos locais,<sup>20</sup> sendo utilizado regularmente nos circuitos de relação interétnica, numa demonstração de como uma noção externa foi incorporada e é usada taticamente como forma de auto-identificação em espaços/momentos de embates políticos que exigem uma aliança tática entre os diversos *sibs*; são momentos em que as diferenças são colocadas entre parênteses na busca de unir forças, seja junto à FOIRN (no combate aos “inimigos” do Uaupés, disputas por recursos, etc.), seja junto às autoridades não-indígenas. Quando se trata de eventos locais realizados

---

<sup>20</sup> Excetuando-se os *sibs* de falar Curipaco, que designam a si próprios como Curipaco, em contraste com os Baniwa residentes rio abaixo.

no âmbito das aldeias, é a filiação a um *sib* o elemento predominante da auto-identificação; neste contexto, a alteridade é representada pelos afins pertencentes a outras fratrias.<sup>21</sup>

Segundo Wright (1992), a sociedade Baniwa é dividida em aproximadamente cinco ou seis fratrias exogâmicas, cada uma das quais contém quatro a cinco *sibs* hierarquizados de acordo com a ordem mítica de saída na cachoeira de Hipana, de onde os seres humanos teriam sido retirados por *Nhiãpirikoli* o criador; as fratrias são nomeadas de acordo com o nome do *sib* de maior importância ritual. Em território brasileiro existem atualmente três fratrias: *Hohodene*, *Walipere dakenai* e *Dzawenai*. Para o autor, os membros de um grupo de agnatos de uma comunidade partilham um forte senso de identidade e se constituem como o nível mais importante de tomada de decisão nessa cultura.

As análises de Hill (1984) enfatizam a importância das relações entre *sibs* e fratrias, caracterizando-as também como sistemas de atividades que produzem distintos modelos cognitivos que orientam a tomada de decisão na vida cotidiana. Para o autor, as relações inter *sibs* – marcadas pela consangüinidade – e das fratrias entre si – marcadas pela afinidade – geram modos diferentes de estruturar o comportamento social e econômico, expressos, por exemplo, nas formas de punção dos recursos disponíveis no meio ambiente, com importantes repercussões na organização da vida social.

Dentro do território de sua fratria, cada patrisib se identifica com áreas específicas utilizadas para agricultura, caça, pesca e atividades rituais, estabelecendo uma conexão espiritual com a terra que habita e cultiva. Esta vinculação, explicada através da emergência mítica do espírito ancestral do *sib* em Hipana, propicia a definição de áreas diferenciadas para cada *sib* dentro do território frátrico, onde se localizariam também a morada dos mortos recentes e os lugares para onde os xamãs viajam através das canções dos rituais de cura e de liminaridade; os territórios e as produções culturais a eles correlatas fornecem

---

<sup>21</sup> As fratrias são compostas pelos *sibs* ou grupos de descendência patrilinear e patrilocais nomeados e hierarquizados segundo uma origem definida na mitologia (Journet, 1980).

importantes elementos distintivos de identidade em relação aos outros grupos considerados não consangüíneos (Hill, op. cit). Como os recursos naturais disponíveis em cada território fraterno são desiguais, sua exploração favorece a manutenção de um sistema relações de interdependência entre fratrias.

As fratrias têm status igualitário entre si; as principais formas de expressão da hierarquia ritual ocorrem nas relações inter e intra *sibs*, onde também se delinea a subordinação de gênero e de geração. Para Hill (op.cit.), a hierarquia ritual entre os *sibs* atua como um meio de sustentação da ordem política, permitindo uma otimização do uso de recursos naturais que variam de acordo com as épocas do ano; nos períodos de maior escassez de alimentos, ele identifica importante incremento nas interações intra *sibs*, ao passo que as relação interfráticas, viabilizadas principalmente através das cerimônias de troca *Pudali*, seriam priorizadas nos períodos anuais de maior abundância de alimentos. Outrora, a hierarquização dos *sibs*, tal como em outras sociedades rionegrinas, se categorizava através de papéis rituais especializados de "chefes", "guerreiros", "acendedores de cigarro", "servos", etc; parece ter havido uma superação histórica destas funções que não têm expressão concreta na vida cotidiana das aldeias nos dias de hoje.

A vinculação mítica das fratrias aos seus territórios tem expressão geopolítica; dessa forma, das três fratrias nomeadas que vivem no Brasil, duas – Dzawenai e Walipere – habitam em aldeias dispostas ao longo das margens do Rio Içana; a terceira, Hohodene se distribui ao longo do Rio Aiari. O processo migratório produziu diversos assentamentos Baniwa na calha do Rio Negro, na área urbana de São Gabriel da Cachoeira e no Médio Rio Negro, nos municípios de Santa Izabel e Barcelos, mas eles não estão contemplados neste estudo. A geopolítica das relações fráticas é parte constitutiva de um grande conjunto de trocas materiais e simbólicas que estabelece um circuito infinito de prestações e contraprestações entre agnatos e afins, das quais se destaca a exogamia, que entre os Baniwa não é obrigatoriamente lingüística, como entre os grupos Tukano, mas também

frátrica. Os Baniwa têm antigas interações com os povos de língua Tukano, estabelecendo não apenas relações guerreiras mas também trocas matrimoniais, feitas particularmente entre os Hohodene do Aiari com alguns grupos do Uaupés e com os Cubeo.

Wright (1991a) (1991b) (1992) também tem desenvolvido diversos trabalhos de etno-história e estudos da religiosidade tradicional, que nos tempos subseqüentes ao contato se transfigura em conversão religiosa católica e evangélica e na eclosão de movimentos milenaristas que mobilizaram a sociedade Baniwa nos séculos XIX e XX. A conversão religiosa permanece coexistindo com práticas xamânicas responsáveis pela manutenção da ordem cósmica. Trabalhando com membros da fratria Hohodene, Wright (1996) (1993) assinala a presença de dois tipos de especialistas: os xamãs (*malin*) propriamente ditos – que se diferenciam, hierarquizando-se segundo a profundidade de seus conhecimentos e a capacidade de viajar para níveis mais altos do cosmos – e os “donos de cânticos”, que associam um uso ritual do tabaco às recitações e cânticos denominados *kalidzamai*, executados nos estados de liminaridade e rituais de passagem. Essas práticas mantêm íntima vinculação com a produção mítica do grupo, com a categorização de doenças e com a manutenção da identidade e territorialidade dos grupos frátricos.

### **Movimento Indígena**

Mesmo não tendo sido utilizados aqui, os trabalhos de Roberto Cardoso de Oliveira e suas preocupações com as relações de contato interétnico podem ser considerados como precursores do tema, pois as concebem como uma totalidade onde as sociedades indígenas e o mundo dos brancos manteriam relações de interdependência. Os limites das propostas de Roberto Cardoso de Oliveira já foram analisados por diversos autores, particularmente por Oliveira Filho (1987), que demonstra a imprecisão da dicotomia tradicional/moderno na definição da legitimidade e autenticidade das relações políticas indígenas e na definição de

mediadores das relações interétnicas. Ainda assim, as idéias de Cardoso de Oliveira permanecem orientando diversas análises que vêm sendo feitas sobre o movimento indígena, de cujos líderes se tem questionado a autenticidade e as interações políticas com suas culturas de origem.

Dos diversos autores que têm investigado o movimento indígena no Brasil, podemos citar Ramos (1988) (1995a) (1995b) (1997) e Ortolan Matos (1997), que centraram suas preocupações na constituição do movimento indígena na década de 80, com ênfase especial na trajetória da UNI e nas relações travadas entre as lideranças indígenas e suas assessorias; ambas se preocupam em explorar as propostas do pan-indigenismo e dos desencontros de perspectivas entre as parcerias estabelecidas entre indígenas e não-índios, expressas, por exemplo, na recusa dos primeiros em se adequar às expectativas políticas dos últimos. Embora guardem diferenças entre si, as abordagens das duas autoras têm em comum a prioridade dada à análise do movimento indígena no cenário nacional, no espaço das relações interétnicas travadas entre lideranças e instituições que apoiam ou se opõem às propostas do movimento indígena.

Conklin, em parceria com Graham (1995) e sozinha (Conklin, 1997), analisou as interações de lideranças indígenas que se sucederam em espaços midiáticos nacional e mundial e com o movimento ambientalista, demonstrando a consolidação de alianças táticas firmadas entre esses grupos e lideranças indígenas que buscavam apoio político e recursos para viabilizar seus pleitos junto ao governo brasileiro, para desenvolver atividades econômicas auto-sustentáveis e garantir a proteção de suas terras. Usando como estudo de caso a trajetória do deputado Xavante Mário Juruna, e a mobilização de lideranças Kayapó durante a Constituinte, as autoras demonstram as contradições dessa aliança centrada numa imagem de "índio ecológico", que consiste num ajuste da atuação das lideranças ao papel, determinado pelo mundo não-indígena, de "representantes do exotismo" e/ou de preservacionistas ambientais, algo que não corresponde à realidade efetivamente

encontrada nas aldeias e que, em médio prazo, pode comprometer a credibilidade dos representantes indígenas junto a seus parceiros internacionais.

As autoras demonstram preocupação com a assimetria destas relações e com as contradições da posição dos indígenas, que se por um lado, pleiteiam a autodeterminação e o direito à diferença, por outro não estão exercendo este direito ao se amoldarem a uma visão essencialista de si próprios e negarem as diferenças internas entre as culturas agrupadas sob o rótulo genérico e reducionista de “índios”. Na prática, estariam abrindo mão da diferença e aceitando novas formas de colonialismo, com resultados que podem se revelar igualmente desastrosos.

Analisa ainda as configurações do indigenismo de Estado, que instaura um estado de dependência jurídica e econômica, monopoliza a mediação interétnica e se mostra incapaz de proteger as terras indígenas da invasão e exploração por terceiros e de oferecer alternativas econômicas auto-sustentáveis que possam ser desenvolvidas pelos próprios grupos étnicos. Dessa forma, as insuficiências do indigenismo estatal viriam motivando a mobilização indígena na defesa de seus próprios interesses e na busca de novas alianças que possibilitem fazê-lo de forma eficiente.

Brown (1994) mantém a linha de problematizar as interações entre as lideranças do movimento indígena e a sociedade ocidental. Ele desenvolve sua argumentação através de uma análise genérica das relações de poder e autoridade em chefias indígenas amazônicas e, sem se deter em nenhuma cultura específica, problematiza sobre as fontes de poder e autoridade das lideranças indígenas que emergem no processo. Em sua análise, ele traça um amplo panorama sobre os interlocutores não-indígenas, demonstrando como os Estados nacionais exercem uma ação fragmentária e freqüentemente contraditória na intervenção feita junto aos povos indígenas; outros agentes de colonização, como os Missionários, não deixam de exercer um papel deletério na manutenção da integridade dessas culturas, mas também tem contribuído para o incremento da organização política dos povos indígenas.

Para Brown, as conversões religiosas e os movimentos milenaristas também podem representar um incremento na autonomia e na capacidade de conduzir os próprios rumos, utilizando estratégias distintas das do movimento indígena.

O autor analisa detidamente as habilidades requeridas das lideranças indígenas especializadas na mediação interétnica, demonstrando que ser bilingüe, letrado e ter capacidade para negociar são qualidades valorizadas no mundo não-indígena e que servem como parâmetro de orientação para escolha e legitimação de líderes, em detrimento de pautas mais tradicionais de comportamento valorizadas apenas no interior das culturas. Ele também analisa as relações com a mídia, possibilitadas pelo domínio das formas de expressão do mundo não-indígena e centradas na maior ou menor capacidade dos representantes étnicos em mimetizar uma imagem que se adeque às expectativas dos não índios; são formas de aprendizado viabilizadas através de longos períodos de afastamento da vida nas aldeias, o que gera inevitáveis questionamentos sobre a legitimidade dessas lideranças.

Jackson fez diversas análises sobre o movimento indígena na Colômbia (1995a) (1995b) (1996), tendo como eixo comum a todas elas o questionamento da forma como seus líderes têm obtido legitimação política. Para a autora, eles vêm buscando ampliar seu espaço de poder na fronteira das relações interétnicas através da adoção/revitalização de sinais diacríticos da etnicidade que, muitas vezes, já foram abandonados em suas culturas de origem e/ou que representam as formas como os não-índios interpretam as sociedades indígenas e não as maneiras como estas efetivamente se organizam. A autora critica o reducionismo resultante dessas estratégias e o fato de elas refletirem mais as contradições e conflitos das agências colonizadoras do que necessidades e prioridades da população indígena.

Como outros autores que trabalham este tema, Jackson questiona a legitimidade e autenticidade dos representantes das Organizações Indígenas que parecem, segundo sua

ótica, mais empenhados nas negociações com o poder de Estado, com a Igreja Católica e com a representação nacional do movimento indígena – controlada pelos povos andinos e com pouco compromisso ou interesse pelas necessidades dos povos da floresta – do que com as dinâmicas próprias do poder local exercido nas aldeias. Para a antropóloga, as Organizações Indígenas do Uaupés colombiano teriam optado por fortalecer ligações com instâncias de poder da sociedade nacional e com entidades não governamentais de apoio à causa indígena, em prejuízo das relações políticas internas em suas culturas. Para garantir sua perpetuação à frente das entidades, as lideranças teriam instituído um controle dos recursos governamentais e não governamentais destinados à população aldeada, reequilibrando pela via clientelista a frágil legitimidade de que gozariam junto a seus liderados.

Ricardo situa o estabelecimento da representatividade fundada numa indianidade genérica, como resposta a mecanismos de pressão oriundos do mundo não-indígena. Segundo o autor, a representação etnopolítica exercida no plano supralocal surgiria em associação com mediadores não-indígenas institucionalizados, tornando o entendimento do movimento indígena indissociável da atuação dos grupos de apoio que o constituem e conformam (1995:90). Ricardo considera a formalização das Organizações Indígenas como uma incorporação de formas institucionalizadas de “representação política por delegação”, típicas do mundo não-indígena, na tentativa de equacionar problemas e demandas gerados na história das relações interétnicas; lembra ainda que no plano local essas entidades convivem com outras instituições políticas geradas na própria cultura indígena, que exercem funções reguladoras das relações internas do grupo.

Monteiro (1996), trabalhando a partir de documentação, pronunciamentos públicos de lideranças e de informativos de entidades indígenas, produziu uma análise sobre Organizações do movimento indígena do norte do Brasil, com ênfase na Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira/COIAB. Ele historia a dinâmica do

movimento indígena nas décadas de 70 e 80 constituído na aliança com a Igreja Católica/CIMI, através da realização de assembléias pan-indígenas, das lutas contra o decreto da emancipação e na Constituinte, enfocando ainda a fundação da UNI, seguida pela criação da Coordenação de Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, na década de 90. O trabalho evidencia também as contradições enfrentadas por entidades macrorregionais como a COIAB, que ao lado da preocupação com temas de grande alcance político como a política educacional para os povos indígenas, as discussões sobre demarcação de terras e reformulação do Estatuto do Índio, também têm de equacionar problemas mais imediatos e de reduzido alcance político, mas que interessam a sua base de apoio político, imersa em questões pontuais locais.

O autor igualmente mantém o enfoque da discussão no plano do contato interétnico, explorando a produção de novos papéis sócio-políticos, como os de Agente de saúde, professor e chefes de posto, etc., gerados nesta interface e fundamentados na apropriação de saberes oriundos do mundo não indígena. Monteiro chama a atenção para a necessidade de superar dicotomias entre lideranças “tradicionais” e “não-tradicionais” e entre “autênticos” e “postiços” ou “manipulados”, que refletem mais as preocupações e expectativas dos aliados e opositores não-indígenas do que as ações reais de grupos étnicos. É uma preocupação relevante, já que boa parte da literatura sobre o tema é perpassada pela discussão da autenticidade/inautenticidade das práticas identitárias dessas lideranças e da ressignificação das culturas nativas.

Com exceção das publicações de Albert (2000) e Monteiro (1996), que trabalham com momentos mais recentes do movimento indígena brasileiro, as outras se debruçam sobre o período de constituição inicial do movimento indígena e as propostas pan-indigenistas dele emanadas. Os trabalhos de Albert (1995) (1997) (2000), assim como os de Miguel Bartolomé (1995) não serão explorados aqui, mas remetemos sua discussão para o corpo do texto, onde apoiarão parte das discussões nele travadas.

Boa parte dos trabalhos publicados sobre o movimento indígena explora o tema pela ótica das relações interétnicas, sejam aquelas travadas com o poder de Estado ou com o indigenismo não-estatal, notando-se uma carência de análises das atividades políticas que as Organizações desenvolvem no plano local das aldeias, onde precisam lidar com as instituições políticas tribais preexistentes à sua constituição. O levantamento bibliográfico evidencia a escassez de etnografias do movimento indígena e o estudo corrente de suas práticas ordinárias, travadas no cotidiano; os trabalhos disponíveis têm privilegiado momentos extraordinários que se expressam em grandes manifestações, aparições na mídia e confrontos com a ordem jurídico-política brasileira.

Por trabalharem com um grau muito amplo de generalização, os autores citados não se detêm na análise das especificidades assumidas pelos grupos étnicos no cenário das interações interétnicas onde se configura o movimento indígena; esta intervenção, moldada pela influência das culturas que lhes dão origem, não se configura como um todo homogêneo, assumindo, ao contrário, formas plurais que variam não apenas em função do tipos de contato histórico, mas também das configurações internas de cada grupo e dos modos como estes experimentam o impacto do processo colonizatório. Nenhum dos trabalhos identificados explora as maneiras como a organização da cultura do grupo de origem da entidade influencia na relação entre representantes/representados e como isso vem se reproduzindo e se transformando no processo de institucionalização do movimento.

Embora critiquem a aceitação de um identidade genérica pelos índios, os autores citados não deixam de tomar os atores políticos indígenas como membros genéricos de um movimento genérico, passando ao largo das especificidades que cada entidade etnopolítica pode assumir, sob influência de sua cultura de origem.

De modo geral, o contexto de enunciação dos discursos produzidos pelas lideranças não vem sendo problematizado de forma adequada; apenas Albert (1997) assinala a necessidade de relativizar os pronunciamentos públicos, orais ou documentais, que são

produções contextuais dirigidas a interlocutores definidos – os brancos – em condições muito específicas, onde buscam angariar alianças e que representam apenas uma pequena fração do conjunto de atividades e responsabilidades das lideranças etnopolíticas. Tais produções discursivas dirigidas a um público não-indígena podem não ser ilustrativas, e como demonstraremos ao longo do texto não o são, das formas concretas de intervenção do movimento indígena no plano interno das relações tribais.

Estudos com ênfase no plano local são poucos, podendo ser citado um relatório de viagem de Pozzobon (1996), produzido para a demarcação no Alto Rio Negro, no qual o autor faz um contraponto entre uma maior facilidade dos grupos Tukano em aderir à proposta de criação de Organizações Indígenas, pois sua organização política autóctone já assumia uma forma hierárquica, que foi mimetizada na forma piramidal assumida pela institucionalização do movimento indígena rionegrino. Por sua vez os grupos Maku, cuja organização política prioriza a fissão e a pulverização dos grupos, buscaram formas de enfrentamento dos problemas gerados pelo confronto interétnico, que passam ao largo das práticas políticas do movimento indígena.

Ao historiar a trajetória do Projeto Calha Norte no Alto Rio Negro, Buchillet (1991) trata, de passagem, da dinâmica das relações políticas travadas pelos grupos Tukano e Arawak que geraram simultaneamente o apoio ao estabelecimento do Projeto Calha Norte e às atividades das mineradoras e a fundação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro/FOIRN, que se opôs a tais intervenções. Pereira (2001) produziu um estudo de caso sobre uma Organização Indígena do Médio Rio Negro, enfatizando suas interações com o processo demarcatório rionegrino.

Em dois extensos trabalhos Faulhaber (1987) (1998) fez, em momentos históricos diferentes, uma análise do plano local das relações interétnicas travadas pelos grupos indígenas do Médio Solimões/Tefé no Amazonas. Suas preocupações se dirigiram às manifestações de etnicidade forjadas em interações privilegiadas com agências indigenistas

oficiais (FUNAI) e não governamentais (CIMI, OXFAM e Prelazia de Tefé). Na condição particular estudada, a autora percebeu uma ressignificação da identidade étnica que assumiu uma conotação de revigoração positiva, num processo indissociado de lutas político-reivindicatórias, através das quais os indígenas buscavam a melhoria de suas condições de vida e o acesso a direitos étnicos, sistematicamente negados ao longo da história de contato. A análise de Faulhaber evidencia a tentativa missionária de configurar um projeto etnopolítico para o Médio Solimões, moldado segundo uma concepção comunal-cristã não-conflitiva de relacionamentos, que se contrapôs, sem sucesso, ao faccionalismo efetivamente vigente nas aldeias. A autora enfatiza o “caráter fluido e relacional da identidade étnica” produzida na mediação efetuada na fronteira das relações índios/não-índios e a influência das agências de contato nas representações indígenas sobre seu próprio movimento.

Para finalizar, duas outras questões devem ainda ser tratadas. A primeira se refere ao uso da produção teórica de autores que guardam algum nível de contradição entre suas formulações. Ao longo do tempo de elaboração deste trabalho foi possível ouvir, mais de uma vez, questionamentos de como seria possível conciliar Bourdieu com um autor como Sahlins, ou ainda com Descola (1989), que rejeita o conceito de Modo de Produção doméstico, considerando-o uma generalização apressada de Sahlins, desprovida de suficiente fundamentação em estudos de realidades concretas.

A respeito da contradição potencial entre Sahlins e Bourdieu, remetemos à já citada revisão de Ortner (1994), que não nega diferenças na obra de ambos mas não identifica contradições inconciliáveis entre suas produções, situando-os inclusive como participantes de um campo teórico comum, a já referida *Nova Teoria das Práticas*.

Além disso, toda produção intelectual é não apenas histórica, mas também polissêmica. Cada autor produz não um, mas diversos textos com múltiplos sentidos e

possibilidades combinatórias que se redimensionam ao longo do tempo. Obviamente existem orientações metodológicas que se contradizem e se negam mutuamente, tornando inadequado seu uso simultâneo; entretanto existem discordâncias pontuais como a que Descola faz em relação ao conceito de Modo de Produção doméstico de Sahlins – não utilizado neste texto – sem que haja uma invalidação da totalidade da obra deste último; de modo similar não há uma incongruência entre a perspectiva de uma transformação histórica das culturas indígenas, formulada por Sahlins, e idéias como a de poder simbólico de Bourdieu, que não nega a historicidade dos espaços sociais onde ele é reproduzido, redimensionado e onde intervém transformando a realidade.

Por outro lado, o Bourdieu do início da carreira que produziu o conceito de “habitus” acusado, não sem razão de um fixismo que tangencia a biologia, não é o mesmo de *A Economia das Trocas Lingüísticas*, centrada nas relações de poder estabelecidas a partir de diferentes formas de apropriação do espaço social; o próprio conceito de “habitus” foi desfeito e refeito ao longo da trajetória intelectual de Bourdieu, buscando dar conta de suas possibilidades de transformação. Assim, não encontramos entre os autores aqui utilizados como apoio teórico incompatibilidades que inviabilizassem uma apropriação, ainda que parcial, de suas produções para compor um tecido analítico que os harmonizasse.

O último ponto a ser registrado é sobre a ausência de um capítulo que tratasse das entidades de apoio à causa indígena. Existem autores como Ricardo (1991), que consideram a abordagem da questão indígena, particularmente do movimento indígena, como indissociável da atuação das entidades de apoio. Respeitamos a idéia mas somos de opinião de que a trajetória do movimento indígena nos últimos 14 anos evidencia um conjunto de ricas elaborações internas que, mesmo referidas a uma macrorrealidade envolvente, sublinham uma capacidade ativa de definir os rumos de sua própria história e uma individualização em relação a assessores e entidades de apoio, exigindo um tratamento

diferenciado daquele dado a atores sociais que não se confundem com os próprios agentes políticos indígenas.

Sem retirar a importância e influência das entidades de apoio à causa indígena, optamos por preencher uma lacuna existente nos estudos já feitos sobre o movimento indígena e priorizar a análise das concepções e ações dos próprios índios em suas próprias culturas, pois a maioria das publicações disponíveis tem explorado a interface do movimento indígena com elementos do mundo não-indígena, existindo poucos trabalhos voltados para a apreensão das dimensões internas dessas práticas e suas ligações com as culturas que as engendraram. Foi para este plano que direcionamos os nossos esforços, priorizando um recorte que iluminasse o que os índios pensam de si mesmos, de suas Organizações e de suas produções culturais em transformação. Os assessores e outros mediadores não-indígenas são parte da análise, mas se expressam periodicamente no texto apenas através das falas e representações nativas, demonstrando o modo como são incorporados e como surgem na cena social através da ótica indígena, não tendo sido autonomizados como objeto de pesquisa.

Por outro lado, as limitações de tempo e espaço na produção de uma tese tornam problemática a incorporação de tantas dimensões num só trabalho. Pensando no tempo disponível e na extensão do texto, já havíamos pesadamente renunciado à idéia de estabelecer comparações entre as Organizações Baniwa e as de outros povos rionegrinos. Por igual razão, a abordagem diferenciada dos mediadores não-indígenas foi também sacrificada na pira dos textos não-escritos.

**Parte I****Mitologia, Política, Gênero e Geração**

*“O mau é tão velho quanto o mais velho dos seres:  
o mau é o passado do Ser”*

**Paul Ricoeur**



## Capítulo 1

### *Os sentidos Cósmicos e Políticos da Produção e Reprodução da Doença*

Este capítulo trata das representações e práticas organizadas em torno da produção social de doença e de cuidados que visam à prevenção e cura do evento patológico. Na língua Baniwa os termos usados para designar genericamente os eventos patológicos são basicamente dois: *Idzamikatti* que designa doenças graves, que podem levar à morte, e *Ipoate*, utilizado para se referir a uma doença de pouca gravidade, ou manifestações iniciais em que predominam sintomas vagos como febre, dor e mal estar geral, que podem se curar sozinhos; obviamente, todo quadro de *Ipoate* é passível de evoluir para uma situação de *Idzamikatti*.

Em termos antropológicos a idéia Baniwa de doença recobre o que foi distinguido por Young (1985) como “sickness”, ou seja, uma alteração no comportamento considerado socialmente aceitável, gerando uma perturbação na harmonia dos relacionamentos sociais, comprometendo sua capacidade potencial de cumprimento das obrigações cotidianas; recobre também o conceito de “illness”, ou seja, gera um conjunto de interpretações sobre as razões pelas quais o evento patológico ocorreu e como isto se deu, o que no caso Baniwa remete à sua produção mítica. A noção de “illness” subentende a existência de um “papel social de doente”, uma alteração no exercício de seus direitos e deveres no âmbito comunal e comprometimento da plena condição humana.

Não existe uma palavra específica em Baniwa, para designar o conjunto de cuidados destinados a preservar e recuperar a saúde; tampouco existe a noção de “tratamento”, concebido como técnica de recuperação física do corpo. Os xamãs utilizam o

termo *pamatchiatsa*, para designar uma idéia bem mais ampla, de melhoria geral da qualidade de vida de uma pessoa (Wright, comunicação pessoal). Para eles o cuidado com o corpo é indissolúvel do cuidar da alma, da natureza e da harmonia nas relações sociais.

O termo “cuidados” está sendo usado aqui, no sentido cunhado por Saillant (1999), como um conjunto de valores expressos em atos e palavras, que visam auxiliar pessoas que, fragilizadas em seu corpo e/ou espírito, enfrentam dificuldade – permanente ou temporária – em desempenhar os papéis cotidianos considerados adequados ao seu status no seio da coletividade (1999:5, minha tradução). A noção de cuidados está ligada à dimensão relacional da vida, compreendendo processos de aprendizagem, de demarcação de identidade dos grupos que os praticam e reconhecimento da alteridade naqueles que não partilham as produções culturais dos produtores de cuidados, sendo por isso considerados “errados” e demandando normalização.

Em seu estudo sobre os Achuar, Philippe Descola (1989) observa que as representações que os membros desta sociedade elaboram sobre a natureza equivalem à idéia que eles têm de si próprios como grupo social. Desta forma, os Achuar atribuem aos seres da natureza comportamentos análogos ao modelo indígena de vida social, reconhecendo neles os mesmos eventos – troca de mulheres e outras formas de reciprocidade, disputas, conflitos, seduções, alianças e guerras – que povoam sua vida cotidiana. Segundo Descola, essa forma indígena de interagir com o meio natural é radicalmente diferente da dicotomia entre natureza e cultura estabelecida pela razão ocidental, que representa a primeira como algo restrito ao plano puramente material da vida e exterior à sociedade humana. Para o pensamento Achuar, os seres da natureza possuem atributos típicos da humanidade e as regras que regem seu comportamento são similares às daquela.

Viveiros de Castro (1996) retoma esta discussão num plano mais genérico, situando tais características como comuns a diversos povos indígenas sul-americanos, para quem o

mundo estaria povoado por pessoas que podem ser humanas e não-humanas e que desenvolvem interações entre si, apesar de representarem o mundo através de opostos simétricos que levariam, por exemplo, os animais-espíritos a considerar a carne e sangue humanos como alimento, de modo análogo, mas em sentido inverso às representações dos humanos sobre suas fontes animais de comida. No contexto destas relações, os xamãs ocupariam uma posição diferenciada, por transitarem entre o ponto de vista humano e o dos seres da natureza, ocupando posições simultâneas num e noutro espaço social.

Prosseguindo a análise dessas características das culturas ameríndias, o autor demonstra que a intencionalidade de atos e propósitos seria comum a todos os seres, evidenciando um tipo de subjetividade não-humana, mas semelhante à consciência humana; a distinção aparente entre humanos e não-humanos dar-se-ia apenas na forma/envelope corporal assumida por eles, mas sem que os seres da natureza deixem de manter “uma relação privilegiada com outras figuras prototípicas da alteridade, como os afins” (Viveiros de Castro, 1996:120). Nesta perspectiva, haveria uma “socialidade englobante”, da qual a natureza é uma parcela de um meio socio-cósmico onde vivem humanos, plantas e animais (op.cit., 1996:121).

Viveiros de Castro alerta que a questão é ainda mais complexa, pois não se trata apenas de uma projeção metafórica da espécie humana sobre os não-humanos; tratar-se-ia, na verdade, de uma inversão de perspectiva: a cosmologia ocidental postularia uma “continuidade física e uma descontinuidade metafísica (..) entre humanos e os animais”, ao passo que as culturas indígenas postulam “continuidade metafísica e uma descontinuidade física entre os seres do cosmos. Para os ameríndios, a condição humana seria a “forma geral do Sujeito”; humanos e não-humanos partilhariam a mesma essência, mas difeririam

no modo de perceber e atuar sobre o mundo, em função da especificidade de seus corpos<sup>22</sup> " (1996:129). Os valores, as formas de organização da vida social seriam análogas – isto é, haveria uma continuidade nas propriedades do espírito que servem de eixo para a organização da representação do mundo – mas a especificidade dos corpos exige que cada um deles apele para formas distintas de intervenção sobre a realidade.

Embora longa, a discussão é relevante para o entendimento da expressão das doenças cuja origem é atribuída, pelos Baniwa, às relações com a alteridade. Do ponto de vista de um membro de fratria, esta categoria compreende todos os que não pertençam ao seu grupo de agnatos, incluindo-se aí os não-humanos que povoam seu cosmos; estes são considerados *peessoas*, na medida em que, tal como os humanos, ocupam espaço na estrutura social, produzem ações deliberadas, não-aleatórias e têm capacidade de julgamento fundada em padrões morais partilhados por sua sociedade e pela dos Baniwa. Tais noções implicam a existência de seres humanos considerados como “não-peessoas”, caso se mostrem incapazes de atender às qualificações implícitas na concepção de pessoa.

Overing (1983-84) tem analisado o que ela chama de uma “filosofia da existência” comum a diversos grupos ameríndios, entre os quais os povos do Noroeste amazônico; tal “filosofia” expressa as formas de entendimento desses grupos na relação com a alteridade, identificada como uma “diferença” associada ao perigo e à violência, mas também à reafirmação da identidade e à geração de variações positivas e renovadoras do conjunto de forças e poderes da cultura local. A autora afirma que a forma encontrada pelos grupos para limitar a periculosidade do diferente é o estabelecimento de relações de reciprocidade que fundam a vida social, propiciam a renovação e a perpetuação da identidade, que é simultaneamente ameaçada e garantida pela existência da diferença. Identidade significa

---

<sup>22</sup> O autor alerta que o que ele está chamando de corpo não é a mera morfologia física do ser, mas “um conjunto de modos de ser que constituem um *habitus*... o corpo (seria) um feixe de afecções e capacidades, que é a origem das (diferentes) perspectivas” (Viveiros de Castro, 1996:128).

segurança, mas implica também na negação da vida social que só se faz possível pela interação com a alteridade.

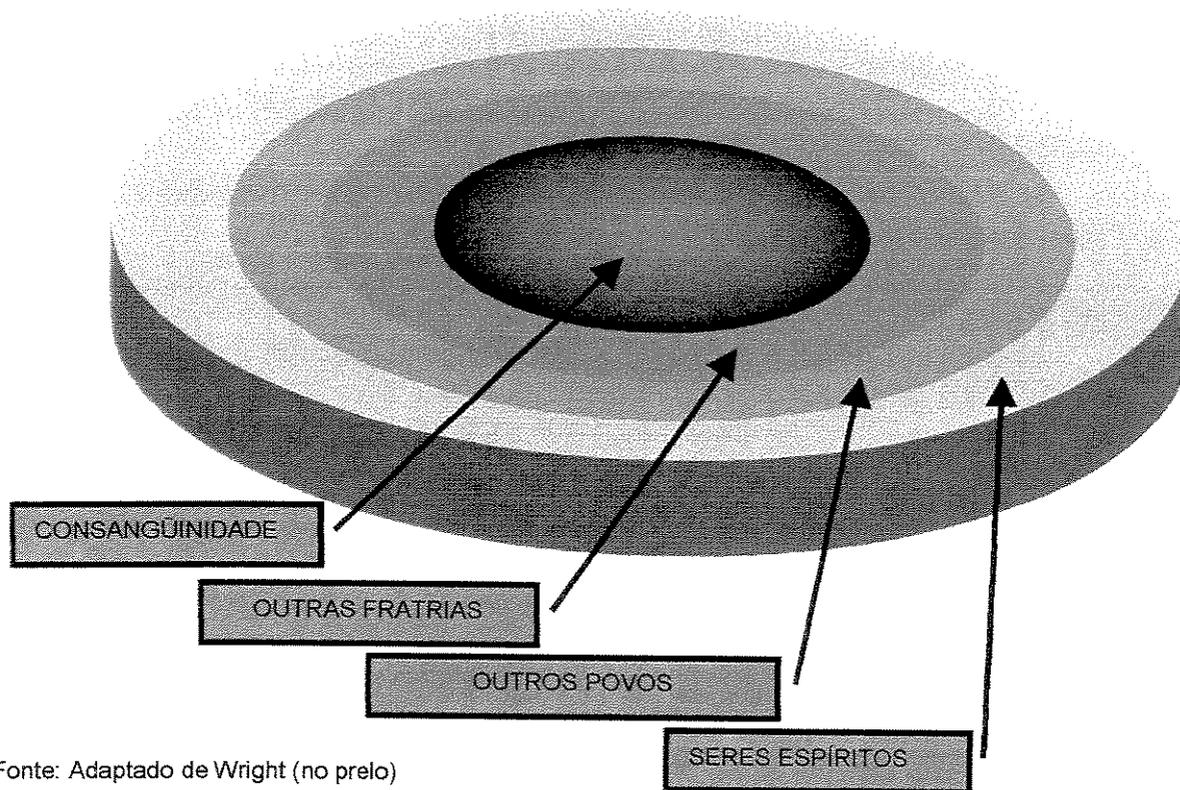
Analisando a estrutura das recitações e cânticos *kalidzamai*,<sup>23</sup> Wright (1993) demonstra que eles contêm uma taxonomia dos seres que povoam o universo Baniwa, contemplando os seres-espíritos de animais aquáticos e terrestres, os ancestrais frátricos e os espíritos dos mortos que, juntamente com os brancos e outros povos nativos, constituem a alteridade Baniwa que se configura como um espaço heterogêneo que se desdobra em planos diferenciados.

Se tomarmos como exemplo as representações de um membro do sib *walipere dakenai*, podemos conceber o mundo como um conjunto de círculos concêntricos, mas comportando uma divisão primordial entre o "nós" (os agnatos) e o "outros", todos os não-consangüíneos; esta última categoria, por sua vez, é 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 segue-se o círculo onde se dispõem outros povos indígenas rionegrinos e finalmente o plano mais externo, onde se situam os seres da natureza, uma categoria que comporta também os brancos que se identificam com seres-espíritos canibais como *Omáwali*.

Estas idéias são congruentes com as dos informantes de Wright, que em seu texto *Prophetic Traditions Among the Baniwa* (no prelo) formulou um modelo concêntrico de organização do espaço social Baniwa, que reproduzimos de forma ligeiramente modificada no diagrama abaixo:

---

<sup>23</sup> Wright, (1993) distingue os *kalidzamai* dos *yapakana*. Os primeiros seriam praticados nos rituais de passagem e visam, dentre outras finalidades, prevenir e limitar a ação dos efeitos danosos da natureza sobre os seres humanos; os segundos seriam recitações que empreendem atos curativos que visam extrair os espíritos que já penetraram na vítima. Ambos podem ter como meta a cura e prevenção de doenças e infortúnios.



Fonte: Adaptado de Wright (no prelo)

**Figura 2**

Numa cosmovisão como esta, quanto maior a distância do espaço central, menores as expectativas de reciprocidade positiva que só se realizam plenamente no plano da consangüinidade; a alteridade é o lugar da reciprocidade negativa onde imperam o perigo, guerra, violência e vingança. Tal modelo será retomado posteriormente, na análise da reprodução do evento patológico, cuja origem é atribuída prioritariamente a alteridade.

A partir dessas premissas os circuitos de produção e modulação da saúde, da doença e dos cuidados podem ser entendidos como formas de expressão das relações contratuais estabelecidas entre conjuntos de pessoas, humanas e não-humanas que formam o universo Baniwa. As interações sociais travadas entre esses grupos organizados em classes de idade, gêneros, sibs e fratrias, pertencem ao espaço do *político*, aqui caracterizado como lugar de relações assimétricas de competição e de cooperação travadas

entre grupos que, para obter os fins desejados, desenvolvem entre si estratégias de manipulação, de convencimento, de contestação e de alianças, entre outras (Copans, 1971). Trata-se, portanto, de relações de poder e de suas formas de exercício numa dada sociedade.

Para Santos-Granero (1990), nas sociedades indígenas amazônicas, o poder político se fundamenta na posse de conhecimentos rituais que propiciam capacidade de intervenção nos processos produtivos e reprodutivos. Tais “ritos de produção” conferem autoridade política a seus detentores, pois se caracterizam como fatores essenciais para fomentar a fertilidade, os nascimentos, a prosperidade, a harmonia e o bem estar, enfim, todos os elementos necessários para promover a manutenção da vida social. O monopólio destes saberes propicia o controle sobre os principais meios de produção nestas sociedades, ou seja as pessoas (1990:30).

Em acordo com esta linha de pensamento, caracterizamos os saberes sobre doença, cura e cuidados de saúde, como “meios místicos de produção” (Santos-Granero, 1990) que propiciam o controle de frações da sociedade Baniwa sobre as outras que estão desprovidas dos conhecimentos rituais necessários para garantir a continuidade da vida, legitimar a ordem social vigente e aplicar sanções morais aos que rompam com as prescrições neles contidas.

Nesta sociedade, como em tantas outras, existe uma distribuição desigual de saberes entre os elementos formadores de sua estrutura social. As relações entre fratrias são relativamente igualitárias, mas a hierarquização entre sibs, homens e mulheres, jovens e velhos gera uma distribuição desigual dos conhecimentos que propiciam o controle dos meios místicos de preservação da saúde. Dentre as diversas possibilidades de exercício de poder na sociedade Baniwa optamos por analisar, neste capítulo, aquela que incide sobre as relações de gênero, citando de passagem o controle de geração e as hierarquias que

regulam as relações entre os sibs, aspectos que serão aprofundados nos capítulos seguintes.

A análise das representações e práticas de doença, cura e cuidados veiculará o entendimento de como se processa não apenas o controle sobre estes meios humanos de produção, mas também como esta assimetria se naturaliza, se legitima e como opera em íntima relação com as atividades religiosas, interações familiares, regras de casamento, de residência, etc. Tais atividades são atribuições do parentesco e atuam como executores das sanções morais e espirituais que mantêm a ordem social.

Entre os Baniwa, a longa história de contato não retirou a regulação dos conflitos e das contradições sociais do campo do parentesco. Seus membros continuam desenvolvendo estratégias fundadas no saber mítico-religioso, entre as quais se destacam aquelas ligadas à doença e à cura, que visam fortalecer o controle sócio-político da sociedade pelas gerações mais velhas, cuja hegemonia é continuamente ameaçada pela presença de outras formas de poder engendradas no contato interétnico. No âmbito da consangüinidade, este poder incide sobre os membros mais jovens<sup>24</sup> do grupo; no plano da afinidade, expressa-se nas relações entre fratrias, envolvendo principalmente as mulheres que circulam entre elas através das trocas matrimoniais.

As categorias de doença aqui estudadas são o que Sindzingre (1981) denomina de categorias “a priori”, isto é um conjunto de informações pré-disponibilizadas para os membros de uma sociedade, que lhes permite elaborar interpretações sobre o evento

---

<sup>24</sup> Em termos Baniwa, a noção de idade é também uma construção social não se restringindo apenas aos aspectos biológicos da vida de uma pessoa; ela é relativa e condicionada à presença de consangüíneos mais velhos nos grupos de convivência e à capacidade de desempenhar papéis de responsabilidade na sociedade. Assim, um homem casado e com filhos pode ser considerado “jovem” caso conviva com agnatos considerados mais velhos, seja no sentido biológico ou por pertencerem a sibs considerados de “irmãos mais velhos”. Por outro lado entre os evangélicos podemos ter pessoas cronologicamente jovens, mas consideradas “anciãos” pelo seu conhecimento privilegiado dos textos bíblicos. As categorias “jovem” e “velho” se referem à possibilidade de deter conhecimentos que propiciem o acesso a espaços de poder, prestígio e responsabilidade na sociedade. Em geral a obtenção de um *quantum* de saberes que possibilitem este acesso coincide com o avanço da idade biológica.

patológico e utilizá-las como um meio preditivo e orientador da ação. Tais categorias não são de fato apriorísticas, mas como se geram em ciclos de ação social gerados no passado, as gerações mais jovens convivem com elas desde seu processo de socialização primária, tendendo a interpretá-las como tal. A internalização das categorias de doenças faz parte de processos mais amplos de incorporação da linguagem e dos sistemas de significados e valores vigentes na cultura do grupo, o conjunto todo opera como forma de reprodução da visão de mundo das gerações antecedentes (Hill, 1988).

Copans considera que quando o parentesco forma a armadura política de uma sociedade, ele também fornece modelo à linguagem e à política, definindo as formas como se dá a coesão social e como os poderes são repartidos entre os diferentes grupos na sociedade (1971:111). Tais premissas serão aplicadas ao longo do texto, onde tentaremos demonstrar que as estratégias de alianças e confrontos políticos estabelecidos no âmbito do parentesco, orientam as formas de expressão da doença e de aquisição e gerenciamento de saberes e poderes que vão sendo engendrados ao longo da história do grupo e são incorporados ao conjunto de cuidados de saúde disponíveis na sociedade.

Os sentidos atribuídos aos episódios de doença remetem, por um lado, à cosmovisão do grupo, aos valores e às regras de conduta (ou à transgressão deles) daí decorrentes e, por outro, às práticas sociais onde as explicações causais de doença serão reinterpretadas de acordo com a possibilidade de apropriação, pelo sujeito, do conjunto de informações pré-disponibilizadas sobre doença e cura (Augé, 1991). Tais estratégias propiciam a formação de um *campo de poder*, aqui entendido como um conjunto de relações de força que grupos, no interior de sociedades determinadas, estabelecem entre si. Por meio do manejo dessas relações, cada um deles visa garantir um *quantum* de força social suficiente para fazer valer o reconhecimento de suas posições como sendo mais legítimas que a de seus oponentes (Bourdieu, 1989); representações de doença e cura são elementos

constitutivos do *quantum* de força acumulado por grupo e utilizado para consolidar suas posições na sociedade.

No caso Baniwa, os relatos míticos constituem o eixo essencial para o entendimento da origem e manutenção da doença neste mundo. Os mitos que tratam da origem e reprodução da sociedade contêm adendos ou pequenas variantes explicativas dos eventos de doença e cura. Sendo formas de poder político, os sentidos sobre a doença têm um indissolúvel componente moral, o que lhes permite gerar formas de coação sobre os membros do grupo. As narrativas míticas situam, por um lado a causalidade de doença como um tipo particular de pensamento religioso, que demanda procedimentos rituais específicos para viabilizar uma interação com divindades capazes de proceder a recuperação do bem-estar e da saúde; por outro lado, provêem uma interface da doença com os eventos da vida cotidiana, proporcionando parâmetros de orientação para a ação frente aos mesmos. Elas atuam como sistemas de percepção e de pensamento, fornecendo ainda um conjunto de taxonomias de objetos e espécies naturais que se expressam nos *kalidzamai* e nas formas de classificar os tipos de doença. (Hill, 1989).

A análise da produção e reprodução da doença exige uma explicação prévia da cosmogonia, que lhe confere inteligibilidade. Existem várias publicações de Wright (1996) (1993-94) (1998) e de Johnatan Hill (1989) tratando desse tema. A partir delas faremos um resumo dos aspectos da cosmogonia, que têm relevância para a discussão subsequente sobre doença e cura.

### ***Cosmogonia, Violência, Doença e Morte***

O mundo primordial, temporal e espacialmente indiferenciado, conquista a diferenciação através das ações dos seres miraculosos que o povoam e que se sucedem ao longo de um tempo espiralado que se continua no mundo de hoje; o plano vertical garante a

continuidade entre as gerações, entre o céu e a terra, entre o mundo ancestral e o atual. A guerra permanente, o caos e o não-cumprimento de regras de convívio social que imperavam no começo dos tempos e que inviabilizavam o estabelecimento de uma ordem social, são apenas parcialmente controladas pelos seres que antecedem a humanidade. Seus componentes disruptivos permanecem latentes e são responsáveis pelo aparecimento da doença e da desordem que enfeiam e maculam o mundo atual (Hill, 1989), (Wright, 1996).

O início dos cosmos Baniwa é uma sucessão de sangrentas lutas entre os proto-humanos e seres-espíritos não-humanos, pelo controle do mundo. Toda esta atividade é centralizada numa família de supra-humanos formada por *Nhiãpirikoli*, seus irmãos *Dzooli*, *Eeri* e *Mawirikoli*, o irmão mais jovem, que foi também a primeira pessoa a morrer. Outros personagens importantes são *Kowai*, filho de *Nhiãpirikoli* e *Amaro*, a primeira mulher. Essa família é obrigada a travar guerras constantes com grupos inimigos, como a família das serpentes-peixe, chefiadas por *Omáwali* e a tribo dos trovões que também aparecem nos relatos, na forma dos macacos *Eenonai*, os donos primordiais do veneno. Os inimigos com quem *Nhiãpirikoli* guerreava eram de fato seus afins, sendo comuns os relatos das escaramuças contra seus sogros e cunhados.

*Nhiãpirikoli* e seus irmãos são órfãos, porque seus pais foram predados por animais canibais ancestrais nas incessantes guerras de todos contra todos do caos primordial. Eles crescem sob o signo da vingança a ser feita contra os assassinos de seus pais. A *Likoada*, regra Baniwa que regula a vingança, a retribuição de agressões e todas as formas de troca, é um dos elementos essenciais no circuito de violência que se perpetua no seio de um mundo caótico, onde predominam situações de violência extrema que ameaçam a permanência da humanidade no mundo. A *Likoada* será, como veremos, uma das causas mais importantes da perpetuação de doenças no mundo.

Wright (1993-94) descreve a organização do cosmos Baniwa em três ciclos: o primeiro se refere a este período de grande turbulência e guerra contínua entre *Nhiãpirikoli* e

os animais/espíritos canibais; é o momento em que a divindade se esforça por acumular poder mágico (*Malikai*) e assegurar o domínio da ordem humana sobre o caos e da vida sobre a morte, tomando o mundo seguro para as futuras gerações. Os mitos deste ciclo mostram todo tipo de comportamento excessivo tais como canibalismo, incesto, agressividade e sexualidade incontroladas e uso desenfreado de veneno nas guerras de *Nhiãpirikoli* e seus consangüíneos, com os serpentes-peixe, macacos/trovões e outros seres. Os esforços do herói para superar este estado de coisas são recompensados apenas em parte; o caos primordial sempre reaparece nos ciclos posteriores, reproduzindo-se até o mundo atual. A vida dos homens, e particularmente, dos xamãs, é uma luta constante para manter as manifestações do caos sob controle e possibilitar a continuidade do cosmos. Diversas doenças que acometem hoje os Baniwa têm origem nas guerras do primeiro ciclo cósmico.

A irreversibilidade da morte é um dos eventos contidos neste do primeiro ciclo. No mito que trata do tema, *Mawirikoli* o irmão mais jovem de *Nhiãpirikoli* é envenenado pelos *Eenunai*, recebendo um tratamento que promove uma progressiva reaproximação com a condição humana, expressa na melhoria dos sintomas; o processo de purificação é interrompido antes do completo restabelecimento do doente, pois este é seduzido por uma mulher com quem mantém relações sexuais, proibidas para seu estado de reclusão. A transgressão torna sua morte irreversível, condição que se estende à humanidade futura.

A narrativa ressalta dois pilares na produção de sentidos sobre a doença e a ordem social Baniwa: a desobediência e impulsividade dos jovens e a sexualidade desenfreada das mulheres. Os cuidados pela manutenção da saúde e bem-estar visam principalmente o controle das ações destes seres, cuja menor habilidade no cumprimento de seus deveres para com o corpo social os coloca na posição de pessoas incompletas, com dificuldades em empreender juízos morais adequados e em cumprir as normas sociais, ameaçando tornar

vãos os esforços dos homens mais velhos no trabalho de contínua restauração da ordem cósmica e social.

Ainda, segundo Wright, (1993-1994) o segundo ciclo cósmico se caracteriza como um período de transição entre o primeiro e o mundo atual. Nesse ciclo o herói cria condições para a reprodução da ordem social; aqui se completa a diferenciação entre homens e mulheres, nasce *Kowai*, filho de *Nhiāpirikoli* e *Amaro*, que institui os rituais de pós-nascimento e de iniciação pubertária.

*Kowai* é o personagem principal desse ciclo mítico que se encerra com sua morte pelo fogo, assassinado pelo pai. As características físicas deste personagem são muito importantes para o entendimento da expressão da doença e de formas de curar. O corpo de *Kowai* é uma síntese de tudo o que existe, exceto o fogo; através da música de seu corpo, ele cria toda espécie de seres vivos e expande o mundo; também estabelece, através dos ritos de iniciação masculina, as regras de comportamento que devem orientar a socialização das gerações humanas futuras. A dificuldade de controlar o comportamento inadequado dos jovens aparece como um elemento marcante no segundo ciclo; é o comportamento irrefreado dos iniciandos, incapazes de controlar seu apetite e manter o jejum deles exigido, que desencadeia sua morte e o subsequente assassinato de *Kowai*.

A relação entre *Kowai* e *Nhiāpirikoli* remonta a um conjunto de agressões e vinganças recíprocas, trazendo a violência para o plano da interação entre consangüíneos, resultando igualmente em canibalismo, assassinato, veneno e vinganças, comportamentos que até então caracterizavam o conflito entre afins.

O terceiro ciclo é um momento de conquistas culturais para a humanidade; aqui surge a noite, efetua-se a domesticação do fogo e das plantas selvagens, a criação das plantas medicinais e dos cânticos terapêuticos por *Dzooli*. O período é marcado ainda pela diferenciação e distribuição desses elementos de cultura para os distintos povos que compõem as sociedades indígenas rionegrinas. Ele enfatiza também outra faceta dos

conflitos e disputas que perpassam a sociedade Baniwa: as guerras travadas entre os gêneros, que eclodem de forma aguda após a morte de *Kowai*, devido ao roubo das flautas sagradas pelas mulheres; estas fogem para fora da terra Baniwa com o produto de seu roubo e tocando-as, voltam a expandir o mundo que havia encolhido após a morte de *Kowai*. O roubo desencadeia uma guerra entre *Nhiãpirikoli* e as mulheres, resultando na expulsão delas do território ancestral Baniwa. O final desse ciclo é demarcado pelo afastamento de *Nhiãpirikoli* da humanidade.

Em cada ciclo observam-se nichos diferentes de eclosão da violência, um elemento constante na interação entre os personagens míticos. No primeiro ciclo, ela se configura principalmente como guerra entre humanos e animais-espíritos afins; no segundo ela eclode nas relações agressivas entre consangüíneos, com ênfase nas tensões entre *Kowai* e seus irmãos canibalizados, *Kowai* e *Nhiãpirikoli*, *Kowai* e seus tios, ou seja entre gerações mais velhas e mais jovens. No último ciclo, o eixo da violência incide nas relações de gênero; se em momentos anteriores a agressividade entre homens e mulheres se apresentava de forma latente, aqui ela explode em toda plenitude, gerando conseqüências permanentes para a configuração da futura ordem humana.

Outra expressão recorrente de violência nas diferentes fases dos ciclos cósmicos é a irrupção de grandes incêndios, devastando a terra e matando personagens-chave. O calor é ligado ao ardor e a dor da picada das serpentes e da penetração de flechas mágicas como as usadas por *Nhiãpirikoli* para matar a serpente *Omáwali*; ele também simboliza *Amaro*, cuja genitália é quente e perigosa, pois sua vagina foi originada de um tiro desferido por *Nhiãpirikoli* para que *Kowai* nascesse. O calor de *Amaro* é associado às armas, ferramentas, febres e às doenças trazidas pelo branco. A genitália feminina é também associada ao adultério ancestral conectando calor genital com a sexualidade inadequada e a conseqüente geração de doença.

Entretanto o calor se opõe a *Kowai*, “dono” dos venenos, cujo corpo é a base de formação de todos os elementos do mundo. Sendo um corpo cheio de veneno o mundo inteiro se torna venenoso e o fogo se torna um elemento de purificação de *Kowai/mundo*, atualizando-se no calor das chicotadas e das plantas urticantes usados nos rituais pubertários e na pimenta das refeições cotidianas. No cosmos Baniwa a ação do fogo simboliza a transição entre os ciclos, a purificação ritual, a superação de fases e a recriação (violenta) de novas formas de existência.

Outros elementos importantes para o desenvolvimento de nossa temática são:

Os cânticos, que os informantes chamam de “rezas” *malikai* e *kalidzamai*,<sup>25</sup> recitados em situações de liminaridade e doença, fornecem outras indicações essenciais para o entendimento da lógica das concepções Baniwa sobre doença e cura. O termo *Malikai* é utilizado para designar este tipo de cântico, mas também expressa uma complexa categoria de poder simbólico: é o poder mágico utilizado por *Nhiãpirikoli* para lutar contra os animais-espíritos e impor uma ordem humana ao cosmos. No mundo atual ele expressa a capacidade xamânica de reordenar o cosmos, curar doentes, limpar o mundo do mal e da sujeira, que, para os Baniwa, estão intimamente ligados; entretanto, *Malikai* também comporta o poder de gerar maldade, destruição, doença e desavenças entre as pessoas. Enfim, é um termo ambíguo que expressa a capacidade de mudar magicamente a ordem das coisas, com todas as conseqüências construtivas e destrutivas geradas pela utilização de um poder desta natureza.

Nos relatos míticos a busca de poder mágico envolve sangrentas lutas dos ancestrais entre si e com os animais-espíritos; essas lutas e suas conseqüências se atualizam hoje nos episódios de doença, nas guerras mágicas travadas entre os xamãs e

---

<sup>25</sup> Uma informação detalhada sobre o tema pode ser obtida em Wright, 1993.

nas viagens que eles fazem ao céu para finalidades diversas, entre as quais a busca de cura para os doentes. Os xamãs dão continuidade às lutas de *Nhiãpirikoli* atuando como elementos-chave para manter o equilíbrio de um mundo permanentemente ameaçado pela maldade, a doença, a sujeira e infortúnios diversos (Wright, 1996).

A busca de saber/poder pode ser uma importante fonte de doença, infortúnio e morte caso o aprendiz não consiga usar seus saberes de forma socialmente responsável e sua aquisição se destine a mera obtenção de benefícios pessoais. O poder é obtido principalmente na alteridade, mas o risco que sua obtenção acarreta exige salvaguardas que limitem suas potencialidades destrutivas e viabilizem sua apropriação pelos membros do grupo.

Santos-Granero (1994) fala nas conseqüências, em sociedades indígenas, da aquisição de poder e nas obrigações que incidem sobre quem o obteve. Segundo o autor, nesses grupos é corrente a associação entre a busca de conhecimento sagrado e o uso moral do mesmo, revertido em benefício comunal. Entre os Baniwa, a associação entre aquisição de saber/poder (*malikai*) e seu uso moral é reiterada nos mitos – que também enfatizam as catástrofes e doenças decorrentes do mau uso do *malikai* – e representa um ponto-chave na manutenção da vida social e na reprodução da ordem para as gerações futuras. Tais razões costumam ser alegadas para justificar a não-extensão deste conhecimento às mulheres e aos não iniciados, cuja condição poderia gerar um uso irresponsável dos mesmos. Esta limitação indica a existência de um poder simbólico que opera através de redes de relações sociais e é desigualmente distribuído entre os membros da sociedade. Existe uma hierarquia na distribuição dos saberes e aqueles que detêm menor *quantum* de poder simbólico sofrem uma restrição de acesso aos outros espaços de poder da sociedade.

Para Hill (1989) e Wright (1993-94) (1996), entre os Baniwa as gerações se sucedem numa verticalidade contínua e sua sucessão representa o elo entre o passado

mítico, de onde tudo surge, e o futuro, representado pelas gerações que virão. A continuidade é garantida pelo respeito e reprodução criativa dos pilares que ordenam a sociedade; a manutenção do eixo vertical do cosmos se deve à capacidade de seguir os preceitos estabelecidos pelos pais, avós e gerações de ancestrais; aqui, a possibilidade de adoecimento se deve principalmente à transgressão (deliberada ou não) das regras de comportamento socialmente aceitável, que as gerações mais velhas impõem às mais novas, através de uma série de artifícios de cultura (rituais de passagem, regras de purificação, regras de captura, preparo e consumo de alimentos, regras de casamento, etc.). Doença, cura e cuidados fazem parte de um complexo conjunto de estratégias que visam garantir a reprodução física e simbólica da sociedade e a congruência entre o comportamento de seus membros e os padrões morais vigentes.

A condição feminina é outro elemento importante na gênese e reprodução da doença e infortúnio. Numa advertência formulada para os povos Tukano, mas perfeitamente aplicável a este contexto, Jackson (1992) lembra que as representações sobre a feminilidade escondem dimensões mais amplas da vida social, tais como a diferenciação/indiferenciação entre homens e animais e homens e mulheres, a heterossexualidade e as relações entre agnatos/afins; elas propiciam o desenvolvimento da consciência da diferença entre o “nós” e o “outro”, estabelecido nas relações horizontais de troca com a alteridade, nas quais as mulheres constituem o principal objeto.

Também entre os Baniwa, os estudos de Hill (1993) (1987) sobre os rituais *Pudali* mostram que, além de viabilizar as trocas matrimoniais, eles expressam uma íntima interação entre assimetria de gênero e a diferenciação entre humanos e animais, produzida ao longo de uma trajetória que vem dos tempos míticos até a realidade atual. Os rituais *Pudali* não são apenas sessões de trocas entre afins, sendo também um ativo mecanismo simbólico de abolição temporária das diferenças, de transformação do *outro* em um *semelhante a mim*, limitando a periculosidade da relação entre doadores e receptores de

esposas e potencializando a constituição de alianças seguras com uma alteridade perigosa. O *Pudali* expressa a multifuncionalidade das relações de troca de mulheres, que engloba aspectos econômicos, políticos, relações morais, de comunicação, de saberes sobre a vida animal, enfim campos diversos em interação, que numa ótica não-indígena constituiriam espaços sociais diferenciados, mas que aqui se apresentam como funções sociais “totais”, que visam conservar a ordem social vigente.

Os trabalhos de Jackson (1988) (1992) e de Chernella (1997) que abordam a questão de gênero foram produzidos a partir de material coletado entre os grupos Tukano; como não existem informações sistemáticas sobre esta temática para os Baniwa, utilizaremos tais produções como ponto de apoio para a discussão do tema, lançando mão também do já citado texto de Hill (1987), que se refere, de passagem, às relações entre homens e mulheres no mundo Baniwa.

Para Jackson (1992), a presunção Tukano de que os homens seriam superiores às mulheres, justificando assim a ocupação do espaço central nas relações sociais pelo gênero masculino que detêm o controle sobre importantes meios simbólicos de reprodução da sociedade, esconde uma discrepância entre o ideal de dominação masculina, expresso nos rituais e nas representações sobre a feminilidade, e as relações concretamente travadas na vida comunal, onde os meios físicos de controle sobre as mulheres são escassos, exigindo reforços simbólicos para manter o comportamento feminino congruente com normas definidas pela razão androcêntrica. A assimetria de gênero, um dos elementos chave na reprodução material e simbólica da sociedade, seria naturalizada, representada como algo inerente à “natureza” do homem e da mulher.

Segundo as regras matrimoniais comuns aos grupos Tukano e Arawak rionegrinos, a mulher deve ser sempre oriunda de uma fratria de não-consangüíneos; sendo um membro da alteridade, ela representa uma porta aberta por onde a desordem, a violência e a doença podem irromper no grupo do cônjuge. A recém-casada é alvo da desconfiança dos co-

residentes do marido – uma condição que nunca cessa completamente – mas com o passar do tempo, sua longa convivência com o mundo dos afins também gera desconfiança entre seus próprios consangüíneos; essa trajetória gera uma espécie de limbo, remetendo a mulher à condição de um “outsider”, vivendo num espaço social intermediário entre os dois grupos sem pertencer plenamente a nenhum deles; nessas condições, a mulher é representada como um “não-nós, seja em termos de gênero, seja em termos de descendência, já que a prole pertence ao grupo de agnatos de seu marido (1992:4, minha tradução) . Estas representações negativas não são direcionadas exclusivamente para as mulheres, mas fazem parte de um conjunto mais amplo de idéias depreciativas produzidas sobre os afins em geral, fonte atribuída da violência, do egoísmo, da trapaça e da selvageria.

Apesar dessa simbolização, a autora demonstra que, na vivência cotidiana o masculino e o feminino são esferas complementares; no âmbito doméstico a mulher gozaria de bastante poder de decisão e a violência discursiva das produções míticas Tukano expressaria as ansiedades e vulnerabilidades dos homens frente à autonomia feminina, gerando a necessidade de uma parafemália ritual,<sup>26</sup> que busca tomar as mulheres mais obedientes e as relações de gênero mais seguras.

A abordagem de Chernella (1997) enfoca outros aspectos da mesma temática; a autora analisa um mito *Wanano* contado em duas versões, uma masculina e uma feminina. A versão masculina é uma variante *Wanano* do mito do adultério da mulher de *Nhiãpirikoli* com a serpente *Omáwali*, analisado neste texto. Na versão feminina analisada por Chernella, a ênfase não recai sobre o adultério, nem sobre a ameaça ao controle masculino dos processos reprodutivos, referindo-se à perda de poder político pelas mulheres. Uma das propostas da análise é demonstrar que os discursos públicos que expressam posições na

---

<sup>26</sup> A autora cita como exemplo o ritual do *Jurupari*, no qual a exclusão física das mulheres não esconde a apropriação de princípios e poderes femininos por homens que buscam a reprodução social do grupo – ao transformar meninos em membros plenos do grupo – por meios não-biológicos, já que estes são vistos como atributos da feminilidade.

sociedade, longe de representar consensos, são um produto de sentidos negociados; a versão corrente do mito expressa uma posição privilegiada do gênero masculino na cena social, onde o homem detém o monopólio da palavra e da ocupação dos cargos de prestígio; o relativo desconhecimento da versão feminina do mesmo mito é uma demonstração da não-legitimação dos discursos das mulheres nos espaços públicos.

No estudo dos rituais de troca *Pudali*, Hill (1987) tece algumas considerações sobre as relações entre homens e mulheres na sociedade Baniwa, demonstrando que tal como a hierarquização dos sibs, que é mais flexível na cultura Baniwa, também a assimetria de gênero é menos acentuada que entre os grupos lingüísticos Tukano. O autor demonstra importantes diferenças entre as regras de casamento Tukano e Baniwa; para os primeiros os matrimônios são feitos preferencialmente entre primos cruzados bilaterais mas oriundos de grupos lingüísticos específicos; por exemplo, os grupos Tukano, Dessano e Piratapuaia priorizariam as trocas triangulares travadas entre si, garantindo, através da contratação de obrigações mútuas entre os membros do triângulo, a retribuição das mulheres cedidas; neste caso, as mulheres representam a principal via de celebração de alianças entre os afins, pois a única retribuição aceita em retorno à doação de um esposa é a cessão de outra mulher para a mesma finalidade.

Entre os Baniwa, os acordos matrimoniais priorizam o casamento entre primos cruzados bilaterais, mas aceitam também um leque bem mais amplo de opções que compreende todas as fratrias Baniwa e membros dos outros grupos lingüísticos rionegrinos; a garantia de reciprocidade não se funda necessariamente nos acordos feitos entre sibs doadores e receptores de esposas, mas principalmente no trabalho que o genro deve prestar ao seu sogro após o casamento. O serviço do genro representa uma espécie de pagamento antecipado em retribuição à perda de um membro feminino pelos parentes da mulher que irá residir na aldeia do marido.

Dentre as conseqüências da diferença estabelecida por instituições, como o serviço do genro, pode-se apontar uma ampliação da possibilidade de escolha de cônjuges e uma menor sujeição das mulheres aos interesses políticos e matrimoniais de seus consangüíneos do sexo masculino. Onde predominam as regras de tipo Tukano, a única forma de conseguir novas esposas para si ou para seus parentes é através da doação de uma mulher. Em função disso, os homens teriam uma maior tendência a forçar suas irmãs e filhas a casamentos, mesmo indesejados por elas, para fortalecerem sua influência política através da celebração de alianças matrimoniais com o maior número possível de afins. Tanto Hill (1987) quanto Jackson (op. cit. ,1992) assinalam que tais regras representam mais um ideal social que uma imposição plenamente aplicável no dia-a-dia de homens e mulheres.

Sem negar a relevância das observações de Hill, geradas em pesquisa realizada entre os sibs Baniwa residentes na Venezuela,<sup>27</sup> o que se observa na vida dos grupos que acompanhamos no Brasil é que as mulheres não têm acesso ao corpo mais profundo de conhecimentos que orientam a condução geral e decisões-chave dos rumos vida em sociedade; elas são excluídas do controle dos meios, particularmente os simbólicos, de produção e reprodução da sociedade, dos meios materiais e simbólicos da violência, do poder xamânico e dos cânticos, do controle do sistema de trocas matrimoniais e da convivência com seu grupo de consangüíneos após o casamento; exiladas dos territórios ancestrais de sua fratria, tornam-se mais sujeitas aos ataques dos *Yoopinai* que residem no território da fratria de seu marido, o que amplia o controle masculino sobre elas. A exclusão se estende à ocupação de cargos públicos engendrados pelo contato interétnico, nos quais elas também são minoritárias.

---

<sup>27</sup> Para Hill(1987) os dados de Wright, colhidos entre os Hohodene residentes no Brasil mostram uma hierarquia de senioridade mais forte que a encontrada entre os grupos que pesquisou na Venezuela. Segundo ele a diferença se deveria à influência das relações de trocas matrimoniais estabelecidas entre os Hohodene e grupos Tukano do Uaupés, promovendo uma “tukanização” dos *Hohodene*. Tais diferenças também se refletem numa maior ou menor assimetria de gênero.

Não existe uma proibição formal da ocupação de cargos de prestígio e do uso público da palavra pelas mulheres e sim um desestímulo persistente que se expressa tanto no descrédito à sua capacidade de exercê-lo quanto numa socialização que desestimula a participação de crianças do sexo feminino em situações que as habilitem a liderar grupos e a conduzir situações, especialmente no domínio público. Quando as mulheres tomam a palavra em situações coletivas os homens costumam assumir uma postura de desdém condescendente. Como exceção, citamos a apresentação de números musicais nas Conferências evangélicas facultados a mulheres<sup>28</sup> e crianças; entretanto elas não costumam fazer pregações públicas nesses eventos e não existem mulheres ocupando cargos de ancião, embora elas sejam chamadas a testemunhar a favor (ou contra) as qualidades de seus maridos, nas avaliações a que são submetidos quando escolhidos para estes papéis (Sampaio, 2000). As mulheres também são consideradas incapazes de memorizar as longas orações, suportar o uso de *pariká* e as privações que lhes permitiriam acumular *malikai* suficiente para desenvolver o trabalho de dono de cântico ou de xamã.

A patrilocalidade não apenas reforça o enfraquecimento sócio-político das mulheres, que, ao contrário de seus maridos, não dispõem do apoio de seus consangüíneos para viabilizar a ocupação de cargos de prestígio na vida comunal, mas expressa também o paradoxo da condição de seres que detêm o poder de procriar (crianças e roças) e domesticar a natureza pela preparação da comida e da bebida, mas que só podem desenvolvê-lo longe de seu grupo familiar. No mito de *Kowai*, as mulheres só podem exercer o poder criativo das flautas sagradas longe de *Hipana*, a aldeia primordial onde surge a humanidade; no mundo de hoje elas também só podem viver plenamente sua condição feminina quando se domicíliam longe de seu grupo de consangüíneos (Hill, 1989). Sendo a

---

<sup>28</sup> No mesmo trabalho Hill (1987) descreve a participação regular das mulheres em quase todas as fases do ritual *Pudali*, mas em sua descrição os cânticos e danças femininos são suplementares às performances masculinas que conduzem as encenações. Durante a pesquisa de campo, não tivemos oportunidade de observar este tipo de ritual, hoje pouco praticado entre os Baniwa que residem no Brasil.

alteridade a principal fonte de conflito e violência no mundo Baniwa, a lealdade feminina é sempre contestável e se torna uma fonte perene de instabilidade junto a seus novos co-residentes, sendo entendidas como vias de fortalecimento de inimigos externos no interior da consangüinidade.

Dentre os mitos<sup>29</sup> Baniwa que tratam da condição feminina, citamos o do adultério da mulher de *Nhiãpirikoli* com *Omáwali*, que será detalhado mais adiante; o da guerra entre *Nhiãpirikoli* e as mulheres pela disputa das flautas sagradas, que deve ser interpretado como uma luta para decidir quem controla a reprodução da sociedade, e o da mulher de *Pinawali*, que raptada pelo urubu, um dos animais-espíritos da morte, é forçada a tornar-se sua mulher. O adultério involuntário não impede que ela seja punida com uma genitália que se corrompe e se putrefaz. A mulher é retomada pelo marido através de um engodo que a leva a acreditar que seria bem recebida de volta para casa. Encolerizado pelo adultério e pela indesejável condição física da esposa que a torna inapta para a atividade sexual, o marido a abandona faminta e doente numa praia deserta, onde fica à mercê de outros afins perigosos que finalmente a matam.

O relato é rico em atos de violência masculina que se concretizam na disputa pela mulher, objeto de rapto, violação, sadismo, perfídia, ciúmes e assassinato. Apesar disso, a trama enfatiza a contribuição feminina nas desgraças que lhe ocorreram e as características poluidoras de sua condição, que se estendem às adúlteras do tempo atual. A genitália e sexualidade das mulheres são consideradas como mais próximas da sexualidade dos seres da natureza. Elas são vistas como tendo pouco controle sobre seus impulsos, gerando a necessidade de uma vigilância contínua por parte dos homens.

As ligações com a alteridade tornam as mulheres um veículo da violência e da impureza; além de seus processos fisiológicos produzirem extravasamento de sangue, a

---

<sup>29</sup> Esses mitos foram publicados no livro *A Sabedoria dos Nossos Antepassados* da coleção Narradores Indígenas da FOIRN, 1999.

própria origem da vagina é violenta: ela foi perfurada por *Nhiãpirikoli* com uma arma de fogo, para permitir o nascimento de *Kowai*; é um ato violento gerando um ser perigoso. As diferenças nas funções corporais e sociais entre os sexos recebem uma explicação cósmica e proporcionam os meios para a produção de discursos e mensagens que naturalizam as desigualdades de gênero e legitimam a necessidade do controle das mulheres pelos homens.

Na representação androcêntrica da reprodução biológica e social, a mulher tem simultaneamente o poder de criar, fecundar e transformar – elementos que no mundo Baniwa estão ligados essencialmente à alteridade – mas são também fonte do caos e da desordem, disparidades que ela congrega em si mesma nos papéis sociais que desempenha e que se reproduzem em *Kowai*, o filho primordial, síntese da vida e da destruição do mundo. As mensagens míticas sobre a condição feminina enfatizam principalmente as catástrofes desencadeadas por sua insubordinação e pelo não-cumprimento de seus deveres.

As condutas femininas que aparecem nos relatos míticos expressam alguns dos mais negativos comportamentos do mundo Baniwa: curiosidade excessiva, dificuldade para controlar seus impulsos, particularmente os sexuais, disponibilidade para trair os princípios morais e os interesses da família do marido, instabilidade de opiniões<sup>30</sup> e desleixo. Nas conversas cotidianas, as mulheres costumam ser situadas na categoria *manheke*, termo usado em português para descrever alguém que “não pensa”, ou seja, uma pessoa irrefletida e egocêntrica, com escassa capacidade de reflexão sobre as conseqüências de suas atitudes. A essas características de comportamento agrega-se o cheiro<sup>31</sup> das secreções femininas, que tem o poder de, simultaneamente irritar e atrair espíritos das águas e das

---

<sup>30</sup> A firmeza de opiniões é um atributo muito valorizado na sociedade Baniwa; pessoas que mudam de idéia e de atitude são consideradas imaturas e inaptas a exercer funções de responsabilidade. As mulheres são representadas pelos homens como seres particularmente instáveis e irresponsáveis.

<sup>31</sup> O cheiro deve ser considerado um demarcador entre a socialidade e a selvajaria, demandando elementos de cultura como a higiene, a defumação com plantas medicinais e tabaco para domesticá-lo, neutralizando sua periculosidade.

florestas, com intenções de cunho agressivo e sexual. Tais condições são particularmente propícias à eclosão da doença na mulher e em sua prole, podendo se estender ao restante da sociedade.

Retomando as premissas de Jackson (1992) diríamos que essas imagens terrificantes expressam a carência de meios para inibir comportamentos desviantes de quem decida transgredir sistematicamente as regras de boa conduta. Em sociedades sem poderes centralizados de coerção sobre seus membros, existem poucos meios individuais de controle das mulheres e outros transgressores, por suas famílias e/ou por seus maridos. Neste contexto, as crenças sobre doenças e cura, bem como a responsabilidade feminina por sua eclosão, operam como vias coletivas de controle, capilarmente distribuídas no corpo social; são meios simbólicos de coação buscando adequá-las às normas da sociedade.

Uma interpretação como esta não é hegemônica na sociedade Baniwa; o monopólio masculino da palavra nos espaços públicos ritualizados propicia uma maior circulação das versões masculinas dos eventos, que são sancionadas como explicações legítimas e autorizadas a representar a vida em sociedade. Os homens são os porta-vozes das verdades públicas sobre a origem da doença, do infortúnio das estratégias de cura e de cuidados; as divergências produzidas em torno desses conteúdos discursivos costumam estar ligadas às disputas de sibs, isto é, de versões masculinas de cada sib, e não às disputas de gênero.

Os homens monopolizam as atividades xamânicas e de donos de cânticos,<sup>32</sup> os últimos são os encarregados dos rituais *kalidzamai* de nascimento e da menarca, reservando para seu gênero o conhecimento sobre as formas de neutralizar a periculosidade dos seres e locais onde se expressa a alteridade. As entrevistadas na pesquisa insistem que as

---

<sup>32</sup> O termo “dono de cânticos” (*malikai-iminali*) é usado aqui para designar um tipo de especialista religioso, que funda sua atuação no conhecimento de orações cantadas, ou “rezas” como são chamadas pelos informantes. Esses cânticos são enunciados em momentos rituais importantes, como o pós-parto, o ritual de iniciação masculina, ritos de cura e outros eventos ligados aos ciclo produtivos da sociedade (Wright, 1996).

explicações corretas sobre as doenças e cuidados com a feminilidade só podem ser obtidas junto aos donos de cânticos, que oficiam estes ritos nos momentos de liminaridade. Não encontramos, entre as mulheres Baniwa, relatos similares ao recolhido por Chernella (1997).

A condição feminina se integra apenas parcialmente na dimensão vertical do cosmos onde ocorre a sucessão das gerações e se garante a primazia da paternidade que controla a descendência. A inserção da mulher tem mais afinidade com a dimensão horizontal onde se processam os casamentos. A ausência de um elaborado ritual de passagem feito nos moldes masculino dificulta, aos olhos do grupo, a internalização pelas mulheres dos valores caros à cultura Baniwa e a investidura no papel de membro pleno da sociedade, exigindo a instauração de controles familiares duradouros.

Os rituais femininos de passagem visam mais à proteção da mulher dos ataques de seres-espíritos do que à sua recategorização como membro adulto da sociedade. As jovens permanecem na condição liminar de puberdade por vários anos e as perdas mensais de sangue as colocam em situação de fragilidade, demandando periódicas intervenções masculinas feitas através de cânticos, para evitar os descaminhos de uma condição que nunca cessa completamente até que sua menstruação cesse. A consolidação da maturidade feminina é lenta e só se completa quando a mulher casa e se afasta da moradia de sua família. É esta nova condição que a habilita a iniciar o desempenho de papéis adultos que só podem ser plenamente exercidos quando sua sexualidade for disciplinada e enquadrada na moldura dos deveres conjugais.

Para Hill (1989), a mulher púbere é situada numa condição de proximidade dos recém mortos, particularmente aqueles que sofreram perda de sangue. Os produtos da feminilidade são poluidores: o sangue menstrual sintetiza as violências sexuais inextrincavelmente ligadas à produção biológica dos indivíduos; a umidade das secreções

femininas é assimilada à dos animais aquáticos causadores de doença<sup>33</sup> e dos espíritos da morte *lneyaime*; suas secreções produzem cheiros atrativos para os *Yoopinai*. Umidade também é sinônimo de presença anormal de água na diarreia, nos inchaços, nas hemorragias, assim como nos catarros e secreções purulentas de toda ordem. A cura exige “secar” o doente nos rituais *kalidzamai* e sua prevenção pode ser feita nos rituais de passagem pela ação do calor dos chicotes e plantas urticantes. No cotidiano isso é feito pela pimenta que tempera o peixe e protege as pessoas, ainda que de modo imperfeito, da umidade/periculosidade do alimento.

A observação da vida cotidiana nas aldeias evidencia um discreto, mas eficiente controle dos homens (e das mulheres mais velhas) sobre o comportamento feminino, expresso numa vigilância permanente do cumprimento das regras de higiene pessoal e do preparo de alimentos e na limitação do contato com homens de fora da aldeia, particularmente os brancos. Nas Conferências Evangélicas,<sup>34</sup> este controle deixa de ser discreto, passando a uma vigilância explícita, feita por um corpo de “guardas da Conferência” que têm entre suas principais funções a fiscalização do fervor e da participação das mulheres nos cultos, além de empreender uma vigília permanente durante a noite, quando tentam flagrar atos ilícitos que possam ser perpetrados no escuro. Nessas ocasiões, o controle sobre as secreções e excreções corporais se intensifica manifestando-se na delimitação de espaços e horários específicos destinados à higiene corporal feminina. Pode-se dizer que nas Conferências ocorre uma publicização e uma exacerbação do controle habitualmente exercido no cotidiano familiar.

---

<sup>33</sup> Wright (1993) estende as relações entre dano e umidade à origem da humanidade retirada dos buracos úmidos da cachoeira de Hipana, aos espíritos dos mortos que habitam em mundos subaquáticos e às flautas Kowai, guardadas no fundo dos cursos d'água no intervalo entre os rituais pubertários, que são realizados no período chuvoso; a isso, acrescentaríamos também que o período chuvoso é o tempo de escassez de alimentos e da maior incidência de doenças.

<sup>34</sup> Conferências Evangélicas são grandes encontros religiosos que envolvem grupos fixos de aldeias geograficamente próximas e que parecem recobrir entre os convertidos ao evangelismo, grande parte das funções outrora desempenhadas pelos rituais *Pudali*, estimulando as trocas cerimoniais e reafirmando alianças e solidariedades comunais. A este respeito ver Sampaio (2000).

Rituais femininos de passagem, representações de doença e cura e ocupação de funções de responsabilidades conjugais implicam na legitimação da assimetria de gênero, comportando uma ativa colaboração das mulheres mais velhas na manutenção de normas sociais, que se legitimam pela culpabilidade cósmica da mulher. Apesar disso, o gerenciamento cotidiano da vida familiar pode colocar a esposa em oposição às posições públicas do marido; ambições políticas masculinas podem se concretizar apenas através da prodigalidade exercida entre seus liderados. Como as alianças políticas costumam ser consolidadas através da distribuição de presentes, este fluxo pode ameaçar a qualidade de vida de sua família, levando a esposa a tentar limitar sua permanente evasão; tais atitudes são interpretadas como sovinice, mais uma das falhas de caráter atribuídas às mulheres.

Obviamente, as regras de conduta existem não apenas como um meio de opressão de mulheres e jovens. Para os homens elas também constituem uma pesada “carga” de responsabilidades que os obriga não apenas a zelar por sua adoção pelos outros membros da sociedade, mas também a aplicá-las para si próprios, sob pena de comprometimento de sua credibilidade e legitimidade no exercício de cargos políticos. Nessa sociedade o bom desempenho de funções públicas está ligado ao rigoroso cumprimento de normas morais, usadas também como critério de avaliação das chefias. Remetemos para os capítulos seguintes o detalhamento das contradições que envolvem o exercício da chefatura pelos homens.

No julgamento cotidiano, as mulheres são consideradas como mais pragmáticas, mundanas, impulsivas, sovinas e maledicentes, tendendo a obter o que desejam através da astúcia e da mentira. Tais características de comportamento contradizem o ideal de franqueza, correção, generosidade e honestidade exigido aos homens. Essa contradição aparente recobre um mecanismo de cooperação entre os cônjuges, pois o comportamento menos rigoroso e mais flexível das mulheres – próprio da alteridade que as constitui – permitiria aos maridos efetivar, através das ações de suas esposas, atos socialmente

condenáveis que eles não poderiam realizar diretamente sob pena de perda de prestígio no exercício de suas funções públicas. Os boatos e maledicências espalhados pelas mulheres cumprem funções políticas, pois visam manipular a opinião pública local e desencadear ações para obter fins deliberados, destinados a atender não apenas a seus interesses pessoais mas também aos das facções nas quais seus maridos se alinham.

As fofocas promovem uma ritualização e circunscrição dos conflitos; quando veiculadas pelas mulheres tornam possível aos seus maridos e/ou consangüíneos exprimir, através delas, opiniões e insatisfações sem o risco de um confronto direto; elas possibilitam que os homens se escudem no nicho do discurso não-autorizado, desprovido de poder público mas não de verdade ou de validade, para expressar posições antagônicas, sem o perigo de retaliação com *Manhene* ou de censura social<sup>35</sup> e sem renunciar à dignidade de seu status. A eficácia social dos boatos é garantida pelas relações materiais ou simbólicas que lhes servem de contexto; costumam ser a contraparte negada do discurso formalizado das chefias e cumprem também um papel de questionamento e fragilização das relações sociais, mantendo a demarcação das diferenças entre os grupos e facções constitutivas da estrutura social (Altman, 1994). A concordância das mulheres em operar como “válvula de escape” das severas restrições morais impostas aos homens indica uma complementaridade de papéis entre os cônjuges e uma partilha dos interesses do grupo familiar do marido que se estendem a si próprias e à sua prole. Aqui, a assimetria de gênero é indissociável da complementaridade e reciprocidade estabelecidas entre homens e mulheres.

A essas considerações cabe acrescentar também um breve comentário das

---

<sup>35</sup> Foi possível observar o uso intensivo desta alternativa no controle feito sobre as Organizações indígenas. Nestas ocasiões, o discurso feminino, mobilizado na forma de fofoca, vem sendo utilizado para veicular o descontentamento e discordância de seus maridos com a atuação das lideranças das entidades. Em Baniwa, o termo fofoca (*kaitépe*) tem a mesma raiz do verbo “aconselhar” (*kaite*), usado no sentido de evitar ou reduzir as transgressões, evidenciando uma função reguladora comum.

relações entre *Amaro*, a primeira mulher, e os brancos; como demonstra a literatura (Wright, 1993-94) (2000), (Hill, 1989) e a observação participante feita por mim, os brancos foram assimilados a *Omáwali* ou *Oliámali*, o protótipo das serpentes ancestrais agressivas e à *Kowai*; ambos pertencem à turbulenta zona de relações fronteiriças entre a humanidade e a sociedade dos seres-espíritos da natureza; a mulher é representada em íntima interação com os mesmos, o que enfatiza sua posição ambígua, de ocupação de um espaço periférico, transicional entre o mundo Baniwa e a alteridade formada por humanos ou não-humanos.

Os eventos patológicos costumam ter uma dupla (ou às vezes múltipla) origem, seguindo um padrão em que a primeira manifestação do agravo é sucedida por um relato mítico subsequente, que reafirma a reprodução da doença e/ou infortúnio no mundo de hoje. Essa movimentação reflete também concepções subjacentes de doença, como uma seqüência de ações reiteradas, cujo efeito cumulativo culmina na eclosão dos sintomas como o produto final do processo.

### ***Os Sentidos da Origem das Doenças – O eixo vertical do cosmos***

A origem das doenças no mundo Baniwa remete à organização do cosmos, que comporta um eixo vertical representado pela continuidade de gerações, desde o ancestral criador *Nhiãpirikoli* até o tempo atual; o plano horizontal conecta à reprodução da doença na vida social e às relações político-históricas de aliança e hostilidade entre sibs e fratrias (Hill, 1989), (Wright, 1993-94) (1996). A lógica produzida pelos relatos míticos de origem de doenças permite agrupá-las em três grandes troncos, que geram a taxonomia reconhecida pelos informantes.

### ***Doenças do tronco mítico de Nhiãpirikoli***

Este mito<sup>36</sup> trata de um adultério ancestral entre a mulher de *Nhiãpirikoli* e a serpente ancestral, *Omáwali* ou *Oliámali*, pai de todos os peixes, inimigo mortal dos ancestrais dos humanos. *Nhiãpirikoli* constata o adultério e se vinga matando a serpente com uma zarabatana. Como ele erra nas duas primeiras tentativas, as flechinhas da zarabatana caem a esmo e se transformam em cobras venenosas (surucucu, jararaca e coral),<sup>37</sup> que, até então, não existiam. Em seguida, ele mira para o alto e atira; num movimento elíptico a flecha sobe, bate no céu e retorna; a serpente que assumira a forma de um homem branco é atingida nas espáduas mas não morre. Em nova tentativa a flecha penetra no lombo, na altura dos rins, matando-o. A serpente morta solta-se do corpo da mulher e afunda no rio; ao fazê-lo, solta na água seu sêmen. Das flechas de zarabatana que perfuram e matam *Omáwali*, surge o grupo de doenças, *Walama*.

A vingança prossegue, visando atingir agora a mulher. *Nhiãpirikoli* amputa o pênis da cobra morta e corta-o em quatro pedaços que são transformados em peixes; ele os assa e serve à esposa que engravida dos peixes-pênis. Ela tenta expeli-los vomitando e consegue eliminar três deles, mas o quarto permanece e a gravidez se consolida. Dessa fase do mito surge a explicação da origem do grupo de doenças *Whiokali*.

A gravidez se prolonga e a criança/serpente não nasce completamente; perfura a clavícula materna, por onde sai para o mundo exterior, mas mantém seu corpo enrolado no

---

<sup>36</sup> Este mito já foi analisado por Wright (1993-94), numa perspectiva que remete às formas de reprodução social do mundo Baniwa; estamos enfatizando os detalhes que são importantes para a análise das doenças. Hill (1989), encontrou entre seus informantes a associação simbólica entre *Omáwali* e as manifestações do desejo sexual excessivo e a destruição do mundo pela água. Os xamãs e outros especialistas podem utilizar esses poderes perigosos para domesticação de forças/espíritos da natureza e obtenção de alimentos para a subsistência humana.

<sup>37</sup> Embora não disponhamos de estatísticas confiáveis sobre a incidência de acidentes ofídicos, sabe-se que, pelas características do ecossistema Baniwa, essas são as cobras venenosas mais comuns naquela região. Os Baniwa possuem inúmeros remédios para tratar as picadas de cobra, feitos a partir de plantas cultivadas e selvagens. Daqui por diante, evitaremos o termo acidentes ofídicos porque, para os informantes, tais ocorrências não são acidentais; elas representam mais uma etapa na guerra perene entre humanos e seres-espíritos aquáticos.

pescoço da mãe e a cauda presa em seu útero. Durante a gravidez interminável, a mulher vê sua rotina diária seriamente perturbada pelo apetite voraz do filho e passa por uma série de desventuras em suas tentativas de se desvencilhar da indesejável situação. Diversas peripécias se sucedem na busca da cobra em satisfazer seus apetites e evitar a fuga da mãe. Nesse ínterim o filho cria os cânticos rituais para tratar picada de cobra e define algumas regras de periculosidade (reima) das frutas e outros alimentos interditados às vítimas de tais agressões. Por fim, a mãe consegue fugir do incômodo filhote, sendo punida por ele, que a transforma num peixe<sup>38</sup>. O filhote/serpente migra para o Baixo Rio Negro, onde se torna o pai dos *Yoopinaí*<sup>39</sup> daquela região. Esses seres são importantes para a presente discussão, pois deles os brancos roubarão, num tempo posterior, o petróleo para fazer gasolina e óleo diesel e movimentar as máquinas para fabricar as mercadorias, que eles aprenderam a fabricar com *Amaro* e que veiculam as doenças trazidas pelo contato.

Em relação à origem mítica, podemos representar esse grupo de doenças assim:

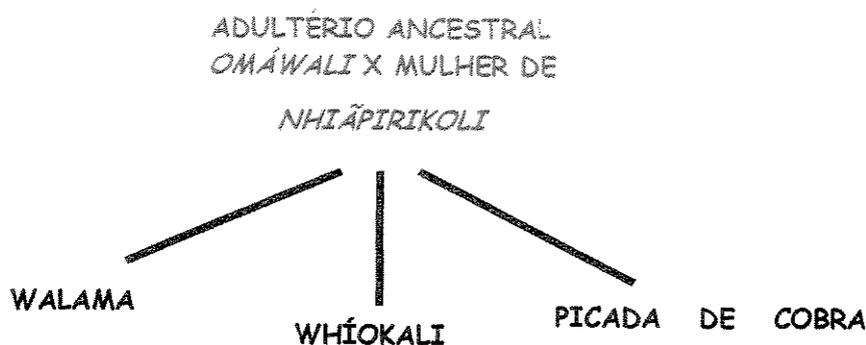


Figura 3

<sup>38</sup> Existem diversas versões do final deste mito. Em uma delas, a mãe é morta pelo filho/serpente; em outras ele a leva para o Baixo Rio Negro ou se diz ainda que ela cai acidentalmente no rio e se transforma no peixe mapará, considerado uma das piores fontes de *Whiokali*.

<sup>39</sup> Os *Yoopinaí* são espíritos da mata, da água e do ar, são considerados “donos” dos rios, dos animais e das florestas, sendo, por isso, agressores potenciais dos humanos que, para sobreviver precisam pregar esses recursos. Seus ataques aos humanos podem causar várias doenças.

*Walama*, Picadas de serpentes e *Whiokali* formam três grupos taxonômicos subdivididos em diversas outras manifestações patológicas. Uma descrição detalhada da taxonomia de doenças Baniwa pode ser obtida no Manual de Doenças Tradicionais Baniwa (2001) e em Gamelo e Wright (2001). Aqui serão resumidas apenas as características de cada grupo, que interessam à presente discussão.

***Walama***: segundo Gamelo e Wright (2001) esse termo tanto designa os sintomas de doença como seu veículo, as flechinhas mágicas, que podem ser atiradas por pajé, pelos seres-espíritos *Yoopinai* ou pelos astros celestes, provocando dor súbita e aguda, tipo perfurante que aparece em locais diversos do corpo, principalmente nos ombros e na região lombar. O meio de difusão do *Walama* é o ar, mas os trovões, fonte essencial de poder dos pajés poderosos, podem ser mobilizados para causar formas graves da doença. Os Baniwa identificam diversos tipos de *Walama* como *Kainoakanaadali*, *Walamanheetta*, *Owa haiko*, *Katodakanapa*, etc; todos eles têm em comum serem manifestações de dor súbita em pontada, imitando a dor gerada pela penetração das flechas mágicas da zarabatana usada por *Nhiãpirikoli* para matar *Oliámali*. Sua capacidade de provocar doenças se deve ao poder mágico *Malikai* que elas materializam; é um poder partilhado pelo pajé - presente em seus instrumentos de trabalho, como o maracá, osso de soprar paricá, e suas pedras mágicas - e por seres espíritos como os *Yoopinai*, quando desejosos de causar dano a alguém.

Longe de se constituir num evento fortuito, as **picadas de serpentes peçonhentas** devem ser entendidas como produto do mesmo contexto das relações conflituosas com a alteridade, expressas nesse mito de origem. Não apenas as cobras com veneno surgem da agressão mal-sucedida de *Nhiãpirikoli*, como também serpentes e peixes pertencem, na cosmovisão Baniwa, a um grupo único de animais que desde os primórdios dos tempos disputam o domínio do mundo com os humanos.

O terceiro grupo de doenças remete à periculosidade dos peixes e ao descumprimento de regras de preparo e consumo destes alimentos. Dessas, o representante

mais expressivo é *Whíokali*, um conjunto de manifestações consumptivas que cursam com diarreia crônica, emagrecimento e enfraquecimento geral, que se não forem tratadas podem matar a pessoa. A doença derivaria da ingestão de peixe cru ou preparado inadequadamente por mulheres pouco higiênicas; o veículo da doença é o cheiro (pitiú) característico do peixe. O portador dessa patologia elimina, na diarreia, uma substância gosmenta que evoca o sêmen de *Oliámali* e em seu intestino cresce uma cobra que, se não for exterminada, termina por matar seu hospedeiro. *Porákali* é um tipo de diarreia que acomete jovens em estado liminar da puberdade que não cumprem as normas dietéticas prescritas especificamente para esta fase da vida. Segundo Wright (1994) malformações congênitas também são atribuídas a agressividade dos peixes. É a interação entre preparação inadequada de alimentos – o peixe ou caça que incompletamente limpos ou mal cozidos manteriam seu cheiro específico que pode ocasionar essa doença – e a falta de cumprimento de restrições alimentares ritualizadas em períodos de liminaridade que desencadeia as manifestações deste grupo de patologias.

As doenças *Whíokali* sintetizam a guerra permanente entre humanos e cobras/peixes/espíritos das águas e evocam desvios no comportamento feminino, que vêm se reproduzindo ao longo dos tempos. No mito, *Nhiãpirikoli* se vale de um elemento da cultura, a zarabatana, para matar *Omáwali*; no mundo atual, os meios utilizados para controlar a irrupção do poder agressivo das serpentes no domínio humano são os cânticos *kalidzamai* (nos quais o xamã mata simbolicamente as serpentes/peixes) as restrições alimentares e sexuais e as regras de purificação do corpo e dos alimentos.

A origem das doenças desse grupo remete às relações conflitivas com a alteridade, representada nesta fase dos ciclos míticos Baniwa pelos animais afins com os quais *Nhiãpirikoli* guerreia e troca mulheres. A morte da serpente, cujo adultério ameaçava a descendência humana futura, consolida a hegemonia da humanidade sobre a terra e garante sua subsistência cotidiana pela pesca. O mito trata da própria possibilidade de existência

humana, obtida através da vitória nas relações guerreiras travadas com os seres-espíritos animais. Tais guerras se atualizam na caça, na pesca e nas tensões cotidianas que redundam em doenças provocadas pela agressividade animal.

### ***Doenças do tronco mítico de Kowai***

*Kowai* personifica o segundo tronco mítico de origem de outro conjunto de doenças. As características desse ser, de importância central na cosmogonia, já foram bem analisadas por Wright (1999a) e por Hill (1989), de modo que não vamos nos estender sobre ele. Aqui tentaremos analisar apenas algumas implicações contidas no mito que são importantes para a patogênese Baniwa.

O personagem é responsável pelos saberes ligados ao ritual de iniciação masculina, um dos pilares da cultura Baniwa, pela origem das rezas, sopros *Hiwiathi*, remédios e venenos. Este ser, polímorfo e ambíguo por excelência, concentra em si próprio a doença e a cura, a reprodução (ritual de iniciação masculina) e a destruição da sociedade (doenças mortais); faz a junção entre natureza e cultura, entre violência, canibalismo, assassinato e comportamento socialmente aprovado que garante a reprodução do mundo Baniwa.

Devido a sua extrema periculosidade, ele havia sido banido do mundo ancestral por seu pai *Nhiãpinkoli* e retorna para ensinar a seus quatro jovens irmãos o rito de iniciação masculina. Como parte das regras rituais, *Kowai* estabelece um período de rigoroso jejum para os iniciandos. Ao ser desobedecido por três deles, reage com fúria e canibaliza os desobedientes. O atribulado rito é finalizado apenas com o mais jovem dos rapazes, o único que havia mantido o jejum prescrito. Durante o período de preparação do rito, ele ensina para *Dzooli*, um dos irmãos de *Nhiãpinkoli*, as rezas para tratar doenças; o outro *Eeri*, é enganado e aprende procedimentos próprios para causar doenças e morte, os sopros

*Hiwiathi*. Outra conseqüência secundária da desobediência dos jovens é que *Kowai* não finaliza os benzimentos que fazia sobre a alimentação, temperada com pimenta, que se destinava aos iniciandos ao final de seu período de jejum. Como o procedimento não foi completado, a periculosidade dos alimentos e da pimenta não foi amenizada. É deste episódio mítico que se origina a necessidade de restrição a diversos alimentos, entre os quais a pimenta e os peixes, pelos doentes.

Cumprindo as premissas da *Likoada*, *Nhiãpirikoli* procura vingar-se matando *Kowai* pelo fogo, único elemento capaz de destruir seu corpo imortal. Da fumaça que se desprende do corpo de *Kowai* saíram os mais perigosos sopros *Hiuiathi* e de suas cinzas nasceram, simultaneamente, as palmeiras das quais são feitas as flautas que daí por diante passaram a orientar os rituais de iniciação masculina e os venenos *Manhene*, uma das principais categorias de doença Baniwa, considerada, na representação dos informantes, como o agravo mais freqüente e mortal em sua sociedade.

As principais categorias de doença aqui agrupadas são:

***Manhene***: o vocábulo cuja tradução literal é “ninguém sabe” (Wright, 2001),<sup>40</sup> é um termo traduzido para o português como “veneno da região”, que conota simultaneamente o envenenamento da comida, bebida, objetos pessoais e orifícios naturais de um inimigo, os sintomas provocados por estas substâncias no corpo da pessoa e o veículo do envenenamento, seja ele uma planta ou outra substância (material ou simbólica) utilizada para causar dano à vítima. Para os Baniwa essa é a mais grave e freqüente das doenças; a

---

<sup>40</sup> Wright (no prelo) fez um estudo sobre o uso de *Manhene*, caracterizado por ele como uma forma de bruxaria. O autor assinala o caráter secreto de tais práticas, que refletiriam a disputas de poderes principalmente no âmbito da afinidade, pois existem interdições ao uso de veneno entre consangüíneos. Ele analisa casos concretos de atuação de envenenadores, demonstrando que essa forma de bruxaria pode recobrir conflitos interpessoais, intercomunais e interfátricos, nos quais afins podem ser utilizados como instrumentos do envenenamento, uma forma de driblar a interdição à sua prática entre consangüíneos.

primeira morte no mundo ancestral, que propagou a mortalidade para os seres humanos foi causada por *Manhene*, o que permite aquilatar a importância do veneno na nosologia do grupo (Garnelo e Wright, 2001).

As razões atribuíveis a um envenenamento podem ser diversas, mas os motivos mais comumente alegados são a vingança pela morte de um parente e a inveja dos bens e sucesso de um membro do grupo; Wright (no prelo) assinala também, como razões para uso de *Manhene*, o ressentimento por trocas não retribuídas ou por maledicências e a perda de controle dos impulsos pelo envenenador, levando-o a reincidir nessas práticas.

Segundo as formas de classificação Baniwa, existiriam três grandes grupos de *Manhene*, todos originados de *Kowai* e que se espalharam no mundo a partir de suas cinzas sopradas por um vento que era a expressão do poder mágico do personagem ou das plantas que nasceram no local onde ele foi queimado. A herança do veneno é um ato de vingança de *Kowai*, deixado como retribuição por seu assassinato (*likoada*). Dessa forma, temos:

*Venenos do cérebro de Kowai*: para os informantes, esses venenos seriam originados do cérebro queimado e transformado em cinza; eles geram distúrbios de comportamento com abandono das atitudes consideradas compatíveis com as regras de convivência social. O perigoso cérebro de *Kowai* atacaria a razão humana, gerando uma ruptura com a condição de vida tribal e instituindo o domínio da natureza na alma do doente que é remetida à animalidade expressa no seu comportamento selvagem. As doenças são reconhecidas de acordo com o tipo de comportamento adotado pela vítima: no *Powekaimi*, ela se comporta como um macaco; no *Manhene* tipo *Katsirikaimi* o envenenado adota o comportamento de um animal aquático e assim por diante. Este tipo de *Manhene* caracteriza um evento em que a ação agressiva de um ser humano sobre outro provoca uma “baixa” nas fileiras humanas, ao jogar o doente na condição animal provocada pelo efeito do veneno.

*Venenos do fígado de Kowai*: seriam oriundos de plantas nascidas no local onde *Kowai* foi queimado, sendo depois transplantadas para outros lugares por feiticeiros interessados em dispor deles. Os informantes situam lugares especiais onde tais venenos proliferam, em seu próprio território, no Brasil, e numa serra na Venezuela, onde foram guardados “todos os venenos do mundo” por *Nhiãpirikoli*. As manifestações dos venenos vegetais são de dois tipos básicos: um quadro agudo de hemorragia digestiva em que o envenenado pode morrer em poucas horas, vomitando e defecando sangue e os quadros crônicos, tipo consumptivos, que evoluem com fraqueza, emagrecimento, palidez, desânimo e, por vezes, perversão alimentar tipo geofagia, levando vários meses, ou mesmo anos, para matar o envenenado.

*Venenos de pêlo de Kowai*: estes agentes agressores ora são representados como pêlos, ora como espinhos que perfuram e penetram no corpo da pessoa. Essa indistinção se deve à idéia de que o corpo de *Kowai* era peludo, principalmente quando ele assumia a forma da preguiça preta *Wamo*. Entretanto, sua pelagem não era como dos animais comuns, era formada por espinhos venenosos, dotados da capacidade de penetrar no corpo das pessoas e nele transitar até encontrar e perfurar o coração da vítima, que morreria por perda de sua essência vital. Os venenos considerados pêlos de *Kowai* costumam provocar dor aguda no peito e na cabeça, febre, frio e morte rápida.

Em tese, qualquer pessoa do sexo masculino pode conhecer e utilizar venenos. O tema é bem conhecido entre as pessoas comuns das aldeias, que dominam saberes sobre contravenenos e outras formas de tratamento. Existe restrição de seu acesso às mulheres, tanto em função de sua ligação com os rituais de iniciação masculina, vedados ao sexo feminino, quanto pela potencial capacidade de disseminação do veneno no meio social

através do corpo feminino.<sup>41</sup> Os informantes costumam afirmar que, antigamente, todo jovem recebia informações básicas sobre venenos e contravenenos no ritual de iniciação pubertária, o que, segundo dizem, já não ocorre nos dias de hoje. Ao lado desse conhecimento disseminado no corpo social, também existem especialistas, denominados de “donos do veneno” (*manhene iminali*), como os estudados por Wright (no prelo). Segundo o autor, a trajetória percorrida pelos “donos do veneno” torna-os gradativamente incapazes de controlar seus impulsos homicidas e a se afastar, cada vez mais, da natureza humana, de tal forma que sua alma se transforma na de um animal, em geral um macaco Eenuvai, só reconhecidos pelos xamãs.

No ideário de comportamento social Baniwa, o uso de veneno seria restrito às relações de afinidade e, embora as hostilidades entre consangüíneos possam ser bastante evidentes, os informantes relutam em admitir a existência de uso de veneno e sopro entre agnatos. A observação participante demonstra porém, que as relações entre tios e sobrinhos, irmãos e primos podem ser bastante tensas, envolvendo inveja e disputa de prestígio que pode redundar em acusações veladas de uso de *Manhene*. Caso haja morte, instala-se um ciclo de vinganças que pode se perpetuar por gerações. Existe uma forte censura social ao uso de veneno entre consangüíneos, mas as informações disponíveis mostram que um parente desejoso de vingança pode contratar os serviços de um não-consangüíneo para envenenar seu desafeto;<sup>42</sup> além disso, as formas de uso do veneno (na comida, na bebida, no nariz, quando a vítima dorme, ou em seus objetos pessoais) indicam a

---

<sup>41</sup> O tema dos venenos é difícil de ser explorado na sociedade Baniwa (veja Doyle, s.d.), já que a admissão do conhecimento dessas substâncias pode gerar uma culpabilização por mortes que possam ocorrer futuramente. Para uma pesquisadora do sexo feminino que também sofre as restrições aplicadas às mulheres indígenas, a situação se mostra ainda mais complicada. Durante todo o trabalho de campo, não foi possível ver nenhum veneno, ao contrário dos contravenenos, que todos têm e dos quais falam abertamente. Nessas circunstâncias, os dados obtidos indicam a existência de venenos e contravenenos vegetais, silvestres e cultivados que parecem matar com eficiência e rapidez. Doyle(s.d.) notifica a presença de alcalóides tóxicos entre as plantas por ele pesquisadas na área Baniwa, o que é perfeitamente compatível com o tipo de vegetação que costuma crescer nos solos da região, com alto teor de acidez, e de alumínio, o que favorece o crescimento de plantas tóxicas(Morán, 1990).

<sup>42</sup> Para mais detalhes sobre tais questões ver Wright (no prelo).

necessidade de um convívio de proximidade entre agressor e vítima para que esse tipo de agressão possa ser perpetrada com sucesso.

*Hiwiathi*: é um segundo grande grupo de doenças, traduzido para o português como “sopro”. Trata-se de tipos de encantamentos, rezas/cânticos do mal manejados por pajés ou por benzedores, não sendo impossível que pessoas comuns conheçam alguns sopros que possam utilizá-los contra os seus desafetos. Tal como os venenos, um conhecimento básico sobre os sopros era tema de aprendizado nos rituais de iniciação masculina. Segundo Garnelo e Wright (2001), a enunciação dos sopros segue a mesma lógica dos cânticos, dos quais são opostos simétricos; eles nominam objetos do mal como certos tipos de pássaros, peixes, plantas venenosas, espíritos dos mortos e outros seres agressivos, visando causar dano à vítima; seu veículo essencial é a fumaça do cigarro soprada no ar. Os sopros foram criados por *Kowai*, que, por ocasião do primeiro ritual de passagem, enganou um dos irmãos de *Nhiãpirikoli*, afirmando que se tratava de orações para fazer o bem; a partir daí, foram reproduzidos para a humanidade que sucedeu aos ancestrais.

Esta categoria engloba um subconjunto muito heterogêneo de manifestações patológicas<sup>43</sup> de pele (*Maalittalemi*, *Koliri ipákam*), do tecido celular subcutâneo e músculo-esquelético (*Kooloipemi*, um tipo de cisto, *Komadeewhémi*, hérnia inguinal e escrotal), hemorragias diversas (*Iraidalimi*), manifestações oculares agudas tipo conjuntivite, que podem levar a cegueira (*Mathikaim*) e *Dezeewhemi*,<sup>44</sup> um conjunto de manifestações consumptivas de fraqueza, emagrecimento, mal-estar geral e palidez que costuma se

<sup>43</sup> Outras categorias de doença contém subgrupos mais homogêneos em relação ao substrato corporal onde se assentam, por exemplo *Whiokali* congrega um conjunto de manifestações digestivas; *Walama* congrega manifestações agudas de tipo reumático; doenças causadas por *Yoopinai* agrupam doenças de pele, etc.. O grupo mais heterogêneo de manifestações é de fato o dos sopros *Hiwiathi*.

<sup>44</sup> Os informantes traduzem *Dzeewhemi* como tuberculose, mas não parece haver uma correspondência entre as manifestações dessa doença e o diagnóstico biomédico de tuberculose. As observações indicam que, sob o rótulo de *Dzeewhemi*, estão agrupados conjuntos de sintomas de doenças de evolução crônica, que em termos biomédicos se traduzem em diagnósticos distintos.

confundir com *Manhene*. Um grupo especial de *Hiwiathi* deve ser assinalado; é aquele que provoca doenças da feminilidade: hemorragias pós-parto, excesso de menstruação, morte pré e pós natal do feto, infertilidade e falta de leite materno; todas são condições geradas por sopros que “estragam” a mulher e costumam decorrer de ciúme de pretendentes desprezados.

**Doenças e infortúnios provocados por *Yoopinai*:** dada sua ambigüidade, essa categoria de doença poderia ser agrupada tanto no tronco mítico de *Nhiãpirikoli* quanto no de *Kowai*, em função do caráter transitante desses espíritos da floresta, das águas e do ar, que aos nossos olhos tomam a forma de lagartos, peixes, cobras, borboletas e vivem em estado de guerra latente com os humanos. Alguns *Yoopinai* são descendentes dos *Awakaruna*, uma espécie de curupiras da floresta, outros são antigos humanos que foram reduzidos à condição animal; o traço que une os dois grupos é o uso irresponsável e indiscriminado de *Malikai*, sob cujo poder sucumbiram, provocando enlouquecimento e punição subsequente com a perda da forma humana.

Desde os tempos ancestrais as relações de reciprocidade entre humanos e *Yoopinai* se caracterizam como de tipo negativo, gerando roubos e agressões ora perpetradas por humanos e retribuídas por eles, ora o contrário, redundando em doenças e infortúnios diversos, como acidentes e tempestades. Os locais considerados como sendo suas moradias obedecem à mesma distribuição territorial dos sibs e fratrias Baniwa, reforçando a idéia de uma socialidade similar à humana. Sua origem mítica permite classificá-los como um tipo de “gente imperfeita” que perdeu a forma física humana devido a um comportamento arrogante e impaciente, que os levou a desobedecer às regras de aprendizado xamânico estabelecidas por *Kowai*. Seu comportamento representa uma espécie de protótipo de afins violentos e incompletamente socializados, mas sua essência permanece similar à dos humanos, demonstrando uma continuidade metafísica entre estes seres da natureza e a cultura Baniwa (Viveiros de Castro, 1996).

Os *Yoopinai* podem causar doenças de pele, (*Hiipami*, *Paixakada*, *Kopiñhaim*, *Paapakapemi*), cegueira (*Hipolechi*, *Hirimaka*), também podem flechar os humanos com flechinhas *Walama*, causando os sintomas típicos desta categoria de doença. Eles são responsáveis ainda por tempestades, alterações climáticas passíveis de causar dano aos seres humanos, além de infortúnios diversos, principalmente o que se costuma classificar corriqueiramente como acidentes: uma árvore que tomba e atinge alguém, fraturas, naufrágio de canoas, etc..

Tais seres-espíritos exercem funções de censores morais nessa sociedade; o não cumprimento de regras de higiene,<sup>45</sup> pensamentos e sonhos libidinosos, a falta de sobriedade e cumprimento das restrições alimentares, desobediência e inveja são comportamentos passíveis de atrair seu ataque. Sonhos libidinosos e/ou com acidentes são premonitórios de ações de *Yoopinai*; entre os evangélicos, considera-se que a melhor forma de evitá-los é a confissão pública do sonho e a realização de rituais de purificação que envolvem restrição alimentar, sexual e penitências religiosas.

Graficamente o conjunto de doenças geradas a partir de *Amaro* e *Kowai*, pode ser expresso da seguinte forma:

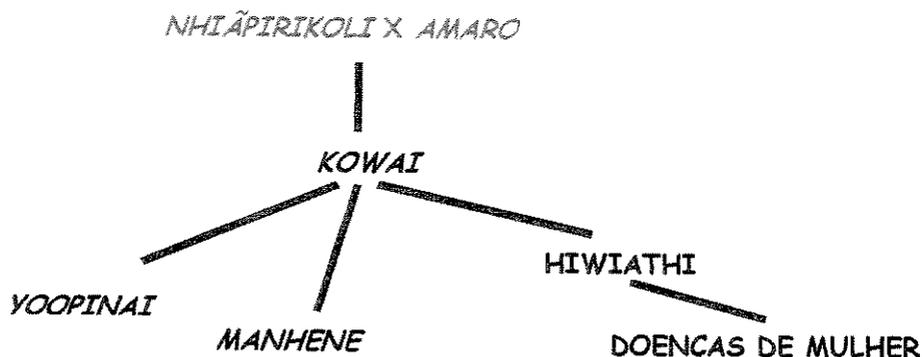


Figura 4

<sup>45</sup> O termo está sendo utilizado aqui de forma distinta da concepção usual no mundo do branco, onde o conceito de higiene se refere à prevenção de doenças microbianas através da assepsia dos corpos e de utensílios, visando a eliminação de microorganismos. Em termos Baniwa, ele designa medidas materiais e simbólicas de proteção contra ataques de *Yoopinai*; as regras de higiene Baniwa visam eliminar os cheiros das secreções corporais que atraem estes seres-espíritos. Nesse sentido, as regras de higiene têm como finalidade última o reforço das diferenças/fronteiras entre humanos e não-humanos.

O ciclo mítico de *Kowai* enfatiza as relações de obediência por parte das gerações mais jovens; sua morte pelo fogo é conseqüência direta da indisciplina dos jovens iniciandos que desobedecem às regras de restrição alimentar do ritual de reclusão pubertária. Essa morte/vingança desencadeia outro conjunto de ações, o estabelecimento das regras de iniciação masculina, onde os ideais de obediência são novamente enfatizados e faz-se a reprodução dos saberes sobre sopros e venenos. O assassinato de *Kowai* o retira do plano humano, passando-o para o da natureza; seu corpo se transforma tanto na palmeira de onde devem ser feitas as flautas sagradas dos rituais de iniciação quanto nos venenos de origem vegetal e animal que espalha entre os humanos. O veneno, vingança de *Kowai*, traz o caos à ordem social e seu uso fere as regras do bom convívio social, atingindo preferencialmente aos que desobedecem as regras de purificação/proteção corporal. Sob esse ponto de vista, é o oposto simétrico da ordem social instaurada pelas flautas. É fora dos limites da sociedade humana que *Kowai* estabelece as regras da ordem e o caos social; o ciclo mítico se completa em torno de um elemento bem definido na rede de relações de causa e prevenção de doenças, a desobediência.

### ***Amaro e as Doenças de Branco***

As **doenças oriundas do contato**: O termo “Doenças de Branco” (*lalanawi idzmikathi*) é usado, pelos informantes para caracterizar doenças cujo potencial epidêmico seja evidente; eles as traduzem para o português como “doença passageira”,<sup>46</sup> enfatizando a capacidade da doença de “passar” de uma pessoa para outra, com rapidez, num curto

---

<sup>46</sup> É importante não confundir *passageiro* com *transitório*; a tradução para o português do termo *passageiro* busca enfatizar a capacidade que a doença tem de se transmitir entre as pessoas, isto é, seu caráter epidêmico. Os informantes são unânimes em afirmar, por exemplo, que existem diarreias que são doenças de branco, como a diarreia de sangue (*iraitooli*), porque “passam” de uma pessoa para outra, enquanto manifestações diarreicas como *Whiokali* não têm esse caráter epidêmico, a doença “fica” só numa pessoa.

período de tempo, configurando micro ou macro- epidemias. Embora a designação “doenças de branco” se refira às doenças trazidas pelo contato interétnico, as nosologias aqui agrupadas pelos informantes não têm uma correlação necessária com os diagnósticos biomédicos, mesmo quando ambos utilizam a mesma denominação, pois não há equivalência entre a lógica classificatória do sistema biomédico e a taxonomia Baniwa. Por exemplo, o termo *Wheetsi* é traduzido como gripe e descreve manifestações agudas de coriza, febre e dor de cabeça, mas também existe o vocábulo *litsipemi* igualmente sinônimo de gripe, mas descrevendo quadros de tosse crônica, que na taxonomia biomédica poderia equivar tanto à coqueluche quanto à tuberculose. Em função disso, consideraremos que o que está agrupado sob o rótulo de “doenças de branco”, são as representações Baniwa sobre o tema, ou seja, a forma como eles interpretam a expressão desses eventos patológicos.

As “doenças de branco”<sup>47</sup> foram incorporadas à taxonomia de doença do grupo, mas são eventos pertencentes ao espaço da alteridade, isto é a um caso específico de alteridade representada pelos não-índios. Internamente, o lugar de classificação das “doenças de branco” também se mostra problemático, pois elas tanto podem se configurar como um grupo específico de doenças ligado às relações interétnicas, quanto podem ser distribuídas em outros nichos da taxonomia Baniwa. Por exemplo, *Dzeewhemi* é reconhecida como tuberculose, que teria surgido após o início do contato interétnico, mas também pode ser reenquadrada como *Manhene* ou *Hiwiathi*; *Iraithooli*, uma diarreia com sangue de tipo micro-epidêmica é reconhecida como doença que se origina nas idas a cidade, mas pode ser também agrupada entre as *Whiokali*, e assim por diante.

---

<sup>47</sup> As principais patologias oriundas do contato, reconhecidas pelos informantes são o sarampo (que não tem uma designação específica em Baniwa), gripe (*Wheetsi*), diarreia de sangue (*Iraithooli*), varíola (*Ibichikan*) e catapora (*Karaka ibichikan* = varíola pequena). São reconhecidas ainda a praga ou vela (macumba feita por feiticeiro branco ou Baré), a tuberculose e a malária (*Kooname*) que serão problematizadas em seguida.

Tal ambigüidade é congruente com a figura do branco na cosmovisão Baniwa, onde costuma aparecer mesclado a representantes perigosos da alteridade.<sup>48</sup> Essas doenças também estão ligadas a *Amaro*, a primeira mulher, que é considerada como mãe ancestral dos brancos, a quem teria ensinado a fabricação das mercadorias, após ser exilada do território Baniwa. Jonhatan Hill(1989) identifica uma associação deste personagem com o calor, com as febres, comuns nas doenças trazidas pelo contato, e com ferramentas, motores de popa e armas de fogo, cujo funcionamento gera calor e cuja fabricação exige que esses materiais sejam expostos a altas temperaturas que ficariam retidas no objeto. Para o autor, a região genital de *Amaro* é considerada um lugar quente e perigoso, de onde se irradia a febre que pode causar dano aos recém-nascidos e o desejo sexual desregrado, fonte de transgressão de regras de comportamento conjugal.

O mito que explica a origem do *Kooname*, doença que em português é chamada de malária, exemplifica a complexidade das recriações culturais feitas pelos Baniwa. Segundo o relato, o *Kooname* surge por ocasião do assassinato de *Konáwheri*, o “dono” do Timbó; esse personagem é um dos *Eenonai*, os macacos-espírito ancestrais, afins de *Nhiãpirikoli* e “donos dos venenos”. Os filhos de *Konáwheri* matam e comem um dos irmãos de *Nhiãpirikoli* e este se vingava introduzindo o gavião *Kamattawa*, criado com fragmentos do coração do morto, na aldeia de *Konáwheri*. Um dia, o gigantesco gavião prende o velho sogro de *Nhiãpirikoli* em suas garras, carregando-o pelos ares em direção ao Rio Uaupés. *Nhiãpirikoli* finge que atira no gavião, mas mata *Konáwheri* com uma flechada, fazendo o assassinato parecer acidente. A ave estraçalha o corpo venenoso do velho e sua urina corrosiva se espalha, cavando buracos nas pedras onde também se depositam os restos de seu corpo morto.

---

<sup>48</sup> Wright demonstrou em diversos trabalhos (1993-94) (1999) esta correspondência entre personagens como *Kowai* e serpentes ancestrais e os brancos.

Nessas “painéis de pedra” ficariam armazenados os venenos que provocam a malária; quando começa o período de seca o sol quente os evapora, espalhando-os pelo ar. Quando caem as chuvas, eles se misturam com as frutas *Thewainada*<sup>49</sup> e contaminam as águas causando a proliferação da doença. Pajés poderosos podem fechar e abrir essas “painéis”, evitando ou provocando a doença. Nessa perspectiva, *Kooname* pode ser caracterizada como um tipo de *Manhene*. No passado, os pajés conseguiram fechar as “painéis”, de modo que a doença desapareceu, porém os conflitos provocados pelo aparecimento dos brancos no cenário rionegrino suscitou sua reabertura por um pajé Tuyuca, como vingança pela morte de seu filho assassinado pelos brancos; o episódio traz a origem do *Kooname* para o nicho das doenças derivadas das relações interétnicas.

O relato articula as principais variáveis correlatas ao fenômeno de produção de doença: 1) sua eclosão está ligada a disputas e violência entre afins; 2) longe de ser um evento individual, o episódio remete a relações travadas entre grupos sociais que lutam pelo controle do mundo; 3) a sociedade humana, aqui representada pela família de *Nhiãpirikoli*, disputa posições com seres-espíritos da natureza, animais na forma, mas organizados em sociedades similares à dos Baniwa; são parte da alteridade para onde os Baniwa remetem a origem primordial da violência e do mal; 4) o mito descreve as mudanças ecológicas que influenciam os períodos de pique e de declínio da doença, mas as representa como parte do contexto das guerras entre afins; 5) por fim, o relato acolhe as transformações geradas pelo aparecimento dos brancos no cenário onde se origina e reproduz a doença, criando nexos explicativos que, articulando o pré e o pós-contato, explicam o incremento da mesma na região do Uaupés onde sua incidência, nos tempos atuais, é maior que nas terras Baniwa (Abric, 1994).

---

<sup>49</sup> Essa fruta era predileta dos macacos *Eenonai*. Desejoso de eliminar estes seres para acabar com os venenos no mundo, *Nhiãpirikoli* envenenou-as, deixando-as para os macacos comerem; muitos deles morreram assim, mas seu chefe sobreviveu garantindo a continuidade da existência do veneno. A maturação deste fruto coincide com o período de transição do inverno para o verão, época de recrudescimento da malária.

Os mitos explicativos da patogênese também denunciam uma relação essencial dos personagens com a sexualidade transgressora, com a animalidade primordial contida a duras penas pela socialização humana, com o desregramento dos apetites e transgressões de toda ordem, das regras morais e sociais. A doença no mundo Baniwa é uma forma de expiação de culpas e faltas, não apenas dos ancestrais mas também daquelas cometidas pelos habitantes do mundo de hoje, quer seja a própria vítima ou seu grupo de parentes. Ela é simultaneamente uma categoria moral – é um dos meios de definição do comportamento socialmente desejável – e política assumindo uma forma de exercício de poder, através da qual se pode coagir, sem uso da força, os membros da sociedade a adotarem certos tipos de comportamento em detrimento de outros, contribuindo assim para a reprodução da visão nativa de mundo e para a manutenção do controle da vida social pelas gerações mais velhas.

Tais premissas são congruentes com uma das importantes funções da elaboração mítica: a função moral de delimitação do que é socialmente aceito e do que é reprovável; tais representações promovem a mediação entre extremos, apaziguam conflitos, instauram um ritmo domesticado a eventos perigosos como a doença (Levi-Strauss, 1984). Assim, o cumprimento das regras de comportamento socialmente desejável aparece como uma das principais maneiras de preservar a ordem do cosmos, da sociedade e a sanidade corporal e espiritual.

### ***Doenças do Cosmos***

Identificamos ainda um terceiro bloco de doenças geradas a partir da interveniência das estrelas no domínio humano. A primeira informação desse grupo, denominado *Hekoapi Ipoa* vem de Wright (2000), que utiliza o termo “doenças do mundo ou do universo” para congregar agravos decorrentes de eventos climáticos e sazonais. Nossos dados de campo

corroboram esta informação e mostram que essa categoria engloba um conjunto de sintomas gerados pela agressão de estrelas que se sucedem no céu, ao longo de diversos meses no ano. Assim, existiriam doenças causadas pela constelação *Walipere*, *Kakodzode*, etc.. A sintomatologia descrita pelos informantes é basicamente a mesma para todas, sendo caracterizada por vômitos, dores no corpo e febre; a doença seria um tipo de *Walama*, mas as flechinhas seriam atiradas pelas estrelas.

A representação gráfica desse grupo de doenças, pode ser feita assim:



Figura 5

Embora provocadas por seres cósmicos, elas também se relacionam com as intervenções dos pajés que, quando poderosos, têm a capacidade de mobilizar os poderes de tais entidades, influenciando na sucessão das estações, na regulação do clima e maturação das frutas, eventos demarcados pela presença de constelações que se sucedem no firmamento. Elas também estão relacionadas ao cheiro das frutas maduras cujo ciclo de maturação é regulado pelos *Yoopinai* e assinalado pelo surgimento seqüencial de constelações no firmamento. As constelações são sibs ancestrais que foram transportados para o céu em um tempo remoto, mas ainda assim não são alheios aos assuntos humanos. De modo similar aos grupos de parentes cá da terra, elas interagem ativamente com sua contraparte humana: sentem ciúme, tomam partido nas disputas entre consangüíneos e afins, regulam o volume de água dos rios e igarapés – função explícita da constelação

*Kakodzude* – ordenam o clima, etc. A hostilidade é uma das formas possíveis de interação; os astros podem flechar humanos, causando doença de tipo *Walama*, numa agressão que não é aleatória, mas segue seu aparecimento no céu; o auge da periculosidade de cada constelação coincide com seu ápice no firmamento, declinando conforme sua descida no céu. As doenças do cosmos também se ligam às relações entre afins, pois as estrelas são representadas como “cunhados” agressivos.

As vítimas preferenciais das estrelas são os jovens e as mulheres, potencialmente mais capazes de negligenciar a higiene corporal, a obediência aos mais velhos, as normas de regulação dos casamentos preferenciais, divisão de alimentos e a deferência devida aos co-residentes. Tais fatores, ligados ao descontrole dos impulsos, os tornariam mais susceptíveis ao ataque das estrelas.

A prevenção de tais agravos passa pela vigilância e controle estrito, pelos homens mais velhos, do comportamento dos jovens e das mulheres, particularmente no período de ápice da constelação agressora. As medidas preventivas compreendem, ainda, a exigência de que os jovens, particularmente do sexo masculino, se banhem à noite na água fria dos igarapés, antes do aparecimento da constelação no céu da madrugada, devendo enfrentar o sono e o frio, sem direito a aquecer-se ou secar-se. Na ocasião, os rapazes devem esfregar-se, particularmente no pênis, com um cipó que produz uma espuma. É um procedimento que visa à purificação, não apenas do corpo, mas também dos impulsos sexuais proibidos. O procedimento é visto como um meio de fortalecer e disciplinar o corpo e o espírito para resistir às potenciais flechadas das estrelas; é também recomendado para retardar as manifestações da senilidade. Trata-se, enfim, de uma estratégia disciplinar de gênero e de geração que incide sobre a domesticação do corpo. Muitas mudanças na sociedade Baniwa, consideradas negativas pelos informantes, são atribuídas ao abandono dessas disciplinas corporais.

A explicação sobre a origem geral das doenças não deve ser pensada como algo estático. Ao contrário, os componentes do mundo mítico transmutam-se entre si, garantindo grande plasticidade aos relatos e personagens. Serpentes são simultaneamente peixes e humanos, além de representar também o homem branco. Os animais ancestrais podem ser aprendizes de pajé mal-sucedidos transformam-se em *Yoopinai*, sibs se metamorfoseiam em estrelas, etc.. Igualmente, um tipo de doença pode se transmutar em outra sem descontinuidade lógica no relato. Quadros de *Walama* se confundem com doenças provocadas por *Yoopinai* e/ou pelas estrelas, não por uma confusão diagnóstica, mas por partilharem uma origem comum quando se constituíram os grupos de parentesco. Doenças aparentemente díspares se interligam numa rede de relações partilhadas e reproduzidas no mundo dos ancestrais e dos humanos.

### ***A Reprodução do Evento Patológico – O Eixo Horizontal do Cosmos***

Saúde, doença e cuidados são estratégias situadas no plano de reprodução da vida social. Os humanos desenvolveram elementos de cultura, capazes de viabilizar o repasse de informações a seus descendentes e garantir a transmissão dos saberes acumulados a cada geração, independentemente das condições biológicas da reprodução. Os saberes em questão envolvem a capacidade de estabelecer processos de classificação, codificação, registro e transmissão de informações sobre os fenômenos à sua volta, entre os quais os eventos de doença, que são remetidos portanto, diretamente às condições de produção da cultura, onde eles se processam (Samaja, 2000).

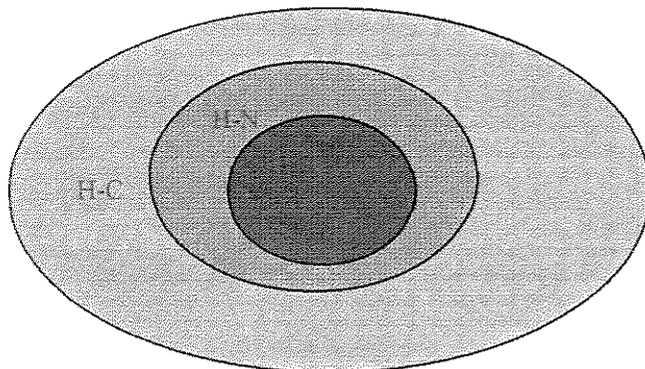
O eixo horizontal do cosmos Baniwa trata da reprodução das relações de guerra, aliança, consangüinidade e afinidade entre grupos sociais humanos e destes com a natureza (Wright, 1996). Neste âmbito, a caça, a pesca, a roça, os casamentos, nascimentos, as trocas e as guerras são elementos de continuidade da vida social. De modo similar,

situaremos a reprodução social da doença no eixo horizontal do cosmos Baniwa, aplicando o modelo concêntrico de espaço social de Wright (no prelo) na análise da taxonomia Baniwa.

Nesse eixo, o processo patológico pode ser expresso através de um conjunto de círculos concêntricos, tal como concebido por Wright (no prelo), que enfatiza a reprodução sócio-espacial da doença através da movimentação dinâmica dos agressores e vítimas no interior e nas fronteiras sociais, geográficas e políticas da sociedade Baniwa. A lógica subjacente a essa representação gráfica enfatiza o movimento “centro” da cultura Baniwa *versus* “periferia”, recorrente em vários relatos míticos.

Esse plano de análise remete para as relações de troca, alianças e disputas entre grupos de parentes e afins humanos, representadas no gráfico abaixo, pelo círculo mais interno, o das doenças que se reproduzem no interior das fronteiras da humanidade, seja por relações travadas entre os membros da sociedade Baniwa ou com outros povos indígenas rionegrinos; nesse plano situam-se doenças como *Manhene* e *Hiwiathi*, formas de agressões produzidas pelos homens<sup>50</sup> na manutenção de sua vida social, ligando-se a vinganças, disputas, inveja e desentendimentos de todos os tipos.

### ***Circuito de Reprodução das Doenças***



#### **Legenda**

- H-C** = Relações travadas entre seres humanos e seres cósmicos gerando doenças.
- H-N** = Relações travadas entre seres humanos e seres da natureza gerando doenças.
- H-H** = Relações travadas entre seres humanos gerando doenças.

Fonte: adaptado de Wright (no prelo).

**Figura 6**

<sup>50</sup> Para fins desta análise consideramos desnecessária a distinção entre doenças que se originam no círculo de interações de consangüíneos e nas interações entre afins, pois há indícios suficientes de que tanto parentes quanto afins podem vitimar alguém com *Manhene* ou com *Hiwiathi*, seja executando diretamente os procedimentos necessários para tal, seja contratando os serviços de terceiros.

O círculo intermediário equívale às doenças surgidas no âmbito dos conflitos e experiências entre membros da sociedade humana e elementos de uma natureza transfigurada em sociedade pelo pensamento mítico. As doenças provocadas pelos *Yoopinai*, as picadas de cobra, infortúnios de diversos tipos e doenças decorrentes de transgressão das regras alimentares como *Whíokali* se situam nas interações conflituosas entre o lado “de dentro” do mundo humano e o lado “de fora”, representado pela sociedade dos seres-espíritos, o espaço que os não índios chamam de natureza. As doenças que se reproduzem neste âmbito atualizam, recriando, a luta ancestral entre homens e animais evidenciando a complementaridade destes dois pólos, onde os humanos se situam ora como predadores, ora como vítimas.

As restrições alimentares típicas dos momentos de liminaridade, particularmente os rituais pós-parto e pubertários, expressam essa tensão constante nos limites da sociedade humana. Tais momentos demonstram a ambígua condição do recém-nato e dos jovens púberes, membros parciais do grupo que podem facilmente ser capturados por uma alteridade selvagem. Em sua condição vulnerável, precisam de uma dieta especial e da proteção dos cânticos *kalidzamai* que preservam o vínculo vertical que une o bebê e o/a jovem púbere à linha de ancestralidade.

Esses rituais também comportam um eixo horizontal, representado pela nomeação dos territórios ocupados pelos Baniwa, áreas socializadas/domesticadas da natureza agressiva, e dos peixes e animais capazes de garantir a subsistência dos membros da comunidade humana (Hill, 1989). Caso eles não sejam realizados ou tenham sido feitos incompleta ou erradamente, o indivíduo a quem se destinam, bem como seu grupo de consangüíneos, pode ser freqüentemente acometido pelas patologias que se situam nesse círculo de produção de doença. Mesmo os que cumpriram adequadamente os rituais de proteção podem ser acometidos por elas, caso estabeleçam relações de abuso e predação

com os espíritos e elementos naturais não-domesticados que existem fora das fronteiras da sociedade humana.

O círculo mais externo do diagrama representa os conflitos potenciais estabelecidos entre seres humanos e cósmicos; ele remete à íntima interação que humanos, animais e espíritos partilhavam nos tempos ancestrais. Aqui se situam as *Hekoape Ipoa*, o grupo especial de sopros *Hiviathi* provocados pela invocação dos espíritos dos mortos *Inyaime*, bem como as doenças decorrentes de alterações climáticas e cósmicas desencadeadas por pajés poderosos. Esse círculo mais abrangente representa também a idéia de que todos os agravos ocorridos nos outros níveis estão contidos nesse circuito mais amplo da causalidade de doença; para os Baniwa todo evento patológico, longe de ser uma ocorrência individual, é um evento de âmbito simultaneamente social, sobrenatural e cósmico, ameaçando a estabilidade e a ordem deste e do "outro mundo" (Wright, 1996).

O grupo de doenças *Walama* ocupa uma posição especial nessa forma de representação gráfica, porque ele se refere simultaneamente aos três círculos. Podemos ter *Walama* como decorrência de conflitos entre humanos, situação em que a doença é mandada pelo pajé e outro tipo provocado por flechas de *Yoopinai* e/ou das estrelas, ambos antigos humanos transfigurados em animais e astros. As doenças de branco devem ser situadas no círculo intermediário já que ocupam uma posição fronteira, mas cuja origem se dá fora da cultura Baniwa. Obviamente, nem toda interação social, com a natureza ou com o cosmos, é de ordem conflituosa e geradora de doença; apenas enfatizamos aqui este leque de possibilidades, dentre muitos outros.

Se efetuarmos uma junção dos planos vertical e horizontal de análise das categorias de doença Baniwa, poderemos conceber uma representação gráfica como a que vemos a seguir:

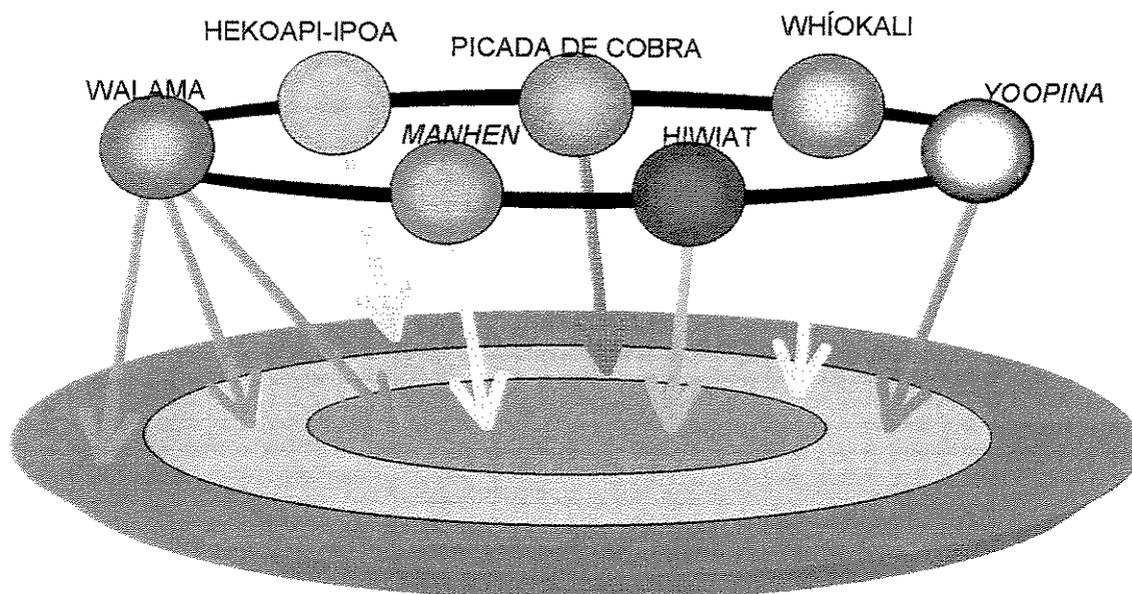


Figura 7

A identificação dos agentes imediatos da doença remete às interações sócio-políticas conflituosas, seja entre os membros da comunidade humana, da natureza ou do cosmos socializados. Um afim, um enamorado ciumento, um amante desprezado, uma pessoa com inveja do sucesso de outro, um espírito da natureza com sua eterna belicosidade, a essência intrinsecamente perigosa e venenosa das mercadorias dos brancos, são todos elementos identificados nas relações de causalidade Baniwa.

O reconhecimento do agressor pode se fazer através de sonhos, premonições, conversas entre os parentes da vítima ou, no caso dos evangélicos, do grupo de anciãos; pode comportar também a realização de sessões xamânicas quando o quadro não se resolve com outras condutas terapêuticas; a identificação<sup>51</sup> porém não é essencial para a eficácia do tratamento. Plantas e rezas podem ser utilizadas com sucesso sem que se tenha

<sup>51</sup> A identificação do agressor pode não ser essencial para a eficácia do tratamento, mas a relação entre diagnóstico e tratamento é de dependência e coerência mútua. Ao contrário de algumas tendências apontadas na literatura – ver por exemplo, o estudo de Sindzingre (1981) sobre os Senoufo – entre os Baniwa a decisão terapêutica é estritamente dependente do tipo de diagnóstico formulado, que pode ser mudado em caso de fracasso da terapêutica adotada; neste caso, o tratamento também mudará. Ambos constituem, portanto, uma realidade indissociável.

uma identificação positiva de quem perpetrou a agressão/doença. O não-reconhecimento explícito do agressor é congruente com as restrições Baniwa à expressão aberta de conflitos.

Nessa sociedade, o doente nunca é totalmente inocentado do que lhe acontece; a ocorrência de eventos patológicos costuma exigir uma participação da própria vítima. Comportamentos de egoísmo, avareza, preguiça, inveja, falta de controle dos próprios impulsos, curiosidade e sexualidade excessivas, desobediência às restrições alimentares, às regras de higiene, às normas de obediência de gênero e de geração, são considerados pré-condições que favorecem o adoecimento; igualmente tais características de comportamento também tornam a pessoa suspeita de enviar *Manhene* ou *Hiwiathi*, quando ocorrem na aldeia. Tais atitudes contrastam com as valorizadas qualidades morais de diligência, obediência, controle dos próprios impulsos, firmeza de opiniões, higiene, generosidade, sobriedade e coragem de expressar suas próprias opiniões; todos esses são comportamentos que levam à boa saúde e/ou à capacidade de resistir às doenças.

A saúde é um estado alcançado pelo cumprimento das regras do bem viver; adoce quem descuida dos procedimentos de purificação, teve idéias ou sonhos libidinosos e não fez os rituais de adequados para o caso; adoce-se ainda, por manifestar curiosidade excessiva, ou por desejar lesar os outros com veneno. Mesmo quando se é vítima de um envenenamento ou de um sopro, a extensão do dano vai depender do grau de pureza e força espiritual para resistir a agressão. As crianças que sofrem de *Whiókali* por falta dos rituais capazes de amenizar seus efeitos não são responsáveis pelo seu estado, mas seus pais o são, na medida em que não cumpriram as regras de jejum pós-natal.

A causa última das doenças sempre remete às guerras, ao comportamento anti-social (incesto, assassinato, canibalismo, desrespeito dos mais jovens, etc.) dos seres míticos ancestrais; são os atos de *Nhiāpirikoli*, *Amaro*, *Kowai*, *Omáwali* e outros personagens do panteão Baniwa que condenaram o mundo de hoje à doença, ao infortúnio e ao caos. Os xamãs, os benzedores e os sujeitos comuns da cultura Baniwa, são continuamente

chamados para manter a ordem do cosmos – e da sociedade – através de suas boas ações, da renúncia ao uso do veneno e do exercício do controle corporal, sexual e mental, em favor do bem comum.

## Capítulo 2

### *Cura e Cuidados de Saúde*

Cuidados pela saúde devem ser considerados mediadores, simultaneamente materiais e simbólicos, que permitem aos grupos sociais representar subjetivamente e intervir concretamente frente a eventos ameaçadores à manutenção da vida. De modo geral, eles costumam reforçar as esferas de regulação e reprodução da ordem social estabelecida e buscam produzir medidas destinadas a atenuar ambigüidades que se exacerbam no caso de doença, e a eliminar ou evitar o fato anômalo gerado pela eclosão do evento patológico (Samaja, 2000).

No mundo Baniwa, os procedimentos preventivos e curativos se imbricam de tal forma que não podem ser considerados entidades discretas; rezas, jejuns, procedimentos de higiene, uso de plantas medicinais e curas xamânicas prestam-se simultaneamente às duas atividades.

O leque desses cuidados compreende: os cânticos *kalidzamai*, as recitações *iapakethi*, a restrição sexual, a dietética, as plantas medicinais, as curas xamânicas e os medicamentos industrializados. Neste texto nos limitaremos a efetuar uma síntese sobre plantas medicinais, dietas e regras de higiene, remetendo maiores informações sobre a cura xamânica, os *kalidzamai* e os *iapakethi* para publicações de Wright (1993) (1996), Hill (1989) e o uso de medicamentos industrializados para Gamelo e Wright (2001).

O itinerário terapêutico seguido pelo doente e sua família não difere das tendências apontadas na literatura (Sindzingre, 1984), (Langdon, 1994). Frente a um evento patológico, eles formulam uma hipótese diagnóstica baseada no acervo de saberes preexistentes sobre

o tema, decidindo também a opção terapêutica que pode passar inclusive pelo uso de medicamentos industrializados. O xamã só costuma ser acionado caso o evento patológico persista ou se apresente com especial gravidade. Dentre as variáveis que limitam a intervenção do xamã, apontamos a escassez desse especialista, o alto preço de seu trabalho e as grandes distâncias que o doente deve percorrer até encontrar um xamã que possa tratá-lo. Além disso, o pequeno número de xamãs faz com que, atualmente apenas a fratria *Hohodene* disponha desse especialista, o que torna o recurso a ele potencialmente perigoso para um doente das outras fratrias.

Caso o tratamento escolhido não proporcione resultados satisfatórios, a doença poderá ser reclassificada sob novo diagnóstico, com conseqüente redimensionamento das alternativas terapêuticas. Observamos que mesmo doenças corriqueiras costumam ser interpretadas à luz das interações políticas e conflituosas, estabelecidas entre os humanos ou com os seres-espíritos da natureza; qualquer sinal de doença já é indicativo de uma potencial ruptura na ordem cósmica, exigindo uma ação terapêutica imediata. As atuações xamânicas visam principalmente aos problemas de ordem cósmica, mas os “donos de cânticos” podem intervir também nos conflitos sócio-políticos implicados na eclosão do processo patogênico.

Os diagnósticos de doença são objeto de discussão cotidiana nas aldeias; quando alguém adoecer, as pessoas opinam sobre os diagnósticos possíveis, voltando suas atenções particularmente para a possibilidade de que seja um caso de *Manhene*, seguramente o evento patológico mais angustiante para os Baniwa e segundo sua percepção, também o mais freqüente. Mais do que qualquer outra doença, a ocorrência de um caso de *Manhene* representa sempre uma ameaça coletiva, um sinal agudo de distúrbios cósmicos e políticos que ameaçam a ordem do mundo.

Sonhos, augúrios e premonições do doente ou de seus co-residentes costumam ser observados com atenção porque contribuem tanto para o diagnóstico quanto para o

prognóstico da evolução do caso. Via de regra, o adoecimento por *Manhene* é parte do circuito de vinganças por agressões recíprocas em função de eventos de gravidade variável, indo desde discussões banais das tensões da vida cotidiana, mas que são levadas a extremos por desafetos inconformados, até sua forma mais extremada, o xamanismo de vingança,<sup>52</sup> no qual se pagam os serviços de um pajé para exterminar o agressor ou assassino de um parente.

O contato com substâncias perigosas como o cheiro dos peixes gera *Whíocali*. A penetração dos venenos de *Kowai* ou de serpentes geram o *Manhene*, e o cheiro do combustível e da fumaça traz a doença do branco. Todas essas são formas de contágio simbólico, cujo alcance deve ser controlado por severos procedimentos de purificação ritual, para isolar o perigo e obter a renovação cósmica que garante a abundância, a fertilidade e a continuidade das gerações humanas. Se por um lado os procedimentos rituais visam evitar a difusão do estado de impureza, por outro eles são medidas de proteção para os já envolvidos pela violência ancestral que ameaça não só a eles, mas toda a descendência humana. É nesse âmbito que situamos o uso das plantas medicinais e a dietética e as regras de purificação Baniwa.

A preservação da saúde depende do exercício da moralidade e da solidariedade nas relações sociais, do reforço das relações intercomunitárias, do autocontrole e da limitação de todo comportamento excessivo, da limpeza dos corpos, dos espíritos e dos utensílios domésticos e controle das ações predatórias sobre a natureza. Os processos terapêuticos visam afastar o ser do doente da putrefação e do comportamento socialmente descontrolado, reconduzindo-o aos limites da sociedade humana, rompendo um contato perigosamente próximo com a alteridade e contribuindo para a restauração da ordem cósmica. Eles reproduzem criativamente os princípios contidos nos ciclos míticos de

---

<sup>52</sup> Para mais detalhes ver o texto de Wright, *Hidden Enemies* (no prelo), que trata da bruxaria Baniwa, com uso de *Manhene* e outras formas de agressão xamânica.

*Kowai/Dzooli* onde os fundamentos da domesticação da natureza e da socialização da pessoa Baniwa foram estabelecidos. As curas xamânicas,<sup>53</sup> que se processam pela viagem do xamã a pontos diversos do plano vertical do cosmos reforçam a idéia de sua conexão originária com esse nível de causalidade.

### ***Uso de Plantas Medicinais***

As plantas medicinais cultivadas e selvagens compõem um extenso conjunto de saberes disseminados em todos os níveis da sociedade Baniwa. Existe um vigoroso processo de circulação de plantas cultivadas que, tal como a mandioca, acompanham o circuito de troca de esposas. Quando a mulher se casa, seus pais a presenteiam com um estoque de plantas que podem proteger sua futura família de males diversos e que, na prática, reforçará o acervo disponível na aldeia do esposo. O marido também pode receber plantas de seus consangüíneos e o casal zela pelos recursos que lhes são disponibilizados, recorrendo, sempre que necessário, aos ascendentes e outros familiares em busca de novos espécimes.

A divisão sexual de trabalho vigente na sociedade se reproduz também no manejo das plantas medicinais. Existe um amplo conhecimento sobre plantas cultivadas partilhado entre homens e mulheres, sem que se negue a existência de certos nichos de diferenciação, pois os homens costumam conhecer e manejar melhor as plantas propiciatórias ao sucesso na caça e na pesca e as mulheres reservam para si próprias o conhecimento de plantas destinadas a tratar as doenças da feminilidade, as quais guardam secretamente nas roças. Tais diferenças recobrem tensões nas relações de gênero, nas quais homens e mulheres procuram resguardar seus campos de saber, utilizando-os como reforço às suas próprias posições no meio social.

---

<sup>53</sup> A esse respeito, ver Wright (1996) (1999).

Os saberes sobre plantas medicinais silvestres constituem um monopólio masculino. Os homens costumam identificá-las na mata durante as expedições de caça ou nas idas para a roça. Os lugares de sua ocorrência são mentalmente mapeados para que possam ser encontrados em caso de necessidade. A variação na distribuição dessas informações é dependente da disponibilidade das espécies e das características do ecossistema nas proximidades das aldeias. O interesse individual em ampliar seu acervo de conhecimentos também é muito importante, pois os Baniwa valorizam a iniciativa pessoal, deixando grande parte do aprendizado a cargo do empenho e dedicação dos aprendizes; o ensino-aprendizado do uso de plantas medicinais não envolve qualquer restrição dietética ou sexual por parte dos envolvidos. A interrupção dos rituais masculinos de passagem vem ameaçando uma reprodução sistemática e consistente de tais conhecimentos, pois ele se caracterizava como um espaço de consolidação e ampliação das informações produzidas na socialização primária em âmbito doméstico.

Apesar da tendência apontada na literatura sobre o uso de plantas medicinais como um recurso que atua meramente no tratamento dos sintomas, no caso Baniwa existem espécies capazes de atuar em níveis mais profundos de causalidade pois, se existem plantas para tratar sintomas gerais como dores, febre, fraqueza e palidez, a maioria delas é usada para tratar *Manhene*, *Hiwiathi*, *Walama*, picada de cobra, etc. Elas não atuam apenas como sintomáticos – quem desempenha esse papel são os medicamentos industrializados, largamente consumidos para tratar os sintomas, ainda vagos, das primeiras manifestações de doença – mas têm indicações próprias para cada tipo de doença, existindo plantas para tratar tipos específicos de *Manhene*, *Hiwiathi*, *Thooli*, etc.. Sua origem mítica talvez possa explicar essa singularidade, pois, nas representações dos informantes, plantas e rezas são recursos terapêuticos equivalentes, criados num mesmo gesto por *Dzooli* no tratamento instituído para evitar a morte de *Mawirikoli*.

As plantas são bastante disseminadas em todas as aldeias, cobrindo um amplo leque de indicações destinadas não só ao tratamento das doenças conhecidas, mas também à alteração de comportamentos considerados socialmente inadequados. Assim, também existem plantas para combater a preguiça, para aumentar a valentia e a disposição para o trabalho, para acalmar crianças choronas, para aprender a língua portuguesa, etc. Como foi dito anteriormente, o uso de plantas medicinais não é um recurso restrito apenas ao tratamento do evento patológico; trata-se de mais um componente num conjunto de cuidados que visam auxiliar pessoas a retomar o desempenho dos papéis que lhes são socialmente designados, na vida cotidiana na aldeia.

### ***Dietética***

A dietética Baniwa é um importante componente dos cuidados que visam à preservação e à recuperação da saúde. Na verdade, não se concebe qualquer tratamento sem a adoção concomitante das dietas. Exceto para o uso de medicamentos industrializados, todos os outros procedimentos de cura exigem a adoção deste coadjuvante terapêutico. Além disso, situações de liminaridade como o pós-parto, a puberdade, rituais de iniciação<sup>54</sup> masculina e feminina e o treinamento xamânico exigem uma rigorosa restrição dos alimentos. Ela se aplica, ainda, a outras situações da vida, como para os enamorados que desejam seduzir parceiros através de procedimentos mágicos, utilizando as plantas de *Monotsi*, e para aqueles que desejam obter sucesso na caça. A adoção de restrições alimentares subentende a restrição concomitante da atividade sexual, compreendida como

---

<sup>54</sup> Maiores informações sobre esses contextos rituais podem ser encontradas em Hill (1989), que analisa minuciosamente os procedimentos destinados a proteger o recém-nato da periculosidade dos alimentos que futuramente ingerirá. Wright (1996) também já abordou as questões referentes ao ritual de reclusão e às restrições inerentes ao trabalho do xamã.

um elemento inerente à própria dieta. Tais procedimentos se perpetuam ao longo das diversas fases da vida, incorporando-se às formas próprias do viver Baniwa.

Sendo a natureza concebida como análoga à sociedade humana, as fontes de alimentos são também representadas como dotadas de características perceptivo-sensoriais que permitem definir sua condição de maior ou menor periculosidade potencial para os seres humanos. Dessa forma, os alimentos podem ser compatíveis/incompatíveis com um estado de doença, fortes/fracos, agressivos/inofensivos, agonistas, neutros ou antagonistas de um estado de doença e poluição corporal. A análise dos alimentos interditados mostra que, no âmbito do registro mítico, a comida considerada perigosa para o consumo humano em situações de liminaridade se origina de inimigos de *Nhiãpirikoli* como *Kowai*, os macacos *Eenonai* e os peixes/serpentes.

Os *kalidzamai*, rituais que representam a principal forma de prevenção de doenças, também orientam a dietética e as regras de higiene que o indivíduo deve seguir por toda a vida. Eles são realizados nos rituais de nascimento e de iniciação pubertária. Entre os evangélicos, os termos da recitação variam, comportando trechos das orações cristãs enunciadas nos cultos, sendo as referências ao xamanismo cuidadosamente expurgadas; porém, os princípios dietéticos são seguidos à risca, talvez até de forma mais rigorosa que entre os católicos.

O sistema de reclusão utilizado para os pais e recém-nascidos, jovens púberes, doentes de *Manhene* e picados de cobra segue a lógica da purificação ritual adotada na primeira morte. Os que a ele se submetem são proibidos de manter atividade sexual, comer caça, peixes com pimenta, com restrição especial para os peixes de dente e/ou com esporão. O contato com as pessoas em geral é restringido, visando evitar particularmente o contato com mulheres menstruadas, grávidas e com pessoas que possam ter mantido relações sexuais recentemente, pois, nessas condições, elas podem exalar cheiros que agravarão a doença. Mulheres grávidas e menstruadas são particularmente perigosas

porque o sangue relacionado à sua condição<sup>55</sup> é considerado uma importante via de enfraquecimento dos reclusos. Tais restrições visam limitar os agravos que poderiam precipitar o recluso na mesma morte de *Mawirikoli*.

As dietas recomendadas para pessoas doentes podem variar segundo o diagnóstico, mas os dados coletados indicam algumas regras gerais, a saber:

- Para doentes de *Manhene*<sup>56</sup> e picados de cobra, a dieta é bastante rigorosa no início do tratamento, sendo proibida a ingestão de proteína animal (carne ou peixe), tanto para o doente, quanto para os consangüíneos; a esposa ou o marido de quem foi picado estão, em tese, liberados da dieta, mas como a mulher não caça e nem pesca e o marido não cozinha, em termos práticos a restrição acaba se impondo, em maior ou menor grau ao cônjuge. Nos primeiros dias, o doente só pode comer mingau de farinha em pequena quantidade, fracionado ao longo do dia; se o tratamento se mostrar efetivo, pode começar a ingerir peixes pequenos, desde que sejam apanhados com rede e que não tenham ferrão, esporão, dentes ou gordura, o que obviamente restringe bastante o tipo de alimento a eles disponibilizados. De acordo com o tipo de *Manhene*, particularmente os quadros crônicos, esta proibição pode se estender por vários meses, enquanto durar o tratamento.

O uso de pimenta é igualmente proibido, pois esses doentes estão, em ambos os casos, envenenados e o veneno é oposto simétrico da pimenta. O condimento que tempera o alimento é análogo ao veneno que tempera o corpo humano, tornando-o apetitoso para os espíritos canibais. Como, em geral, toda carne e peixe costumam ser ingeridos com pimenta, a proibição de seu uso reforça a restrição à ingestão de carne ou peixe para os doentes.

---

<sup>55</sup> Para os informantes, as grávidas e menstruadas partilham a condição de portar sangue em seu abdômen; considera-se que a barriga da grávida está cheia de sangue destinado a alimentar a criança e que é extravasado quando ela nasce. Nove meses de sangue represado tornam a mãe e a criança bastante impuras, vulneráveis, portanto, a qualquer forma de ataque mágico.

<sup>56</sup> Para estes doentes a restrição é recomendada apenas para os quadros graves, com hemorragia aguda; pela regra, ela deve durar, pelo menos, três dias, sendo flexibilizada a partir daí, de acordo com a melhora do doente. Se não houver melhora dos sintomas, a restrição deve se prolongar.

Essa periculosidade se perpetuou no mundo a partir do primeiro ritual de passagem, quando a quebra do jejum pelos iniciandos impediu a despoluição da pimenta e dos alimentos, que permaneceram como fonte constante de perigo para os seres humanos.

Picados de cobra são proibidos de comer também qualquer tipo de alimento vegetal que tenha leite que possa ser extravasado, pois extravasamento similar poderia ocorrer do líquido retido no membro picado; igualmente, não podem tomar banho, pois o contato com a água poderia exercer tanto um efeito de extravasamento (hemorragia) quando enchimento (edema) no local da picada. Essa é a mesma lógica que proíbe o contato do picado com mulher grávida e mulheres menstruadas, pois o sangue presente em ambas poderia provocar sangramento e/ou inchaço no doente. Uma dieta igual a do picado de cobra é recomendada para a mulher (e seu marido) que sofre de hemorragia após o parto, reforçando a idéia de continuidade entre ambas situações.

Existem algumas especificidades ligadas ao tipo de *Manhene* que acomete o doente: nos casos de *Manhene*, originado de pêlo de *Kowai*, há uma proibição mais forte de comer animal de pêlo; os envenenados por *Omai Panattemi*, um veneno vegetal feito da chamada “folha de piranha”, não podem comer frutas que provoquem coceira nas mucosas, como o abacaxi e alguns tipos de cará, pois a coceira se reproduziria no intestino, aumentando o sangramento provocado pelo veneno. Por igual razão, estão proibidos de comer peixes com dentes e ferrões, particularmente a piranha.<sup>57</sup> Doentes de *Manhene* cuja origem é o cérebro de *Kowai* também são proibidos de comer partes da cabeça de qualquer animal aquático ou terrestre; nos casos em que esse tipo de veneno provoca distúrbio de conduta, no qual o doente assume comportamento de macaco (*Manhene puuekhaimé*), de pássaro (*Manhene hipiralkhaimé*) ou de um ser aquático (*Manhene kachirikhaimé*), há uma

---

<sup>57</sup> A piranha é considerada a materialização dos espíritos aquáticos canibais.

proibição mais forte em torno da ingestão do animal equivalente ao distúrbio de comportamento do doente.

*Manhene* e picadas de cobra são condições especiais que transportam o doente para uma posição fronteira entre a humanidade e animalidade; seu corpo é o palco da luta entre esses dois pólos e sua alma enfraquecida se presta mais facilmente a ser tomada por um espírito animal. Nesse contexto as dietas buscam uma purificação ritual capaz de demarcar uma separação radical entre esses dois domínios que se confundem perigosamente no evento patológico.

- Para os doentes de *Whiókali*, a dieta varia segundo a origem: se for *Whiókali* de caça, o doente está proibido de comer qualquer animal de pêlo. A proibição se estende às frutas e tubérculos com pêlos/cabelos, como manga, inhame, cana, etc. Se a origem de *Whiókali* for de peixe, o doente é proibido de ingerir peixes que apresentem aspecto que lembre as cobras (peixes lisos, sem escamas), peixes com dentes, ferrões, esporões e gordurosos, considerados potencialmente capazes de ferir o intestino do doente, enfraquecendo-o, fazendo-o sangrar e agravando seu quadro, pois, à medida que o doente enfraquece, o peixe/serpente em seu intestino se torna forte. Eles são ainda proibidos de comer frutas que tenham espinho como cana,<sup>58</sup> pupunha e cubiu, frutas gordurosas ou ainda as longas, que lembrem serpentes, como a ingá.

A proibição de peixes gordurosos e/ou de aspecto similar às cobras<sup>59</sup> parece se prender a uma idéia de reforço simbólico: a doença *Whiókali* remete à luta ancestral entre proto-humanos comandados por *Nhiãpirikoli* e a serpente ancestral *Omáwali*, que representa os animais aquáticos, principal fonte de alimento do povo Baniwa; sua eclosão é uma

<sup>58</sup> O que é denominado “espinhos” em relação a esta fruta, são na verdade os duros fragmentos da palha e da casca de cana que podem ferir uma pessoa. Essa situação é bem conhecida pelos cortadores de cana que são podem ser vítimas de acidentes capazes de gerar cegueira, cortes nos dedos de mãos e pés, etc..

<sup>59</sup> Os peixes ditos “lisos” (sem escamas) são todos considerados muito gordurosos pelos Baniwa, de forma que estas duas características se superpõem e se reforçam mutuamente.

atualização cotidiana de um conflito que nunca cessou. O “pitiú” do peixe mal-cozido possibilita o crescimento de um peixe/serpente no intestino do doente, que retira forças do conjunto das serpentes e peixes em geral, particularmente aqueles mais perigosos ou agressivos, justamente os que são mais proibidos para este tipo de doente. Além disso, quanto mais parecido com uma cobra, maior potencial teria o peixe ingerido de fortalecer o peixe/cobra no intestino do doente.

A pouca restrição a comer peixes pequenos poderia ser considerada estranha se os imaginarmos como membros do grande conjunto de animais aquáticos. Entretanto, em seu estudo sobre a taxonomia Baniwa, Hill (1988) demonstra que os peixes pequenos, os primeiros a ser ingeridos com a melhoria dos quadros de doença, pertencem a nichos classificatórios diferentes daqueles ocupados pelas cobras e pelos peixes grandes com dentes, ferrões, e/ou de aspecto semelhante às serpentes. Segundo os critérios taxonômicos Baniwa, tais peixinhos pertencem, dentro do mundo aquático, a um domínio distinto daquele dos peixes/serpentes canibais, do qual *Omáwali* deve ser considerado a representação prototípica.

- Feridas na pele, atribuídas em geral à ação dos *Yoopinaí* geram a proibição de alimentos considerados “feridos”, ou seja, frutas ou tubérculos com a casca rompida, furada ou enegrecida. Bananas, frutas de rápida putrefação, são proibidas para pessoas com lesões de pele ou de órgão internos pois poderiam acelerar ainda mais a evolução desfavorável.

O cheiro do alimento apodrecido é indicativo da capacidade agressora dos seres-espíritos da natureza. O cheiro, uma parte que representa o todo, é capaz de gerar o processo mórbido, mesmo que não haja um agente animal visível no alimento. Parasitas encontrados em frutas concretizam esta idéia associando a doença à putrefação, atual ou potencial, dos alimentos; a goiaba, por exemplo, é considerada uma fruta de alto grau de patogenicidade dada a freqüência de “vermes” que já contém em si mesma, mesmo sem

estar putrefata.

- O uso de sal está proibido em todos os casos de doença em que ocorra edema, sangramento digestivo, coceira e ferimentos na pele, pois o sal é considerado um alimento cáustico, passível de provocar abrasões nas mucosas e pele, além de ser responsabilizado pelo inchaço de quaisquer lesões existentes. Além disso, o sal é produto da alteridade perigosa do branco. Para os Baniwa, sua fabricação, como a de qualquer produto industrializado, envolve a participação de combustível e a produção de calor, elementos que se incorporam ao sal, multiplicando sua periculosidade.

- A utilização de plantas medicinais indica sempre a necessidade de restrição alimentar concomitante; de modo geral, podemos observar que esta regra é mais severa entre os sibs Baniwa e mais amena entre os sibs de falar Curipaco, residentes no Brasil. Cada tratamento tem dietas específicas, ligadas mais ao tipo de doença do que à planta em si. Também aqui as restrições dietéticas se estendem ao grupo de consangüíneos, do doente, particularmente os que são co-residentes. Segundo os informantes, este seria um dos motivos que leva as pessoas, quando podem optar, a preferir os medicamentos industrializados, cujo uso não exige a adoção das severas dietas; desta forma, elas estariam poupando o resto da família do sofrimento e privações inerentes aos tratamentos com plantas medicinais.

- O tipo de alimento permitido varia segundo o tipo de doença. Frutas doces e alimentos "frios" podem ser importantes coadjuvantes na dietética terapêutica. No plano simbólico eles são evocados nos cânticos e nos mitos, onde as categorias de "frio" e "doce" são evocadas como parte da reparação da alma e do corpo lesados pelos seres agressivos.

As dietas gozam de uma rigorosa coerência interna, demonstrando as íntimas e fortes ligações entre os incidentes da vida cotidiana e os fundamentos míticos que regulam a vida social. Além de recriar diariamente a luta ancestral com a alteridade disruptiva, elas incrementam o ascetismo, o auto-controle e a disciplina corporal, qualidades consideradas

vitais à preservação do bem-estar e da harmonia na vida comunal.

### ***Regras de Purificação e de Higiene corporal***

Os Baniwa dispõem de diversas formas de purificar o corpo e o espírito, que variam segundo as finalidades de quem as utiliza e cujo grau de severidade também varia pelas mesmas razões; uso delas no treinamento de um xamã envolve minúcias e um rigor infinitamente mais acurado que sua utilização por um não-especialista.

Busca-se a purificação do espírito através da contenção dos impulsos, do controle cuidadoso de pensamentos e sonhos libidinosos, dos sentimentos de raiva, das explosões de cólera, da tristeza, frustração, cobiça, inveja e do desejo pelas mulheres proibidas. Existe uma forte interdição social à manifestação pública destes sentimentos que remetem ao caos primordial e sua ocorrência é interpretada como uma forma de manifestação patológica (*sickness*), que demanda a mortificação do corpo pelo jejum, pelas privações sexual e sensorial (particularmente no caso dos reclusos) e exposição às intempéries. Tais estratégias se destinam particularmente aos jovens, pessoas em estados diversos que liminaridade, caçadores, xamãs e donos de cânticos, ou seja, aqueles em situações de maior risco de transgressão a normas socialmente valorizadas. O jejum é uma forma de aprimorar o comportamento humano, reaproximando-o do domínio da cultura.

Os membros do grupo considerados incapazes de viabilizar um controle pleno de seus impulsos sofrem restrições à ocupação de posições de poder político e podem se tornar suspeitos de ministrar veneno ou enviar sopros aos seus desafetos. Quem cultiva rancor e ódio, que podem redundar em condutas agressivas contra outros membros da coletividade, deve esperar que em algum momento ocorra um retorno, uma retribuição à sua agressividade, o que poderá ocorrer na forma de doença ou infortúnios diversos, ostracismo social, ou vingança xamânica de suas vítimas. Tais condutas costumam ser vigiadas pelos

outros membros do grupo, pois suas conseqüências (retorno/*Likoada*) podem atingir não apenas ao transgressor mas a qualquer um, dada a crença numa continuidade entre o todo social e cada um de seus membros.

A saúde e o bem-estar passam pelo cultivo da alegria, da gentileza com os consangüíneos, da boa vontade com as falhas das mulheres e crianças, e principalmente pela honestidade e generosidade redistributiva dos bens adquiridos. A riqueza material é uma prova contundente da transgressão das regras da reciprocidade. A acumulação e apropriação individual de riquezas podem transformar o acumulador em alvo da maledicência, da inveja, do veneno e dos sopros, que serão o troco de sua avareza. A representação de doença é parte das estratégias de controle da individualização dos membros do grupo e expressam a tensão permanente entre interesses e necessidades individuais e coletivos; prevenção e cura são reafirmações da solidariedade e da coesão social.

A purificação do corpo, com suas repercussões sobre o espírito, passa pelas regras de higiene corporal que se inbricam com as conflitivas tensões entre seres humanos e animais-espíritos como os *Yoopinai*. As principais regras de higiene praticadas pelos Baniwa são os banhos, que devem ser tomados logo após acordar, após a relação sexual, antes de preparar refeições (mulheres), quando a pessoa estiver suada e principalmente antes de se alimentar. As mãos devem ser escrupulosamente lavadas após a manipulação de peixe ou caça e depois das refeições, com vistas a eliminar quaisquer vestígios do cheiro do animal e evitar *Whíokali*. Mulheres menstruadas e no pós-parto não devem preparar alimentos nem trabalhar na roça e seus odores corporais devem ser expurgados, não apenas com banho, mas também com a utilização de plantas medicinais próprias para afastar os *Yoopinai*.

Os banhos são imperativos quando a pessoa viaja de um rio para o outro, pois as famílias de *Yoopinai* são diferentes em cada rio e costumam atacar os estranhos com ferocidade. As normas de higiene também se estendem aos utensílios de cozinha e de

pesca que têm de ser limpos de todo o cheiro do peixe ou da caça; as vasilhas com alimento devem ser cobertas; objetos pessoais e utensílios domésticos devem ser cuidadosamente guardados preferencialmente no interior das casas, para mantê-los a salvo da ação dos *Yoopinai* e dos envenenadores.

Como a diligência e a operosidade são associadas à saúde e à preguiça, a sujeira e o mau cheiro à doença e à maldade, a busca incessante de limpeza se estende às casas e à aldeia, cabendo aos chefes de família, particularmente ao capitão, zelar para que as medidas de higiene do ambiente sejam mantidas e os moradores preservados de ações maléficas.

Além de classificar, nominar ou ordenar a realidade, essas representações e práticas buscam viabilizar também uma intervenção prática sobre os corpos, a alimentação, os meios de subsistência, as relações de gênero, de geração e de afinidade. Elas intentam estabelecer consensos que são constantemente ameaçados pelas tensões inerentes ao viver. A ritualização da cura propicia um prolongamento dos consensos e um apaziguamento momentâneo dos conflitos que inevitavelmente se atualizarão no próximo episódio de doença.

Os cuidados de saúde aqui descritos remetem às funções ética e normalizadora dos saberes saúde e doença; se não fossem internalizadas como parte essencial da existência, poderiam ser facilmente ignoradas pelos membros do grupo, o que é evitado pela crença de que o abandono ameaçaria a própria sobrevivência da humanidade. A ocorrência de um evento patológico ajuda a materializar tais regulações, reforça os laços de coexistência comunal e o controle das manifestações do interesse individual. Trata-se de um tipo de poder simbólico com a capacidade de impor uma cosmovisão que gera conseqüências concretas na realidade social, transportando o mundo do pensamento para o mundo do corpo e transformando representações mentais em relações sociais (Abric, 1997).

Em seu clássico estudo sobre o tema, Mary Douglas (1976) demonstrou que os sentidos atribuídos à desordem, à sujeira e à poluição costumam representar somente uma pequena parte do comportamento socialmente aprovado, se prestam principalmente a tentativas de solucionar conflitos gerados em situações moralmente ambíguas. Para ela, controles simbólicos deste tipo costumam ser produzidos com mais frequência em sociedades onde existe uma escassez de alternativas eficazes para limitar os comportamentos desviantes de seus membros. Sua produção tanto expressaria pressões políticas e sociais através das quais membros de uma sociedade tentam influenciar o comportamento dos outros, quanto conteúdos simbólicos mais amplos onde se delineiam visões gerais sobre a ordem social e o cosmos; o plano concreto refletiria idéias de simetria ou de hierarquia aplicáveis ao sistema social mais amplo, ligando instituições sociais à ordem cósmica. Sujeira e a desordem seriam subprodutos das tentativas de ordenação e classificação das coisas; purificação, separação, ordenação e punição de transgressões visam impor sistematizações em realidades vivenciadas como desordenadas e proteger a unidade política e cultural do grupo que as produz.

Os dados analisados ao longo dessa discussão mostram que, no mundo Baniwa, esta correlação entre a vida cotidiana e o plano sócio-cósmico é algo plenamente reconhecido, quase corriqueiro. A violência e o caos ancestrais, caracterizados como simbólicos por um observador externo, não apenas são percebidos como reais, mas se atualizam quotidianamente em manifestações como o *Manhene*, compelindo os membros da cultura a crer na eficácia dessas produções simbólicas e a atuar segundo as regras e elas subjacentes; impressas física e mentalmente nos vários momentos da vida, elas levam as pessoas a atuar no pressuposto de sua inevitabilidade. A falibilidade deste pressuposto é reiterada na eclosão de novos episódios de doença, revelando uma funcionalidade mais ideal do que real, mas é inegável que tais estratégias contribuem para contornar, apaziguar

e/ou suprimir a violência transgressora que se expressa no evento patológico e para reinstalar periodicamente a unidade sócio-política do grupo.



### Capítulo 3

#### ***Doença, Poder e Disputas no dia-a-dia – O “a posteriori” da doença***

Os quadros nosológicos até aqui descritos constituem o que Sindzingre (1981) chama de categorias “a priori”, ou seja, informações pré-disponibilizadas na cultura do grupo que orientam as pessoas sobre os sentidos do evento, as escolhas diagnósticas e terapêuticas para fazer frente ao problema. Entretanto as normas culturais não são um bloco fechado de prescrições obrigatórias a serem literalmente seguidas pelos sujeitos. Elas oferecem um conjunto de orientações gerais, do qual as pessoas podem lançar mão em seus problemas habituais, recriando-as e aplicando-as de forma criativa segundo as contingências do dia-a-dia (Sahlins, 1997). Em função disso, vamos analisar relações potencialmente conflituosas e alguns eventos de doença para tentar apreender como estas representações sociais se expressam na vida cotidiana.

Os 17 mitos coletados na pesquisa, que explicam a origem das doenças falam do desejo de poder (busca de *Malika*), disputas entre afins e consangüíneos pelos objetos de poder, disputa por mulheres, cobiça, adultério, assassinato, canibalismo, gula, uso irresponsável do poder mágico, curiosidade irrefreada, fúria, sexualidade descontrolada, roubo, vingança, dissimulação, mentiras, desobediência a regras de conduta estabelecidas pelas gerações mais velhas, disputas entre homens e mulheres, preguiça, sujeira, crueldade e inveja, dentre outros comportamentos considerados socialmente reprováveis na visão Baniwa de mundo.

Cabe, então, perguntar: Como as prescrições míticas se expressam na vida concreta das pessoas? De que forma elas dão conta destes eventos cuja eclosão se

propõem a limitar? Quais são os grupos que se conflagram na sociedade Baniwa? A que interesses essas representações de doença servem? Com que finalidades são usadas? Foi em busca de responder a questões como estas que rastreamos casos de doença concretamente ocorridos, para tentar apreender como orientações gerais da cultura se expressam na vida cotidiana das pessoas.

A observação participante nas aldeias confirmou que, no plano concreto, se reproduzem os pontos mais importantes de tensão e conflito já apontados nos relatos míticos; estas relações conflituosas se atualizam no contexto de contato interétnico, assumindo novas configurações, mas ainda assentadas sobre os antigos pólos de disputa, tal como ocorre:

- *na relação entre gerações mais velhas e mais jovens* : esses pontos de tensão e conflito potencial seguramente precedem o contato interétnico. Diversos mitos demonstram os conflitos estabelecidos entre gerações, sendo que um dos mais violentos se dá com o próprio *Nhiãpirikoli*, que se esforça por controlar seu filho *Kowai*, lançando mão de recursos como o exílio e o assassinato. Outros falam de pais que disputam os favores sexuais das esposas de seus filhos, como no caso do mito de *Kaali thayr*, de relações guerreiras conduzidas contra seus afins por *Nhiãpirikoli*, que se apóia (e controla) no potencial agressivo de seus irmãos mais jovens para sustentar tais conflitos, externos ao grupo de consangüinidade (Journet, 1995).

A análise de relações políticas nas aldeias permite observar os confrontos entre irmãos ou primos “mais velhos” e “mais novos”<sup>60</sup> que podem atravessar gerações, como se verá mais adiante, no caso de doença, no. 1. Tais linhas de tensão são mais antigas que as relações de contato interétnico, mas este favorece perceptivelmente a atualização cotidiana

---

<sup>60</sup> Essas expressões devem ser tomadas tanto no sentido biológico do termo, quanto em relação à segmentação interna de sibs divididos em “mais velhos” e “mais novos”, de acordo com sua origem ancestral.

de atitudes rebeldes (ou potencialmente rebeldes) de jovens desejosos de se autonomizar do controle dos mais velhos, de fazer valer os saberes/poderes do mundo do branco, transformando-os em meios de obtenção de prestígio ou privilégios que atenuem a assimetria frente aos mais velhos.

A situação encontrada no campo mostra que as gerações mais velhas exercem um controle efetivo sobre os mais jovens, mas é uma situação instável e sujeita a contestação, sendo possível observar rebeldias, bem ou mal-sucedidas, contra as regras de casamento, as definições paternas do papel a ser desempenhando pelo jovem na vida política da(s) aldeia(s), dietas pós-natais, regras de disciplina corporal, etc.. Os mais velhos expressam abertamente seu desconforto contra as atitudes dos mais jovens, situando-as num quadro geral de afrouxamento dos costumes que contribui para acelerar a disseminação do veneno, a entropia e a desorganização potencial do cosmos, comprometendo a sobrevivência da sociedade Baniwa. As novas gerações se rebelam contra os duros procedimentos disciplinares, o que se revela, dentre outras coisas, na flagrante redução do número de pessoas interessadas em cumprir o rígido aprendizado xamânico.

- *nas relações entre homens e mulheres*: este ponto de tensão surge igualmente forte nas narrativas míticas e na interação cotidiana entre homens e mulheres nas aldeias, comparecendo como uma das principais vias de eclosão da doença e da morte.

Se nos relatos míticos as mulheres parecem estar sempre prontas para “escorregar” para o domínio da alteridade, como acontece à mulher de *Nhiãpirikoli* com seu filho/serpente, na vida cotidiana na aldeia, a situação não parece ser muito diferente. O contato das mulheres, principalmente as jovens, com elementos da fronteira cultural são limitados e controlados por suas famílias: diversos procedimentos são utilizados para evitar seu contato como os brancos, com os *Yoopinai* e com as serpentes. Os procedimentos dos *kalidzamai* feitos por ocasião da primeira menstruação têm entre seus objetivos domar a sensualidade

feminina e anular potenciais relações sexuais entre mulheres e serpentes, seres que representam a sexualidade sem freios e que ameaçam a reprodução da sociedade humana. Os cantores nomeiam as fronteiras do território Baniwa, definindo procedimentos específicos de proteção à mulher e delimitando as fronteiras da cultura, onde ela pode transitar em segurança (Hill, 1988). As secreções corporais femininas são cuidadosamente evitadas, seus odores devem ser eliminados e suas atividades culinárias reguladas de forma a evitar a poluição perigosa e adoecedora.

- *relações entre evangélicos e católicos*: não vamos nos estender aqui sobre esta temática, já explorada por Journet (1995) e Wright (1986, 1998) e que será melhor desenvolvida no capítulo seguinte. No momento, basta assinalar que é um dos importantes pontos de conflitos e disputas potencialmente geradores de doença e que, com grande frequência, encobre as disputas entre afins, particularmente quando as situamos na geopolítica das relações Içana/Aiari.

- *relações entre lideranças de aldeia (capitães)*: é um outro ponto de interação conflituosa, que envolve a busca de prestígio entre os seus liderados e a disputa de bens e serviços obtidos junto a sociedade nacional, gerando, não raro, acusações de uso de veneno, sopro ou malefícios diversos. Como é de se esperar, conflitos deste nível se superpõem às tensões entre afins e consangüíneos, pois os sujeitos envolvidos em tais querelas ocupam obrigatoriamente uma posição nesses nichos.

- *relações com outros grupos étnicos* representantes de uma alteridade agressiva, igualmente podem gerar a eclosão de eventos patológicos.

- *relações com seres-espíritos da natureza e do cosmos*, igualmente representando uma alteridade perigosa, que estabelece relações de reciprocidade negativa.

Existem diversas formas de preservar o equilíbrio das relações de controle de uns grupos sobre outros, utilizadas pelos que ocupam posições de poder dentro da sociedade;

dentre elas podemos situar as conferências evangélicas, as representações e práticas de doença e cura e a vigilância que os capitães exercem sobre os jovens, particularmente os que recebem a delegação de responsabilidades “modernas”, como o trabalho de Agente de Saúde e de líder de Organização indígena. O controle do comportamento dos jovens é uma preocupação tão premente nesta sociedade que diversas medidas vêm sendo tomadas historicamente pelos mais velhos para implementá-lo; dentre estas, poderíamos citar a conversão ao evangelismo que para Journet (1995), representa uma forma de retorno às exigências morais e às rigorosas condutas que outrora se concretizavam nos rituais de iniciação masculina e que, hoje, se atualizariam nos cultos e conferências.

Tentando responder a essas questões, levantamos informações sobre algumas situações que possam elucidar as dúvidas acima expressas. Com vistas a proteger os informantes, os nomes das pessoas envolvidos nos casos levantados foram trocados porque algumas das disputas que envolveram estas pessoas estão mais vivas do que nunca e representam uma permanente ameaça de tragédia e morte.

**Caso 1:** O veneno como instrumento de expressão de disputa pelo poder político entre chefias de aldeia; uma discórdia que atravessa três gerações:

O caso estudado parte de um fato ocorrido há mais de dez anos: a morte, atribuída a veneno, do filho mais velho de uma família de sib *Dzawenai*. Ainda que não houvesse uma acusação pública, a pessoa responsabilizada pela morte foi um tio patrilateral, irmão classificatório de seu pai. Os elementos que antecedem o drama remetem a trinta anos e foram resumidamente os seguintes:

**Primeira versão** (contada a partir da ótica de Joaquim e de sua família)

A família em questão residia em uma só aldeia; no início dos conflitos havia as seguintes famílias residindo na comunidade:

*Família A:* Joaquim, sua esposa e seus quatro filhos e seu pai Arilton.

*Família B:* Manduca, sua esposa e seis filhos, seu pai Severino e sua mãe Joana.

*Família C:* Matilde, viúva, e dois filhos

*Joaquim, Manduca e Matilde são primos paralelos; Arilton, o pai de Joaquim era o capitão da comunidade, mas estava velho, prestes a se afastar do cargo. Severino, o pai de Manduca, sempre desejou ser capitão, mas nunca conseguiu ocupar o lugar, alegadamente por ser mais novo que o irmão capitão. O velho capitão decide se afastar e, em vez de atender o desejo do irmão, decide passar o cargo para seu filho mais velho, Joaquim, que o sucede. Explode uma onda de conflitos cotidianos, que se exacerbam quando acontecem festas na aldeia e os homens ingerem bebida alcóolica. Os conflitos nunca são assumidos como decorrência da disputa pelo cargo de capitão e algum tempo depois se transfiguram na forma de conversão religiosa; Severino e seus filhos convertem-se ao evangelismo e passam a hostilizar Arilton e Joaquim que permaneceram católicos. No fundo a disputa girava não apenas em torno do cargo de capitão, mas também pelo desejo de bens e prestígio oriundos da missão católica, que tinha nessa comunidade um de seus principais pontos de apoio na disputa com os evangélicos da Missão Novas Tribos. Não conseguindo estabelecer uma aliança sólida com os padres, Severino opta por se tornar crente, convertendo também sua família.*

*Os anos passam e a situação parece se acomodar um pouco. Três anos após a sucessão, o pai de Joaquim cai gravemente doente, a suspeita é de veneno; ele passa vários dias entre a vida e a morte, até que Joaquim se encoraja em usar um potente contraveneno, que pode matar o doente caso haja qualquer erro em sua preparação. O envenenado reage bem ao tratamento, sobrevive, se recupera e acusa veladamente o irmão de tê-lo envenenado. A acusação é grave, principalmente por envolver consangüíneos. A convivência se torna impossível e o grupo familiar se fraciona: Joaquim e sua família*

*permanecem na comunidade de origem e Severino, Manduca, esposa e filhos fundam uma nova comunidade em local antes usado por todos para fazer roça. Desgostosa com o problema, Matilde se muda com os filhos crescidos para São Gabriel.*

*Na nova comunidade, Severino finalmente torna-se capitão, embora já esteja bem velho. Quando ele morre, seu filho Manduca assume a chefia do povoado. As relações entre as duas aldeias permanecem tensas por vários anos, mas, aos poucos, as pessoas vão se reaproximando, passando a freqüentar eventos em comum. A conversão evangélica se reverte e as pessoas da nova comunidade voltam ao catolicismo. Joaquim e sua família não deixam de fazer comentários mordazes sobre essa instabilidade de crença religiosa. Joaquim coloca os filhos para estudar na escola da missão e seu segundo filho torna-se professor; ele mostra-se também um promissor aprendiz de rezas que o pai lhe ensina com gosto. O filho de Joaquim funda uma escola na comunidade, reconhecida junto à Secretaria de Educação. Manduca tenta, sem sucesso, fazer o mesmo em sua aldeia; além de não ter filhos com a escolaridade necessária para ocupar o cargo de professor, a existência de uma escolinha credenciada bem perto de sua aldeia faz com que a Secretaria de Educação rejeite seu pedido; os filhos e netos de Manduca devem se dirigir à aldeia de Joaquim e estudar lá. Assim é feito, mas a hostilidade volta a explodir e o clima permanece tenso.*

*Quase um ano depois, o professor adoece e morre subitamente com uma forte dor abdominal; sua família atribui a causa de sua morte à disputa pelo cargo de professor. Não há uma acusação explícita mas todos murmuram que Manduca, ou alguém a seu mando, seria o envenenador. À família de Joaquim cabe aceitar a perda do filho; este passa a investir então na educação dos netos, filhos de seu filho mais velho, visando reabrir futuramente a escola.*

Essa história foi reconstituída a partir dos depoimentos dos atores sociais envolvidos neste drama que dura quase 30 anos. No momento da pesquisa encontramos a seguinte situação:

*Um neto de Joaquim é professor na escola, que recebe também as crianças da comunidade de Manduca. Ambas as famílias desejam ter um Agente de Saúde, pois não foram contempladas com o recrutamento anterior de Agentes Comunitários de Saúde. A partir de sua atuação no Projeto de Medicina Tradicional Baniwa, o filho mais velho de Joaquim consegue uma vaga. Manduca, que até então não se interessara pelo assunto, encaminha seu filho mais novo para o trabalho com plantas medicinais. O filho de Manduca entra em uma competição franca com o filho de Joaquim tentando fazer uma horta de plantas medicinais melhor e mais variada que a de seu primo. Quando o filho de Joaquim consegue um contrato de Agente Comunitário na Prefeitura, Manduca também tenta obter, sem sucesso, uma vaga para o filho.*

*Repete-se o que ocorreu na escola anos antes: os técnicos da Secretaria de Saúde consideram dispensável lotar dois Agentes de saúde em comunidades tão próximas e tão pequenas; recomendam que o filho de Joaquim estenda a cobertura de suas ações até a aldeia chefiada por seu tio. Ele tenta, vai de canoa até lá uma vez por semana para fazer atendimento e educação em saúde. Suas tentativas são rechaçadas pela família do tio, que acusa o novo Agente de Saúde de sonegar remédios e de ganhar dinheiro à custa dos parentes. Depois de alguns meses alguém coloca sal no motor rabeta que move a canoa do filho de Joaquim, estragando a máquina. Depois desse incidente, ele deixa de ir à comunidade do tio. A alegação pública é de que não pode ir porque não tem mais motor para se deslocar, em privado, ele admite seu medo de ser envenenado como o irmão.*

*A Secretaria de Saúde recebe a denúncia de que o Agente Comunitário não estaria cumprindo suas obrigações de visitar a aldeia vizinha, onde vive a família de seu tio; a*

*denúncia é atribuída a uma tentativa de fazê-lo perder o cargo e liberar a vaga. Ele recebe uma notificação da Secretaria de Saúde: deve comparecer a São Gabriel para explicar por que não cumpre as obrigações de cobertura da comunidade do tio, que fica na sua área de abrangência. O Agente se recusa a ir, pois não quer explicar que teme ser envenenado por seus próprios familiares.*

*O problema se agrava e gera uma intervenção da diretoria da Organização indígena que cobre essa região. Os dirigentes tentam mediar o conflito, amenizar o teor das acusações e conseguir uma alternativa geradora de renda para o filho de Manduca, que desejava o cargo do primo. Não há uma solução para o caso. Até nossa última viagem a campo, o Agente tinha conseguido engendrar uma explicação plausível para os técnicos da Secretaria de Saúde, mas continuava sem atender a aldeia de seus parentes. Manduca continuava pressionando a Organização indígena para conseguir um emprego para o seu filho, e Joaquim e sua família viviam praticamente reclusos em sua aldeia, receosos de comparecer a eventos públicos, onde se exporiam à ação de envenenadores. A sangrenta disputa que dura quase 30 anos não parece ter qualquer perspectiva de término.*

**Segunda Versão** (síntese dos pontos principais, a partir da ótica de Manduca e sua família):

*O motivo do desentendimento entre Arilton e Severino seriam as constantes bebedeiras de Arilton e seus filhos, gerando distúrbios na comunidade. Buscando limitar a hostilidade, Severino teria procurado a conversão evangélica, tentando manter seus filhos longe da violência e do alcoolismo. A correção do comportamento da família de Severino teria enfurecido Arilton, que tratou de expulsá-los da comunidade. Severino e seus filhos teriam sido obrigados, então, a procurar outro lugar para morar.*

*Quanto à acusação do envenenamento de Arilton, Manduca afirma que se houve veneno foi por causa do envolvimento do primeiro com feiticeiros, pois ele treinava para ser pajé e se relacionava com pessoas más. A interpretação dada à morte do filho mais velho de Joaquim é similar: segundo Manduca, ele só queria ser da cidade, estudava na missão e se achava mais importante do que as outras pessoas; pode ter sido envenenado ou mesmo soprado pelas pessoas com quem costumava beber. A obtenção da escola e do cargo de Agente de Saúde por Joaquim é interpretada como fruto de suas relações servis com os missionários católicos, junto a quem buscava benefícios em detrimento do direito das outras pessoas. Para Manduca, o filho de Joaquim roubou a vaga de Agente de Saúde que deveria pertencer ao seu filho, com apoio das lideranças da Organização de base; por esta razão, ele pressiona a diretoria da entidade para resolver o problema criado por sua intervenção.*

Este exemplo trata de disputas entre agnatos, envolvendo, doenças, mortes e acusações de uso de *Manhene*, numa flagrante contradição com a ideologia vigente que remete tais agressões para a alteridade. Aqui o uso (suposto) do veneno está ligado à disputas por bens, prestígio e pelo controle político de uma aldeia e das relações de aliança com os missionários brancos. Ao longo do tempo, as mesmas disputas vão assumindo outras configurações/pretextos/razões que são continuamente atualizadas e reordenadas em torno de novas instituições produzidas no espaço interétnico como a escola, o assalariamento e as atividades da Organização indígena. As razões atribuídas ao envenenamento partilham um campo explicativo comum; para ambos os contendores, as causas do ocorrido remetem à transgressão de regras morais: o lado de Joaquim atribui a seqüência de desgraças à inveja e à ganância de Manduca; para este, os motivos seriam a soberba, a avareza e a recusa na distribuição dos cargos. O conflito de interpretações caracteriza um mercado simbólico onde os discursos concorrentes expressam posições e os atores negociam poder e sentidos explicativos dos episódios de doença, tentando fazer valer

a sua interpretação como a mais fidedigna e legitimadora da posição política que tentam consolidar (Verón, 1980). O *Manhene* aparece como forma de controle da diferenciação social, da individualização e da acumulação de poder simbólico e material.

A conversão religiosa nos primeiros anos e a militância no movimento indígena nos momentos posteriores surgem como munição numa guerra de acusações e contra acusações que antecede o aparecimento destas instituições na vida comunal.

**Caso 2** – Este caso trata da doença de Leandro, do sib *mawlieni*, vice-capitão de aldeia e irmão de Agente de Saúde

**Primeira Versão** (contada a partir da ótica de Leandro):

*Leandro começou a apresentar tosse com catarro, fraqueza, palidez e emagrecimento; passou sete meses com estes sintomas que se agravaram paulatinamente. O primeiro diagnóstico, feito pela família foi de veneno. Leandro, um bom conhecedor de plantas medicinais, fez uso de várias delas, sem obter qualquer melhora; o irmão o tratou com os remédios disponíveis na farmácia do posto comunitário de saúde da aldeia, também sem resultado. Embora não estivesse melhorando, ele não procurou um pajé por ser evangélico; em compensação comparecia a todas as Conferências que eram organizadas em sua área e nelas orava fervorosamente, tentando obter a cura para sua doença.*

*O quadro foi se agravando e um dia o doente fez uma crise de vômito com sangue vivo, depois disso foi removido para a Casa do Índio de São Gabriel onde permaneceu por mais de três meses sem que se obtivesse uma diagnóstico para sua doença; foi encaminhado para a Casa do Índio de Manaus e após quatro meses de permanência recebeu diagnóstico de tuberculose. Foi tratado durante seis meses, recebendo alta como curado. Leandro voltou para casa, mas continuou se sentindo doente, tinha ondas de calor*

*noturno, fraqueza, sonhava freqüentemente com mortos e não conseguia trabalhar normalmente. Continuou tomando remédios feitos de plantas medicinais para tratar o veneno que acreditava permanecer em seu corpo. Por vezes, tinha que interromper o tratamento porque nem ele nem seus familiares suportavam as rigorosas dietas.*

*Ao longo do tempo em que buscou tratamento com plantas, chegou a acumular em sua roça mais de 32 plantas para tratar Manhene e Hiwiathi. Ele as obtinha através de troca ou de pagamento em dinheiro e as utilizava regularmente. Não havendo solução satisfatória do problema, tentava outra planta e assim sucessivamente; esgotou primeiramente todo o estoque de recursos que lhe foi acessível para o tratamento de Manhene e depois para sopro, até que finalmente rendeu-se à impossibilidade de se auto-curar e, apesar de conflitar com sua fé evangélica, decidiu procurar um pajé.*

*O informante relembra que, durante esse período, sua família enfrentou dolorosas privações, tanto pela restrição alimentar decorrente das dietas, quanto por sua incapacidade em prover a caça e o peixe diários. Além disso, a compra de combustível, plantas e outros remédios e os sucessivos deslocamentos em busca de tratamento fizeram com que ele exaurisse toda a reserva de dinheiro do grupo familiar, acumulada no tempo do garimpo.*

*Leandro passou dois anos e meio doente e, mesmo tratado para tuberculose, só se sentiu curado ao se tratar com um pajé Hohodene em São Gabriel . Com o pajé, também ficou sabendo que sua doença não era veneno e sim um sopro, que havia sido feito por um membro do sib walipere dakenai de outra aldeia, com quem teve uma discussão logo após o término de uma Conferência Evangélica, mais ou menos um ano antes de adoecer. A discussão decorreu de uma discordância quanto à indicação de pessoas para ocupar o cargo de ancião na comunidade vizinha.*

*Segunda Versão ( contada a partir dos desafetos de Leandro):*

*A pessoa a quem Leandro atribui o sopro que o acometeu, situa-se como um dentre seus muitos desafetos<sup>61</sup> na região onde ele vive, partilhando eventos sociais com evangélicos e católicos no mesmo trecho de rio. Com eles, não foi possível discutir diretamente a acusação feita por Leandro, mas sua doença foi comentada por diversas pessoas que mantêm uma relação conflituosa com o mesmo. Essas pessoas vêem Leandro como alguém difícil, com um comportamento autoritário – sempre tentando definir o que os outros devem fazer – e ganancioso, tentando obter vantagens à custa de outras pessoas que exercem liderança política nas aldeias vizinhas.<sup>62</sup> O episódio de conflito a que Leandro atribui o sopro que o vitimou é confirmado, mas as pessoas o interpretam como tendo sido fruto da tentativa de Leandro tentar impor quase à força, a indicação de um cunhado seu para o cargo de ancião, em troca de algumas vantagens negociadas com o pretendente, o qual, segundo esses informantes, não tinha as qualidades requeridas para o exercício do cargo.*

*Informantes católicos também não vêem Leandro com bons olhos; acreditam que ele seja um conhecedor de venenos, uma pessoa perigosa, de quem se deve ficar longe; além disso, teria o hábito de perseguir e difamar os benzedores católicos do Aiari. Os católicos não deixam de observar, com mordacidade, que tais condutas não o impediram de procurar um pajé quando se viu seriamente doente. Os entrevistados atribuem uma conotação muito negativa a este tipo de atitude contraditória.*

*De modo geral, os desafetos de Leandro consideram muito difícil saber quem possa*

---

<sup>61</sup> Todos eles pertencem a sibs distintos do de Leandro.

<sup>62</sup> Só como informação adicional, cabe dizer que a aldeia de Leandro, que na prática exerce o papel de capitão, pois seu pai é muito velho para exercer efetivamente o cargo, é bastante organizada tendo uma escola grande, grupo gerador, antena parabólica e outros bens industrializados capazes de gerar a cobiça de seus vizinhos. Seus dois irmãos mais novos são empregados como Agente de Saúde e professor, recebendo salários regulares.

*tê-lo envenenado ou soprado, pois muita gente poderia ter feito algo assim. Consideram como possibilidade alternativa que ele seja vítima de suas próprias práticas de uso de veneno.*

A doença de Leandro também tem como pano de fundo as disputas políticas, desta vez travadas entre afins, gerando um rico cenário de versões e contra versões dos sentidos de doença, cuja eclosão estaria ligada ao mau uso de *Malikai*, materializado na manipulação de venenos que terminam por se voltar contra ele próprio (*Likoada*); o doente, por sua vez, atribui seus problemas à inveja da prosperidade de sua aldeia.

Ele percorre todo o itinerário terapêutico disponibilizado por sua cultura e pelas instituições não indígenas; apesar disso, o diagnóstico biomédico de Tuberculose se subalterniza à taxonomia indígena, onde finalmente obtém uma adequada interpretação e subsequente resolução. Os sucessivos fracassos terapêuticos promovem também uma relativização da conversão religiosa, o que não passa despercebido aos inimigos de Leandro. O último ponto relevante do relato são os prejuízos materiais e simbólicos gerados pela adoção do “papel social de doente”, que o impossibilita de cumprir as obrigações inerentes à sua condição de chefe de família e de aldeia.

### **Caso 3 – Uma mãe “estragada” pelo sopro**

*A pesquisadora, que também é médica, percorre comunidades para fazer gravação com informantes do Manual de Doenças Tradicionais. Ao pernoitar em uma das aldeias do Aiari, o Agente de Saúde pede que a mesma avalie três crianças que estão doentes na comunidade; duas delas têm casos simples de diarreia e gripe, mas a terceira criança, de aproximadamente quatro meses de idade, apresenta um quadro grave de desnutrição e desidratação e corre sério risco de morte. Não é possível, num primeiro momento, detectar a*

causa da desnutrição. A pesquisadora decide interromper a viagem e buscar atendimento hospitalar para o doente; conversa com a família sobre a necessidade de remoção para São Gabriel, estes se mostram relutantes, mas por fim concordam em levar o filho para a cidade.

A remoção se deu sem agravo significativo do quadro que começou a melhorar ainda em viagem, com uso intensivo de soro de reidratação oral. Durante a viagem, a pesquisadora pôde obter mais detalhes sobre a doença: por onde o grupo passava, as pessoas apontavam para a mãe, dizendo que a mesma estava “estragada” por um sopro, por isso seu leite não sustentava o bebê. O pai e a mãe concordavam com o diagnóstico e informaram que tentaram o uso de várias plantas medicinais para tratar o sopro, sem resultado; apesar de serem evangélicos, tentaram os serviços de um benzedor, igualmente sem uma solução satisfatória.

A origem do sopro foi atribuída à vingança de um antigo pretendente da mãe da criança que foi rejeitado pela família dela; este mesmo ex-pretendente teve uma altercação com o marido da mulher “estragada”, por problemas de conversão religiosa. Na aldeia onde moram, metade das pessoas é evangélica e a outra metade é católica. Houve uma eleição para capitão, na qual o pai da criança doente e o ex-pretendente de sua esposa concorreram ao cargo. O pai da criança ganhou a eleição, tornando-se capitão; o outro concorrente, ressentido, teria mandado fazer um sopro para “estragar” o leite da mãe, procurando assim, causar a morte do filho do casal.

Em todos os lugares onde o grupo passava, as pessoas facilmente diagnosticavam o problema como sendo um tipo de sopro chamado de kettalimi, mas o diagnóstico era sempre acompanhado de uma acusação mais ou menos explícita à mãe, a quem atribuíam a maior parte da responsabilidade pelo que ocorrera. As humilhações à mãe se sucederam ao longo de todo trajeto, até São Gabriel; sua condição de “estragada” representava um

*estigma<sup>63</sup> que diminuía sua credibilidade junto às outras mulheres e provocava rejeição à convivência com a mesma.*

*Em São Gabriel a criança foi internada no hospital e se recuperou plenamente da desnutrição; o diagnóstico biomédico é que a desnutrição se deveu à insuficiência da quantidade de leite materno disponível para aleitá-la, sem que houvesse qualquer outra causa orgânica associada. No hospital, foi instituído aleitamento artificial, que a mãe usou por mais ou menos dois meses, substituindo depois o leite artificial pelas comidas disponíveis na aldeia.*

O caso da mulher “estragada” traz os já conhecidos confrontos políticos entre homens, mas agora matizados pela disputas por mulheres. O relato não se refere diretamente à disputa entre os gêneros, mas sim à periculosidade inerente à condição feminina, que a torna sujeito e objeto dos problemas que enfrenta. Não é desprezível a participação da mulher na geração do evento patológico; se no início do relato ela aparece como uma vítima, o comportamento subsequente de homens e mulheres é uma demonstração eloqüente da sua culpa pela falta de alimento para o filho.

#### **Caso 4 – Doença Tradicional acomete Agente de Saúde**

*Marivaldo é Agente de Saúde Curipaco que tem certo grau de desentendimento com seu pai, a quem considera como uma pessoa ignorante das coisas do mundo do branco. Marivaldo se orgulha de ter freqüentado a escola, de seu treino como Agente de Saúde, do conhecimento de medicamentos industrializados e de saber operar a radiofonia.*

---

<sup>63</sup> Esta condição era agravada pelo fato de que, tanto a mulher quanto o marido eram portadores de sarna. disseminada por todo o corpo; entretanto, as reações frente à sarna no homem eram bem mais amenas que a rejeição à mulher “estragada”.

*Quando o projeto de Medicina Tradicional foi iniciado, ele foi um dos agentes de saúde que pouco se interessou pelo tema, apesar do grande conhecimento de sua mãe sobre uso de plantas medicinais.*

*Quando nasceu seu primeiro filho, a família insistiu para que Marivaldo fizesse as dietas e os procedimentos de purificação correlatos ao evento. Marivaldo, porém, não cumpriu as regras, preferindo viajar para assistir a uma Conferência Evangélica. Meses depois ele começou a sentir fraqueza, falta de apetite, indisposição para o trabalho, dor de cabeça, insônia e/ou pesadelos recorrentes, nos poucos momentos em que conseguia dormir. O caso foi diagnosticado como uma doença de Yoopinai, decorrente do não-cumprimento das restrições pós-natais. O Agente de Saúde passou vários meses doente, incapaz de cumprir as funções inerentes ao seu trabalho com saúde. Foi tratado, pela mãe, com plantas medicinais, melhorando lentamente, mas sem um retorno completo ao seu estado de saúde anterior.*

*O caso de Marivaldo ficou conhecido em todo o Içana, foi divulgado pela radiofonia por seu pai, como um exemplo da desobediência dos jovens.*

A doença de Marivaldo aclara outra faceta dos sentidos de doença, a do controle de gerações. O ponto de partida é a recusa do jovem em aceitar as regras de comportamento impostas pelas gerações mais velhas, demonstrando, por um lado as dificuldades destas em garantir seu cumprimento, e, por outro, a existência de espaços de contestação, reforçados pelo manejo de saberes e artefatos do mundo do branco. O pai aproveita a eclosão dos sintomas para reafirmar sua autoridade, normalizar e reenquadrar os comportamentos do filho rebelde; os sintomas se tomam reforço do poder paterno, habilitando-o a "fazer ver e fazer crer" nas interpretações tradicionais de doença; o uso da radiofonia, símbolo dos saberes que subvertem o poder dos mais velhos, curiosamente permite uma inversão do equilíbrio de forças em favor dos mais velhos.

## Caso 5 – Envenenamento de Mariano

*Mariano é um hohodene de aproximadamente 40 anos, que vive na aldeia do sogro no Rio Içana. É benzedor e no início da pesquisa era também capitão de sua comunidade; o sogro lhe havia repassado o cargo, como uma estratégia de garantir sua permanência na aldeia, pois ele tencionava mudar-se de volta para o Aiari. Essa decisão, porém, gerou tensões entre seus cunhados, que desejavam suceder o pai na chefia. Pouco depois de iniciarmos a pesquisa, Mariano ficou doente: apresentava distúrbio de comportamento caracterizado por inquietude, um discurso que oscilava entre a coerência normal do dia-a-dia e longas falas desconexas em que citava trechos de rezas de modo ininteligível; emagreceu muitos quilos e em pouco tempo adquiriu uma aparência bem mais velha que sua idade cronológica. Também já não conseguia cumprir suas obrigações como chefe de família e como capitão. Ia para São Gabriel e não retornava, ficava vagando na cidade, passava fome e se embebedava com freqüência.*

*Não raro sua família também passava fome, pois ele pouco pescava e seus filhos mais velhos estavam estudando e trabalhando fora da comunidade. Igualmente a aldeia ficou suja, seus prédios deteriorados, os trabalhos comunitários não eram mais realizados e com freqüência a refeição comunitária consistia apenas em chibé. O padre ameaçava não mais rezar missas na comunidade por falta de condições de alojamento, pois a Igreja estava desabando.*

*Mariano conta que foi envenenado por uns Tukano do Uaupés. Relata que foi convidado para beber uma cerveja com eles e não prestou atenção que era servido de uma garrafa separada da de seus anfitriões; segundo ele, tal atitude confirma a existência de veneno no líquido que lhe foi servido; desde a tarde em que isso ocorreu, ele começou a se sentir doente. Segundo Mariano, o veneno que lhe serviram era muito forte e objetivava*

*matá-lo, o que não aconteceu por ele estar bem protegido por rezas e dietas que cumpria com freqüência. A razão alegada para a atitude dos envenenadores foi inveja de seus conhecimentos como benzedor.*

*A doença durou quase quatro anos, com períodos de melhora e piora. Mariano se automedicava, com medicamentos industrializados, plantas medicinais das quais é bom conhecedor e se tratava também com rezas. Admite que o seu estado mental alterado dificultava o cumprimento das dietas necessárias ao tratamento com as plantas, por isso voltava a recair. Questionado sobre o porquê de não consultar um pajé, ele alegou que não tinha dinheiro para pagar o tratamento e que estava certo de que seria capaz de curar a si mesmo, com os seus conhecimentos de rezas e fitoterapia. Pelo que foi possível perceber, Mariano tinha conflitos mal resolvidos em sua comunidade de origem, o que o impedia de ir até lá em busca de tratamento para sua doença. Há 13 anos ele não retornava à aldeia onde nasceu e viveu até casar-se.*

*No quarto ano incompleto de doença, ele finalmente começou a melhorar e seu comportamento voltou aos padrões anteriores. Nesse ínterim, ele havia perdido o cargo de capitão para o seu cunhado mais velho. As pessoas toleraram com bastante paciência seu comportamento desregrado, mas em algum momento elas atingiram o limite da suportabilidade e resolveram eleger outro capitão que cumprisse as atividades inerentes ao cargo. A melhora da doença se traduziu também na retomada dos trabalhos comunitários. Mesmo não sendo mais o capitão ele começou a fazer a reforma da igreja e mudou a cobertura de sua casa.*

*Quando Mariano estava quase curado morreu um filho seu. Era um rapaz de uns 24 anos que trabalhava como professor numa comunidade da calha do Rio Negro. A primeira versão explicativa da morte dizia que o filho de Mariano morrera porque viajava com amigos numa canoa onde todos estavam embriagados. A canoa teria batido numa pedra e virado; como ele estava bêbado, não conseguiu nadar e afogou-se. Essa versão foi*

*veiculada por familiares do morto e num primeiro momento, Mariano pareceu acatar esta versão, indo a São Gabriel acompanhar o resgate do corpo do filho e o enterro. Quando retornou, sua interpretação dos fatos já era bem diferente: o filho morreria por inveja dos Barés, residentes na comunidade onde o filho era professor, tinham inveja de um motor de popa que o rapaz havia comprado. Aproveitando um dia de bebedeira, agrediram-no com cacetes e afogaram-no no rio. As pessoas presentes no resgate do corpo não confirmam a presença de sinais de agressão física que corroborassem a nova versão de Mariano sobre a causa da morte.*

*Depois de reinterpretar os fatos desta maneira, Mariano reagiu de forma depressiva ficando cabisbaixo, calado (bem diferente de seu estilo loquaz habitual), com o olhar perdido no horizonte. Pouco mais de um mês da morte do filho, o encontramos subindo o Aiari para ir até sua aldeia de origem, para visitar um tio que é pajé. A razão alegada é que ele queria aprender umas "histórias" (mitos) para incluir no Manual de Medicina Tradicional Baniwa. Os comentários das pessoas que acompanharam o desenrolar deste drama é que depois de tantos anos sem retornar para casa, o motivo que o fez ir lá foi encomendar um xamanismo de vingança, um retorno pela morte do filho.*

A riqueza de detalhes do caso 5 permite agrupar nele boa parte dos elementos implicados na produção de sentidos de doença na cultura Baniwa. Os conflitos entre afins surgem agora entre grupos étnicos distintos que interagem no contexto urbano, mas reafirmando disputas que só encontram um pleno sentido na vida em aldeia. A diferenciação, gerada pela posse de *Malikai* ou de bens industrializados, desencadeia a inveja que se materializa no veneno e na morte do jovem professor. A resignificação da morte do filho do informante produz um culpado e a busca de xamanismo de vingança como retorno ao crime. O efeito protetor das dietas se traduz na capacidade de resistir à morte e na recuperação lenta, mas definitiva do doente. A adoção prolongada de um papel social de

doente inviabiliza o cumprimento dos procedimentos necessários à manutenção do cargo, da organização e da limpeza da comunidade.

#### **Caso 6 – Yoopinai ataca auxiliar de pesquisa de campo**

*Em 1998, fizemos uma longa viagem de observação participante das atividades de Organização indígena de base. A equipe de viagem era composta de duas lideranças indígenas, outros dois índios que pilotavam o barco e três mulheres não indígenas, membros do projeto RASI, que coletavam material de pesquisa. Um dos locais onde tivemos que parar era uma pequena aldeia onde morava um benzedor, o único walipere dakenai que pratica essa atividade no Içana e que vive isolado com suas três mulheres e filhos, bem no centro da área evangélica. O local de moradia do benzedor é considerado próximo a uma “maloca” dos Yoopinai, um local de grande poder em virtude da concentração desses seres naquela região. Para chegar até a aldeia do benzedor, é necessário atravessar diversas cachoeiras. Ao chegarmos na última delas, uma das lideranças que viajava conosco veio nos recomendar que tomássemos um bom banho, alegando que não teríamos onde nos banhar nos próximos dias; a recomendação soou deveras estranha, pois viajávamos por sobre o Rio Içana onde em quase todo lugar é possível tomar banho. Apesar da estranheza, o banho foi tomado, sendo possível observar que os índios também se empenharam num minucioso processo de limpeza de seus próprios corpos.*

*A viagem prosseguiu sem maiores incidentes até a chegada na aldeia do benzedor; pouco antes da aldeia nos foi mostrado uma enorme pedra próxima da margem do rio que foi identificada por nossos companheiros de viagem como a maloca dos Yoopinai. Após a recepção de chegada, fomos nos alojar e em seguida iniciaram as recomendações, que se perpetuaram durante toda a nossa permanência, sobre as regras de higiene a serem seguidas: banho todos os dias de manhã ao acordar, antes de preparar e ingerir qualquer*

*alimento, lavar as mãos depois de comer, limpar minuciosamente os utensílios domésticos, visando eliminar o cheiro do peixe e da caça. Igualmente qualquer vasilha com alimento, deveria ser tampada, etc. Essas pressões, sutis mas onipresentes, foram repetidas à exaustão durante toda nossa permanência na aldeia e visavam evitar ataques de Yoopinai.*

*Contrariando frontalmente o que nos havia sido dito, no local indicado para o banho encontramos um esplêndido igarapé. A reconstituição posterior dos eventos mostrou que a liderança usou de um subterfúgio para nos coagir a tomar banho e entrar com os corpos limpos na perigosa moradia dos Yoopinai. A aldeia onde estávamos é localizada no alto de um morro e o igarapé que usávamos para todas as finalidades higiênicas se encontrava muitos metros morro abaixo, de tal forma que tínhamos que subir e descer o barranco inúmeras vezes ao longo do dia.*

*Após três dias nessa faina, uma das auxiliares de pesquisa de campo passou a apresentar dor aguda no joelho esquerdo. O diagnóstico biomédico foi de uma tendinite, por esforço excessivo; o diagnóstico comunitário foi de flechada de Yoopinai, deixando subentendido que isto havia ocorrido por não estarmos cumprindo todas as regras prescritas quanto à higiene corporal.<sup>64</sup> Iniciou-se, então, um sutil mas eficiente processo de controle das nossas ações: as pessoas passaram a verificar nossos banhos e a insistir, gentil mas firmemente, para que lavássemos as mãos após cada refeição, pois todos estavam temerosos de ser atingidos por um ataque de Yoopinai.*

A tônica deste relato é o controle de gênero estendido inclusive a mulheres não-índias, justificado por sua incapacidade em cumprir as regras de higiene corporal e por suas ligações com a alteridade perigosa. Subjacente a estas representações, surge a idéia de

---

<sup>64</sup> Existe uma persistente associação entre os brancos, suas mercadorias e o mau cheiro, a putrefação e a doença; brancos e o cheiro de suas secreções são assimilados aos peixes-espíritos e outros seres da floresta como os *Awakaruna*.

que as ações transgressoras de um indivíduo podem ameaçar não apenas a si próprio, mas a todos os que com ele convivam, mesmo que de forma transitória.

### **Caso No. 7 – Um caso de *Hipolerhi***

*Viagem de pesquisa, com parada em aldeia evangélica do sib waliperi dakenai; fomos chamadas pelo capitão da aldeia para atender um doente. Ao adentrarmos na casa, encontramos um jovem com um quadro de conjuntivite com uma fotofobia tão intensa que ele mal suportava a luz da lanterna para o exame do olho. O diagnóstico feito pela família era de um ataque de Yoopinai, causando Hipolerhi; segundo a família do doente, a causa do ataque foi que o jovem estava em fase de reclusão pubertária e não cumprira adequadamente as regras de reclusão; saíra de casa sem autorização e se expôs a correntes de ar onde havia Yoopinai que atacaram seus olhos. Outras pessoas da aldeia nos procuraram para comentar o assunto; segundo elas, o ataque foi devido a preguiçosa família do doente, não gostava de zelar por sua casa; o telhado da moradia estava velho e cheio de aranhas<sup>65</sup> que haviam atacado o jovem, tratando-se então de um caso de Hirimaka, ou seja, um ataque de Yoopinai através das teias de aranha.*

*Apesar da controvérsia em torno de um diagnóstico da causa instrumental, não havia dúvidas de se tratava de um ataque de Yoopinai, o que as pessoas queriam não era um diagnóstico médico e sim o medicamento industrializado para tratar o doente. Quando perguntados por que não estavam usando as plantas medicinais de que dispunham, informaram que parte da família do doente estava viajando para uma Conferência Evangélica, impossibilitando o seguimento das dietas que acompanham o tratamento. O*

---

<sup>65</sup> Depois dessa informação fomos olhar o teto da casa e vimos que realmente haviam muitas teias de aranha na casa do doente.

*doente foi tratado com colírio antiinflamatório, tendo resolução de seu quadro após quatro dias de tratamento.*

A falta de consenso sobre os nexos explicativos da origem desta doença esconde um campo interpretativo comum, as conseqüências funestas da adoção de comportamentos não condizentes com as regras do bom viver, sejam a desobediência do jovem ou a preguiça de seu grupo familiar. Apesar do tom moralizante dessa interpretação, a situação encontrada assinala a impossibilidade prática de cumprir certas prescrições rituais que, embora conhecidas e recomendadas, se mostram incongruentes com o contexto enfrentado pelo doente e sua família, produzindo demandas por novas estratégias terapêuticas (Abric, 1994).

Boa parte dos relatos se caracteriza pela ausência de consensos interpretativos sobre os sentidos da doença, cuja explicação de origem pode variar conforme as posições ocupadas por cada participante da cena social onde se desenrola o drama representado pela eclosão dos sintomas. Seu estudo é elucidativo das contradições e ressignificações dos sentidos de doença e das tentativas, bem ou mal-sucedidas, de utilizá-los como obstáculo às transgressões, num meio social que dispõe apenas de meios tênues para fazê-lo. Sanções e proibições são tentativas de organizar o ambiente, reduzir a ambigüidade e preservar a ordem ideal da sociedade; tais processos costumam comportar contradições entre a experiência e a norma, promovendo mútuo redimensionamento destes termos (Douglas, 1976).

#### **Caso No. 8 – Liderança Indígena é atacada com *Manhene***

*Maurílio presidente de uma importante organização indígena Baniwa está doente; acredita estar envenenado há sete meses. Ele vem apresentando freqüentes episódios*

*diarreicos, com sangue e pus, indisposição estomacal, gases intestinais e perda de peso acentuada; ao longo do período de doença chegou a perder mais de nove quilos. Como uma persistente dor de cabeça o impedia de dormir, em uma de suas viagens se obrigou a combater a insônia tomando algumas cervejas, a única forma de relaxar e conciliar no sono; tal situação lhe gerou conflitos morais, pois sendo evangélico é abstêmio convicto.*

*Os sintomas físicos se acompanham de outros mais subjetivos e mais exuberantes caracterizados por pesadelos, dificuldade de concentração, sensação de fraqueza, sentimentos depressivos e uma avassaladora certeza de que pode sucumbir a ação do veneno; se tal não ocorrer neste episódio, considera inevitável a morte em outro ataque. Igualmente acredita que o envenenador pode transferir suas atividades maléficas para outro membro de sua família.*

*Nos últimos tempos os pesadelos, que foram tratados por um de seus tios um pajé Hohodene que mora em Barcelos, desapareceram. Os pesadelos interpretados pelo pajé tinham como ponto comum a idéia subjacente de agressão – tentativa de assassinato – por um xamã inimigo. Dentre os temas mais freqüentes podem ser citados: a ingestão pelo doente, de carne de anta, o animal representativo de seu sib (os walipere dakenai são os “netos da anta”); em diversos sonhos se via comendo o coração do animal. Em outras ocasiões sonhava com objetos que demarcam suas atividades cotidianas em perigo de destruição iminente; assim, via o bote em que viaja, virado e afundado nas cachoeiras que costuma percorrer no desempenho de suas atividades. A interpretação oferecida pelo xamã sobre a ingestão de anta e a destruição de seus objetos pessoais é a mesma: ambas situações representavam a ameaça de destruição do envenenado por um xamã contratado para assassiná-lo. Os pesadelos cessaram após a realização dos procedimentos de cura que atribuíram tais sentidos às produções oníricas do doente.*

*Há vários meses a liderança enferma tem tentado diversos tipos de tratamento; inicialmente procurou cuidados domésticos como o uso de plantas, obtendo melhora do*

quadro, mas nunca uma remissão completa; posteriormente em São Gabriel procurou uma benzedeira de outra etnia, que diagnosticou ataque de Yoopinai, prescrevendo plantas e dietas com plantas medicinais. Ele apelou ainda para preces cristãs, benzimentos maliri, tendo por fim, apesar de suas crenças evangélicas, buscado tratamento xamânico, por absoluta falta de resposta às outras tentativas.

Em uma ocasião foi procurado por um pajé Puínave, residente na área dos Curipaco; o pajé já o conhecia das atividades da Organização que dirige e veio se oferecer espontaneamente para tratá-lo; fez benzimentos, tratamento com plantas igualmente logrando melhora, mas não cura. Este xamã o alertou que seu problema era grave, pois tratava-se de uma associação de uso de veneno (omai panattemi) com uma agressão xamânica encomendada por outro Baniwa desejoso de assassiná-lo. Segundo o Puínave, o xamã homicida ficava sempre a espreita, enviando agressões; o diagnóstico era tão grave que o próprio Puínave já estava receoso que os agressores de Maurílio se voltassem contra o seu terapeuta. O doente começou a usar as plantas recomendadas pelo terapeuta Puínave, mas estava com dificuldade de custear o tratamento pois o mesmo cobrava 50 litros de gasolina em paga de cada remédio, já pronto, que lhe ministrava.

Ao longo de todos os frustados tratamentos ele vem fazendo as rigorosas dietas Baniwa, embora não consiga cumpri-las pelo tempo necessário porque a pesada agenda de viagens inerente às suas atividades políticas, impossibilita o correto cumprimento das restrições dietéticas. No mês de Janeiro de 2000 teve uma acentuada piora da sintomatologia, chegando a ter dez episódios diarreicos por dia, passando a se sentir depois disso, muito fraco e tonto. Na ocasião buscou atendimento junto a equipe no serviço de saúde, mas não recebeu a atenção devida; foi então procurar seu pai que estava morando em uma comunidade Baniwa localizada na calha do rio Negro. Foi tratado por ele com plantas medicinais, obtendo uma boa melhora dos sintomas; entretanto, dias depois teve que comparecer a uma assembléia no Içana, onde lhe foi servido paca (animal de pêlo,

*proibido aos doentes de Manhene) o que provocou nova recaída e recrudescimento dos sintomas.*

*As manifestações da doença são intermitentes, melhorando com os tratamentos e piorando com a ingestão de comidas proibidas para uma pessoa envenenada. Como a doença vem avançando, atualmente sua alimentação está reduzida à farinha e a dois tipos de peixe. Quando os sintomas pioram, opta por jejum total, o que tem agravado a perda de peso.*

*Finalmente chegou a São Gabriel da cachoeira o pajé hohodene supra citado, seu tio materno, há muito emigrada para Barcelos. Por recomendação do mesmo ambos foram extrair os ingredientes próprios para preparar o Paricá, usado pelo hohodene numa sessão de cura na qual sugou a cabeça e o estômago da vítima. O tio localizou no abdômen o foco original da doença, identificando uma região abaixo do umbigo como o local de ação do veneno; a dor de cabeça seria apenas conseqüente à lesão digestiva. Finalmente o xamã declarou-se incapaz de curá-lo completamente, caso o mesmo permanecesse desempenhando atividades políticas frente à Organização indígena.*

*Em vista disso, Maurílio voltou a procurar tratamento biomédico no Distrito Sanitário Especial Indígena; fez exames de sangue sem que nenhuma doença fosse detectada; recebeu uma prescrição de remédio para vermes, mas não obteve melhora; posteriormente recebeu do enfermeiro do DSEI, um medicamento destinado ao tratamento de gastrite e úlcera gástrica mas também não observou melhora de seu quadro. Em termos biomédicos foi possível observar que o doente não recebeu diagnóstico e tratamento adequados, havendo incúria na investigação do problema.*

*Como os sintomas continuassem, a liderança optou por buscar tratamento em Manaus, submetendo-se a uma complexa bateria de exames de sangue, fezes, ultrassonografia, raios-X e endoscopia. Os exames evidenciaram a presença de uma forte infestação por parasitas que costumam perfurar a mucosa intestinal e que foram*

*devidamente tratados; não houveram outros achados clínicos que pudessem indicar a associação com outra patologia. O tratamento obteve a remissão dos sintomas, mas segundo o entendimento do doente trata-se de uma remissão temporária, pois considera inevitável que eles reapareçam, seja ainda neste episódio de envenenamento ou em outra agressão futura.*

A contextualização sócio política do caso de doença mostra que este prolongado episódio é apenas a atualização de uma série de situações conflitivas que vem ocorrendo há mais ou menos 5 anos, envolvendo tensões intrafráticas. A primeira dessas situações se origina na discordância de um influente capitão, quanto às formas de atuação da Organização indígena; a insatisfação se ligava a uma não distribuição de bens captados pela Organização, aos quais o capitão acreditava fazer juz, em troca do apoio político que emprestou a OIBI. Pouco tempo depois da eclosão deste conflito a liderança adoeceu e várias pessoas associaram seus sintomas à ação de um possível envenenador. Não houveram acusações públicas, mas apenas comentários velados de que o rancoroso capitão poderia estar ligado ao aparecimento do problema.

Quase um ano depois ocorreu outro incidente, envolvendo os pais do doente e o capitão da aldeia – igualmente seu consangüíneo – onde todos residiam. O clima de tensão decorria da disputa pela ocupação de posições de prestígio e das responsabilidades delas decorrentes; não chegou a haver um conflito aberto entre os contendores, mas a esposa do capitão adoeceu e a família da liderança foi acusada, através de boatos, de ter mandado fazer um sopro para a mesma. O conflito nunca foi completamente resolvido e as tensões continuaram de forma subterrânea, culminando com a decisão da família da liderança, de passar uma temporada em São Gabriel, como uma forma de acomodação dos conflitos.

Aos olhos do doente tais situações não são elementos isolados entre si, sendo ao contrário, um conjunto de eventos interdependentes agrupados num único cenário. Seriam

conseqüência de atitudes agressivas de pessoas invejosas do sucesso e prestígio obtido pelo doente, e por extensão por sua família, na condução de um vitorioso ativismo etnopolítico, onde sua atuação gerou uma série de bem sucedidas realizações do movimento indígena na área evangélica, anteriormente refratária a tais práticas.

Refletindo sobre o seu problema o enfermo relembra que sempre teve uma grande preocupação em não acumular bens para si e para sua família, evitando uma diferenciação nítida dos modos Baniwa de viver, para não incorrer nas infrações de comportamento que costumam despertar a inveja das pessoas; entretanto, ele mesmo conclui que o prestígio e o sucesso de seu trabalho já são motivos suficientes para desencadear ações agressivas deste porte, mesmo que suas atividades tenham se pautado pela preocupação em redistribuir de forma equânime os bens captados pela entidade que dirige. O próprio sucesso financeiro e administrativo da OIBI poderia ter dado origem a agressão, ainda que o doente não tenha retido nada para si e para sua família. A mudança para São Gabriel também surge como outro fator de reforço à violência das ações de envenenamento pois ela é interpretada, pelo que estão nas aldeias, não como uma decorrência de tensões intra e intercomunais, mas como a busca de atingir uma nova distinção, tornando-se morador da cidade.

Os benzedores consultados foram unânimes em afirmar que o envenenamento seria uma decorrência direta de seu bem sucedido trabalho como liderança e que ele poderia superar este episódio de doença, mas caso persistisse na carreira de líder político, novos e mais violentos ataques de veneno se sucederiam, incidindo sobre sua própria pessoa ou sobre outro membro de sua família. O envenenamento seria o “troco” ou retorno (na forma de inveja e agressão) pela diferenciação produzida no trabalho político. Para os benzedores consultados, a única forma de afastar ou reduzir o risco de novos episódios de envenenamento seria o afastamento permanente das atividades políticas.

O dilema atual do doente é o seguinte: se mantém no trabalho político, sabendo que vai se imolar pela causa; neste caso ele conviveria com a certeza de morte ou doença crônica que inexoravelmente iriam atingi-lo ou aos membros de sua família nuclear. Se isso ocorresse, além do sofrimento pela própria doença receberia a culpa por ter contribuído, mesmo que involuntariamente, para a doença ou a morte de um membro da família que sofreria as conseqüências de sua opção; nestas circunstâncias a permanência na militância etnopolítica não deixa de ter um *quê* de suicida. A outra opção seria abandonar o movimento indígena, preservando o corpo e a saúde, já que seus riscos diminuiriam com o anonimato; em troca sacrificaria seu projeto de vida, seus ideais, os planos futuros traçados em torno do trabalho etnopolítico. Na primeira opção ele corre o risco de perder a vida ou a saúde, na segunda ele arrisca perder a essência do projeto político que orienta sua existência.

O informante garante não ter nenhuma idéia da identidade de seu agressor; mais do que isso, há uma opção explícita de não querer conhecer esta identidade; é uma forma de proteção, um meio de bloquear o circuito de violências que poderiam ser ininterruptamente desencadeadas caso houvesse morte em algum dos membros de sua família. Recusar-se a conhecer a identidade do envenenador é um modo de evitar seu próprio desejo de retaliação e limitar o risco de irrupção da violência incontrolada. Além disso, conhecer a identidade do agressor, nada acrescentaria ao prognóstico ou às formas de tratamento da patologia.

Outra dimensão do evento são suas repercussões políticas; na área Baniwa o problema é de domínio público e a militância política (com suas potenciais conseqüências) está *sub judice*. O doente e seus interlocutores crêem que em caso de morte ou de cronificação da doença, a tendência seria um refluxo do trabalho político de todas as organizações que lá atuam; o temor de sofrer sina semelhante está impresso nas mentes dos militantes etnopolíticos do Içana e Aiari que aguardam o desfecho do caso e sabem que

boa parte de suas ações futuras serão pautadas por ele. Há um risco reconhecido como real, de que o inventivo movimento indígena Baniwa tropece num episódio de veneno e sofra um refluxo.

A liderança enferma está presa na armadilha de uma cultura que tem no *Manhene* a importante tarefa política de inibir a diferenciação social, ainda que ela seja bem intencionada e respaldada em fortes propósitos morais e de interesse do bem comum. A mesma estratégia que impede a diferenciação – e mantém um dos pilares da ordem social Baniwa – também dificulta as ações de seus membros inovadores, fontes internas de estratégias de transformação social. As mudanças trazidas pelo movimento etnopolítico ainda que desejadas e bem sucedidas, contém em si próprias uma subversão da ordem que o corpo social procura circunscrever e reenquadrar a partir dos sentidos do envenenamento. O doente pode ser considerado uma vítima sacrificial do embate entre sincronia e diacronia no mundo Baniwa.

### **Reafirmando os sentidos sócio-políticos da doença e cura**

O estudo dos casos de doença permite relativizar a supervalorização da ordem social a que os relatos míticos nos conduzem; eles evidenciam as contradições, hesitações, imprecisões, heterogeneidade e a indeterminação que coexistem na vida real de pessoas capazes de manipular as categorias explicativas colocadas ao seu alcance pela cultura. As situações práticas mostram que as representações sociais sobre saúde, doença e cuidados estão longe de ser um sistema fechado, homogêneo e determinista; ao contrário, o conjunto das representações e práticas se configura como um espaço aberto, comportando inúmeras contradições, dúvidas e incertezas que permitem sua resignificação e transformação históricas (Flament, 1997).

Se tomarmos os modelos etiológicos de doença descritos por Laplantine (1991), observaremos que para os Baniwa o processo patológico é algo essencialmente *relacional* ou seja, ligado à ruptura do equilíbrio entre o homem e seu meio social e entre o microcosmo humano e o macro-universo dos deuses. Os procedimentos de cura buscam o reequilíbrio cósmico, reafirmando uma relação necessária de continuidade entre corpo biológico e corpo social, entre indivíduo e sociedade e entre singular e universal (Augé, 1991).

O sofrimento gerado pelo estado de doença atinge não só o corpo do indivíduo doente, mas também todo seu grupo social, ameaçando alastrar o desequilíbrio pelo universo. Ao advertir sobre uma infração (voluntária ou não) das normas sociais esta concepção trai um componente moral-religioso, que exige uma re-harmonização feita através de procedimentos sacrificiais reparatórios. O indissolúvel vínculo dos agnatos se expressa em rituais como os *kalidzamai* de nascimento onde a reclusão e o jejum visam proteger o bebê das inevitáveis agressões geradas nas atividades rotineiras dos pais, que matam peixes e animais, cortam árvores e perfuram a terra. Pai e a criança formam uma unidade, os atos de um refletem no outro; os procedimentos rituais que purificam e fortalecem o pai, e se estenderão à criança, protegendo-a das retaliações dos seres da natureza Hill (1989). Nessas ocasiões a obrigação de jejum se estende também à mãe, não pela lógica da consangüinidade, mas porque os alimentos agressivos ingeridos por ela podem atingir a prole através do leite.

A patogênese decorre de aumento da agressividade de uns, da diminuição da capacidade de resistir e revidar de outros, ou ainda da associação de ambas condições; a persistência dos sintomas aponta para uma mudança progressiva no ser do doente que tende a escorregar para o domínio da alteridade. Nos tempos ancestrais, essa mudança

qualitativa se expressou na transformação de gente em *Yoopinaí*<sup>66</sup> e hoje pode se atualizar num envenenado que se comporta como um animal. A maldade inerente ao canibalismo, a guerra, a desobediência e a sexualidade irrefreada origina a impureza, o caos, a dor, o sofrimento e a morte.

Saúde e preservação da ordem são elementos indissolúveis entre si, Na cultura Baniwa a prevenção da doença passa pela manutenção das regras matrimoniais, de solidariedade entre consangüíneos, respeito à hierarquia de gênero e de geração, de generosidade e restrição da predação exercida sobre os seres da natureza. As transgressões dos ancestrais e dos atuais viventes produzem poluição corporal, espiritual e cósmica que torna o mundo/*Kowai* um lugar sujo, cheio de veneno e de maldade, demandando cuidados que visam restituir uma limpeza e a pureza capaz de reaproximá-lo do belo, limpo e brilhante céu de *Nhiāpirikoli* (Wright, 1993-94). Tais idealidades não deixam de coexistir com situações em que são concretamente negadas.

A perpetuação mítica da morte, doença, poluição e da desordem impossibilitam um estado perene de saúde, transformando a vida social num permanente palco de luta para afastar o caos e preservar o bem-estar. Viver é um estado perigoso que demanda ritos sacrificiais nos quais se trocam abstinências diversas pela saúde e o bem-estar. É desta forma que podem ser melhor compreendidos a doença e os cuidados de saúde Baniwa, como relações de troca estabelecidas entre grupos humanos e não-humanos; a doença é o “troco”, a retribuição pelas ações agressivas humanas e de seus ancestrais. A obtenção da cura se dá por restrições temporárias que visam restaurar o balanço positivo para os humanos no mercado de trocas simbólicas.

---

<sup>66</sup> O texto de Wright (no prelo) corrobora estas mesmas idéias no contexto da bruxaria. Segundo o autor, os Baniwa consideram que o envenenador contumaz aparenta uma forma humana, mas tem uma natureza distinta daquela das pessoas normais; em algum momento de sua existência o desejo obcecado de matar com veneno fez que com ele cruzasse as fronteiras da humanidade e se transformasse num macaco Eenuai, um ser-espírito canibal.

Sendo um evento simultaneamente político e moral onde coexistem diferentes formas de interpretar a cosmologia e a realidade cotidiana, a doença expressa o conflito e as terapêuticas visam reacomodar os sentidos a ele atribuídos, garantindo, ainda que transitoriamente, consensos de interpretação e de intervenção sobre os eventos sociais. As restrições dietéticas e sexuais e as medidas de prevenção do ataque das estrelas, são disciplinas corporais e espirituais que buscam reafirmar a condição humana através do controle dos impulsos, da frugalidade, da renúncia voluntária aos prazeres e da obediência às normas estabelecidas pelos ancestrais no primeiro ritual de iniciação.

Jejuns retiram o ser humano do grupo de predadores, onde ele se iguala ao animal; a proibição da pimenta simboliza o abandono da condição de predador, demarcando uma fronteira entre o doente envenenado e os agressores que geraram a doença, redefinindo e reafirmando os marcos entre humanidade e seres da natureza. O veneno traz *Kowai* para o interior do corpo enfermo; a ingestão de pimenta e de animais reimosos pode desequilibrar a balança e precipitar definitivamente o doente no domínio dos seres canibais. A dieta busca romper o vínculo com os inimigos da humanidade, reafirmar a condição humana, garantir a reprodução das vitórias de *Nhiãpirikoli* e a manutenção da ordem humana no cosmos.

Além das finalidades terapêuticas já assinaladas o alimento tem grande importância em outras dimensões da vida cotidiana. A partilha de comida tem um importante papel na gestão das relações travadas entre as famílias de uma aldeia, que costumam fazer pelo menos uma refeição comunal no dia. Journet (1981) descreveu a refeição comunitária, habitualmente conduzida pelo capitão, como um espaço onde as pessoas exercitam uma reciprocidade obrigatória na qual, cada família nuclear deve contribuir com algum tipo de alimento, que passa a compor um acervo comum a ser redistribuído equitativamente entre todos os presentes; garante-se, assim, a sua circulação e o cumprimento das obrigações de generosidade, exigidas particularmente dos que ocupam alguma posição de prestígio. A refeição comunitária é também um espaço político que permite ao capitão avaliar

periodicamente seu prestígio junto a seus liderados, investigar a potencial existência de conflitos e desentendimentos entre os membros da aldeia, utilizando a mesma ocasião para dirimi-los e aglutinar esforços dos diferentes membros do grupo para a realização de tarefas comunitárias que exijam a colaboração de todos.

Durante a refeição comunal, exercita-se a disciplina e a frugalidade; aqui, a avareza na distribuição de provisões e a voracidade no seu consumo são comportamentos censuráveis. A etiqueta Baniwa recomenda que o alimento não deve ser oferecido e sim servido com generosidade; quem tem fome ou gula está terminantemente proibido de pedir o que deseja, deve recusar educadamente um alimento que lhe é oferecido e evitar um comportamento voraz ao consumir o que lhe foi servido. Quanto maior a fome, mais se deve aparentar indiferença. O princípio humanista subjacente a estas regras de comportamento é a prevalência do coletivo frente ao indivíduo, a preeminência do direito do outro em detrimento do meu próprio (Lévi-Strauss, 1984). Esses comportamentos cotidianos disciplinam os sentimentos, os corpos, as vontades e os estômagos, preparando-os para enfrentar os períodos de escassez de comida, os rituais de passagem e as dietas com finalidades terapêuticas ou preventivas.

A faceta política do evento patológico também permite concebê-lo como um espaço de relações assimétricas, de competição e cooperação entre grupos. Nele, a busca de hegemonia passa pela obtenção e controle dos conhecimentos (*malikai*) que permitem e viabilizam a cooperação e formação de alianças intra e inter-aldeias, entre sibs e fratrias. O controle dos meios simbólico de produção confere autoridade e legitimidade a seus detentores, possibilitando tornar hegemônicas suas interpretações sobre os sentidos da doença, favorecendo o exercício de poder nos diversos domínios da sociedade. O desempenho de um papel social de doente propicia validações e contra-validações das ações dos membros da sociedade; os diagnósticos operam como fontes privilegiadas do

poder de limitar comportamentos abusivos dos membros do grupo, fornecendo também critérios de validação e avaliação de ocupantes de cargos políticos.

## **Parte II**

### **Política, Moral e Legitimidade no Mundo Aldeão**

*Os velhos têm que entender que o tempo da borduna já acabou; a guerra agora é com a caneta.*

**Liderança Xavante**



## Capítulo 4

### ***Hierarquia, Guerra, Alteridade e Poder na Ancestralidade***

Os temas aqui tratados fornecem uma transição entre aspectos mais internos da cultura Baniwa e o entendimento das atividades políticas das Organizações Indígenas do Içana e Aiari voltadas, simultaneamente para o gerenciamento das interações entre *sibs* e fratrias e para a mediação das relações interétnicas analisadas nos próximos capítulos.

O primeiro passo desta tarefa é a análise de como se estabelecem as relações hierárquicas entre os *sibs* e fratrias Baniwa, sem desconsiderar o processo histórico de contato interétnico que provocou alterações significativas em sua expressão. Os dados coletados indicam que tais hierarquias são relevantes para a definição e ocupação de cargos políticos, para legitimar lideranças e garantir ou retirar apoio para sua atuação, seja no âmbito da aldeia ou no movimento indígena.

Através dessa discussão, far-se-á seqüencialmente a transição entre o microcenário aldeão, o contexto sub-regional formado pelo conjunto de aldeias do Içana e do Aiari, e as realidades regional e mundial/global que são o palco da ação na Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro/FOIRN. Ela será utilizada como base de apoio para a problematização da atuação das Organizações Indígenas no contexto do mundo contemporâneo, explorando também sua interface com instituições do mundo não-indígena e/ou que lidam com temática indígena mas atuando principalmente nos contextos urbanos, como é o caso da FOIRN. Todo o texto guarda uma preocupação em identificar as formas nativas de encetar tais interações, o que lhes confere a singularidade própria daqueles que buscam incorporar e dominar temas, tecnologias e outras práticas sociais da cultura

mundializada, visando reforçar sua própria visão/intervenção no mundo, Turner (1993a). Nesse contexto, os sinais diacríticos da cultura de origem se tornam instrumentos de luta pela obtenção/ampliação de direitos sociais oriundos da condição de minoria étnica.

A base de dados sobre as quais foi construída esta parte do estudo é representada pela área coberta pela Organização Indígena da Bacia do Içana/OIBI e Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiari /ACIRA, pois as duas entidades representam os tipos mais atuantes e melhor estruturados de Organização Indígena nessa região. Secundariamente foram coletados dados junto à área de cobertura da Organização Indígena dos Curipaco do Alto Içana/OICAI e União das Nações Indígenas Baniwa/UNIB; essas são mais recentes e de menor impacto e relevância política nessa sub-região rionegrina.

Um dos propósitos essenciais da discussão é demonstrar a conexão existente entre as formas internas de exercício de poder no mundo Baniwa e as maneiras como ele se expressa nas atividades engendradas no processo histórico de contato. Os dados coletados indicam que a cosmologia Baniwa permanece orientando as concepções políticas subjacentes às idéias de doença, cura, chefia, representatividade, legitimidade, etc.; ou seja, a atuação de Agentes de Saúde, lideranças de Organizações Indígenas, conselheiros de saúde e outros elementos da modernização é pautada por regras e expectativas oriundas do pensamento mítico, que atribui novos sentidos às práticas geradas no contato interétnico. Simultaneamente, a influência dos saberes/poderes veiculados por elementos do mundo não-indígena também contribui para o redimensionamento interno das bases míticas da sociedade Baniwa. A caracterização desse circuito de poder exige uma análise da atuação não apenas dos atores políticos supracitados, mas também da chefia de aldeia, o chamado capitão, cujas atuais atribuições são também um produto das relações de contato, mas que guardam fortes vínculos com noções nativas de poder e autoridade.

Ao longo do capítulo, intercalaremos dados de campo com discussões teóricas, fazendo um esforço para demonstrar a íntima relação entre as características ancestrais da

organização social Baniwa e as formas de exercício do poder político entre os atuais membros dessa sociedade. Os principais problemas teóricos aqui abordados são: poder político e chefia ameríndia, cultura, reciprocidade e alteridade, a partir dos quais buscaremos problematizar a organização social Baniwa.

O campo do poder, trabalhado por Santos-Granero em seus estudos sobre os Amuesha, mostra que, naquele povo, ele se desenvolve através de quatro níveis básicos de interação: “nível cósmico, nível da política interlocal, nível da intralocalidade e nível do parentesco, englobando também o matrimônio” (1994:263). Essas idéias foram usadas para pautar a análise da atuação das Organizações de Base, que congregam simultaneamente relações de tipo intralocais, representadas pelas suas aldeias de origem, e relações interlocais, caracterizadas pela interação com outras comunidades que lhes servem de base e/ou de oposição política; nestes mesmos patamares situamos as relações com Agentes Indígenas de Saúde e professores. Simultaneamente, todos esses são relacionamentos que se assentam nas relações de parentesco e/ou negociações entre afins, cumprindo-se, assim, boa parte dos níveis de interação propostos por Santos-Granero. O nível cósmico foi trabalhado no capítulo que trata das representações de doença e cuidados de saúde.

O mesmo autor mostra ainda a necessidade de se conhecer as fontes de poder e as formas de controle sobre ele, em sociedades que não desenvolveram estruturas/instituições autoritárias e centralizadoras de poder. O caminho apontado é a análise dos micropoderes que permeiam toda a sociedade e se expressam nas vivências do dia-a-dia; essas formas de poder são exercidas no cotidiano e não apenas em ocasiões ou eventos espetaculares ou pontuais (como um julgamento ou uma execução, por exemplo); elas também não costumam dispor de instituições especializadas, como o poder judiciário no ocidente, para exercê-lo. O tratamento das relações hierárquicas entre *sibs* e gerações entre os Baniwa, tal como a abordagem da doença e cuidados feita nos capítulos anteriores foi pautado por esta perspectiva, a de que são formas de exercício de micropoderes que

perpassam e ordenam a vida cotidiana, congregando simultaneamente, questões morais, saberes materiais e simbólicos essenciais para a sobrevivência do grupo, dimensões econômicas, etc..

Marshall Sahlins (1988) (1997), traz uma contribuição decisiva para o entendimento do modo criativo como os Baniwa vêm redimensionando sua própria cultura, não apenas para lidar com as condições históricas que vêm enfrentando ao longo do processo colonizatório, mas também em função de necessidades e prioridades inerentes ao próprio grupo. O autor examina como, em situações de encontro intercultural, os povos indígenas tentam integrar elementos da sociedade mundial ao seu próprio sistema de mundo, entrelaçando histórias locais às contingências dos circuitos econômicos mundiais. A partir das condições nativas de atuação, eles são capazes de produzir efeitos específicos de expressão das forças materiais globais em esquemas culturais locais, Sahlins (1988:53).

Sem negar a condição de assimetria e dependência do mercado capitalista, Sahlins caracteriza tais estratégias como formas de auto-realização cultural, em escala material e simbólica, produzindo continuidades culturais que comportam em si a possibilidade de mudança. A continuidade é vista não como sinônimo de imobilidade; neste caso “a tradição consiste nos modos distintos como se dá a transformação: a transformação é necessariamente adaptada ao esquema cultural existente” (1997:62). Para aquele antropólogo, “as pessoas organizam sua experiência segundo suas tradições, suas visões de mundo, as quais carregam consigo também a moralidade e as emoções inerentes ao seu próprio processo de transmissão. As pessoas não descobrem simplesmente o mundo: ele lhes é ensinado” (1997:48). Uma sociedade enfrenta novas condições de vida e incorpora as mudanças a partir das instituições preexistentes, que podem ser redimensionadas internamente no processo de incorporação dos novos elementos da vida social, mas cujo resultado final costuma ser diferente dos elementos que constituíram originalmente o processo.

Dessa maneira, tentaremos analisar as estratégias Baniwa de incorporação de bens e serviços da sociedade industrial, com ênfase particular nos bens e serviços de saúde, demonstrando que tal incorporação é coerente com as formas prévias de organização da sociedade, do exercício do poder político e dos valores morais, comportando, por isto mesmo, finalidades bem diversas daquelas para as quais foram originalmente concebidos. O processo pode ser descrito como uma conjugação entre a “economia de mercado” e a “economia do dom”, na qual os bens e serviços incorporados passam a se inserir nos circuitos de trocas cerimoniais recíprocas, visando à geração de prestígio e outras formas de poder simbólico que, do ponto de vista nativo, são conquistas mais importantes do que o cumprimento de prescrições das instituições onde obtiveram tais benefícios sociais (Sahlins, 1997:53). A adesão a práticas institucionais não-indígenas não é sinônimo de abandono da afiliação tribal, podendo significar inclusive uma maior aderência à mesma.

O autor formula o conceito de cultura como “organização da experiência e da ação humana por meios simbólicos... manifestando-se essencialmente como valores e significados” (Sahlins, 1997:41). Assim, a cultura deve ser entendida como os meios pelos quais um povo representa a si mesmo como entidade social distinta e em interação com outros grupos sociais, e como produtora de formas e normas culturais que não são prescritivas do comportamento dos membros da sociedade; tais normas seriam apenas orientadoras, deixando grande espaço para a intencionalidade e a inventividade dos sujeitos.

Essas são premissas essenciais para a análise da trajetória dos diversos tipos de líderes políticos Baniwa, pois boa parte de sua legitimidade de atuação é fundada em meios simbólicos de intervenção na sociedade, sendo fortemente regulada por valores morais que propiciam critérios de avaliação de seu desempenho pelos liderados. Como muitas situações atualmente enfrentadas por eles não estão contidas e/ou previstas nas normas

culturais, compete-lhes reinterpretar criativamente os elementos de cultura colocados a seu dispor, para elaborar parâmetros de interpretação e de intervenção sobre a realidade nativa e aquela gerada no contato intercultural.

Alguns pontos das proposições de Sahlins (1983), Overing (1983-84) e Rivière (1984), citadas na introdução serão retomados aqui. O primeiro é a tipologia de reciprocidade estratificada por Sahlins em *generalizada*, *equilibrada* e *negativa*, podendo ser praticada entre consangüíneos, afins e inimigos e regulando o fluxo e intensidade dos bens e serviços distribuídos (ou negados), bem como as obrigações de retribuição daí decorrentes.

Esta circulação ritualizada de bens e serviços feita através de prestações e contraprestações entre membros da sociedade remete à caracterização de Overing (1983-84) da chamada “antropologia política dos bens”, e à noção de “antropologia política das pessoas” desenvolvida por Rivière (1984). Ambos os conceitos subentendem uma contraposição à economia de mercado, centrada no controle/expropriação dos produtos do trabalho, no lucro e na acumulação, e a existência de mecanismos que instauram a circulação obrigatória dos produtos, regulada pelas regras de reciprocidade.

A organização social Baniwa se caracteriza como uma economia política centrada nas pessoas e organizada, tal como aponta a literatura, em torno do controle hierárquico dos *sibs*, das gerações e de gênero,<sup>67</sup> através dos quais o conjunto da sociedade busca potencializar e garantir sua reprodução. O advento de novas instituições como as Organizações Indígenas tende a se inserir nas condições pré-existentes e a integrar os circuitos de reciprocidades estabelecidos entre afins e consanguíneos e de relações conflituosas com a alteridade, passando a fazer parte dos modos como os Baniwa vem reproduzindo seu sistema-mundo, nas condições atuais de vida.

---

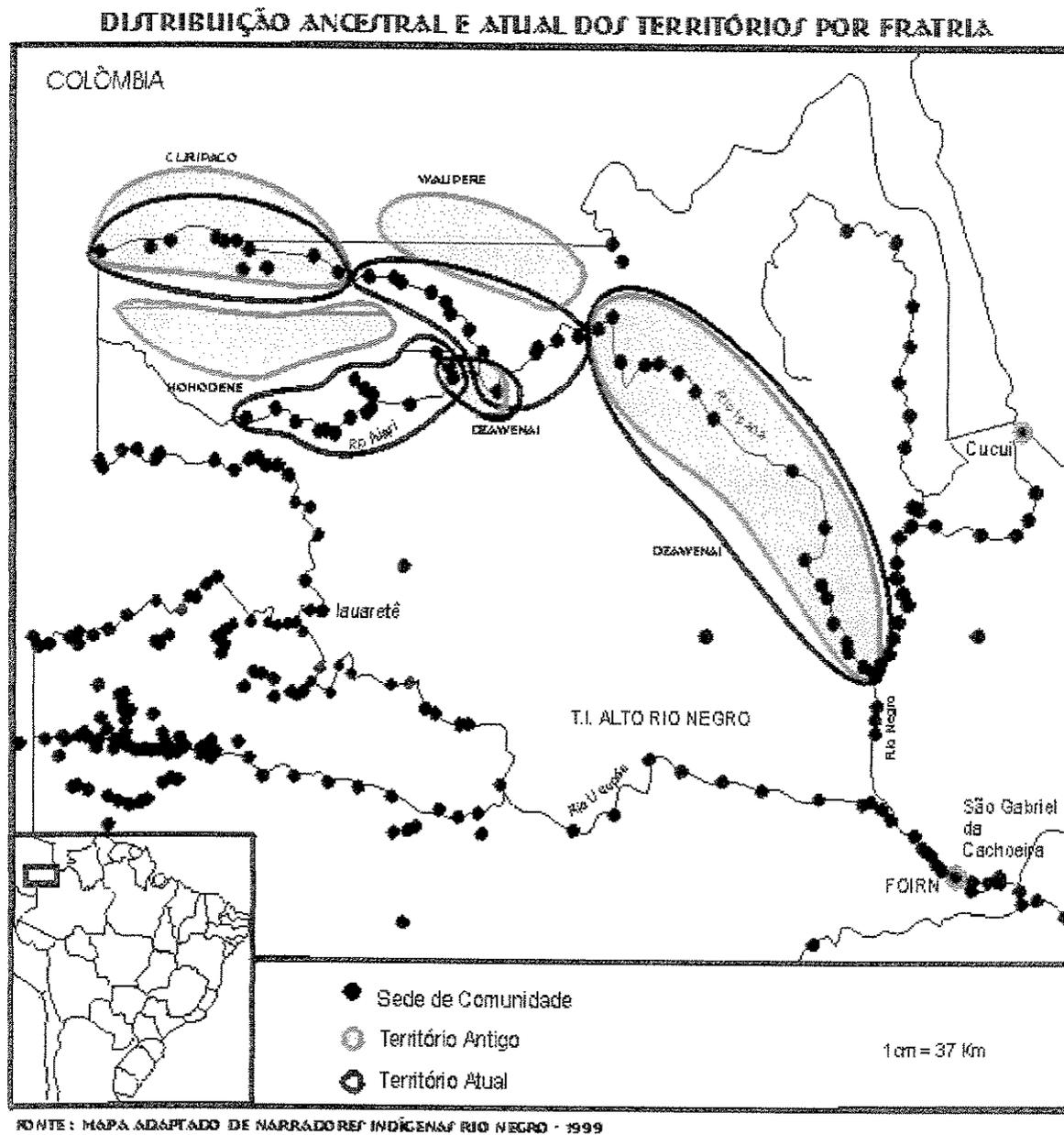
<sup>67</sup> O controle de gênero foi explorado nas discussões sobre doença e cuidados de saúde, travadas nos capítulos anteriores.

Para iniciar uma análise dos dados coletados entre os Baniwa descreveremos um dos importantes elementos organizativos dessa economia política, ou seja, a distribuição dos *sibs* e fratrias pelo território ancestralmente ocupado por eles; tal distribuição é bastante relevante para a análise da influência política atual das Organizações Indígenas que é de base geopolítica.

A tradição oral Baniwa situa os igarapés *Uarana*, afluente do Rio Aiari e *Pamaali*, afluente do trecho médio do Içana, como os locais de assentamento ancestral das fratrias *Hohodene* e *Walipere*, respectivamente. Os *sibs Dzawenai* eram ocupantes e guardiães das áreas do Içana onde se formaram os lagos piscosos, seja no Médio ou no Baixo Içana. Segundo informantes *Dzawenai*, quando os conflitos com os colonizadores oriundos do lado brasileiro se acirraram, os *sibs* de servos foram deslocados para os trechos mais baixos do rio, com a finalidade de defesa e observação dos movimentos dos invasores. A literatura disponível Koch Grumberg (1995), Wright (1981) (1992c) (1999) e Nimuendajú (1982), evidencia um detalhado registro das perseguições e violências a que os Baniwa foram submetidos no processo colonizatório, levando-os a se internar nas cabeceiras de rios e igarapés e a evitar as margens dos grandes cursos d'água onde se tornavam mais vulneráveis aos ataques.

A lembrança feita hoje pelos informantes mais velhos reconstrói a movimentação contrária, quando a população volta a se deslocar, desta vez para reocupar as margens dos grandes rios após a redução das incursões de aprisionamento. Através dos relatos e do mapeamento dos atuais sítios de moradia, pode-se observar que a distribuição dos *sibs* e fratrias difere do antigo padrão de ocupação apenas pelo deslocamento dos igarapés para as margens do Içana e Aiari, mas sem um afastamento significativo das regiões ancestralmente ocupadas; no caso específico do território *Dzawenai*, praticamente não há uma mudança significativa entre os locais ancestrais de ocupação e os atuais. Assim, ao longo do tempo, as margens do Baixo Içana e os trechos de lagos têm sido

ocupados pelos *sibs* *Dzawenai*, o Médio Içana pelos *Walipere* e o Alto Içana pelos *Curipaco*; a sub-região do rio Aiari e afluentes tem sido historicamente ocupada pela fratria *Hohodene*.



Mapa 1

Os padrões de assentamento Baniwa seguem uma lógica bem distinta do modelo descrito na literatura para os grupos Tukano, Jackson (1983), no qual os *sibs* “de cabeça” habitariam preferencialmente os trechos mais largos de rio. Apesar das mudanças geradas

no processo colonizatório observa-se uma bem definida divisão do território entre as fratrias, que não guarda relações necessárias entre status de *sib* e ocupação de trechos mais largos do rio. O padrão ancestral, em boa parte mantido, é definido na produção mítica que preconiza a destinação de sub-regiões por grupo frátrico, congregando na mesma área os *sibs* de diferentes classes de status, pertencentes à mesma fratria (Wright, 1989).

Existem exceções a tais normas de assentamento, e elas estão registradas na tradição oral Baniwa; Wright (1981) efetuou a reconstrução da história dos acordos firmados entre *sibs Hohodene* e *sibs Walipere*, nos quais teria sido permitida aos últimos a instalação de aldeias em áreas controladas pelos *Hohodene*, após o esgotamento de terras férteis de suas antigas aldeias no Içana. Da mesma forma, informantes *Dzawenai* relatam como ocorreu, em tempos antigos, a cessão de lagos localizados nas áreas próximas à foz do Aiari para seus cunhados *Walipere*, a fim de que eles pudessem prover alimentação farta para suas mulheres *Dzawenai*.

O povo Baniwa está dividido, no Brasil, em três fratrias,<sup>68</sup> que se constituem como unidades exogâmicas nomeadas (Wright, 1981) (1989) (Hill and Wright, 1988). Assim temos, uma fratria *Dzawenai*, constituída por um número de *sibs* que varia entre cinco e sete,<sup>69</sup> cuja principal área atual de assentamento é o Baixo Içana.<sup>70</sup> O Médio Içana é área de influência dos *sibs Walipere*; o assentamento de três aldeias *Dzawenai* nessa região é congruente

<sup>68</sup>Diferentemente dos Tukano, cujas fratrias não são nomeadas, os Baniwa reconhecem, além da designação de *sib*, a filiação a um grupo maior que denominam de “família” *Walipere*, *Hohodene* ou *Dzawenai*. Além da questão da nominação, a unidade formada pelos *sibs* que compõem as fratrias é operativa e se concretiza em termos de alianças matrimoniais, políticas e/ou rivalidades entre consangüíneos e afins.

<sup>69</sup> É difícil precisar perfeitamente o número de *sibs* de cada fratria, pois existem controvérsias entre os informantes sobre quantos *sibs* existem e qual o lugar de cada um deles na hierarquia local. As migrações, a extinção física de alguns *sibs* e a perda da informação dificultam um mapeamento exato dessa distribuição, só sendo possível obter uma idéia aproximada dela; entretanto, a falta de informação sobre a distribuição exata dos *sibs*, de sua localização e membros não inviabiliza a análise desejada, pois, para este fim, o mais importante é o entendimento de como a estrutura geral de parentesco Baniwa orienta a organização hierárquica dos grupos sociais e define as relações de poder entre eles.

<sup>70</sup> O Baixo Içana congrega uma tal mistura de residentes, principalmente nas comunidades próximas à foz do rio, que dificulta a caracterização precisa do *sib* de influência em cada delas; entretanto, a predominância de chefias de aldeia *Dzawenai* permite caracterizá-lo como área de influência desta fratria.

com a sua condição de “donos” dos lagos, pois elas estão assentadas na proximidade de lagos piscosos do Médio Içana. O alto do rio é área auto-identificada como Curipaco,<sup>71</sup> com diversos *sibs* deste modo de fala, que mantêm relações de exogamia com membros das outras fratrias. O Rio Aiari por sua vez, é área de influência da fratria *Hohodene*; nele também existem cinco assentamentos *Walipere* e um *Dzawenai*, cuja história de ocupação remete aos já citados acordos entre *sibs*.

Wright enfatiza a ordenação hierárquica que demarca a interação entre os *sibs*. O autor afirma ainda que, no interior deles, os indivíduos convivem também com um “ethos” igualitário, que envolve elementos de desempenho e competição, que travam entre si, nas atividades de produção da subsistência (1992:261). Esses dois pólos provocam um campo de tensão entre hierarquia e igualitarismo que são característicos das sociedades rionegrinas e se expressam igualmente nas interações entre os diversos grupos sociais Baniwa. De modo similar, as Organizações Indígenas precisam lidar com as contradições inerentes aos processos hierarquizantes e equalizantes que perpassam suas linhas de atuação. Por um lado, sua trajetória é pautada pela lógica institucional de uma entidade oriunda do movimento social, centrada nas premissas da participação democrática pactuada entre cidadãos com direitos iguais, por outro lado, porém, a configuração determinada pelo parentesco se funda nas interações hierárquicas entre *sibs*, forçando as lideranças a atender simultaneamente às demandas de diferenciação hierarquizada dos grupos locais que lhes dão sustentação e ao ideário de representação democrática oriundo do movimento pan-indígena.

Reunindo os dados obtidos junto a informantes do Içana àqueles disponíveis na literatura, foi possível configurar o seguinte conjunto de *sibs* distribuídos atualmente entre

---

<sup>71</sup> O termo Curipaco não se refere a uma fratria e sim a uma variação dialetal. Entretanto, os *sibs* que exercem essa variedade de fala no Içana podem se comportar operativamente como uma fratria, tendo um território e uma unidade política bem caracterizados e estabelecendo relações de exogamia com as fratrias *Hohodene* e *Walipere*.

lçana, Aiari e afluentes. As principais controvérsias que envolvem este tema estão ligadas à distribuição hierárquica de cada *sib*, já que nem todos reconhecem o mesmo número de unidades de *sibs* que comporiam uma fratria, contestando principalmente sua posição no “ranking” da hierarquia, quando esta lhes é desfavorável.

Para a Fratria *Walipere* os *sibs* reconhecidos por informantes desta pesquisa são:

- *Sib 1. Koteroeni*: *sib* cujas funções tradicionais estavam ligadas à obrigação de “iniciar as coisas”; para os observadores externos, como os brancos, parecem ser os chefes principais porque são aqueles cujas ações têm maior visibilidade para os estranhos, mas internamente é o *sib walipere dakenai* que ocupa posição ritual mais prestigiosa; os mitos de origem situam os *koteroeni* como servos que precediam os *sibs* de “irmãos mais velhos” e de “irmãos do meio” na saída da cachoeira ancestral de onde os *Walipere* emergiram para a vida.

Na imagem antropomórfica que os informantes fazem de sua organização social, este *sib* corresponde à boca humana, sendo então uma de suas principais tarefas a de “aconselhar” pessoas, procurar argumentos para conduzir, induzir ou estimulá-las à ação; boa parte dos capitães de prestígio no Médio Içana pertence a este *sib*. O conselheiro da OIBI no primeiro e segundo mandatos era um prestigiado capitão deste *sib*; o atual conselheiro da entidade é seu filho.

-*Sib 2. Neliwaieni*: é um *sib* atualmente desaparecido que se classificava como o irmão “mais velho” entre os *sibs* que compõem esta fratria; na figura antropomórfica, corresponderia ao braço direito; dentre seus membros, eram recrutados os melhores guerreiros, caçadores e outras atividades manuais que exigissem força e destreza. Os informantes foram reticentes nos relatos referentes a este *sib*; um deles, um benzedor, recusou-se a falar sobre os membros deste grupo, alegando que eram “pessoas más” que viviam para fazer a guerra, por isso foram extintos. Boa parte do espaço de prestígio deste grupo foi ocupado pelos membros do *sib koteroeni* nas relações políticas do Içana atual.

- *Sib 3. Maiakolieni*: sua especialização ritual era de acendedores de cigarro, exercendo um tipo de mediação entre o material e o sagrado; eram encarregados de “animar” as conversas nas festas e visitas. Sendo um *sib* de servos, também apoiavam os chefes da maloca na recepção dos visitantes, auxiliando-o para que nada lhes faltasse e a chefia pudesse se concentrar no desenvolvimento das fases deste ritual . Existem controvérsias sobre o lugar deste *sib* na figura humana, que representa a fratria; para alguns informantes, ele equivaleria às mãos da figura humana, ao passo que para outros corresponderia aos olhos, já que seus membros também tinham a função de observadores, seja nos rituais ou no território *Walipere*, suprindo os chefes de informações necessárias ao desempenho de seu papel político.

- *Sib 4. Walipere dakenai*: tradicionalmente, a função dos membros deste *sib* também era de conduzir processos, mas não no sentido físico, como o do *sib koteroeni*; os membros de *walipere dakenai* seriam tidos como estrategistas, analistas de situações, pensando e planejando para o tempo mais longo que o cotidiano; exerceriam também uma espécie de chefia moral, se obrigando a dar exemplo de conduta para os outros grupos. Na figura humana corresponderiam à parte pensante da cabeça; seriam os “donos” do pensamento, dos juízos morais e estratégicos.

- *Sib 5. Tomiene*: este *sib* equivaleria ao braço esquerdo da figura humana, sendo classificado como “irmão menor” no *ranking* dos *sibs* desta fratria. Dentre suas funções rituais destacavam-se a de guardião da porta da maloca e de zelar pelo sono das pessoas, fazendo uma espécie de segurança interna. Suas atribuições não devem ser confundidas com a dos guerreiros, que eram encarregados da segurança nos arredores da maloca; os membros deste grupo eram encarregados de manter a ordem interna na maloca e, em caso de ataques inimigos, providenciar a evacuação segura de mulheres, crianças e outros membros não-guerreiros do grupo.

Existem poucos membros remanescentes deste *sib*, distribuídos entre comunidades do Rio Cuiari, em Vista Alegre e em São José, comunidade localizada pouco acima de Tunuí e moradia predominante dos *Wadzarunai* um *sib* de antigos servos dos *walipere dakenai*, mas que não pertencem originalmente à fratria *Walipere*.

-*Sib 6. Toke dakenai*: as pessoas entrevistadas não dispunham de informações nem sobre este *sib* nem sobre o seguinte; apenas conseguem informar que seus membros residem atualmente no rio Guainia, na Colômbia.

-*Sib 7. Pirimiti dakenai e Tarewali dakenai*: existe uma confusão até mesmo sobre a identificação deste *sib*; os informantes não conseguem distinguir se seria um *sib* com dois nomes ou dois grupos distintos.

Fonte: Informações coletadas por Bonifácio José Baniwa junto a membros idosos do *sib Walipere dakenai*.

Na representação dos Baniwa, a fratria *Walipere*<sup>72</sup> corresponde à constelação das Plêiades e a disposição das estrelas no céu equivaleria à seguinte distribuição gráfica dos *sibs*:



Na hierarquia dos *sibs* a importância de cada um decresce nos pontos extremos da classificação; no caso *Walipere*, *sibs* n°. 1, 3, 6 e 7 são considerados *sibs* de servos; o mais

<sup>72</sup> Os dados de classificação e atributos dos *sibs* da fratria *Walipere* foram coletados junto a informantes *walipere dakenai* e refletem as idéias deste subgrupo específico, não sendo consensuais entre todos os grupos políticos que compõem o universo pesquisado.

valorizado é o “irmão do meio”,<sup>73</sup> (*Sib* n°. 4, *walipere dakenai*), assim considerado porque sua posição conferiria equilíbrio à pessoa humana; é a partir deste atributo que se justificariam suas qualidades de mediador, negociador, estrategista e condutor de processos políticos; o segundo *sib* em importância seria o de n°. 2, considerado o “irmão mais velho” dentre todos; como este grupo está extinto, membros do *sib koteroeni* (*Sib* n°. 1) passaram a pleitear esta posição social. A posição hierárquica dos *sibs* orientava, no passado, boa parte das funções e obrigações nas interações que travavam entre si; como se verá mais adiante, esta hierarquia ainda exerce um importante papel nas configurações assumidas pelo movimento indígena na área Baniwa. A hierarquia interna de cada família é ordenada de forma diferente; nela a posição de primogênito recebe grande valorização ritual e social em função de sua condição de senioridade.

A posição proeminente de um *sib* ou de um membro da família não deve equivaler ao monopólio de bens nem a um poder de mando, devendo, ao contrário, resultar no estabelecimento de uma reciprocidade equilibrada, na qual aquele que ocupa uma posição mais destacada troca o prestígio outorgado pelos que estão em posição abaixo da sua, por um pesado conjunto de obrigações redistributivas de bens materiais e simbólicos que favorecem a reprodução da vida social; assim se restaura o equilíbrio em relações fundadas na assimetria entre seus elementos constitutivos (Sahlins, 1983).

A distribuição e nomeação de *sibs* comporta, como já foi dito, uma série de controvérsias. Segundo comunicação pessoal de Wright, seus informantes *walipere dakenai* residentes no Rio Aiari consideram que a distribuição dos *sibs* desta fratria se dá de outra maneira: O *sib* 1 seria formado por dois subgrupos: *mawikolieni* e *koteroeni*, o n°. 2 seria

---

<sup>73</sup> Segundo comunicação pessoal de Wright, no caso da fratria *Hohodene* a primazia do *sib hohodene*, igualmente o “irmão do meio” seria justificada a partir da ordem de saída dos irmãos ancestrais que deram origem a estes grupos, na cachoeira de *Hipana*, onde os seres humanos emergiram para a vida. Os primeiros a sair seriam os membros dos *sibs* auxiliares de chefia, que preparavam o caminho para a emersão dos irmãos do meio; estes, por sua vez, teriam saído com o sol a pino, estabelecendo uma interação privilegiada com o céu e os deuses, um indicativo de sua posição privilegiada no mundo Baniwa.

denominado de *tomieni*, seguido pelos *wanapieni* (*Sib* n°. 3) e *walipere dakenai* (*sib* 4) com três grupos locais não nominados pelos informantes; não há referência aos *sibs* de número 6 e 7 que aparecem na informação coletada entre os *Walipere* do Içana.

Tais divergências tanto expressam as nuances na apropriação das informações sobre a organização da sociedade, quanto as posições políticas que cada grupo social sustenta nas disputas que os membros dos *sibs* travam entre si. Em que pese a observação de Jourmet (1995), de que a hierarquia entre os *sibs* se refere a formas puramente protocolares de subordinação ou como referência às origens míticas comuns, os dados colhidos no Médio Içana mostram que a posição relativa de cada *sib* pode não gerar subordinação de uns em favor de outros, mas no contexto atual pode influenciar na obtenção de cargos e posições de prestígio na sociedade Baniwa, o que pode ser traduzido também numa maior facilidade de acesso a recursos financeiros, representado por exemplo, pelo salário do Agente de Saúde ou pelo controle da direção da Organização Indígena.

Ainda segundo Wright (1981), a fratria *Hohodene* seria formada pela seguinte distribuição de *sibs*: *mawlieni* (*sib* n°. 1, de “servos”), *molé dakenai* ou *mulieni* (*sib* extinto de “irmãos mais velhos”), *hohodene* (*sib* n°. 3, que chefia a fratria como “irmão do meio”), *adzanene* (*sib* n°. 4) e o último *sib* (n°. 5) com a nomeação de *alidali dakenai*.

Parte dos informantes *Dzawenai* que entrevistamos não reconhece os *Hohodene* como uma fratria independente; para eles, os *Hohodene* constituem um *sib* dentro de sua própria fratria, idéia que obviamente os *Hohodene* não aceitam.

Os dados coletados sobre a fratria *Dzawenai* são um tanto confusos devido, segundo os informantes, ao pequeno número de membros dos *sibs* mais prestigiados; boa parte dos *Dzawenai* que hoje habitam o Içana são membros de *sibs* de antigos servos, e teriam pouco domínio sobre a história oral do grupo. As informações aqui disponibilizadas equivalem às idéias dos *Dzawenai* do Médio Içana, mais especificamente de membros dos

*sibs liedaweni* e *kadapolitana*, pois não coletamos dados sobre este tema no Baixo Içana,<sup>74</sup> onde existem membros de outros *sibs*. Feitas estas ressalvas, teríamos a seguinte distribuição: *hstedawaroeni* (*sib* n°. 1), *dzaphi dakenai* ou *dawida* (n°. 2, seria a cabeça da onça); *dzawilapakeni* (n°. 3, o couro da onça); *liedaweni* (n°. 4, irmão do meio, seriam as pintas da onça, mais especificamente as manchas do pescoço do animal); *walidzalinai* (n°. 5); *talidza* (n°. 6, que seria o grupo conhecido no Alto Rio Negro como Tariano, também de língua Aruaque, considerado pelo informante *liedaweni* como “irmão mais velho” dos *Dzawenai*),<sup>75</sup> *mawethana* (*sib* n°.7) e *kadapolitana* (*sib* n°. 8, residente principalmente em Tunui, um grupo de antigos servos da fratria *Dzawenai*). Existem outros *sibs* identificados como servos, pertencentes a fratria *Dzawenai*, mas sem uma posição específica no quadro hierárquico, tais como os *makili*, *hiri dakenai*, e outros residentes no Baixo Içana.

Existem *sibs* identificados pelos informantes, mas não enquadrados em nenhuma das fraternias reconhecidas; trata-se segundo eles, de antigos grupos de servos subordinados por passadas ações guerreiras. Existem alguns, como os *kadapolitana* e os *mawliene*, cuja origem *maakunai* é reconhecida, mas que ao longo do tempo foram incorporados às fraternias *Dzawenai* e *Hohodene*, respectivamente. Por razões que desconhecemos, os *sibs* em questão, embora “domesticados”, não teriam chegado a gozar uma integração plena no conjunto da organização social Baniwa,<sup>76</sup> como exemplo podemos citar os *awadzurunai*, que

<sup>74</sup> Não investigamos a organização dos *sibs* no Baixo Içana, em parte por aquela região não fazer parte do enfoque principal deste trabalho e também pela dificuldade em obter este tipo de informação, dada a grande confusão gerada pelo processo colonizatório. Apesar da existência de membros de todas as fraternias para esta área, é possível afirmar a influência política dos *Dzawenai* no Baixo Içana onde controlavam durante a pesquisa, a maior parte das chefias de aldeia. Para mais informações sobre o Baixo Içana, remetemos a Galvão (1979).

<sup>75</sup> Aqui há uma contradição, pois se os Tariano são irmãos “mais velhos”, eles não deveriam estar situados nesta posição e sim antes dos *Liedaweni*.

<sup>76</sup> Em seu capítulo sobre a guerra, Journet (1995) explora essa questão dos *sibs* agregados, remetendo sua origem ao rapto de crianças, que parece ter sido uma importante componente das antigas guerras; alguns dos *sibs* aqui referidos são citados de passagem pelo autor ao problematizar seu status na sociedade Baniwa. Nessa temática reaparecem as divergências de posicionamento de *sibs*, já que aquele autor situa, os *hiri dakenai* como servidores dos *mole dakenai*, um *sib* da fratria *Hohodene* cuja extinção foi estudada por Wright (1981); os informantes *Dzawenai* os situam como agregados à sua própria fratria, talvez numa tentativa de exaltar os feitos guerreiros de seus antepassados.

viviam com os *walipere dakenai* nos antigos habitats do igarapé do *Paamali* e os *wadzooli dakenai*, servos dos *Dzawenai* do Baixo Içana. Também não foi possível obter informações sobre especializações rituais de cada um dos *sibs* de outras fratrias além da *Walipere*; os dados disponíveis indicam que os papéis especializados de xamãs e benzedores não eram privativos de nenhum *sib* específico, o desempenho desta atividade dependia principalmente do esforço pessoal do candidato.

Os *sibs* que praticam os falares Curipaco e que residem no Içana brasileiro são *komada minanai*, *kaphitti minanai*; sua posição na estrutura social é controversa, pois Journet (1995) situa o *sib komada minanai* como parte da fratria *Hohodene*, o que não é confirmado pelos informantes de Wright, que reconhecem como membros de sua fratria apenas os *adzanene*, *sib* de falar Curipaco<sup>77</sup> que habita no Baixo Içana. Outras interpretações inserem os *komada minanai* como membros de uma fratria comandada pelo *sib mawethana*, (referido pelo meus informantes como pertencente à fratria *Dzawenai*), que comportaria também os *adzanene*, mas não incluiria os *kaphitti minanai*, cuja origem Wright atribui a uma fratria extinta, da qual eles seriam remanescentes (Wright, comunicação pessoal).

De modo geral, a organização dos *sibs* e seus papéis especializados apresenta similaridades com as análises realizadas por Hugh-Jones (1979) para os grupos Tukano, no que diz respeito às atribuições de chefes, servos, guerreiros e xamãs e sua influência nas relações travadas interna e externamente aos grupos locais. Porém, as representações Baniwa diferem significativamente na explicação da origem dos *sibs* e de sua distribuição hierárquica, já que para os últimos sua origem é autóctone, nada tendo a ver com a viagem da anaconda ancestral e nem com algum tipo de correspondência entre posição hierárquica

---

<sup>77</sup> Atualmente os *Adzanene* do Baixo Içana praticam um falar mais parecido com o dos outros *sibs* desta região do que dos Curipaco residentes no Alto Içana, o que pode ser atribuído à influência da proximidade geográfica, facilitando interações mais frequentes com outros falares e repercutindo na enunciação das palavras.

de *sib* e a parte da cobra de onde ele se originou.<sup>78</sup> Não parece ser possível obter atualmente uma explicação exata da origem hierárquica ancestral dos *sibs* Baniwa. Para alguns como os *Hohodene*, ela é explicada pela ordem de saída de irmãos ancestrais da cachoeira de *Hipana*, sendo que os primeiros a sair seriam servos e não os senhores. Esta explicação não é consensual para todos os *sibs*, já que para os *walipere dakenai* do Içana a posição hierárquica obedece não apenas à seqüência de saída da cachoeira, mas também à ordem de chegada de irmãos ancestrais ao céu, para formar a constelação *walipere*.

A análise de Journet (1995) sobre a nomenclatura dos *sibs* adiciona mais elementos ao tema, remetendo também a uma hierarquia de gerações de animais ancestrais que emprestam nomes a eles. Segundo o autor, a nomenclatura desses grupos costuma ser construída de forma a enfatizar as relações de subordinação hierárquica de gerações. Nesta linha explicativa, a ordem dos mais velhos costuma ser enfatizada pela idéia de “dono de”, gerando nomes como *kapihti minanai* (donos do tatu), enquanto que os mais jovens seriam designados pelo termo “descendentes ou netos de”, gerando nomes como “descendentes das estrelas” (*walipere dakenai*), netos do vagalume (*tuuke dakenai*), etc. Raciocínio similar também é adotado para os nomes próprios que costumam expressar a posição de senioridade do indivíduo dentro de sua família e de cada geração. Não existe uma correspondência exata entre a hierarquia de gerações expressa na nomeação dos *sibs* e sua posição no *ranking* de classificação destes grupos, pois existem *sibs* como *walipere dakenai* que é “neto das estrelas” mas é simultaneamente o mais prestigioso de sua fratria.

Tal como em outros grupos rionegrinos, as relações entre as fratrias eram relativamente simétricas desde que a comparação fosse feita entre *sibs* de posição hierárquica similar, ou seja, um membro de *sib hohodene* ocupava lugar de prestígio equivalente a um *walipere dakenai* e assim sucessivamente. Alguns informantes

<sup>78</sup> Segundo as informações de Hugh-Jones (1979) para os Tukano, aqueles destinados a ser chefes (os “primeiro nascidos”) seriam originários da cabeça ou da língua da serpente, ao passo que os servos viriam de sua cauda.

reconhecem a existência, no passado, de uma certa especialização de papéis entre as fratrias, sendo relativamente comum as alianças entre *Walipere* e *Dzawenai* nas guerras contra os povos uaupesinos. Nessas alianças os membros da fratria *Walipere*, particularmente do *sib walipere dakenai*, eram considerados como melhores estrategistas, ao passo que membros da fratria *Dzawenai* seriam mais afetos à execução física das ações guerreiras. Para esses informantes, não era infreqüente que os guerreiros *Dzawenai* seguissem sob as ordens de “cabeças de guerra” (*wapidzawali*) *Walipere*.

Informantes desta última fratria designam o chefe guerreiro por dois termos hierarquicamente distintos entre si: o *wapidzawali*, que seria o chefe guerreiro ordinário, com as características descritas por Journet (1995) em seu capítulo sobre a guerra; o outro personagem, denominado *watalikana*, seria um tipo de chefia hierarquicamente superior ao *wapidzawali*, cuja origem e legitimidade seria construída a partir da guerra, mas que se perpetuaria em tempos de paz, passando inclusive a exercer influência supralocal, através do cultivo das qualidades morais valorizadas pelos Baniwa, tais como a honestidade, retidão de caráter e ponderação, além de habilidade verbal e capacidade de prever o futuro. Na interpretação evangélica de informantes *Walipere*, este personagem se configura com algo próximo aos profetas milenaristas Baniwa. Como se verá posteriormente, a figura do *wapidzawali* é passível de uma atualização, mas ser *watalikana* pressupõe um estatuto moral cujo alcance não parece factível para Baniwa dos dias de hoje.

Segundo os informantes *Dzawenai*, o amor pela guerra seria uma das razões pelas quais hoje existem tão poucos representantes destes *sibs* no Içana brasileiro, onde seu grande envolvimento em ações guerreiras os teria levado mais rapidamente à exterminação. Mitos que fazem conexão entre doença e guerra também deixam entrever o grande envolvimento dos *Dzawenai* com guerras não apenas físicas, mas também xamânicas, pois os mais perigosos feiticeiros que aparecem nestes mitos são identificados como

pertencentes ao “povo da onça”,<sup>79</sup> o feitiço com *Manhene* também é considerado outra razão do despovoamento das áreas desta fratria no Médio Içana; os desentendimentos familiares daí decorrentes teriam provocado a migração de muitas famílias para o Rio Inirida onde vive hoje boa parte dos membros dos *sibs Dzawenai*.

### ***Guerra e Alteridade***

Para Overing (1983-84), a noção de alteridade está intimamente relacionada ao que seja entendido (e como seja exercido) como poder político e ao controle das forças da natureza para obtenção de produtos que garantam a subsistência. Suas idéias são centradas na noção de que a diferença é um princípio que viabiliza a existência da vida social, tornando-a possível através da conjunção de elementos distintos, que entre si interagem para formar o corpo social. É a alteridade e não a homogeneidade que funda a vida social; apesar disso, a diferença não deixa de ser associada ao perigo e à violência potencialmente disruptiva da vida social. A alteridade seria entendida, no pensamento ameríndio, como uma forma de variação (necessária) no conjunto de forças da cultura o que é também uma forma de representar o poder. A sociedade se funda na possibilidade de partilhar o poder/saber dos diferentes, abrindo para eles uma potencial partilha dos bens culturais dos auto-referidos como iguais.

Na tradição oral Baniwa, as interações conflituosas com a alteridade surgem como fundamento das relações sociais e um dos meios de garantia da reprodução de uma sociedade onde boa parte da inovação e da mudança social era buscada fora de suas fronteiras. Com efeito, os mitos demonstram à exaustão a incorporação de elementos enriquecedores da cultura através de ações belicosas travadas nos limites da sociabilidade.

---

<sup>79</sup> Relatos orais de guerra registrados por Wright (1990) também corroboram o apreço *Dzawenai* pelas ações guerreiras.

*Nhiãpirikoli* e seus irmãos travaram guerras sangrentas com tribos de animais ancestrais, através das quais vão obtendo os elementos fundantes da cultura e sociedade Baniwa. A busca de elementos de constituição e renovação da cultura aparece nos mitos<sup>80</sup> através do uso de:

1) **meios pacíficos:** é o que ocorre no mito em que o irmão mais novo de *Nhiãpirikoli* busca e obtém *Malikai*, o poder mágico que possibilita o trabalho do xamã e do benzedor, com o gavião *Kamathawa*, um ser do grupo das aves, mas que era aliado permanente de *Nhiãpirikoli*, aparecendo em muitos mitos como seu animal de estimação. O gavião teria sido criado a partir do coração de um dos assassinados irmãos do herói. Em outro mito de teor similar é o xamã *Mawêno* que obtém *Malikai* de *Kamathawa* e, em troca, torna-se seu genro. A obtenção de *Moonotsi*,<sup>81</sup> isto é, de meios mágicos que permitem seduzir as mulheres também ocorre por doação; é o “dono do *Moonotsi*”, um ser não humano que cede a planta e sua forma de preparo a *Wadiokali*, a fim de que este possa se tornar atraente para as mulheres. É através de *Hoiniri*, um espírito aliado, que *Nhiãpirikoli* obtém a zarabatana e a técnica de seu uso, o que lhe permite matar a serpente *Omáwali*.

2) **roubo, engano e outras formas disfarçadas de agressividade:** um dos mitos importantes com esta temática é o roubo, por *Nhiãpirikoli*, das frutas dos *Yoopinai*. O herói tinha criado as árvores, mas não sabia como frutificá-las. Sem saber como proceder para garantir a reprodução das árvores, *Nhiãpirikoli* rouba frutas maduras dos *Yoopinai*, desencadeando uma retaliação eterna destes seres que, durante o período de julho a setembro costumam enviar temporais para castigar os Baniwa, beneficiários do roubo

<sup>80</sup> Os mitos aqui analisados foram obtidos a partir das seguintes fontes: Manual de Doenças Tradicionais Baniwa (2001) e *Waférinaipe Ianheke – A Sabedoria dos Nossos Antepassados* (1999).

<sup>81</sup> *Monotsi* é um recurso mágico que congrega não apenas possibilidades de sedução do sexo oposto e de sucesso nas relações amorosas e de amizade, mas também pode carrear disputas, inveja e desgraças. Dada sua complexidade, adiaremos a exploração do tema para outra ocasião.

ancestral. Um dos mitos que conta a obtenção do fogo mostra uma sucessão de roubos: através de uma série de artimanhas *Nhiãpirikoli* obtém o fogo de seu sogro *Walífeli* e o leva para casa; em seguida o jacaré *Manulífeli* rouba o fogo de *Nhiãpirikoli* e se retira para o fundo da água, deixando novamente o mundo sem fogo; o herói faz numa aliança com os sapos e engana o jacaré fazendo-o abrir a boca, o que lhe permite retomar o fogo de volta e o distribuir para a descendência humana.

O mito que narra a obtenção da pupunha, envolve um conjunto de estratégias para enganar e roubar *Enúfeli*, o dono da pupunha, mas já comporta uma série de violências e tentativas de assassinato entre os protagonistas, podendo ser classificado como uma transição para o grupo seguinte. Neste relato, *Nhiãpirikoli* tenta conseguir a fruta, mas *Enúfeli*<sup>82</sup> se mostra bastante sovina – para os Baniwa um grave defeito de caráter – negando-se a partilhá-la. Observando a movimentação das formigas, o herói consegue localizar o fruto e, ao comê-lo, sofre uma série de explosões primeiro na cabeça e depois no ânus. São tentativas disfarçadas de assassinato feitas por *Enúfeli* para evitar que *Nhiãpirikoli* se aposses da pupunha. Finalmente, o herói obtém o fruto, mas só consegue plantá-lo através do recurso de engolir o caroço e semeá-lo ao defecar no solo.

3) **violência direta, como guerras ou assassinatos em menor escala:** o mais significativo conjunto de mitos desta categoria é representado pelas guerras entre *Nhiãpirikoli*, com apoio de seus irmãos, e os macacos *Eenunai*. Essas narrativas se referem ao aparecimento e a disputa pelo controle do *Manhene*, o veneno que, para os Baniwa, constitui a principal causa de morte e desgraça para a humanidade. Entre as consequências destas ações violentas surgem a primeira morte no mundo, os benzimentos, as plantas medicinais e os cânticos para causar a morte, os *Hinimai*. Outros mitos relatam confrontos sangrentos entre *Nhiãpirikoli* e seu sogro *Kunáfeli*, para vingar a morte de seu irmão,

---

<sup>82</sup> O mesmo mito mostra que *Enúfeli* é aliado de *Malífeli* o jacaré que também é um xamã que no início do relato tenta matar *Nhiãpirikoli* entoando cânticos de morte.

assassinado pela família de *Kunáfeli*; dentre as conseqüências destes enfrentamentos surgem o timbó e a malária.

Um longo mito narra a morte de *Kuwaikanili*, que nesta narrativa representa simultaneamente *Nhiãpirikoli* e seu irmão, engolido pela serpente *Unidáfeli* que desce o Rio Negro. No ventre putrefato do animal, *Kuwaikanili* percorre um doloroso caminho de doença que leva progressivamente à morte, só revertido quando ele consegue matá-la. Da narrativa depreende-se o surgimento de uma série de cânticos de cura, de regras dietéticas adequadas para doentes graves e do uso de plantas diversas para fins eméticos, curativos e como armas para enganar a serpente. Do corpo podre do animal morto surgem larvas com as quais *Nhiãpirikoli* criará os precursores dos homens brancos e negros, cuja condição plenamente humana só será obtida quando os retirar da cachoeira de *Hipana*. Neste mito, condição de alteridade do branco é enfatizada por se originar do tapuru retirado do corpo de *Unidáfeli*.

Outros relatos enfatizam a condição de alteridade do branco, ao registrá-lo como uma das identidades de *Omáwali* que se transforma em homem branco para manter relações sexuais com a mulher de *Nhiãpirikoli*. Também *Kowai* – embora filho de *Nhiãpirikoli* representa a alteridade ambígua, simultaneamente ameaçadora e construtora do mundo, mas tão estranha e perigosa que é proibida de conviver no mesmo espaço com os proto-humanos ancestrais dos Baniwa – aparece com freqüência na identidade de um branco. Por sua vez as mulheres, quer sejam representadas pelas inúmeras esposas de *Nhiãpirikoli*, filhas de tribos hostis<sup>83</sup> ou pela primeira mulher *Amaro*, que tem relação direta com os brancos e suas mercadorias, são consideradas elementos fronteirços entre a sociedade

---

<sup>83</sup> Nos relatos míticos as esposas de *Nhiãpirikoli* se sucedem, em geral advindas de grupos hostis com os quais ele está tentando estabelecer alianças e obter saberes; assim, ele toma esposas entre os peixes agressivos, entre os macacos *Eenunai* e outros seres não humanos como o dono da noite. Também para os Baniwa de hoje, qualquer grupo não pertencente à sua fratria é um afim potencial. Na prática, pouco se observam casamentos com membros de grupos distantes ou hostis; em geral, os casamentos costumam seguir as regras de acordo e alianças entre as fratrias.

Baniwa e a alteridade hostil.

Entre os principais pontos comuns a estes três grupos de relatos míticos podemos identificar o pressuposto nativo de que a obtenção amigável de novos poderes e saberes se dá principalmente na consangüinidade, entre as fronteiras da sociedade, onde é possível praticar a reciprocidade generalizada, algumas vezes reafirmada por um contrato de casamento entre aliados confiáveis, mesmo não sendo consangüíneos. À medida que as alianças vão se distanciando do centro da sociabilidade Baniwa, elas começam a comportar fraudes, enganos e violência latente; geram um tipo de reciprocidade equilibrada, mas cercada de desconfiança e marcada por uma estrita vigilância para evitar ou limitar a possibilidade de que um dos membros da relação leve vantagem sem nada oferecer em troca, tal como se observa no grupo intermediário de mitos.

A violência explode franca no terceiro conjunto de mitos, nos quais *Nhiãpirikoli* se esforça em estabelecer uma vida social fundada na troca e na aliança com grupos hostis, que tenta pacificar sem muito sucesso pelo estabelecimento de relações matrimoniais. É um terreno fértil para a aquisição de inúmeros saberes e poderes que ordenarão o futuro mundo Baniwa, mas obtidos através da reciprocidade negativa representada pelo assassinato, por um ciclo interminável de vinganças, pelo surgimento de doenças e da morte e por uma desconfiança permanente dos não parentes, que até hoje perpassa as interações na sociedade Baniwa.

As relações com a alteridade representada pelos afins agressivos constituem-se em um dos elementos centrais da cosmologia Baniwa, onde se demonstra que a violência tende a crescer proporcionalmente ao distanciamento das relações de consangüinidade entre os personagens que interagem entre si. Os afins preferenciais representam um elemento intermediário neste cenário; são grupos com quem se trava aliança, mesmo sem uma confiança plena em suas ações e propósitos.

A irrupção da figura poderosa do branco na condução de um violento processo colonizatório leva ao seu enquadramento como um caso particular de alteridade, expresso por sua inserção no panteão dos seres mais agressivos e perigosos do imaginário Baniwa, como atestam os relatos míticos que tratam da questão. A necessidade de controlar a periculosidade deste estranho especial gera a produção de mediadores (capitães, lideranças de Organização Indígena, Agentes Indígenas de Saúde, professores) do contato interétnico que, através de alianças/oposições políticas, religiosas, econômicas e de compadrio, buscam integrar seus poderes e saberes ao sistema indígena de mundo (Sahlins, 1988).

No caso Baniwa, existem íntimas relações entre guerra e alteridade. Wright (1981) e Journet (1995) têm trabalhado sobre as práticas guerreiras deste grupo, buscando reconstruir, a partir de relatos orais dessas práticas hoje extintas, tanto a história dos embates travados com o colonizador quanto a lógica interna da guerra, gerando aliança entre fratrias, para o combate a outros povos rionegrinos, particularmente do Rio Uaupés. Ambos caracterizam a atividade guerreira como elemento estrutural da sociedade Baniwa, a partir dos jovens combatentes são momentaneamente autorizados a transpassar as fronteiras da sociedade, das regras morais e a hierarquia de gerações, para encetar a obtenção de bens simbólicos (vingança, controle sobre o “sopro vital” dos inimigos mortos, rapto de crianças como meio de substituição dos mortos do grupo, etc.) que potencializam as possibilidades de reprodução da sociedade. Wright caracteriza a guerra como a “...emergência de formas organizadas de relações políticas e sociais intra e inter grupos que, por sua vez, podem ser vistos como tendo estruturado a hostilidade e, ao mesmo tempo, a própria sociedade Baniwa no estado de guerra” (1990:218).

Para Journet (1995), a guerra é uma modalidade de poder político que emerge em situações de ruptura do cotidiano; o chefe guerreiro é a outra face da chefia ordinária de aldeia, cujas atribuições aparentemente opostas de mediar e contemporizar, são de fato a contraparte do papel do *wapidzawali*, o protagonista principal da ação guerreira, aquele que

precede e coordena os guerreiros não sendo necessariamente o autor físico das ações, particularmente do assassinato dos inimigos. As estratégias de mediação e busca de consenso utilizadas pelo chefe da aldeia não seriam qualitativamente distintas das estratégias usadas pelo "cabeça de guerra" para obter a coesão de seus guerreiros, igualmente ligados a ele pelos laços de consangüinidade e/ou afinidade real.

Wright elaborou um quadro de guerras Baniwa no qual demonstra que a grande maioria dos episódios guerreiros era direcionada para falantes de outros grupos lingüísticos. O autor enfatiza que mesmo nos casos de confronto entre fratrias Baniwa, as fontes orais disponíveis informam que eles se resolveram através de acordos matrimoniais (1990:221); informações deste gênero permitem situar a guerra como um evento associado primordialmente aos planos mais externos da alteridade. Os conflitos intra ou interclânicos, uso de *Manhene* e outras formas de agressões entre parentes e/ou afins pertencentes ao mundo Baniwa<sup>84</sup> não costumam receber a denominação de "oow", que é reservada para as grandes mobilizações coletivas contra não-membros do mundo Baniwa; a guerra costuma ser feita contra "outra gente", que "vive longe", grupos lingüisticamente distintos, que podem ser afins potenciais, mas preferencialmente pertencentes a outras culturas.

Segundo Journet (1995), a ruptura entre os grupos inimigos não é conjuntural, ao contrário, caracteriza-se por uma condição irreversível de hostilidade, recusando outras formas de interação. A motivação da guerra é identificável e persistente ao longo de várias gerações; nos relatos coletados pelo autor, a idéia de celebração de alianças conjunturais com antigos inimigos não é aceita. Por outro lado, a proximidade geográfica poderia favorecer a celebração de alianças, mesmo entre grupos lingüisticamente distintos.

---

<sup>84</sup> No falar adotado pelos *Walipere*, estes conflitos entre consangüíneos recebem a designação de *mathinakapakawa* quando os desentendimentos são perceptíveis, mas ainda não degeneraram em violência física; quando isto ocorre, recebem a denominação de *nhepondatakakawa*.

As relações guerreiras expressam também relações de reciprocidade<sup>85</sup> entre os contendores, adotando a forma de reciprocidade negativa, já nos limites da sociabilidade, entre os inimigos que se enfrentam, e reciprocidade generalizada no interior de cada grupo combatente. Em função disso, o desfecho da guerra não implica reequilíbrio nas relações entre os combatentes. Uma vez desencadeado, o ciclo de vinganças recíprocas só se esgota quando um dos lados fica impossibilitado de reagir; neste caso, o restabelecimento da paz se dá por um aprofundamento da assimetria entre os dois lados em conflito e não por um retomada do equilíbrio; a paz se faria possível apenas pelo aniquilamento de um dos grupos; isso não ocorrendo, a tendência seria o estabelecimento de um estado perpétuo de hostilidade aberta ou latente.

As práticas guerreiras são o oposto simétrico das trocas matrimoniais, ambas se configurando como meios centrais de reprodução da sociedade. Elas buscam a (re)organização interna do grupo através de relacionamentos travados fora de suas fronteiras. A diferença essencial é que as relações guerreiras se fundam em relações de reciprocidade negativa, travadas nas fronteiras da sociedade e as trocas matrimoniais se caracterizam por trocas equilibradas realizadas na fronteira da consangüinidade, mas as duas pressupõem a celebração de alianças que favoreçam a incorporação do “outro” como forma de auto-construção.

Os elementos contidos na análise da alteridade e da guerra permitem estender esta caracterização para as interações travadas com o branco, cuja condição de um caso específico de alteridade é demonstrável em mitos já citados, nos relatos de guerra registrados por Wright (1981) (1990), na diferença lingüística, na ausência de trocas matrimoniais e predominância de relações marcadas pela violência de uma reciprocidade negativa exercida em favor do branco.

---

<sup>85</sup> Tanto Wright (1990) quanto Journet (1995) usam o termo *kooda* para exprimir a idéia de reciprocidade; por estarmos adotando a grafia unificada pela OIBI, designaremos o mesmo termo como *likoada*.

Dada a concepção Baniwa de guerra, pode-se considerar que os combates abertos entre os membros dessa cultura e os brancos foram encerrados pela absoluta desigualdade de forças; a hostilidade persistente foi deslocada para outras formas de expressão, que tem se exteriorizado ao longo do contato através de sua espetacular adesão às propostas de profetas messiânicos que pregam um afastamento radical do mundo dos brancos (Wright, 1992) (1999) e pela ação empreendida pelos Baniwa contra empresas mineradoras de ouro que invadiam sua área na década de 80. A análise deste evento, feita por Wright (1989), permite caracterizá-lo 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 brasileiro que incidiram sobre as lideranças indígenas envolvidas no incidente. Mesmo já não comportando assassinatos ou raptos, o contato interétnico permanece associado ao perigo, à doença, à avareza, à poluição do corpo e da alma e até mesmo à feitiçaria.<sup>86</sup>

Paralelamente a isso, a assimetria do contato interétnico retirou dos Baniwa parte da capacidade de garantir sua reprodução social. O controle que eles são capazes de exercer sobre as forças da natureza garante apenas parcialmente sua subsistência, boa parte da qual depende hoje da aquisição de mercadorias industrializadas e de serviços como a educação e os cuidados de biomedicina, que tampouco são passíveis de uma produção autóctone. A intervenção colonizadora instaura um tipo de dominação que impossibilita a existência de sociedades completamente autônomas; no mundo atual, parte significativa de sua capacidade produtiva tem que ser buscada no mundo não-indígena gerando a necessidade de mediadores especializados no contato interétnico, cuja missão visa à transposição das fronteiras da etnicidade em busca de saberes/poderes dos brancos que

---

<sup>86</sup> Ver a este respeito a doença mortal denominada “praga”, citada nos capítulos anteriores e descrita pelos Baniwa como doença de macumbeiro branco.

possam integrar elementos da sociedade mundial ao sistema de vida Baniwa, viabilizando a existência das gerações futuras (Sahlins, 1988).

Na cultura Baniwa a aquisição de conhecimento e a relação com a alteridade são componentes indissociáveis da vida social; ambos exigem autocontrole e capacidade de negociação para que se obtenha os meios para uma fundamentação adequada da vida social. Conhecimento e a alteridade são associados ao perigo e à violência potencial mas também à obtenção de saberes necessários à reprodução da sociedade, desde que utilizados de forma ética. Neste contexto, a “economia política das pessoas” reproduz o padrão ancestral de transposição de fronteiras em busca da satisfação de necessidades inerentes ao equilíbrio interno do grupo, o que antes se fazia pela guerra ou pelo comércio entre iguais.

Se outrora os jovens guerreiros serviam às chefias mais velhas que os enviavam para os “raids” de guerra, mantendo a si próprios como coordenadores/mentores da ação guerreira, hoje líderes de Organização Indígena, professores e Agentes de Saúde, também se colocam a serviço das chefias mais velhas numa guerra de papel e caneta travada no violento aparato institucional de dominação, um espaço externo às relações de parentesco, onde predominam relações de reciprocidade negativa que eles buscam inverter ou amenizar através de estratégias de tipo simbólico.

No espaço das relações interétnicas, a atuação das lideranças pode ser considerada uma atualização das relações guerreiras com uma alteridade perigosa e potencialmente destrutiva. Uma das características mais valorizadas na atuação de lideranças é “a coragem de enfrentar os brancos” e fazer valer suas posições. Assembléias indígenas são momentos privilegiados para se “falar duro” com os brancos. A presença de autoridades não-indígenas e, até mesmo, de aliados do dia-a-dia, como os assessores, reveste-se sempre de um componente de tensão. Dependendo da temática discutida e do clima emocional formado, antigos rancores podem ser atualizados e a presença minoritária

de não-índios pode se tornar um meio de lideranças emergentes demonstrarem sua bravura. Aqui, as armas usadas são os documentos, as denúncias e a ocupação dos espaços de participação social onde lutam para fazer valer as idéias de cidadania e democracia vagamente acenadas pelos brancos. As regras gerais de interação com a alteridade, expressas em mitos já analisados, também incidem sobre o aprendizado dos saberes dos brancos, pelas lideranças de Organização de Base. Se as guerras físicas foram abolidas, atualmente os embates na FOIRN, nas negociações com os militares, com a prefeitura e com os órgãos de governo em geral tomaram seu lugar e os jovens líderes são a linha de frente desses confrontos travados com a alteridade.

Os brancos representam simultaneamente a violência, a morte, a riqueza e o prestígio; tal periculosidade gera a necessidade de um controle estrito dos aspectos da vida que a eles se relacionam, não se isentando disso as próprias lideranças indígenas que efetuam a mediação entre os dois mundos. A singularidade dessa interação faz com que as chefias de aldeia e de base estabeleça relações permanentes de tensão entre eles e seus potenciais inimigos, uma categoria que pode congrega não apenas outros grupos étnicos, mas o próprio Estado brasileiro, instituições da sociedade nacional e inclusive assessores não-índios que trabalham com o movimento indígena. A mediação feita pelas lideranças indígenas deve ser entendida como uma guerra permanente, hoje travada no campo simbólico dos poderes/saberes do branco, mas análoga à guerra de *Malikai* travada por *Nhiãperikoli* e seus irmãos, contra macacos, serpentes e outros seres espíritos da ancestralidade.

A condição liminar dos mediadores do contato interétnico pode torná-los objeto de temor e desconfiança, num mecanismo tipo contiguidade no qual a proximidade excessiva os torna susceptíveis de transformação no próprio inimigo. A cobiça, a avareza e o proveito individual do conhecimento aí adquirido são transgressões das normas de generosidade e reciprocidade que orientam a vida social e ameaçam a instauração do caos.

Tais atitudes são passíveis de punição pelo corpo social na forma de veneno, sopro, ostracismo político, perda de credibilidade e de votos para mandatos futuros. Mesmo nos dias de hoje, a perpetuação da ordem social exige um gerenciamento responsável do conhecimento e do poder adquirido na fronteira interétnica. Os sujeitos empenhados em sua aquisição são responsáveis por seu uso ético, mas não ficam entregues a si próprios, sendo permanentemente monitorados pelo corpo social.

### ***Poder Político e Chefia Indígena***

Santos-Granero (1986) (1993), problematiza as características da chefia indígena das terras baixas sul-americanas e o exercício de poder político no âmbito dessas sociedades. Trabalhando com idéias desenvolvidas por Clastres (1982) (1990) ele aponta os limites da abordagem deste último, mas não contesta a validade das afirmações deste autor, de que as relações políticas nessas sociedades se configuram como uma relação de troca de bens e palavras entre líderes e seguidores. Através de estudos de caso de diversas sociedades ameríndias, ele confirma que a relação de simetria entre chefes e liderados, a ausência de poder de mando da chefia indígena, a distribuição generosa de bens e o exercício do poder através da capacidade de convencimento pelo uso eloqüente da palavra utilizada como via de negociação e pacificação de conflito entre os liderados, são características básicas das chefias indígenas sul-americanas.

Outro elemento típico na performance desses líderes é atuar no que ele chama de “esfera das relações diplomáticas”, isto é na recepção cerimonial de visitantes e no estabelecimento de interações formais de alianças e negociações com outros chefes. Para Santos-Granero, a atividade política seria uma forma de relação social baseada em trocas recíprocas mediadas pelo manejo do discurso.

Por outro lado, este estudioso discorda da inversão das categorias marxianas propostas por Clastres (1982), para quem nas sociedades sem Estado, as relações de poder político precedem e fundamentam as relações de exploração econômica. Santos-Granero (1993) afirma que a distinção entre político e econômico, da forma feita por Clastres e Marx, não é adequada para a análise das sociedades indígenas sul-americanas, pois seus estudos de caso demonstram que o poder político está embebido de poder econômico, não havendo uma necessária relação de precedência e sim de indissociabilidade entre estes termos. Com grande frequência, os líderes políticos indígenas fundam seu poder político no consenso obtido através do domínio de saberes simbólico-rituais, que os habilitam a agregar esforços produtivos dos membros de suas comunidades, mas sem exercer necessariamente um controle sobre a produção econômica e/ou sobre as formas de apropriação de tais bens.

O controle dos processos rituais, propiciando a intervenção mística dos líderes nos processos produtivos e reprodutivos, se configura como um bem escasso que representa uma das principais fontes da autoridade política e econômica em tais sociedades; assim, nenhum poder se configura como exclusivamente político ou econômico Santos-Granero (1986:659). O autor lembra, porém, que nem sempre o domínio dos meios rituais de poder implica obrigatoriamente poder político, já que nem todos os líderes místicos são líderes políticos; entretanto, em tais grupos não se costuma encontrar líder político destituído de poderes simbólicos não-derivados do poder econômico.

Uma das distinções básicas do exercício de poder nas sociedades em questão é que o montante de poder distribuído pela maioria dos membros do corpo social é bem mais amplo que aquele disponibilizado para os grupos sociais que experimentam a dominação econômica nas sociedades com Estado. Além disso, o exercício descentralizado do poder, feito nos interstícios da sociedade através de instituições que se distribuem em inumeráveis pontos de interação social, dificulta o monopólio pelos dirigentes e favorece a manutenção

de mecanismos sociais de redistribuição de poder e bens, mesmo em contextos de relações assimétricas entre dirigentes e o restante do corpo social (Santos-Granero,1986).

A análise das relações internas que na cultura Baniwa, fundam e sustentam o exercício do poder político, mostra que as relações estabelecidas entre chefias indígenas e membros das comunidades seguem, em termos gerais, os parâmetros de orientação traçados na discussão teórica acima enunciada. As interações entre lideranças de Organizações Indígenas e suas bases são igualmente configuradas num sistema de reciprocidades no qual as primeiras trocam o ingresso de bens e serviços no meio comunal, por prestígio e legitimidade que lhes garantem os mandatos, seguindo o que Sahlins caracteriza como um tipo de simetria social, na qual se estabelecem relações solidárias, com benefícios e assistência mútuas, se configurando como um centro onde se agregam bens materiais e simbólicos que a partir daí fluem em direção à periferia da sociedade (1983:207).

Esse princípio se aplica a diversas formas de interação entre lideranças de Organização Indígena e chefias de aldeias como por exemplo as regras de cortesia praticadas nas viagens de articulação: quando a liderança chega na aldeia costuma ser recebida com alimentos e oferece em troca informações e notícias sobre os mais recentes acontecimentos em São Gabriel e nas aldeias em que passou, sobre a atuação da entidade, etc. De modo análogo à expectativa gerada em torno da chefia ameríndia, a liderança de Organização Indígena é vista como um especialista na mediação das relações interétnicas de quem se espera uma distribuição regular de bens, materiais e simbólicos, particularmente aqueles oriundos do mundo dos brancos, sob pena de ver seu prestígio esvanecer-se.

Sahlins (1983) estabelece ainda conexões entre reciprocidade, distância/proximidade de parentesco e distância/proximidade espacial entre os parceiros das relações de troca, demonstrando que relações de reciprocidade generalizada estão diretamente correlacionadas com interações estabelecidas entre consangüíneos e são diretamente proporcionais à distância geográfica de moradia. Nesta linha de análise a

categoria de “não parente”<sup>87</sup> representa a reciprocidade negativa por excelência, aqueles aos quais não se devem obrigações e junto aos quais se deseja obter ganhos sem obrigação de retribuição.

Ele representa o plano tribal como uma série de setores residenciais concêntricos, mais ou menos inclusivos, onde se dispõem os grupos de parentes e observa que o caráter da reciprocidade varia de acordo com sua posição no espaço geopolítico. A tendência geral identificada por ele seria a predominância da reciprocidade irrestrita entre os parentes mais próximos, que também são os que costumam residir mais perto. O aumento da distância de parentesco costuma acompanhar o distanciamento espacial das moradias, dificultando o estabelecimento de relações harmônicas de reciprocidade. Mesmo na vigência de consangüinidade entre residentes espacialmente distantes, esta última variável costuma subordinar a primeira, limitando igualmente a prática da reciprocidade positiva (1983:216).

O autor estende essa análise ao entendimento das relações de moralidade, mostrando que elas seguem lógica similar à das relações de reciprocidade, sendo de tipo situacional e variando em função da proximidade geográfica e de parentesco entre os que interagem. Desta forma, certos atos quando praticados em relação a consangüíneos podem ser condenados, mas aprovados quando aplicados a não-parentes; “um ato não é bom ou mau em si mesmo, sua classificação dependerá de quem seja o outro” (1983:218).

Rivière (1984) também corrobora diversas características da chefia indígena previamente citadas, tais como a generosidade e a capacidade de persuasão, condições fundantes de sua possibilidade de exercer sua influência política junto ao grupo de parentes e/ou de afins que se propõe a representar. Outros fatores como co-residência e a expectativa social de que o chefe tome a iniciativa frente a situações que exijam um esforço

---

<sup>87</sup> Sahlins (1983) chama atenção para o fato de que na nossa sociedade a categoria “não-parente” pode denotar interações positivas, geralmente pautadas na especialização profissional, como por exemplo, relação médico-paciente, professor-aluno, etc.. Nas sociedades indígenas a relação entre não parentes costuma se configurar como sinônimo de estranho e de inimigo.

coletivo, são também elementos viabilizadores do exercício da chefia. À luz dessas considerações, é possível perceber que as relações de reciprocidade que dão suporte ao trabalho de chefatura se assentam num esquema tripartite de tipo moral, social e econômico.

Os atributos descritos para a chefia de aldeia se reproduzem nas formas de interação dos líderes de Organização Indígena com as aldeias de sua área de atuação. Tais relações, que num primeiro plano parecem ser de tipo prioritariamente econômico, envolvendo desenvolvimento de projetos, captação de bens, geração de renda, etc., centram sua possibilidade de existência e atuação nas relações travadas no âmbito do parentesco, guardando obrigações morais, que como já foi dito são contextuais, sendo mais estritas quando aplicadas a consangüíneos e co-residentes. 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 são elementos essenciais para um maior ou menor aporte de apoio política à sua atuação.

Estas formulações possibilitam a problematização das características do poder político exercido pelas Organizações Indígenas Baniwa e das interações com o conjunto de produções simbólicas e materiais que constituem sua cultura. Para a presente análise, faz-se necessário examinar detidamente um poder político que é centrado na hierarquia de gerações, na qual os mais velhos dominam saberes rituais cujo produto deve ser redistribuído entre os membros do corpo social, e no exercício de um tipo de chefia que se configura nos moldes acima descritos. Também se deve buscar o entendimento de como essas formas de poder se configuram nas condições atuais de vida Baniwa, seja entre as chefias de aldeia ou entre as lideranças de Organização Indígena, que manejam saberes simbólicos oriundos do mundo não-indígena potencialmente capazes de gerar assimetria e dominação de tipo econômico.

Na cultura Baniwa a chefia de aldeia exerce um papel destacado nas interações com a alteridade o que a torna alvo de uma série de controles exercidos pelo corpo social,

que visam limitar os perigos inerentes a esta função. É responsável por zelar pela manutenção das fronteiras entre as comunidades e/ou *sibs*; sua autoridade demarca o espaço do “nós” separando-o do espaço do “outro”. Neste sentido, a função das lideranças de Organização Indígena é similar, só que operando no plano das relações interétnicas, no qual estão encarregados de transpor as fronteiras estabelecidas com um tipo particular de “alter”. Seu principal papel não é manter essas fronteiras e sim transcendê-las de forma controlada, atuando como um tipo de sentinela avançada cuja ação, se bem sucedida, pode contribuir para obtenção dos necessários saberes vindos do mundo externo ao cosmos indígena, mas sem colocá-lo em risco.

A análise dos atributos considerados ideais na atuação de um capitão evidencia importantes categorias nativas que regem o estabelecimento de um modelo adequado de chefia; tais parâmetros parecem vir se estendendo à atuação das lideranças que militam nas Organizações Indígenas. O modelo instituído para a chefia da aldeia propicia um padrão de comparação que permite o monitoramento contínuo, não só do desempenho das jovens lideranças, como também das chefias de instituições do mundo dos brancos; a atuação destes últimos também é continuamente avaliada quanto à maior ou menor congruência com os parâmetros de comportamentos socialmente valorizados, segundo o *ethos* Baniwa.

No passado, as atribuições de uma chefia de maloca Baniwa se orientavam para a articulação política de relações interlocais, visando estabelecer alianças guerreiras, organizar rituais (*pudali*) de dança e trocas cerimoniais e receber visitantes. No plano intralocal preocupava-se com o ordenamento do cotidiano na maloca, onde se esperava que o mesmo fosse capaz de liderar situações do dia-a-dia, emitindo juízos serenos sobre a melhor forma de organizar os trabalhos de interesse comum e mediar conflitos, buscando sempre o consenso.

Transcreveremos a seguir três depoimentos de informantes Baniwa, que foram selecionados de forma a enfatizar as distintas atribuições da chefia, discutidas acima:

*“Pra ser um bom chefe era assim: ficar nas comunidades, receber qualquer pessoa que chega e, tendo alguma coisa, dar de comer ou então dar de beber; também era ver nas comunidades, ao redor da comunidade, o que falta, o que está errado, o que não está como ele quer. Aí, se ele convida alguém (para fazer um mutirão) ele então tem que dar de comer que não pode trabalhar assim com fome; ele consegue um peixe, junta as pessoas e come um tucunaré, toma um chibezinho e pronto. Depois ele fala pro povo: agora nesse dia nós vamos fazer a limpeza da nossa comunidade, porque está muito cerrado, muito feio, capaz de cobra sair de lá e as crianças andam pelo cerrado; é capaz de cobra morder; se morder o culpado somos nós mesmos que não limpamos...”(G.M. capitão Walipere).*

Os parâmetros orientadores da ação da chefia são perfeitamente congruentes com as características da chefia ameríndia descritas nas contribuições teóricas de Clastres e Santos-Granero, citadas ao longo do capítulo e que permanecem definindo, ainda hoje, os critérios Baniwa de avaliação do trabalho de capitão, tais como:

O comportamento moral:

*“É como eu falei antes, é igual pra capitão; primeiro é responsabilidade, a moral, o comportamento correto, a paciência com as pessoas, depois é que vem o trabalho; primeiro é o comportamento da pessoa que influencia muito; o trabalho já é consequência, quem tem bom comportamento aí já faz um bom trabalho mesmo. É isso que faz ele ser respeitado, quer dizer, legítimo como você diz” (B.J., liderança evangélica Baniwa).*

A senioridade e a generosidade:

*“Os antepassados usavam isso de ser capitão até uma pessoa morrer; eles não ficavam trocando não; o capitão era aquele mais velho, aquele que levantou a maloca, que organizou aquele povo para morar no lugar, ele era a “cabeça”, aquele que pensa e orienta o povo pela palavra.... Aí, se ele faleceu e tiver irmão dele, um pouco mais novo, bota o irmão, se não tiver, o filho mais velho do finado continua depois do pai, vai manejar o povo; mas não pode ser muito novo porque a nossa história diz que é o idoso que já tem uma idéia melhor pra levar a vida de viver; o moço ainda não é assim completo, o pensamento dele é leve, não tem idéia muito boa pra assumir esse cargo, fala besteira e fica no atoleiro...Capitão também tem que ser bom pro povo, se ele tem comida, assim comida grande, peixe, caça, porco, a anta, essas coisas, ele tem que arrumar cozinheira e chamar o povo pra comer, aí ele diz: vamos que nosso irmão matou alguma caça, algum peixe, vamos comer assim. E assim é...” (R.P., vice-capitão Dzawenai).*

No mundo Baniwa, uma das principais atribuições do capitão permanece sendo a mediação de conflitos. Numa sociedade em que não existe nenhum tipo de força central de coação dos indivíduos, o confronto agudo entre seus membros costuma gerar cisão no grupo; para evitar tais extremos, a principal estratégia utilizada é a busca cotidiana de acordos entre os membros da sociedade. No processo de contínuo apaziguamento de conflitos a chefia de aldeia é a figura essencial para o exercício desta atividade (Sahlins, 1983). O controle dos potenciais conflitos internos do grupo é uma tarefa delegada para o capitão, entre cujas funções essenciais está a de negociar e obter acordos entre partes em litígio, mas sem impor sua vontade, já que não dispõe de poderes para tanto. Na realidade

observada, quando o capitão se envolve em uma disputa pelo poder com outro membro da aldeia, o resultado final da contenda costuma ser o afastamento de ambos os litigantes dos espaços de poder; a destituição do chefe é decorrente de sua falha em mediar as tensões intragrupo. Este tipo de expectativa social se estende também à liderança de Organização Indígena, que é avaliada pelos mesmos parâmetros usados para a chefia de aldeia.

Journet (1995) assinala que um dos termos Baniwa utilizados para designar o capitão é *enawe*, que significa “aquele que mantém sua palavra”. De fato, a constância de opiniões e de firmeza de posições são atributos valorizados no trabalho da chefia, em um grupo que aprecia a serenidade, a ponderação e a persistência. Mudanças de opinião e de posicionamento na cena social são consideradas como indicadores de imaturidade e inadequação ao exercício do poder político; tais valores têm forte influência na avaliação negativa que os Baniwa fazem da atuação das instituições dos brancos, aí se incluindo a da missão católica,<sup>88</sup> notoriamente instáveis e contraditórias nas suas políticas de ação.

A língua Baniwa dispõe de um conjunto de palavras aplicáveis à avaliação do desempenho de lideranças, que configuram um mosaico onde se expressam as características de um grande chefe e se definem os valores morais que orientam a ação política nessa cultura.

O primeiro desses termos a ser analisado é *Likoada*, a lei da reciprocidade, um elemento fundamental na vida social. O vocábulo já foi utilizado antes, na análise das relações guerreiras e da produção de doença, e é retomado aqui para expressar a doutrina Baniwa de que tudo o que uma pessoa faça, para o bem e para o mal, retorna a ela.

Wright (1992) e Journet (1995) têm usado o vocábulo para analisar as relações guerreiras, concebidas como uma forma de “retorno” da agressão, enquadrando-a, portanto,

---

<sup>88</sup> A mudança de postura da Igreja Católica que hoje se propõe a valorizar a cultura indígena e estimular a restauração de costumes abandonados como as festas *Pudali*, é vista com desconfiança e descrença entre os capitães católicos. Em seu modo de pensar, as transformações no estilo de evangelização, longe de serem vistas como um fato positivo, são indicativas de pouca firmeza de posições dos padres atuais.

no contexto da reciprocidade. Neste estudo ampliaremos mais ainda a noção de *Likoada*, situando-a como uma forma de expressão muito ampla da reciprocidade, que atinge os mais diversos setores da vida humana e fornece a base de toda vida política. A própria humanidade só pode ser pensada no âmbito das relações de reciprocidade positiva e negativa, já que a capacidade de estabelecer trocas é um dos fundamentos da condição humana. Em decorrência deste alcance tão alargado, o termo pode ser utilizado também para explicar a origem das doenças e/ou infortúnios que incidem sobre o grupo. As doenças costumam ser concebidas como “troco”, retomo de alguma ação moralmente condenável e/ou medidas de aprimoramento pessoal que deixaram de ser feitas. Também a obediência às normas dietéticas, de higiene, de boa convivência social e de seguimento dos rituais de prevenção de doenças é vista como a contrapartida da saúde.

As relações cósmicas e sociais são concebidas como uma via de mão dupla, orientada pela noção de reciprocidade. Todos devem pautar suas ações pela idéia de que, se servir a alguém, futuramente será servido; se partilhar bens e favores receberá em troca a mesma gentileza. Da mesma forma, quem enviar veneno, sopros ou outros malefícios quaisquer, receberá de volta o mau conteúdo de suas ações. Nenhuma esfera da vida e do comportamento deixa de ser perpassada pela noção de reciprocidade, que coexiste com a tensão gerada pelo comportamento censurado, mas real, daqueles que tentam receber sem retribuir, instaurando as formas de reciprocidade negativa.

O exercício da chefia é também uma expressão do “retomo” ou “troco” – a tradução em português usada pelos informantes para a palavra *Likoada* – 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 estende integralmente para o trabalho de Organização Indígena: 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.

As relações hierárquicas entre os *sibs* são variáveis importantes no estabelecimento de compromissos e obrigações de reciprocidade, que também incorporam conotações morais e econômicas. As relações travadas entre os *sibs* situados acima e abaixo na hierarquia ritual Baniwa não diferem do padrão já descrito na literatura, para as chefaturas sul-americanas (Clastres, 1990), (Santos-Granero, 1993). Neste caso, observa-se o estabelecimento de pressões sociais para que o tipo de troca adotado seja o de reciprocidade generalizada, na qual o chefe deve doar bens de forma irrestrita aos *sibs* subordinados.

Formas similares de interação também costumam matizar as hierarquias estabelecidas entre gerações o que é congruente com as regras que regulam o exercício do poder político; em geral, os cargos costumam ser ocupados por pessoas mais velhas, pois a tendência é de que o homem mais velho de um grupo de irmãos - devendo o termo "mais velho" ser aqui entendido, tanto no sentido de ordem biológica de nascimento dos filhos de uma família como da ordem de senioridade dos ancestrais míticos que se expressa no status dos *sibs* – ocupe prioritariamente os cargos de chefia.

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; igualmente as lideranças de Organização Indígena costumam ser eleitas entre membros de *sibs* considerados superiores na hierarquia ritual, observando-se a manutenção da integridade lógica do modelo de chefia e das obrigações de reciprocidade irrestrita daí decorrentes. Tal situação força a liderança a um esforço contínuo para atender aos pedidos de suas bases de apoio político e a viver sob ameaça constante de deposição, difamação e veneno (*Manhene*), 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, tão bem descrito por Clastres (1982).

Outros termos que expressam o ideal Baniwa de comportamento ético e desejável numa liderança são:

**Madzakanidali**, que seria “uma pessoa direita”, ou seja, alguém que cumpre seus compromissos e obrigações; aquela com quem se pode contar, que cumprirá um acordo firmado.

**Ithanhethakheti**, pessoa respeitosa, que procura ser gentil e educada com os mais velhos.

**Itarawatakhetti** designa a capacidade de autocontrole.

**Newikhiadali** expressa idéia de moderação de atitudes; pessoa ponderada cuja ação foge a extremos.

**Makaronikali**: pessoa corajosa.

**Kattimaite**: pessoa alegre e comunicativa.

**Halamedali**: pessoa que consegue se relacionar com diversos grupos simultaneamente; transita em vários grupos de poder na sociedade.

**Hiepakhaita** capacidade de obedecer regras estabelecidas; rigor moral, respeitando regras e normas sem tentar torcê-las ao sabor de suas conveniências.

**Hamiñhaadali**: pessoa “comportada”, isto é, que não transgride as regras morais de sexualidade.

Tais conceitos não são apenas abstrações; eles podem ser evidenciados no cotidiano político das aldeias. A observação participante de assembléias indígenas permite ver a deferência com que as lideranças procuram tratar os mais velhos e o seu esforço em se mostrar firmes, convincentes e autocontroladas. A expressão aberta de raiva, tristeza ou

frustração é cuidadosamente evitada e a alegria e afabilidade cultivadas; o rigoroso controle sobre a externalização de sentimentos íntimos torna difícil para um observador externo decifrar as expressões faciais ou corporais de seus interlocutores. A facilidade de falar em público e a capacidade de fazer uma platéia rir em reuniões e assembléias são habilidades valorizadas; em geral velhos capitães, benzedores e narradores de mitos manejam com muita eficiência a capacidade de prender a atenção de uma platéia, alternando a discussão de assuntos sérios com a emissão de ditos jocosos que fazem os presentes gargalhar. Também é atributo da liderança a habilidade em manter a paciência, não se deixando levar por provocações fundadas ou infundadas. Negociar e transitar entre as várias facções que dividem os grupos de parentesco são qualidades essenciais de um líder, que precisa garantir o apoio político de várias famílias para desempenhar suas tarefas a contento, mediando e conciliando conflitos.

Gestos e posições extremadas podem ser explicitamente censurados e esta censura não se restringe aos interlocutores indígenas; brancos que expressam posições extremistas também não são apreciados, podendo haver uma atitude sub-reptícia de evitar o contato com os mesmos. Outros atributos valorizados nas chefias são o respeito às regras da moral doméstica, tais como o repúdio às relações extraconjugais (particularmente em se tratando de relacionamentos de homens casados com moças solteiras), o exercício da paciência e da gentileza com a esposa e os filhos, a diligência em prover o alimento para a família e para a refeição comunal.

A obediência às normas sociais, o cumprimento rigoroso da palavra empenhada e o culto à verdade são atitudes menos propaladas e mais demonstradas; as lideranças se esforçam em convencer seus interlocutores da excelência de seu comportamento, mais através de atos do que de palavras, pois a autopromoção é igualmente rejeitada no mundo Baniwa. A prática de tais habilidades só se faz possível através do cultivo cotidiano da autodisciplina, outra virtude muito apreciada no código moral Baniwa. Ritos de passagem,

cuidados de higiene e saúde, a dietética, a organização da vida e dos ritmos de trabalho diário são estratégias correntes de aprimoramento da disciplina pessoal, que se espalham pelo conjunto da vida social.

No capítulo anterior, foi possível explorar a importância da disciplina e do autocontrole na manutenção de uma vida harmoniosa e saudável; também no âmbito político a disciplina pessoal desponta como um elemento essencial para que as práticas políticas de um líder possam se aproximar dos rígidos critérios que orientam a avaliação de seu desempenho. Apenas uma chefia capaz de cumprir este conjunto infundável de requisitos poderia ser um candidato potencial ao utópico papel de *watalikana*, um tipo de chefe cujas qualidades morais seriam tão elevadas que o colocariam acima de quaisquer contestações.

Todas essas características de comportamento e de personalidade definem critérios de seleção e/ou manutenção do apoio político a lideranças; elas não operam sozinhas, mas são parte de um conjunto de critérios mais amplos aos quais se soma a posição hierárquica clânica, a posição de "irmão mais velho" e "mais moço" e, nos dias de hoje, o domínio da língua portuguesa, falada e escrita

Outro traço marcante da cultura e valores morais Baniwa é a aversão que demonstram aos confrontos abertos e diretos entre as pessoas; esse tipo de incidente é pouco freqüente e, quando ocorre, suas conseqüências são imprevisíveis, interferindo pesadamente na continuidade da vida social. A violência irrefreada é um tema recorrente da mitologia Baniwa; os tempos pré-humanos mostram uma variedade de situações em que o descontrole emocional gera conseqüências funestas que marcaram a vida humana para sempre. Nos relatos míticos, os principais descontroles a serem combatidos são a agressividade e a sexualidade transgressora; as doenças e infortúnios que hoje acometem o povo Baniwa são fruto dessas transgressões e da perda do autocontrole pelos heróis

ancestrais.<sup>89</sup>

A socialização dos novos membros do grupo enfatiza o exercício do autocontrole e boa parte das estratégias de prevenção de doença e rituais de cura se ordena através do desenvolvimento das disciplinas corporais e espirituais, do reforço ao ascetismo, do cultivo da sobriedade e da contenção dos impulsos pelos indivíduos. A violência pessoal direta é desencorajada e a agressividade costuma se expressar pelas vias indiretas; as agressões metafísicas do sopro e do veneno, para os quais os ódios e disputas costumam ser canalizados, limitam as oportunidades de confrontos diretos. Por outro lado, as acusações de *Manhene* e de feitiçaria, assim como os boatos e difamações devem ser entendidos como formas de controle da sociedade sobre os indivíduos, estabelecendo uma intervenção do próprio corpo social sobre as forças potencialmente disruptivas da sociedade. Existe, portanto, uma partilha de responsabilidades entre o indivíduo e sociedade na manutenção da ordem social.

A explosão da violência é um fantasma que ronda o cotidiano e ameaça romper a continuidade da vida social. Assim, uma das principais tarefas da chefia<sup>90</sup> é a mediação dos conflitos diários para prevenir a irrupção da violência no grupo; quando ela ocorre, são poucos os mecanismos existentes para evitar que ela se alastre no corpo social. Um dos principais atributos do capitão é exercer os meios de dissuasão de tumultos, efetuando um monitoramento permanente sobre suas manifestações. Por razões como estas, a disciplina e o autocontrole são atributos extremamente valorizados no líder político, que deve se esforçar para não se envolver nas disputas e ciúmes que permeiam o corpo social.

---

<sup>89</sup> Lembrar que Kowai foi morto por ter perdido o autocontrole frente à desobediência dos jovens no primeiro ritual de passagem; os iniciandos, por sua vez, foram comidos por Kowai após quebrarem o jejum prescrito, devido à sua incapacidade de controlar a fome.

<sup>90</sup> Não é apenas o chefe que intervém no controle da irrupção de conflitos na sociedade Baniwa. De modo geral os homens mais velhos e experientes também costumam ser acionados neste tipo de situação. O grau de intervenção varia em função da habilidade de cada um em lidar com o problema. A ênfase dada à figura do chefe decorre da preocupação que aqui temos, em descrever suas atividades e habilidades; além disso, os chefes podem dispor de um maior “background” para a tarefa, já que costumam adicionar a posição de nascimento e o treino social a uma capacidade individual de mediar conflitos.

Existe um último aspecto, mas nem por isso menos importante, da organização social Baniwa que parece servir de contraponto às extremadas pressões exercidas sobre seus membros, para atender aos interesses comunais. Trata-se da valorização ao esforço individual autônomo, aquele obtido através do próprio trabalho, da diligência e do mérito pessoal, características já assinaladas em trabalho anterior de Wright (1992). A busca da não-dependência do corpo social é um atributo que contrabalança a rígida hierarquia da sociedade e pode compensar, dentro de certos limites, uma desvantagem de nascimento. O lugar hierárquico de cada um na sociedade é herdado, mas isso representa somente uma pré-condição, uma potencialidade que pode se realizar ou não; a obtenção de reconhecimento social e de prestígio depende mais do esforço pessoal em confirmar a potencialidade outorgada por sua posição de nascimento, ou negá-la, caso seja desfavorável. É inegável que a ocupação de uma boa posição hierárquica, de *sib* ou de geração, proporciona maiores oportunidades de acesso a certos nichos sociais – é mais fácil ser chefe sendo filho de chefe; estes também têm maior possibilidade de ocupar o cargo de Agente de Saúde – mas isso não representa uma garantia automática de ocupação de tais lugares ou de um desempenho satisfatório. As regras de hierarquia têm um caráter mais orientador do que prescritivo.

O esforço individual também se expressa na relação ensino-aprendizado travada entre as gerações. Entre os Baniwa, a busca ativa de saberes é muito valorizada, não se vendo, como em outras sociedades, a insistência dos mais velhos em transmitir saberes que os mais jovens não mostrem interesse em aprender. Esta ética do esforço pessoal tem conseqüências importantes na apropriação desigual do acervo cultural disponível e vem contribuindo para uma interrupção na transmissão dos antigos saberes entre os membros

das novas gerações.<sup>91</sup> A motivação para dominar os processos simbólicos que garantem a reprodução do grupo, para aprender as técnicas que garantam a subsistência cotidiana e para chefiar parece se alimentar do desejo de prestígio que move os homens em busca de reconhecimento social e contém, em si mesma, os germes da diferenciação individual combatida pelos já demonstrados mecanismos de coerção social.

A pessoa disciplinada, interessada, diligente e bem-sucedida na apropriação de bens simbólicos e materiais que façam dela uma liderança reconhecida e valorizada, pode tropeçar em algum momento de sua trajetória, no estopim disparador dos mecanismos da inveja, da difamação e do veneno, enfim, nos meios de controle da diferenciação. No mundo Baniwa, o sucesso contém em si mesmo o germe de sua ruína. Indivíduo e sociedade são elementos constitutivos de um campo de tensão, no qual a energia do primeiro alimenta a existência do segundo, mas operando através de um balanço geral de forças que tendem a favorecer mais o grupo que a pessoa.

---

<sup>91</sup> A valorização do esforço pessoal em aprender não se aplica apenas aos saberes próprios da sociedade Baniwa: o interesse em cursar a escolaridade regular também segue a mesma lógica. Se o jovem aluno não se interessar em ampliar os seus anos de escolaridade, há uma tendência da família em aceitar sua decisão.



## **Capítulo 5**

### ***Mundo Baniwa: O Ontem no Hoje***

O tratamento da temática discutida neste, e nos capítulos seguintes, se dará em dois momentos: inicialmente, serão enfocados aspectos gerais das relações das Organizações Indígenas com o mundo da aldeia, analisando as interações travadas no âmbito do parentesco e no exercício do poder local, havendo a preocupação em inteligir como essas entidades se inserem na organização social do povo Baniwa; esse campo de intervenção pode ser referido tanto à política interlocal, que abrange a interação entre as Organizações Indígenas e as fratrias que compõem sua base, quanto ao plano mais restrito das relações da direção da entidade com seus respectivos sibs e aldeias de origem. O segundo momento será dedicado ao estudo das práticas que distinguem as Organizações de Base entre si, buscando apreender especificidades e pontos comuns nas formas de atuação de cada uma delas.

Personagens habitualmente denominados “tradicionais” como os xamãs, benzedores e chefias de aldeia devem ser considerados como membros de um único campo cultural que também comporta os chamados “agentes da modernização”, isto é, Agentes de Saúde, professores e lideranças do movimento indígena. A dicotomia entre tradicional e moderno se rompe, à medida que cada um deles circula num espaço social multifacetado que produz posições sociais muito distintas entre si, variando ao sabor de circunstâncias que podem determinar, por exemplo, que uma jovem liderança indígena defenda a construção de malocas em aldeias e a retomada de rituais de iniciação hoje abandonados, ao mesmo tempo em que um xamã apóie a exploração garimpeira nas áreas indígenas. Nas condições

atuais de vida dos Baniwa, as produções culturais do mundo não-indígena não são apenas exterioridades, muitos de seus elementos foram incorporados e circulam pelos diversos extratos sociais, inclusive naqueles que abrigam os detentores dos saberes mais centrais na cultura Baniwa.

Às referências teóricas citadas no capítulo anterior, que também ordenaram a discussão dos dados aqui expressos, adicionamos as contribuições de Miguel Bartolomé (1995), que caracteriza os movimentos etnopolíticos como a busca do protagonismo político através da defesa dos interesses dos grupos indígenas, estruturadas em torno das manifestações da etnicidade, em geral reconstruída no próprio processo. As lutas étnicas podem ser consideradas espaços de disputa de relações simbólicas, através das quais se busca a conservação ou a transformação das correlações de força na sociedade e uma neutralização simbólica e material das desigualdades sociais, articulando a realidade política das aldeias com forças exteriores a elas, inaugurando formas de luta centradas no direito à diferença étnica e no acesso a bens e serviços oriundos da aplicação de políticas públicas.

Organizações de Base devem ser aqui entendidas como entidades etnopolíticas que atuam no plano local, efetuando simultaneamente uma intermediação com o cenário do movimento indígena no Alto Rio Negro, formado por outros grupos étnicos e com agentes/instituições da sociedade nacional globalizada. Elas se caracterizam como mediadoras entre vida personalizada das solidariedades clânicas e o mundo público, impessoal e burocratizado das instituições do mundo não-indígena.

Bartolomé também identifica como linhas fundamentais da prática política em sociedades indígenas, *a normatividade do passado, a hierarquia e o consenso* (1995:365), fatores que permitem estabelecer conexões com a autoridade dos idosos, fundada na hierarquia de gerações e nas relações de parentesco. Tais elementos são similares àqueles encontrados na sociedade Baniwa, onde o poder político se apóia nos saberes simbólicos

controlados pelos membros das gerações mais velhas que se atualizam e se redimensionam nas configurações assumidas pelo movimento indígena naquela área.

Um dos conceitos-chave no texto é o de poder político, que, para as finalidades analíticas do capítulo, será articulado à idéia de *poder social* caracterizado por Viveiros de Castro como "...aquele funcionamento normalizador e totalizador da sociedade sobre os indivíduos" (1986:2). Este conceito se aplica adequadamente à sociedade em estudo, na qual o poder político é exercido não em espaços centrais de autoridade coercitiva e sim através de uma rede de interações sociais que incidem de forma pulverizada no cotidiano, exercendo uma forma difusa de coerção, que varia segundo os fatores conjunturais que modulam sua inflexão sobre os membros do grupo.

Por outro lado, os sujeitos dispõem da possibilidade de exercer o *poder simbólico*, caracterizado por Pierre Bourdieu como "...um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem, um sentido imediato do mundo, em particular do mundo social" (1989:19).

Na interface entre estas duas formas de poder, conduziremos a análise dos modos de atuação das lideranças indígenas, aqui caracterizadas como núcleos discursivos que disputam com outros agentes políticos, intra e interétnicos, a legitimidade e a capacidade de produzir sentidos que possibilitem intervenção nos rumos da sociedade Baniwa. Igualmente será considerada a idéia de poder político como ligado a relações sociais onde surgem formas de assimetria, competição e disputas entre grupos sociais (Copans, 1982).

A assimetria leva ao questionamento do outro tema-chave no capítulo, a relação de senioridade, caracterizada por Balandier como "a relação assimétrica entre termos, dos quais um é preferencial, quer se trate de pessoas, de clãs, de grupos étnicos, de povos..." (1976:78); tal perspectiva norteará a análise da hierarquia de gerações entre os Baniwa.

Weigel (2001) fez um estudo das escolas Baniwa e encontrou situações bem distintas das conclusões desta pesquisa. As informações coletadas pela autora evidenciam

uma acentuada subversão da hierarquia de gerações, uma dessacralização do mundo, a adoção de comportamentos modernizantes próximos às maneiras dos brancos, a erosão dos saberes tradicionais e uma tendência de substituição da reflexão mítica, sacra e ritualizada, pela racionalidade técnica e administrativa do saber científico. Ela situa a implantação do sistema educacional como um dos principais fatores causais desta transformação. Cremos que as disparidades entre as conclusões de Weigel e as nossas, podem ter ocorrido em função do tipo de recorte, pois dados coletados a partir da ótica da escola tendem a expressar o pólo de contato mais próximo ao mundo não-indígena, uma faceta da realidade sobre a qual os poderes e saberes não-escolares dos velhos têm pouca capacidade de penetração e influência. Além disso, boa parte de seus dados reflete a situação do Baixo Içana, onde as influências disruptivas do processo colonizatório incidiram de forma mais contundente, contribuindo para uma acentuada transformação das antigas formas de sociabilidade Baniwa; as pesquisas de Eduardo Galvão, realizadas na década de 50, já assinalavam essas características do Baixo Içana; quase 50 anos depois, a consolidação da intervenção salesiana e a presença do garimpo nos anos 80 aprofundaram o processo.

Os dados desta pesquisa, coletados na rotina das aldeias, nas assembléias e fóruns das Organizações Indígenas, nos espaços de poder de sibs e fratrias e nas pequenas comunidades situadas nos altos rios, desvendam uma realidade diversa da que foi encontrada por aquela autora. Além disso, ela trabalha com uma abordagem dicotômica entre tradicional e moderno, uma posição que aqui tentamos evitar. Seguindo as propostas de Sahlins (1988) e Terence Turner (1993), buscamos explorar a transformação dos esquemas culturais existentes, a incorporação das produções socioculturais trazidas pelo contato interétnico e o uso ressignificado das normas culturais pelos sujeitos, tornando desnecessária a oposição entre tradição e modernidade, na medida em que a última passa a ser incorporada nos distintos modos como a primeira se transforma historicamente.

### ***Aviamento, o ontem e o hoje***

A literatura disponível (Wright, 1992) situa no século XVIII o início de uma penetração mais expressiva dos europeus no território Arawak do Noroeste amazônico brasileiro, tendo como finalidade as expedições de captura de escravos, os descimentos e aldeamento forçados, o comércio e a catequese; a estes fatores se adiciona, já no final do século XIX, o extrativismo do caucho e outros produtos da floresta que intensificam as modificações no modo de viver indígena. Como diversos artigos já foram escritos sobre o tema, a proposta aqui é apenas assinalar que os Baniwa tiveram de gerar formas específicas de socialização e reorganização da vida, buscando dar conta dos desafios gerados pela ameaça contínua do contato e otimizar a realização de interesses e necessidades internas de sua cultura. Muitos dos padrões inicialmente impostos foram selecionados e, ao final de certo tempo, incorporados, tal como ocorreu com sua inserção (forçada) na economia de mercado. O que interessa para o presente texto são as interações mais recentes, ocorridas nas etapas finais do sistema de aviamento<sup>92</sup> que, a partir do extrativismo da borracha, atingiu plenamente os Baniwa.

O sistema de aviamento na Amazônia foi estudado por diversos autores (Wagley, 1977), (Santos, 1980) para analisar o extrativismo da borracha, mas ele tem permeado, de fato, um conjunto mais amplo de relações econômicas e sociais travadas no meio rural amazônico.

Análises como a de Aramburu (1994) mostram que o sistema permitiu ao produtor

---

<sup>92</sup> O termo aviamento está sendo usado para designar um conjunto de relações sociais e econômicas travadas entre o comerciante e o produtor rural, no qual o primeiro adianta mercadorias, num tipo de sistema de crédito, em troca de produtos extrativistas a serem entregues pelo produtor, num período de tempo futuro. (Aramburu, 1994).

rural amazônico, o acesso indireto ao sistema de crédito bancário, aos insumos agrícolas, à divisão internacional do trabalho e à economia de mercado, promovendo uma integração subalterna do produtor rural amazônico à sociedade regional, nacional e mundial. A obtenção de crédito diretamente dos estabelecimentos financeiros permitia a oferta, pelo aviador, de um financiamento indireto ao produtor rural, possibilitando-lhe o acesso imediato a mercadorias mediante a promessa de entrega futura de produtos extrativos. O mesmo autor chama a atenção para o caráter paradoxal do aviamento que simultaneamente atrela o produtor à economia formal, mas se constitui também num obstáculo à difusão e aprofundamento das relações impessoais de mercado, na medida em que os vínculos estabelecidos entre o aviador e o aviado envolvem laços de compadrio e de fidelidade, pouco compatíveis com as formas de operar da economia moderna. O aviador também assume uma série de funções sociais de um Estado ausente; o produtor deposita sua confiança no patrão e nele busca apoio para a educação dos filhos e para o tratamento de familiares em caso de doença. Dessa forma, o aviamento monopoliza as relações do produtor com o mercado e com o Estado e se transforma numa barreira à modernização das relações sociais.

Na área Baniwa, as interações travadas com o sistema de aviamento guardaram muitas dessas características, de tal maneira que até a decadência final do extrativismo na década de 80, os comerciantes aviadores, brasileiros e colombianos se mantiveram como uma das principais vias de acesso às sociedades nacionais e às mercadorias industrializadas que se tornaram essenciais ao modo de vida indígena. A Igreja Católica, que se mostrava como uma alternativa, não era de fato diferente, já que movimentava um sistema de crédito similar ao do aviamento, feito através das chamadas "cantinas", armazéns onde mercadorias obtidas por doação em outros locais eram adiantadas em troca de produtos extrativistas e artesanato, a serem pagos na estação seguinte; tratava-se de um

verdadeiro sistema de financiamento a longo prazo, que a missão não conseguiu manter nos anos mais recentes.

*“No tempo de patrão, ele chegava e perguntava se tinha borracha, cipó, sorva ou chicle; aqui só tirava sorva, aí o patrão dizia: a sorva está dando um bom preço pra gente trabalhar; se tu tiver tantos quilos sai assim tantos cruzeiros; aí todo mundo escutava, ficavam escutando quanto era o valor do quilo; se estava como eles queriam, se eles ficavam de acordo era só perguntar pro pessoal e se eles queriam trabalhar eles iam lá no patrão fiar, tirar crédito lá no porto. Quem queria, ia lá no porto e pegava um fiado... eles desciam no porto e tiravam o que precisavam; se queria espingarda pegava espingarda, ou então roupa. Naquele tempo, ainda não tinha forno (para fazer farinha); o que tinha era terçado, machado, pólvora; a linha também não tinha não, só havia a linha americana, só; e anzol tinha; também dava pra tirar panela, prato, tabaco e cachaça. A pessoa tirava e depois juntava tudo, era um montão de mercadoria; depois disso ia trabalhar tirando sorva pra pagar, eles trabalhavam para os outros né? Até que eles liquidavam a conta, mas logo depois faziam outra”. (A.C., capitão Curipaco).*

Com a falência do extrativismo, o acesso da população aldeada ao mercado se manteve através da venda de artesanato, mas o monopólio dos comerciantes que aviltavam o preço pago ao produtor, aliado ao elevado custo de produção decorrente do alto preço do transporte, grande distância do mercado e dos limites de uma produção centrada na apenas na capacidade de trabalho de cada família nuclear munida de ferramentas rudimentares, mostrou-se incapaz de oferecer uma alternativa econômica adequada às necessidades da população.

No mundo Baniwa, a subsistência está garantida; embora a pesca e a caça estejam progressivamente mais escassas, ainda não há necessidade de comprar comida para a alimentação diária; da mesma forma, é possível dispor dos materiais necessários para a moradia. Todos esses bens parecem estar escasseando e, pelo menos no entendimento dos indígenas, parece ser uma questão de tempo para que eles desapareçam por completo, caso sua exploração mantenha os atuais padrões de baixa sustentabilidade.

Existe, porém, a necessidade de obtenção de diversos produtos industrializados que foram incorporados ao longo da história do contato e se tornaram imprescindíveis à reprodução material e simbólica da sociedade. Mercadorias como pilhas, anzóis, linhas e lanternas são hoje indispensáveis para a pesca cotidiana; o sal é necessário ao preparo do alimento; as casas exigem portas, pregos e dobradiças; a roupa tornou-se elemento essencial da identidade Baniwa, sua manutenção exige produtos como sabão, linha e agulhas. Motor de popa e combustível são importantes para a manutenção da vida social, pontuada por festas, visitas, encontros religiosos e políticos, para as transações econômicas na cidade de São Gabriel e, sobretudo, para a remoção de doentes para o hospital na cidade. O esforço pela obtenção dessas mercadorias, assim como dos serviços essenciais de atenção à saúde e à educação, constitui-se hoje numa poderosa via de mobilização das pessoas nas aldeias.

Quando deixaram de percorrer os rios, os comerciantes criaram uma lacuna que ainda não foi preenchida por outro ator econômico e as comunidades se mantêm na busca de outros agentes de mercado que possam suprir tal papel. É a partir dessa ótica que se pode entender a aceitação da Goldamazon, uma mineradora que atuou no Alto Rio Negro na década de 80; segundo alguns informantes, os Baniwa estavam atrás de um “patrão” a quem pudessem vender seus produtos e oferecer sua mão-de-obra, reinserindo-se assim na economia de mercado. Rechaçados pela mineradora, desinteressada do que lhe era oferecido, continuaram sua busca através de alternativas como o populismo eleitoreiro e

atualmente do trabalho da Organização de Base. Voluntariamente ou não, os dirigentes das Organizações Indígenas são pressionados a exercer o papel do aviador; essa expectativa se perpetua em torno deles, apesar da superação histórica do modelo extrativista que impossibilita a manutenção do sistema de avião.

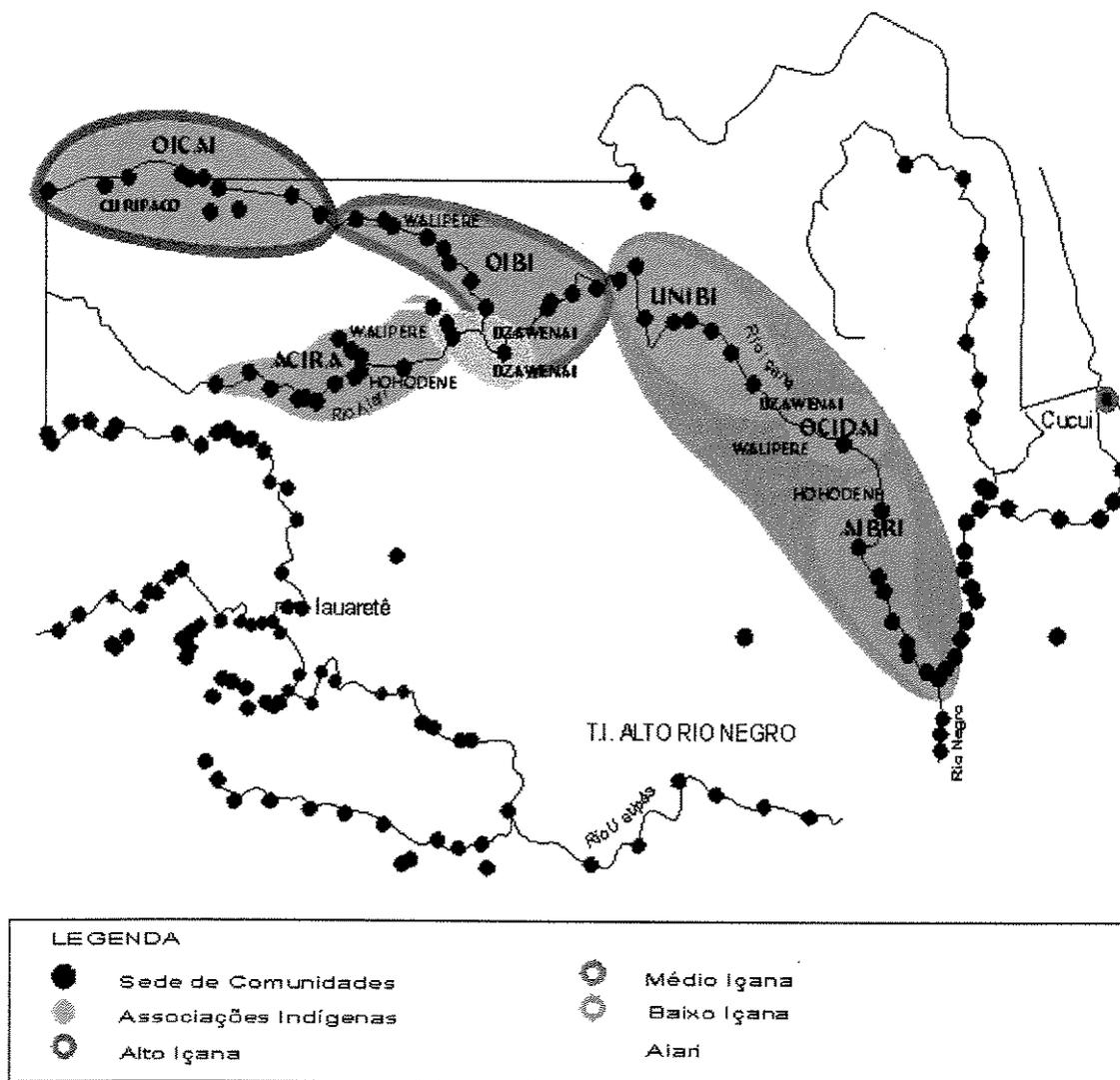
### ***Poder político e organização social Baniwa***

O trabalho político hoje desenvolvido pelas Organizações de Base reflete, em grande parte, as tensões do parentesco expressas na distribuição geográfica e nas fissões periódicas das aldeias que lhes proporcionam base de apoio; estas tensões costumam redundar no incremento ou retirada do apoio político à entidade e são acompanhadas com atenção por seus dirigentes, que têm clara noção de tais influências sobre seus mandatos. Os princípios que orientam os critérios de exercício de poder, legitimidade e desempenho das chefias de aldeia trabalhados no capítulo anterior, são aplicados também ao trabalho das lideranças de Organização Indígena, não havendo, neste sentido, uma descontinuidade significativa entre as duas formas de exercício de vida política.

Por outro lado, as formas de atuação das Organizações não deixam de representar novas estratégias de intervenção social, pois sua busca por uma posição menos assimétrica nas relações interétnicas as leva a negociar com instituições não inscritas na sua tradição. Em função disso, os líderes das associações têm uma parcela de sua legitimidade garantida pela escolaridade e domínio de saberes do mundo do branco, sendo a outra fundada nas relações de parentesco que determinam o status que a sociedade lhes atribui por nascimento e que pode operar como sistema de partida, por sobre o qual a liderança constrói sua carreira política.

Uma descrição sumária dos padrões atuais de assentamento e distribuição de sibs e fratrias no território Baniwa mostra uma população aproximada de 4.840 indivíduos, que

está hoje distribuída em 94 assentamentos (ISA/FOIRN, 1997) entre aldeias e sítios,<sup>93</sup> nos rios Içana, Aiari, Cuiari, Quiari e afluentes,<sup>94</sup> que comportam a divisão geopolítica expressa no mapa abaixo:



Fonte: mapa adaptado de Narradores Indígenas, 1999.

## Mapa 2

<sup>93</sup> Na terminologia local, sítios são pequenos assentamentos que costumam comportar apenas uma família nuclear.

<sup>94</sup> Os dados aqui citados se referem exclusivamente à população Baniwa residente na área rural de São Gabriel da Cachoeira. Estão excluídas destas informações a população residente em área urbana e em outros municípios.

O **Baixo Içana**, compreendido entre a foz do rio e a aldeia de Tunuí, é uma região de maior proximidade com a área urbana e mais fácil acesso pela via fluvial; ao longo da história do contato sofreu maior influência do processo colonizatório, através da ação intensa de missões evangélicas e católicas que influenciaram nos padrões de assentamento, na composição demográfica e na adoção da língua Nheengatu, que praticamente substituiu o Baniwa na comunicação cotidiana; a população desta sub-área tem um maior contato com as agências da sociedade nacional, acesso mais fácil à assistência à saúde, escolas municipais, aparelhos de TV e antenas parabólicas instalados em boa parte das comunidades. A missão salesiana sediada em Assunção, bem no centro desta área, exerce considerável influência sobre as localidades católicas e ainda alimenta relações conflituosas com os grupos evangélicos igualmente assentados neste trecho de rio. A Missão Evangélica Novas Tribos mantém base física nas aldeias de Boa Vista na foz do rio e em Tunuí.

Foi grande o impacto da intervenção das empresas mineradoras na década de 80 nesta sub-região; na época as aldeias evangélicas apoiavam sua presença e enfrentaram a oposição das comunidades católicas; o conflito, deliberadamente incentivado pelos funcionários da empresa para dificultar a obtenção de um consenso indígena que lhes fosse desfavorável, deixou marcas profundas cujos efeitos ainda hoje repercutem e vêm dificultando a organização etnopolítica dos grupos ali assentados.

As lideranças de aldeia do Baixo Içana mantêm alianças permanentes com a política partidária de São Gabriel da Cachoeira, emprestando apoio a prefeitos e vereadores em troca de bens de consumo, como roupas, ferramentas e insumos agrícolas em geral. Tal influência se espalha ao longo de todo o Içana e afluentes, mas se torna mais diluída à medida que se sobe o rio; as dificuldades de navegação e a rarefação demográfica das comunidades tornam pouco atrativo o investimento em práticas populistas nas regiões mais distantes, de acesso difícil e poucos eleitores. O rendimento eleitoral se mostra mais proveitoso nesta sub-área populosa do território Baniwa, já que a mesma congrega uma

população estimada de 2.251 pessoas, pouco menos da metade da população Baniwa aldeada (ISA/FOIRN, 1997).

Embora neste trecho de rio sejam raras as comunidades ocupadas por membros de apenas um sib, através da análise da filiação de sib das chefias locais é possível delinear quem exerce influência política na aldeia. A identificação das fratrias de origem dos capitães evidencia que esta é área sob influência de sibs Dzawenai – a maioria de baixo status na hierarquia ritual Baniwa – que controlavam a maior parte dos cargos de chefia na época da pesquisa.

No sentido rio acima, seu ponto extremo é Tunuí, onde se localiza uma grande cachoeira que representa uma importante barreira física à entrada de agentes de colonização oriundos do lado brasileiro; caso haja interesses importantes em jogo, um fator isolado não é capaz de impedir o acesso, mas na falta de uma motivação econômica maior,<sup>95</sup> o grau de dificuldade de navegação influencia na redução de atividades de agentes da sociedade nacional e seguramente dificulta a prestação de serviços de saúde nos trechos acima de Tunuí, pois grande parte das ações sanitárias precisa ser desenvolvida em barcos grandes, cujo tamanho os impede de ultrapassar uma cachoeira deste porte.

O Baixo Içana sofre ainda uma subdivisão interna representada pelas comunidades mais próximas à sua foz, falantes de Nheengatu<sup>96</sup> e os povoados situados no seu trecho superior que falam Baniwa. Essa divisão lingüística tem expressão geopolítica, de tal forma que os falantes de Nheengatu vêem a si próprios como um grupo político distinto dos falantes de Baniwa e vice-versa.

---

<sup>95</sup> Quando o preço dos produtos extrativistas era compensador, Tunuí não representava barreira que impedisse a entrada dos comerciantes; mas atualmente a maior parte das expedições que sobe rio para qualquer finalidade, costuma retornar de Tunuí.

<sup>96</sup> A introdução do Nheengatu se deve à iniciativa de missionários católicos. Durante muito tempo, o Nheengatu operou como uma língua franca no Alto Rio Negro; ainda hoje, boa parte das pessoas mais velhas também a utiliza como segunda língua indígena, o que já não ocorre entre os mais jovens. Apenas entre os grupos residentes na calha do Rio Negro, Rio Xié e Baixo Içana, o Nheengatu substituiu completamente a língua materna indígena.

Em termos geopolíticos, pode-se dizer que de Tunuí para cima começa a área localmente denominada de **Médio Içana**,<sup>97</sup> que é a área de principal influência da fratria Walipere e da Organização Indígena da Bacia do Içana/OIBI, cuja atuação começa a partir de São José, pouco acima de Tunuí, indo até Tamanduá, um pequeno sítio que marca o final do território Walipere e o início da área Curipaco no Içana brasileiro. Ao todo, são 16 localidades falantes de Baniwa, sendo 13 dos sibs Walipere, duas controladas por sibs da fratria Dzawenai e uma outra é cindida ao meio, enfrentando fortes conflitos políticos entre membros de sibs hohodene (católicos) e walipere (evangélicos) que residem no mesmo local. No Médio Içana, onde se situa hoje o pólo mais dinâmico do movimento indígena na região, há uma predominância de aldeias evangélicas; do total de 16 aldeias que formam a base política da OIBI, seis praticam a religião católica. As aldeias são pequenas, com sua população variando entre 13 a 85 pessoas por comunidade, mas o hábito de realizar Conferências Evangélicas<sup>98</sup> facilita a organização política e a capacidade de mobilizar rapidamente um grande número de pessoas para outras finalidades; tais condições favorecem uma interação entre as aldeias e a disseminação de propostas e atividades do movimento indígena.

Ao longo do período que vai de 1992, ano em que iniciamos um contato mais próximo com essa realidade, até 1999, foi possível observar um acentuado isolamento dessa área em relação às frentes de contato da sociedade nacional. Localizada no trecho

---

<sup>97</sup> Utilizamos aqui os critérios de divisão espacial entre Baixo e Médio Içana adotados na ação política das Organizações Indígenas Baniwa; para fontes como o Instituto Socioambiental (1997), quase a metade da área de abrangência da OIBI pertence ao Baixo Içana. Como as lideranças com quem trabalhamos vêem a si mesmas como membros do Médio Içana, preferimos adotar a terminologia indígena fundada em bases geopolíticas e de parentesco, mesmo que ela não guarde uma equivalência perfeita com padrões estritamente geográficos de distribuição dos assentamentos.

<sup>98</sup> Conferências são grandes reuniões de finalidade religiosa, onde a população de diversas aldeias geograficamente próximas se reúne periodicamente para a celebração de cultos evangélicos, o que confere um alto grau de interação e articulação política entre as chefias; no intervalo das Conferências são realizadas as Santas Ceias, eventos que reúnem um número menor de participantes, mas com finalidades semelhantes.

intermediário de um rio, cuja maior frequência e intensidade de interações ocorre nos seus extremos, o Médio Içana se situa acima da barreira representada por Tunuí e longe da fronteira com a Colômbia, enfrentando o desinteresse por parte das agências de colonização, desde que o extrativismo entrou em decadência. Entregue a si mesma, a população enfrentou por muitos anos o abandono e a desassistência pelos poderes públicos, resultando em falta de escolas, de estímulo à produção para o mercado, apoio para escoamento de mercadorias e assistência médico-sanitária.

A sub-região já contou com a presença da missão Novas Tribos, que dispunha de uma base física em Jandu Cachoeira, bem no centro da mesma, mas cuja influência foi decaindo gradativamente, até seu encerramento no início da década de 90; isto restringiu mais ainda a oferta de escolas para as famílias evangélicas, que se recusavam a enviar os filhos para estudar na missão católica de Assunção. A escassez atual de missionários não-índios não parece afetar a prática do evangelismo nas aldeias, cada uma das quais conta com um “ancião”, ou seja, um membro indígena, considerado como pessoa versada na bíblia, que assume o papel de coordenador local das práticas religiosas e exerce influência política no cotidiano da aldeia (Journet, 1995). O trabalho do ancião representa uma forma de autonomia religiosa, pois diferente da Igreja Católica, que exerce o monopólio das prédicas religiosas, o evangelismo indígena é desenvolvido de modo independente das igrejas dos brancos; são tamanhas as diferenças entre as práticas evangélicas indígenas e aquelas encontradas fora do mundo indígena, que se torna possível considerá-las como verdadeiras “igrejas índias” (Wright, P. 1994).

O território Curipaco, na área conhecida no Brasil como **Alto Içana**, inicia-se acima de Tamanduá e conta com 16 aldeias, todas evangélicas; essa região tem sofrido, ao longo das últimas décadas, forte influência do pelotão do Exército brasileiro estabelecido bem no centro da área, na aldeia de São Joaquim. Dada a completa ausência de outros órgãos de governo, o pelotão tem suprido algumas funções de assistência à saúde e educação e

formação de vínculos com a sociedade nacional brasileira, apesar da inadequação de suas ações às necessidades da população. Igualmente, a presença do grupo missionário Novas Tribos se manteve relativamente constante, contando com um missionário residente na aldeia de Jerusalém. A permanência dessas instituições tem exercido uma influência contrária à constituição do movimento indígena no local; a área Curipaco tem mostrado, ao longo dos últimos anos, um conservadorismo político e uma certa oposição às propostas ambientalistas e de revitalização da etnicidade que emanam do movimento indígena; seus chefes de aldeia têm apoiado propostas desenvolvimentistas como as do projeto Calha Norte, a presença de mineradoras e outros agentes de colonização.

Para os Curipaco, até poucos anos atrás, as instituições colombianas representavam uma referência maior do que as brasileiras; devido aos freqüentes deslocamentos masculinos em busca de trabalho temporário e aquisição de bens industrializados, ainda existem mais falantes de espanhol do que de português entre os membros das gerações mais velhas. Nos últimos anos, observa-se um reforço dos vínculos desse grupo com as instâncias de poder de São Gabriel da Cachoeira, como as Secretarias de Educação e Saúde e a própria FOIRN, cujas atividades geram visitas periódicas das lideranças à sede municipal.

O Aiari, com 22 aldeias, tem sua população dividida entre católicos e protestantes, sendo os primeiros majoritariamente membros dos sibs da fratria Hohodene e os últimos representados por sibs da fratria Walipere, ali residentes. A influência da missão salesiana foi grande neste rio, enfrentando acentuada decadência nos últimos anos. As observações atuais dão conta de uma incapacidade institucional católica em manter a intensa ação de décadas anteriores. Atualmente, as atividades missionárias se reduzem a viagens periódicas de religiosos pouco entusiasmados, levando os sacramentos e um simulacro de assistência médica, cuja má qualidade tornou-se cada vez mais evidente com a oferta de serviços de saúde pelo recém-implantado Distrito Sanitário Especial Indígena.

A lenta, mas aparentemente irreversível decadência do modelo salesiano deixou os missionários desprovidos de recursos econômicos e humanos para manter o controle que outrora exerceram sobre os habitantes do Aiari. A impressão geral é de que os católicos estão entregues a si próprios e pouco contam com (ou acreditam no) o apoio da missão católica. A decadência da missão, que intervinha incisivamente sobre a vida cotidiana das pessoas, desestimulando as iniciativas autogestionárias, deixou um vazio que ainda não foi preenchido por atores políticos indígenas que possam emergir do processo.

Os grupos do Aiari contam com outra presença muito importante, os xamãs, os últimos em atividade em todo o Alto Rio Negro, que exercem uma influência direta sobre as comunidades católicas, e indireta, mas nem por isso menos efetiva, naquelas que são evangélicas. As aldeias de origem dos principais xamãs vêm direcionando suas alianças políticas no mundo dos brancos para a Prefeitura de São Gabriel, o que tem repercussões sobre o alcance do movimento indígena local, representado pela Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiari/ACIRA.

As características da organização social Baniwa exercem influência sobre os modos de funcionamento das Organizações de Base, que não são entidades classistas no sentido que concebemos um sindicato; tampouco representam grupos de moradores dispostos aleatoriamente no espaço urbano, unidos apenas por interesses conjunturais e sem vínculos prévios entre si. Tais associações congregam grupos de parentes (e, às vezes, também seus afins) através de obrigações sociais recíprocas estabelecidas desde épocas anteriores ao contato, constituindo-se como mais um (dentre outros) meio de demarcação de uma identidade de uso local, no cadinho pluriétnico do Alto Rio Negro.

Na realidade pesquisada, as obrigações de reciprocidade equilibrada que regem as relações entre sibs e fraternas atinge não apenas a convivência cotidiana, mas também se estende à redistribuição dos bens obtidos pelas Organizações junto às instituições não-indígenas. Dessa forma, a escolha de Agentes de Saúde, a distribuição das radiofonias,

motores de popa e outros bens de consumo obtidos junto à FOIRN e ao subsistema de saúde indígena é menos orientada pela racionalidade técnica e mais pelas linhas de poder que demarcam as interações dos grupos de parentesco (Gamelo, 2001). Por outro lado, como estes agentes da modernização tampouco dispõem de poder de mando, podem utilizar o prestígio conferido por tais bens e serviços para ampliar seu espaço de negociação e convencimento das chefias mais velhas, junto a quem buscam legitimar-se.

Se observarmos a base geográfico-cultural mostrada no mapa da página 10, a partir da qual as associações Baniwa se organizam, vemos que elas praticamente coincidem com as áreas de distribuição territorial das respectivas fratrias; assim, verificamos que Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiari/ACIRA é uma entidade que representa majoritariamente os Hohodene; a Organização Indígena da Bacia do Içana/OIBI congrega principalmente a fratria Walipere; Organização Indígena dos Curipaco do Içana/OICAI representa sibs de falar Curipaco; a União das Nações Indígenas do Baixo Içana/UNIBI e a Associação Indígena do Baixo Rio Içana/AIBRI dividem entre si o território controlado pela fratria Dzawenai do Baixo Içana, havendo uma divisão bem evidente entre ambas: a área da UNIBI cobre os falantes de Baniwa do Baixo Içana, e a AIBRI, os falantes de Nheengatu; dentro da área de abrangência da OIBI e da ACIRA estão encravados alguns assentamentos de outras fratrias, que assumem o papel de minorias políticas na sub-área.

Sob o rótulo de diferenciação geográfica encontramos diferenciações de fratrias, que expressam as configurações assumidas pelo poder local.

## ***Poder e Religião***

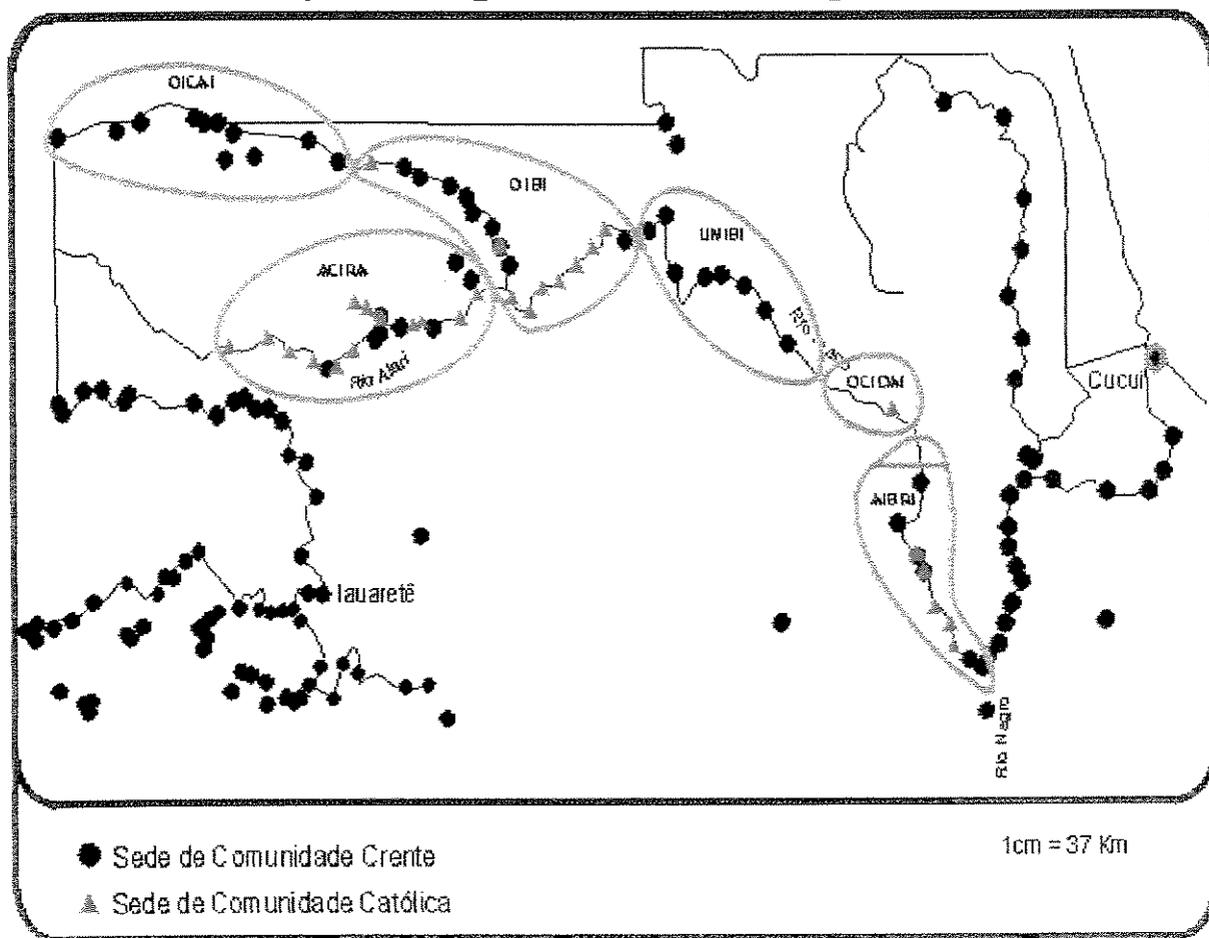
No mundo Baniwa, a vida cotidiana está impregnada da religiosidade que perpassa todos os elementos constitutivos da sociedade e do cosmos, não sendo possível (nem desejável) separar ação política da religiosidade, o que confere à primeira uma singularidade de atuação e contribui para definição de um estilo de ação característico das lideranças do movimento indígena.

Wright (1994) utiliza o conceito de mitopraxis, para problematizar os movimentos socio-religiosos em grupos indígenas do Brasil, demonstrando que várias dessas manifestações são atualizações rituais de produções míticas preexistentes, numa busca de transformação simbólica (e, às vezes, material) da realidade encontrada num momento histórico determinado. O autor estudou o milenarismo Baniwa, mostrando como seus profetas incorporaram elementos do cristianismo e rejeitaram outros aspectos da ordem social do mundo do branco, numa estratégia de manutenção e revitalização da integridade dos vínculos sociais e políticos que uniam naquele momento, uma população ameaçada de destruição física e cultural. A conversão Baniwa ao cristianismo recobriu os aspectos mais evidentes das antigas crenças, que se fundiram às práticas religiosas atuais, produzindo sentidos inusitados ao cristianismo ali praticado; a apropriação e ressignificação de um produto da alteridade como a doutrina cristã se fez em consonância com a estrutura simbólica do pensamento nativo (Barabas, 1989), (Wright, 1981), (1994).

Um mapeamento preliminar da conversão ao Cristianismo mostra que, no Içana, quase todas as aldeias da fratria Walipere são evangélicas, exceto Santa Rosa, Santa Marta e o sítio de Tamanduá, onde seu fundador, um singular benzedor, rompeu com a religião evangélica de seus consangüíneos, autodefinindo-se como “tradicional”, isto é, praticante da religiosidade anterior à chegada dos missionários; apesar da posição explicitada, o mesmo procura manter relações amistosas com os salesianos, embora, segundo os próprios padres,

não se deixe converter aos preceitos da fé católica, insistindo em se manter poligâmico e praticante assíduo dos ritos *malikai*; trata-se, porém, da única exceção entre os Walipere do Içana. No Aiari, temos uma comunidade Walipere que pratica a fé católica, sendo as demais evangélicas. Cabe um futuro aprofundamento das razões pelas quais os sibs walipere são entusiasmados praticantes da doutrina evangélica, enquanto outros grupos, passada a fase inicial de conversão maciça desencadeada por Sofia Müller, deixaram-se mesclar, alguns retornando ao catolicismo e outros mantendo-se crentes.

### Distribuição de Comunidades Crentes e Católicas por Organização Indígena



Fonte : Mapa adaptado Narradores Indígenas - 1999

Mapa 3

Os conflitos entre evangélicos e católicos<sup>99</sup> são temas recorrentes em qualquer conversa nas aldeias. Chefias e pessoas comuns de aldeias católicas desprendem grande energia na crítica ao “mau comportamento” dos evangélicos (e vice-versa), comparam os modos de vida de crentes e católicos, relatam disputas – sempre vencidas por quem conta o ocorrido – de interpretação dos textos bíblicos, etc.. Neste contexto, as posições intermediárias são indesejáveis, todos têm de definir seu lugar e esta opção permite uma caracterização do interlocutor como aliado ou adversário potencial. Esta polarização é congruente com as produções culturais Baniwa, cujos mitos evidenciam que uma das principais fontes de tensão, nessa sociedade, são as relações de afinidade, boa parte das quais se expressa hoje, nos conflitos estabelecidos entre cunhados de sibs evangélicos e católicos.

A religião professada pela liderança de Organização Indígena também influi na concessão ou retirada de apoio à sua atuação; entidades como a ACIRA e a OIBI que têm crentes e católicos entre suas bases, tem de lidar com a desaprovação “a priori” dos capitães de religiões contrárias; isso gera a necessidade de manter contatos mais frequentes e intensos com seus oponentes religiosos, buscando evitar a perda de legitimidade e credibilidade potencializada pelos boatos e desconfiança mútua.

É possível verificar no território Baniwa, diferenças fundamentais nas relações políticas travadas entre líderes de aldeias católicas e evangélicas; os primeiros têm níveis mais rarefeitos de interações entre si, parecendo mais voltados para as disputas do mundo intracomunal. Existem poucas oportunidades de reunir diversas aldeias, como ocorria com os

---

<sup>99</sup> Ao ler este trecho, dois dos principais informantes solicitaram expressamente que fosse esclarecido que os Baniwa nunca tiveram disputas religiosas entre si e que as tensões ocorridas eram de responsabilidade dos missionários não-índios. Na ótica dos informantes, estes é que seriam os responsáveis pelo conflito instaurado com a conversão ao cristianismo. Comprometi-me a registrar tais interpretações, mas deixando claro que também iria registrar minha discordância sobre tal posição. A observação participante mostra que o conflito amainou com a redução da influência dos missionários brancos, mas ele é claramente perceptível mesmo em curtas permanências nas aldeias. Em minha opinião, a posição dos informantes é motivada pela recusa, tipicamente Baniwa, em explicitar quaisquer conflitos latentes em sua sociedade, remetendo para a alteridade a responsabilidade pelos desentendimentos.

antigos rituais *pudali*, hoje praticados apenas na aldeia de Ucuqui no Aiari. Na área católica, as reuniões intercomunais mais freqüentes são as festas de santos, de escasso nível de politização; outra oportunidade de reunir-se é propiciada pelas assembléias das Organizações que, no Aiari, majoritariamente católico, são poucas, porque a ACIRA não dispõe de recursos suficientes para fazer mais do que uma assembléia anual ou bianual.

Entre os evangélicos, as Conferências contribuem para o incremento da organização política das aldeias; elas propiciam reuniões trimestrais ou quadrimestrais de um grande número de pessoas, facilitando a troca de opiniões, a circulação de informações e versões explicativas de fatos políticos, além de favorecer a tomada coletiva de decisões. Estes eventos já eram, antes da formação das Organizações Indígenas, um meio de avaliação do desempenho dos líderes políticos e religiosos e passaram a absorver também a função de controlar a atuação dos jovens que atuam nas fronteiras das relações interétnicas; por suas funções, estes demandam um olhar mais atento, pois correm maior risco de se deixar permear pelas práticas próprias da alteridade. As mudanças de diretoria de entidade nas áreas evangélicas parecem ocorrer com mais freqüência, quando há descontentamento dos capitães com sua atuação. A radiofonia, fortemente presente nas áreas evangélicas falantes de Baniwa, é um elemento essencial para alimentação desses vínculos no intervalo das Conferências.

A descrição acima não se aplica às aldeias evangélicas do Baixo Içana, que vêm enfrentando muitas dificuldades em articular alianças políticas consistentes. Somente no ano de 2000, elas ensaiaram os primeiros passos para constituir suas próprias Organizações Indígenas, mas suas diretorias vêm enfrentado desentendimentos recorrentes, com acusações mútuas de uso de veneno e de desvio de recursos, o que tem dificultado a continuidade e o fortalecimento de sua atuação. Tais conflitos ainda refletem os efeitos nocivos da exploração garimpeira nessa região.

O estudo de Sampaio (2000) sobre as Conferências Evangélicas Baniwa mostra que elas parecem recobrir boa parte das antigas funções dos *pudali*: além dos copiosos cultos realizados diuturnamente, as Conferências propiciam oportunidades para a busca de parceiros e acertos matrimoniais, acordos comerciais, reavivamento dos valores comunais e das alianças políticas. Elas se caracterizam ainda como espaços de acirramento do controle moral econômico e das disciplinas corporais. Esses encontros operam como um tipo de *potlatch*, construindo e destruindo reputações de capitães, de acordo com a qualidade da alimentação, das acomodações e cumprimento de todas as etapas rituais do evento; eles promovem ainda um estímulo a atividades de reprodução comunal tais como o aumento das roças, intensificação da caça e da pesca, restauração das casas, etc., além de servirem para a regulação de tensões e conflitos latentes.

O clima emocional da Conferência favorece a eclosão de estados coletivos de exaltação mística e de práticas de auto e heteroflagelação moral pelos participantes; tais catarses morais acomodam em seu interior formas de avaliação do desempenho de líderes.<sup>100</sup> As lideranças evangélicas de Organização Indígena se esforçam para freqüentá-las e demonstrar, através de uma intensa participação e seguimento dos processos rituais aí instaurados, que não iniciaram um processo de diferenciação dos demais e que seguem partilhando os valores, o comportamento e o poder aquisitivo dos demais membros das comunidades. Com freqüência, os diretores das entidades de base podem dispor deste espaço também para discutir assuntos políticos, desmentir boatos e planejar ações em comum acordo com os capitães presentes, além de reforçar estratégias definidas nas viagens de articulação, ocasiões em que percorrem todas as aldeias de sua área de abrangência.

---

<sup>100</sup> Os critérios de avaliação de desempenho do trabalho das chefias de aldeia, discutidas no capítulo anterior, podem ser integralmente aplicados para a avaliação das lideranças de Organização de Base.

As diferenças no padrão material de vida entre crentes e católicos são evidentes; a literatura antropológica disponível (Journet, 1995) mostra que a limpeza da aldeia, o cuidado com as casas e com o terreno ao redor das habitações são indicadores importantes do grau de prestígio e habilidade no gerenciamento das relações comunais pelo capitão. A maioria das comunidades católicas do Içana e Aiari é materialmente mais pobre, as casas parecem menos cuidadas e a limpeza menos acurada que entre os evangélicos; os antigos costumes e regras morais parecem ser menos seguidos e a disciplina e o controle dos jovens é menos evidente. Exceções como Juivitera, Tamanduá e Ucuqui, que adotam um severo estilo de vida, apenas acentuam o contraste com outras aldeias católicas.

As aldeias evangélicas do Médio e Alto Içana são fisicamente bem cuidadas,<sup>101</sup> a disciplina na vida cotidiana e o rigor da cobrança do cumprimento das regras morais Baniwa são muito visíveis; seu padrão material de vida, expresso na aquisição de bens e em melhores condições sanitárias é, de modo geral, mais elevado que entre as aldeias católicas. Os capitães das aldeias evangélicas mantêm intensos níveis de articulação e disputas políticas entre si; são muito bem informados da dinâmica do movimento indígena do Alto Rio Negro e da entrada de recursos na área através das Organizações Indígenas, sobre as quais exercem um firme acompanhamento. Nessas áreas, os jovens que exercem funções modernizantes são controlados mais rigidamente pelos pais e/ou avós e se situam como instrumentos de ampliação do poder político dos capitães; estes se esforçam por evitar que os jovens se autonomizem e desenvolvam projetos políticos próprios.

Entre os assentamentos evangélicos do Baixo Içana, encontramos também um padrão material de vida acima da média, mas as relações sociais estão fortemente marcadas pela subversão da hierarquia de geração e pelo afrouxamento dos vínculos de solidariedade

---

<sup>101</sup> Wright (1981), em trabalho realizado na década de 70, descreve uma situação similar, mas invertida: na descrição feita pelo autor, as comunidades católicas pareciam gozar de um padrão material de vida melhor que o das comunidades evangélicas; três décadas depois parece ter havido uma inversão de posições.

comunal. O seguimento das regras de cortesia, de partilha obrigatória dos alimentos e a reprodução de saberes mítico rituais para as novas gerações estão muito comprometidos, observando-se uma marcada preferência pelos saberes e formas de distinção oriundos do mundo do branco; muitos capitães evangélicos e católicos do Médio e Alto Içana expressam seu desgosto frente a esta situação através da recusa em aportar nessas aldeias quando viajam, alegando que não são tratados com a cortesia e respeito devido ao seu status.

As tensões entre católicos e evangélicos podem ser consideradas como uma dentre as diversas estratégias de demarcação nas relações identidade/alteridade; as diferentes formas de conversão operam como delimitadores das diferenças polarizadas entre consangüíneos e afins. As disputas religiosas são formas de expressão de relações de força, de afirmação de alteridades em luta, que tentam exercer um poder simbólico capaz de impor sua própria visão de mundo, concebida como única e legítima forma de organização da sociedade (Bourdieu, 1989). As lideranças de Organização de base se situam num cenário onde, apesar de sua condição de “especialistas políticos”, não gozam de uma credibilidade imediata; ao contrário, têm de trabalhar arduamente para fazer valer seus pontos de vista e se equilibrar numa instável condição de mediadores que buscam obter consensos a partir de pares de oposições onde se conflagram afins e consangüíneos, evangélicos e católicos, moradores do Içana e do Aiari.

As manifestações religiosas e do movimento indígena são matizadas pelas representações sociais Baniwa sobre os colonizadores. As imagens dos brancos, forjadas na história violenta do contato, expressam uma particular relação de desconfiança, de íntima depreciação e uma busca sistemática de autonomia e distanciamento do mundo não-indígena; os movimentos messiânicos Baniwa pregaram um reforço a esta postura de distanciamento do mundo dos brancos, gerando sentimentos fortemente mobilizadores da identidade e da solidariedade indígena (Wright, 1999).

Tais sentimentos orientam também o horizonte de lutas das Organizações Indígenas, engajadas no projeto utópico de transformação de suas condições de vida, executado por eles mesmos através da apropriação ressignificada de instituições oriundas do próprio mundo dos não índios; através delas os Baniwa tentam evitar (ou limitar) a interferência dos perigosos e violentos brancos no cenário social. A leitura de um relatório da OIBI, de 1999, mostra que seu autor situa as relações de contato em cinco tempos: o primeiro surge como um tempo paradisíaco pré-contato, o segundo e o terceiro são situados como tempos de desespero, amargura, tristeza e morte. O momento atual é caracterizado como o quarto tempo, assim descrito no texto:

*“Quarto tempo, mistura de esperança com a desconfiança.*

*Comparada com salada, desenhando um boneco para explicar a situação de saúde hoje,<sup>102</sup>*

*(Feita) de onça grande e outros pequenos, brigando com pensamentos diferentes, provoca em mim náuseas.*

*Ah! Estou quase vomitando!*

*É insuportável a situação de hoje”*

Fonte: André Fernando/Relatório de Atividades da OIBI, 1999.

A visão expressa no texto remete o mundo atual ao caótico início dos tempos míticos nos quais jaguares assassinavam cotidianamente as pessoas, ao desregramento, à desconfiança e ao caos que pontuavam as relações entre os proto-humanos e seus afins animais.

---

<sup>102</sup> Neste trecho, o autor se refere a uma dinâmica de grupo utilizada em um treinamento sobre Distrito Sanitário Especial Indígena, na qual os monitores pedem aos participantes que desenhem isoladamente as partes de um boneco que são depois articuladas entre si, gerando uma criatura disforme. O objetivo desta atividade é demonstrar que é impossível a obtenção de um resultado harmônico e produtivo se não houver acordo e cooperação entre os participantes de processos sociais. O autor do relatório utiliza esta imagem para evidenciar o caos, a confusão e a descoordenação que, a seus olhos, caracterizam o mundo moderno.

Para Faulhaber, o movimento reivindicatório indígena, mesmo se situando no plano político-secular, é nutrido por conteúdos utópicos oriundos de campos políticos e religiosos e produz inferências sobre as condições sociais que instituem as identidades étnicas, implicando uma aspiração de concretização de utopias que sustentam o imaginário mítico nativo (1994:97). Para a autora, os movimentos étnicos geram eficácia mobilizadora da sociedade ao se apropriarem, simultaneamente, de aspectos do imaginário da cultura ocidental, ao incorporar símbolos do cristianismo e ao reinterpretar a identidade mítico-étnica de acordo com os novos parâmetros apreendidos no contato interétnico.

Dados coletados entre os evangélicos mostram que a liderança indígena congrega em si mesma a história passada e o futuro de seu povo; exercendo um mandato supostamente moderno, estes atores sociais são também representados como agentes do milenarismo Baniwa:

*“A OIBI é um instrumento de Deus, sua missão é auxiliar os Baniwa para eles entrarem no milênio bem perto de Deus, perto da salvação; o aparecimento da OIBI estava previsto nas profecias que ajudam a gente a entender os mistérios” (A.C., capitão walipere dakenai, evangélico).*

Assim, as lideranças que dirigem a Organização se tornam instrumento do sagrado, responsáveis pelo resgate físico e metafísico de seus liderados, percorrendo uma trajetória que deve se harmonizar com a dos líderes messiânicos, bem conhecidos nesta cultura. Sob um desempenho aparentemente laico, esconde-se um componente profundamente religioso que orienta as expectativas socialmente produzidas em torno do trabalho político. Esta faceta da entidade também pode surgir nas suas atividades rotineiras, como, por exemplo, numa assembléia onde, junto com a avaliação do trabalho da diretoria da OIBI para o ano de

2001, incluiu-se uma análise sobre a passagem do milênio, destacando seu transcurso, mas sem a ocorrência concomitante (e esperada) do final dos tempos.

A releitura de elementos da sociedade nacional, feita pelos líderes de Organizações Indígenas é um movimento de mão dupla que exige também uma reapropriação crítica dos conhecimentos de sua cultura de origem. Falando sobre as práticas xamânicas, uma liderança evangélica que está desenvolvendo um ativo aprendizado da mitologia Baniwa, mostra ambíguas posições sobre a pajelança; por um lado reconhece a grande importância dos antigos saberes, mas seu evangelismo também o leva a condenar o que considera a “má tradição” expressa na atuação do pajé, nas acusações de feitiçaria, envenenamento e as cisões daí decorrentes. A liderança deseja recortar e divulgar através de seu trabalho político, apenas alguns aspectos da cultura dos antepassados e relegar outros – aqueles que, segundo seu juízo contribuem para acirrar conflitos intracomunitários – ao esquecimento. Wright (1999) já descreveu iniciativas anteriores de abandono deliberado de certas facetas da cultura Baniwa pelos seus membros; na obra citada, o autor demonstra que frente à situação de ameaça de extermínio do grupo, produziu-se uma renúncia deliberada de ações guerreiras físicas e simbólicas; na ocasião, os xamãs optaram por atirar no rio seus instrumentos de trabalho, renunciando assim à sua condição de poder.

A interação das lideranças evangélicas com as concepções mítico-religiosas da cultura Baniwa se expressa ainda na forma rigidamente disciplinada de sua atuação. Delas é cobrado o seguimento rigoroso das regras alimentares e de higiene e a participação regular nos cultos e Conferências evangélicas. Tal religiosidade auxilia na organização cotidiana de suas vidas, disciplina seus esforços e impulsiona seu trabalho político e conquistas econômicas, representando um encontro entre antigos padrões de comportamento e formas atuais de sociabilidade (Journet, 1995). O fervor religioso, a prestação de serviços e atendimento a demandas consideradas relevantes pelo grupo são também fontes de legitimação e de acumulação de poder simbólico usado na busca de consensos e de

equilíbrio nas relações entre os sibs que formam sua base política. O que os capitães exigem das Organizações e os líderes exigem de si mesmos é a concretização, em seu trabalho e vida, dos padrões morais ideais da cultura Baniwa. A ação política Baniwa pode ser concebida, então, como uma incorporação ressignificada de elementos do mundo não-indígena, desde que estes se guardem congruência com a cosmologia preexistente (Wright, P. 1994).

Embora as lideranças percebam os limites do pensamento mítico em propiciar uma adequada sustentação para suas atividades atuais e compreendam que o espaço/tempo cíclico da cultura indígena não consegue lidar com as mudanças, cada vez mais aceleradas, da sociedade mundial, com as quais o movimento indígena deve interagir, elas não podem e nem desejam romper com os antigos saberes, pois conhecem os prejuízos que tal ruptura acarretaria para a legitimidade de sua atuação política. Isso as leva a um exercício de apropriação crítica dos elementos de sua cultura, trazendo a ordem político-econômica não-indígena para o campo étnico, gerando uma ampliação do próprio conceito de identidade étnico-cultural e da idéia de poder, habitualmente permeada em todo o corpo social e que passa a ser associada também aos aparelhos de Estado. Configura-se, aqui, um processo que Sahlins (1988) denomina de "desenvolvimento neotradicional", no qual a mediação feita pelos agentes políticos locais gera formas diferenciadas de apropriação das forças econômicas e políticas mais globais, que podem representar inclusive um enriquecimento do sistema local e não apenas uma troca baseada na desigualdade e na transferência lucrativa dos bens locais para a metrópole (Sahlins, 1988:54/55)

## **Capítulo 6**

### ***Organizações de Base do Içana e Aiari***

#### ***Contexto Geral***

Usando como eixo de análise a atuação da Organização Indígena do Baixo Içana (OIBI) e da Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiari (ACIRA) e tendo como contraponto as recém-criadas União das Nações Indígenas do Baixo Içana (UNIBI), Associação Indígena do Baniwa do Rio Aiari (AIBRI) e Organização Indígena Curipaco do Alto Içana (OICAI), estabeleceremos uma correlação entre os dados até aqui descritos e a ação política delas também na realidade mais ampla do Alto Rio Negro. A análise será perpassada pela clivagem entre católicos e evangélicos, porque é impossível falar das relações intercomunais nessa região sem se referir às tensões entre esses dois tipos de práticas religiosas, que ordenam e dividem o mundo dos informantes e que seguem os trilhos a partir dos quais se pensam as relações de afinidade e alteridade.

Pode-se dizer que existe ação política quando identificamos a movimentação de atores e instituições em busca de construir objetivos comuns (Kushinir e Carneiro, 1999). Neste sentido, as Organizações Indígenas se aglutinam em torno de dois tipos de objetivos comuns: um voltado para a intervenção no mundo não-indígena, ou seja, articulação com as instituições de saúde, de educação, de desenvolvimento agrícola, política partidária, FUNAI

e mesmo com a FOIRN.<sup>103</sup> O outro objetivo comum, agregado sob o leque de intervenções da entidade de base, é dirigido às próprias aldeias, buscando a construção de alianças com seus líderes, a ampliação de legitimidade para a consecução dos projetos partilhados, em parte selecionados pela diretoria da entidade e em parte definidos a partir de pressões e demandas dos capitães e seus liderados. Como exemplo do primeiro colocamos a militância dos diretores da entidade nos conselhos de saúde e como exemplo do último, o já citado Projeto de Medicina Tradicional.

Na dinâmica do movimento indígena brasileiro, as Organizações de Base são uma peculiaridade do Alto Rio Negro. Na história local, a primeira Organização Indígena que surgiu na área Tukano do Rio Tiquié foi a União Familiar Cristã (UFAC), na década de 70, que guardava muitas diferenças com o que hoje se pratica na política indígena. Segundo Athias e Chagas (1999), a UFAC foi organizada nos moldes de uma cooperativa, visando resolver o problema do abastecimento de mercadorias na região do Tiquié, atividade que a missão salesiana não conseguia desenvolver a contento; posteriormente, outra entidade semelhante teria sido criada na região de Iauareté. Segundo os autores, as cooperativas indígenas fracassaram em sua tentativa de superar o sistema de aviamento e de garantir a chegada de gêneros de primeira necessidade a preços baixos nas aldeias; além disso, elas não detinham as condições políticas para lidar com questões mais gerais que eclodiram nos anos seguintes, como o problema da demarcação e a presença do Projeto Calha Norte.

Ao longo dos anos 80, a UCIRT (União das Comunidades Indígenas do Rio Tiquié), a UNIRT (União das Nações Indígenas do Rio Tiquié) e outras Organizações sucederam a UFAC, passando a atuar numa perspectiva política mais ampla, lidando diretamente com a demarcação de terras e negociando com as autoridades militares do Projeto Calha Norte.

---

<sup>103</sup> As relações com a FOIRN assumem um caráter diferenciado, pois são dirigidas ao mundo indígena, mas transcorrem num espaço institucionalizado aos moldes do mundo do branco e compreendendo ainda as disputas e negociações com outros povos e Organizações Indígenas rionegrinas não-Baniwa.

Essas novas associações já enfrentavam um rompimento político com a Igreja Católica, cujo declínio econômico também se exacerbava. A lógica de representação dessas entidades era orientada mais por uma base geográfica comum do que pela distribuição política dos grupos lingüísticos, o que lhes conferia um caráter de representação multiétnica; sua atuação também priorizou a busca de recursos para o desenvolvimento de atividades econômicas e investimento em projetos locais, entre os quais a garimpagem de ouro (Athias e Chagas, 1999).

No final da década de 80, deu-se a criação da própria FOIRN, igualmente a partir de uma movimentação de lideranças Tukano do Rio Tiquié, num contexto de extrema confusão e repressão gerado pelas manobras dos militares, desejosos de viabilizar o mais rápido possível a geopolítica do Projeto Calha Norte e liberar terras indígenas para a colonização e mineração através da demarcação em ilhas. A proposta militar imposta aos indígenas representou um formidável golpe nos seus direitos fundiários e importante ameaça à sua possibilidade de sobrevivência, inclusive física.<sup>104</sup>

Os capitães Baniwa produzem versões de opositores dos Tukano, sobre a criação da FOIRN; para eles, na época completamente excluídos do processo de criação da Federação, o exército teria criado a FOIRN contando com a adesão de alguns índios, cuja função era apenas legitimar uma entidade, colocando “assinatura de índio no papel” e conceder aos militares o direito de fazer uma demarcação que retirou dos Baniwa residentes em terras de areal todas as manchas de terra firme onde fazem suas roças, condenando-os à fome e à morte.<sup>105</sup> Tais atitudes, longe de serem vistas como um produto do enfrentamento

---

<sup>104</sup> Existe uma abundante literatura sobre as propostas do Projeto Calha Norte e suas repercussões sobre as culturas indígenas locais. Para maiores detalhes, remetemos a Oliveira Filho (1990), Buchillet (1991), Wright (1989) e Albert (1991); lembramos, porém, que tais autores foram apenas priorizados neste texto e que suas produções não esgotam a discussão sobre o tema.

<sup>105</sup> Para fins deste estudo, é irrelevante saber se a criação da FOIRN foi estimulada pelos militares para legitimar suas propostas ou não. Mesmo sabendo que essa é uma discussão que ainda divide as opiniões no Alto Rio Negro, consideramos que, mais importante que o processo de criação, foi o rumo que a entidade seguiu buscando posições cada vez mais autônomas e o distanciamento da influência e propósitos militares, logrando êxito posterior em reverter a desastrosa demarcação em ilhas, feita no âmbito do Calha Norte.

com forças da sociedade nacional, empenhada na implementação de projetos desenvolvimentistas, são interpretadas como uma atualização de agressões ancestrais de inimigos tradicionais, que costumavam utilizar flechas e “sopros” para agredir e que, desta vez, utilizaram “a assinatura no papel” como arma para lograr a mesma finalidade.

À fundação da FOIRN, sob o signo do controvertido papel desempenhado pelas lideranças do Tiquié, seguiu-se a eclosão de diversas outras organizações locais que, do mesmo modo que a UFAC, representavam a busca de respostas para problemas econômicos e para os conflitos e faccionalismos locais entre os grupos Tukano. Ao contrário de outras regiões no Brasil, onde predominou a idéia de macroentidades marcadas pela idéia do pan-indigenismo preconizado pelo CIMI,<sup>106</sup> no Alto Rio Negro as pequenas organizações, de alcance local, continuaram a proliferar, primeiro, na área Tukano e depois em todas as outras. A dinâmica rionegrina favoreceu o surgimento de um número progressivo de Organizações de Base, de tal forma que a FOIRN conta hoje com 46 filiadas,<sup>107</sup> embora outras possam ter surgido até este momento.

Ainda não existem informações, e nem é esse o propósito do texto, que permitam explicar as razões da multiplicação de pequenas entidades que se filiaram à FOIRN e findaram por formar uma rede de relações políticas que dotam a Federação de uma capilaridade desconhecida em outras Organizações Indígenas de alcance regional, ou mesmo a COIAB, de alcance macrorregional. Neste capítulo a análise se restringirá ao caso das Organizações de Base da área Baniwa, remetendo para outro momento os sentidos possíveis representados pelas entidades que proliferam no Alto Rio Negro.

A área Baniwa entrou tardiamente nas lutas do movimento indígena rionegrino; embora desde a fundação da FOIRN, em 1987, houvesse a participação individual de

---

<sup>106</sup>A este respeito ver a dissertação de Ortolan Matos (1997), onde as propostas do Pan-Indigenismo no movimento indígena brasileiro são exploradas.

<sup>107</sup>Dados da FOIRN para 2001.

lideranças expressivas como Gérson Luciano dos Santos, essa participação não logrou de imediato, uma adesão significativa de muitas aldeias do Içana e Aiari. Em 1988, foi fundada a ACIRI, a primeira Organização de Base do Içana, com sede em Assunção, a sede da missão salesiana local. A ACIRI sofreu influência inicial da linha política do CIMI e da recém-criada União das Nações Indígenas (UNI)<sup>108</sup> e enfrentou oposição das comunidades evangélicas que identificavam essa iniciativa como mais um “round” na luta que, desde a década de 50, se desenrolava entre crentes e católicos; na medida em que a Organização de Base foi identificada como “coisa dos padres”, houve um alinhamento evangélico contra a iniciativa.

As já descritas formas de interação dos grupos assentados no Baixo Içana, base inicial de apoio da entidade, com instituições da sociedade nacional, sem dúvida contribuíram para dificultar sua adesão às propostas do movimento indígena, veiculadas pela ACIRI. Esta Organização se opôs 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 OIBI.

Segundo ex-dirigentes da ACIRI entrevistados na pesquisa, o importante papel político que ela exerceu no início do movimento indígena Baniwa enfrentou um progressivo esvaziamento porque sua principal bandeira de luta, a demarcação de terras, foi efetivada nos moldes do Calha Norte gerando prejuízo aos residentes em regiões de areal e deixando o nascente movimento político local carente de novos motes capazes de aglutinar uma aliança política consistente, situação agravada pela cisão interna de sua base política. Na época, os dirigentes da ACIRI ainda tentaram o desenvolvimento de atividades de

---

<sup>108</sup> A UNI foi a primeira entidade indígena de âmbito nacional. Ramos (1997) e Ortolan (1997) desenvolveram análises sobre a trajetória da UNI no cenário político brasileiro.

comercialização de bens de subsistência, mas as disputas pelos bens obtidos pela entidade para viabilizar tais ações (barco, motores, etc.) contribuíram para solapar sua credibilidade. A hegemonia política da ACIRI foi decaindo lentamente e no ano de 2000 ela foi formalmente substituída por outra entidade denominada OCIDAI, cuja abrangência incide basicamente sobre Assunção do Içana e mais duas aldeias vizinhas; boa parte de sua ascendência sobre os falantes de Nheengatu vem sendo transferida para a recém-fundada AIBRI, controlada por lideranças evangélicas do Baixo Içana.

Ao percorrer a região em 1990, era possível ouvir severas críticas evangélicas contra a FOIRN, controlada pelos inimigos Tukano e contra as iniciativas dos “comunistas do CIMI”.<sup>109</sup> O trabalho de Gérson 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 gerais do Alto Rio Negro, mas no interior da área Baniwa as contradições religiosas parecem ter contribuído efetivamente para limitar a influência de sua primeira Organização de Base às áreas católicas, impossibilitando uma aliança consistente com as forças políticas representadas pelos evangélicos.

A insatisfação dos capitães com o processo demarcatório e com a própria FOIRN foi canalizada para outras formas de luta travadas diretamente por eles e distintas daquelas do movimento indígena. Sob influência indireta de um padre ligado ao CIMI, que subsidiava capitães católicos com informações sobre o processo demarcatório conduzido pelos militares,<sup>110</sup> estes buscaram se articular junto a outras chefias de aldeia, inclusive evangélicas, para uma tomada conjunta de posição, contra a demarcação que os

---

<sup>109</sup> Na época, tivemos oportunidade de interrogar vários de nossos interlocutores sobre o sentido do termo “comunista”. As respostas evidenciavam que, embora ninguém soubesse/conseguisse explicar o sentido exato da palavra, esta era associada à idéia de pessoa ruim, mal-intencionada com os outros.

<sup>110</sup> A demarcação feita na ocasião, sob os auspícios do Projeto Calha Norte, era bastante prejudicial à sobrevivência dos grupos étnicos do Alto Rio Negro, pois transformou as terras imemoriais indígenas em ilhas cercadas por florestas nacionais abertas à exploração garimpeira; terras tradicionais de grupos inteiros ficaram fora da área demarcada ou, como no caso dos Baniwa, as manchas de terra firme propícias ao plantio de roça também foram destinadas à exploração mineral, comprometendo sua subsistência.

prejudicava. Antes da fundação da OIBI, os capitães Baniwa, fizeram duas tentativas de formar uma frente de luta contra a demarcação e organizar estratégias para lidar com a empresa Goldamazon, que entrara na área para garimpar ouro, sob o beneplácito das autoridades de Governo.

A presença da empresa provocou divisões entre as comunidades Baniwa; sua principal base de apoio foram algumas aldeias evangélicas do Baixo Içana, 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 final do extrativismo no final da década de 70.

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 Dzawenai e, na época, prestigiado capitão de Tunuí. Em 1988, ele foi escolhido para ser *wapidzawali*, 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.

Apolinário recebeu apoio dos capitães evangélicos, que aparentemente buscavam uma saída para a estagnação econômica (em termos de economia de mercado), que há anos enfrentavam, e uma via de negociação política com instituições brasileiras que, depois de um período de distanciamento, voltavam a pressionar o mundo Baniwa. 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, inclusive roupas; 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. Não foram poucos os capitães entrevistados que se mostravam impressionados frente a esta possibilidade; só o advento da demarcação contínua, sem que nada disso ocorresse, deu-lhes a dimensão das mentiras que a empresa havia espalhado.

A atuação do *wapizawali* fracassou, pois proliferaram as acusações de que ele teria se corrompido no processo; Apolinário foi acusado de ter recebido recursos da Goldamazon, para montar uma “cantina”<sup>111</sup> que viabilizasse a comercialização/escoamento da produção num sistema tipo aviamento; como os encaminhamentos não ocorreram de forma satisfatória, acusaram-no de apropriação indébita dos recursos da cantina, para si e seu grupo de familiares próximos. Outras acusações se sucederam, tais como uso excessivo de bebida alcoólica e comportamento sexual inadequado. Tendo assinado acordos sem a concordância de seus liderados e excedido as atribuições que lhe foram outorgadas, a influência de Apolinário refluíu 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; como não poderia deixar de acontecer a situação se repetiu, pois a magnitude dos interesses que envolviam a mineração

---

<sup>111</sup> A “cantina” era um entreposto de mercadorias que funcionava nos moldes do sistema de aviamento vigente na região desde o início do período extrativista. Este tipo de comércio era anteriormente controlado pelos missionários católicos, que trocavam mercadorias industrializadas por produtos extrativistas. Apesar dos preços extorsivos, a cantina da missão representava, pelo menos para os católicos, a principal via de acesso aos já imprescindíveis bens industrializados; com a queda de preço dos produtos extraídos da selva e a redução de suas fontes de financiamento, a missão, em franca decadência econômica, já não dispunha de meios de manter seus entrepostos abastecidos. Outra via de acesso poderia ser a compra de produtos em São Gabriel, o que tornava seu custo proibitivo para a maioria. A Goldamazon surge, então, como solução para uma economia estagnada; para os índios, a empresa poderia oferecer uma alternativa de abastecimento, que a missão já não podia suprir. Obviamente, a motivação econômica contém em si mesma diversas outras, expressando também as disputas étnicas, o desejo de autonomia, etc..

produziu pressões, sedução e aliciamento intenso sobre esses interlocutores indígenas, fragilizados no embate cotidiano com os funcionários da empresa.

Ao longo do tempo de permanência da Goldamazon, cresceram as insatisfações com a mesma. 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 aldeias que forneciam a base de sustentação política do garimpo se beneficiavam, em detrimento do conjunto, acirrando as tensões e desentendimentos. 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.

Em um artigo não-publicado de 1989, Wright faz um relato minucioso destes fatos; No texto, o autor demonstra a formação de uma aliança entre as autoridades governamentais e a mineradora, numa conjugação de interesses lesivos aos Baniwa; esta conjuntura levou os índios a organizar iniciativas autônomas num esforço de retomar o controle de suas terras. O faccionalismo entre os sibs do Baixo Içana, que apoiavam a presença garimpeira, e os do Médio e Alto Içana se acirrara após o fracasso das mediações efetuadas por Francisco Apolinário; os últimos, além de serem excluídos da distribuição de bens pela empresa, sofreram diversas formas de violência direta no dia-a-dia do garimpo em Matapi, no alto do rio, passando a se mobilizar para promover sua expulsão.

Após concluírem que a negociação com a empresa não lhes seria proveitosa, os capitães dessas áreas escolheram Augusto, do sib Koteroeni, capitão de Aracu Cachoeira, como *wapidzawali*, mas com uma nova e diferente missão, a de confrontar e, se possível, expulsar os garimpeiros. Liderando um grupo portando “armas dos antigos” (arcos, zarabatanas e bastões), Augusto obteve sucesso na expulsão (temporária) dos funcionários

da empresa e confisco de parte de seus equipamentos. Tal proeza gerou uma retaliação pelos militares, obrigando os Baniwa a estabelecer medidas diplomáticas que amenizassem a ousadia do grupo guerreiro; (Wright, op.cit.). Internamente, o episódio gerou um grande prestígio para o chefe Koteroeni, o que foi decisivo para o controle subsequente da OIBI pela fratria Walipere.

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 Gersen Luciano como representante Baniwa, em sua diretoria. Tais esforços foram conjugados a partir de Juivitera, aldeia católica dirigida por um prestigiado capitão Dzawenai e redundaram na criação da OIBI, em 1992. O depoimento de uma liderança walipere dakenai, que participou da eleição, é ilustrativo da composição feita para fundar a OIBI:

*"... eu me lembro do começo: foi fundada a ACIRI, que não conseguia atingir a todos; ela foi fundada com ajuda do Padre Afonso; mas depois ele viu que tinha que fazer outra Organização porque a ACIRI não conseguia cobrir todo mundo, tinha muita rejeição. O padre era ligado com o CIMI, aí ele era favorável de criar Organização de movimento indígena. Lá, na nossa área, ele articulou com os católicos, foi com o pessoal de Ucuquí, que era próximo dele por causa da missão; a pessoa que ele queria para a presidência era o Albino, que era Hohodene, mas ele combinou também com um Walipere dakenai, que morava em Trindade, com o Mário Farias, de São José, que hoje está na diretoria da OIBI e é claro, com o pessoal de Juivitera. Foi assim que eles articularam para fazer uma assembléia geral para fundar a OIBI e escolher a primeira diretoria" (M.R., depoimento de liderança hohodene).*

Apesar dos esforços do missionário e das lideranças da ACIRI em estabelecer alianças com as aldeias católicas, 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.

Pelo que foi possível apreender do processo, a amarga experiência do garimpo deixou os capitães Baniwa do Içana cientes da necessidade de estabelecer alianças entre crentes e católicos, a fim de obter uma maior eficácia na defesa de seus interesses. Por outro lado, em 1992 a FOIRN já contava com um nível mínimo de organização e de recursos; indo às assembléias da entidade, os capitães Baniwa perceberam que estavam em desvantagem frente aos grupos Tukano que, já contando com diversas organizações, gozavam de maior prestígio político na Federação. Essa gama de fatores parece ter sensibilizado um conjunto maior de líderes de aldeia para a necessidade de participar efetivamente do movimento indígena, tanto na sua própria área de moradia quanto no contexto urbano da FOIRN.

As lembranças de informantes mais velhos que participaram da assembléia mostram um processo consciente e deliberado de construção de alianças políticas dos sibs em torno da nova entidade; o capitão de Juivitera relata que, ao perceber que os Walipere estavam em maioria e ameaçavam ganhar a eleição, trocou de posição abandonando a aliança anteriormente tecida com os Hohodene católicos. A OIBI foi fundada com a missão de costurar uma aliança sólida entre os sibs católicos e evangélicos e aglutinar as comunidades do Içana e Aiari em torno de um projeto político comum, fundado nas propostas do movimento indígena, mas atendendo às peculiaridades da organização política local. O próprio nome da entidade assinala seu propósito inicial de cobrir toda a bacia do Içana brasileiro.

A composição da primeira diretoria da OIBI, eleita na assembléia de Juivitera em 1992, mostra a preocupação em contemplar as facções políticas mais importantes,

representando uma solução de compromisso entre as três fratrias, que desde a entrada do garimpo se digladiavam; ainda assim, a eleição não deixa de ser palco de um confronto político entre Hohodene e Walipere, vencido pelos últimos.

Os cargos da primeira diretoria da OIB, eleita na assembléia de fundação em Juivitera, ficaram assim distribuídos:

**Presidente:** Bonifácio José, walipere dakenai de Tucumã rupita – Içana (evangélico)

**Vice-Presidente:** Albino, hohodene de Ucuqui – Aiari (católico)

**1ª Secretária:** Madalena, dzawenai de Juivitera – Içana (católica)

**2º Secretário:** Isaías, hohodene de Ucuqui – Aiari (católico)

**1º Tesoureiro:** Afonso, hohodene de Ucuqui – Aiari (católico)

**2º Tesoureiro:** André, walipere dakenai, de Tucumã rupita – Içana (evangélico)

Membros entrevistados dessa primeira diretoria informam que, na ocasião, não perceberam que pudesse haver um projeto deliberado de formação desse tipo de aliança. Olhando, porém, retrospectivamente acham perfeitamente viável que isto pudesse ser fruto da “sabedoria dos velhos”, pois “os velhos sempre pensam em termos de alianças possíveis quando fazem as coisas”.

*“Na prática é isso que acabou acontecendo; quem estava ali no meio da confusão não conseguia ver isso; eu não percebia, não via que era assim, mas eu acho que quem influenciou isso foram os velhos, foi em cima disso que eles estavam se baseando. Por exemplo, Sr. Valentim é que era o “dono”, quer dizer o dono é como a gente diz na tradição; ele era o organizador e era muito próximo do Padre Afonso, então ele tinha a maior*

*influência<sup>112</sup> e ele, com certeza, estava baseado neste sistema antigo dessa organização das tribos, é a questão da hierarquia, de quem tem mais prestígio e quem tem menos prestígio. Pra você ser liderança isso facilita, porque eu, por exemplo, como eu falei, eu fui derrotado pelo próprio CIMI que estava contra a minha pessoa, por causa do Calha Norte<sup>113</sup> e eu era muito novo, tinha 22, 23 anos; o Albino tinha 27 anos. Então, eu tinha tudo para não ser eleito; quando isso aconteceu, a assembléia parou por quase uma hora porque eu não queria assumir, eu estava com medo, eu acho. Depois eu aceitei e a assembléia continuou. Então, porque é que eu fui eleito? Na época eu não entendi, mas depois eu entendi que foram as pessoas de Walipere que me escolheram; como eu era walipere dakenai, os outros parentes próximos também acompanharam, acreditaram e votaram em mim; como eu tive mais votos fiquei com a presidência da OIBI” (B.J., primeiro presidente da OIBI).*

Dessa primeira diretoria, ficaram de fora as comunidades que apoiavam o garimpo e que se posicionavam contra a fundação da entidade, feita sob os auspícios de capitães

---

<sup>112</sup> O fato do representante da fratria Dzawenai ser uma mulher, deve ser analisado à luz da composição da família do Capitão Valentim, que não dispunha na ocasião de filhos que pudessem ocupar este espaço e ampliar sua influência política; seu único filho homem vivo era o vice-capitão da comunidade e se considerava com escolaridade insuficiente para exercer o cargo. Pela falta de um descendente do sexo masculino que fosse adequado para a tarefa, a indicação acabou recaindo sobre a neta do capitão.

<sup>113</sup> Vale a pena informar que poucos meses depois de assumir, o presidente da OIBI começou a buscar a formação de Agentes de Saúde para a região acima de Tunuí, pois toda essa área estava desprovida de qualquer forma de atenção à saúde. Ele primeiro foi buscar apoio na Fundação Nacional de Saúde/FUNASA para iniciar o treinamento dos Agentes indígenas; a instituição se negou a atender a solicitação por falta de capacidade operacional para ampliar o quadro de Agentes de Saúde. O presidente eleito foi, então, até o CIMI, onde obteve apoio para iniciar a capacitação, mesmo à revelia da FUNASA; ou seja, apesar do confronto anterior com os católicos, ele buscou uma aliança a fim de conseguir o que foi a primeira vitória da OIBI: implantar o trabalho de Agentes de Saúde numa área totalmente esquecida pelo poder público. A OIBI criou uma situação irreversível, colocando 25 Agentes de Saúde para trabalhar, obrigando a Fundação Nacional de Saúde a incorporá-los depois aos treinamentos regulares e supri-los com medicamentos. Foi através da saúde que a OIBI marcou o seu primeiro feito na busca de resolver problemas até então insolúveis. Desde então, as políticas de saúde têm sido uma das principais vias de legitimação da entidade.

contrários à presença garimpeira. Outro relato do mesmo participante da assembléia dá conta de uma importante influência de capitães de sibs da fratria Walipere que tinham participado da movimentação recente contra o garimpo; os depoimentos colhidos confluem, de modo geral, para a idéia de que os Walipere estariam “sem rumo” na época.

*“Na assembléia de fundação teve uma participação, podemos dizer, do conjunto geral (dos Baniwa); vamos pensar no grupão do Aiari, onde tem uma grande diversidade política, de pessoas e de religião: do Aiari veio muita gente querendo participar, ao todo teve umas 14 pessoas candidatas, cada uma representando um pedaço desse grupão. Nós, eu e André estávamos fora disso; eu tinha sido derrotado pelo CIMI numa reunião anterior, porque nós tínhamos apresentado um projeto para o Calha Norte; teve um grupo de pessoas no Içana que não tinha parentesco com a gente e que participou também, mas outros eram parentes mesmo; esse grupo, junto com a gente, fez um projeto para tentar conseguir recursos no Calha Norte, aí nós fomos muito censurados por isso. Antes da fundação da OIBI eu concorri num cargo e fui derrotado por aqueles ligados ao CIMI. Nessa primeira eleição da OIBI, eu acho que venci porque eu tinha uma história de descendência; acho que as pessoas pensaram nisso quando me escolheram; pensaram que podia ser um começo de uma história, para chegar de novo a ter uma importância como antigamente, porque esse grupo dos Walipere estava falido, não tinha ninguém que pudesse tomar a frente para enfrentar os outros; acho que foi por isso que eu fiquei como presidente e Albino como vice-presidente; a maior parte dos outros diretores eram Hohodene: Afonso, Marcelino, Isaías eram todos Hohodene; naquele tempo os Hohodene tinham mais prestígio; de Walipere só ficou eu e André”. (depoimento do primeiro presidente da OIBI)*

Na primeira diretoria, a representante da fratria Dzawenai renunciou logo em seguida e em seu lugar entrou Marcelino, também Hohodene de Ucuqui; assim os Dzawenai ficaram sem assento na entidade<sup>114</sup> cuja representação ficou dividida entre Walipere e Hohodene.

Os membros da diretoria guardavam relações de consangüinidade entre si: o Presidente e o 2º Tesoureiro eram irmãos, o vice-presidente e o primeiro tesoureiro também eram irmãos, sendo ambos primos do 2º secretário. Suas comunidades de origem exerciam grande influência entre os evangélicos do Içana e entre os católicos do Aiari, respectivamente.

A composição da primeira diretoria girou num limitado universo de escolha entre pessoas com uma adequada posição na hierarquia dos sibs e a escolaridade necessária para dirigir uma entidade que opera nos moldes das instituições de branco; as opções eram ainda mais restritas entre os evangélicos, cuja recusa em enviar os filhos para as missões católicas limitava muito o número de jovens que tivessem cursado além da 4ª série do ensino fundamental, o limite do ensino regular ministrado nas escolas disponíveis nas comunidades.

Retomando a idéia de Rivière (1984) de “economia política das pessoas”, pode-se dizer que indivíduos qualificados para exercer funções modernizantes são até hoje, bens escassos e valorizados na sociedade Baniwa. A disputa dos capitães pelo controle desses personagens mostra que os mesmos buscam, através dessa via, garantir interveniência sobre a vida política comunal.

A eleição de um walipere dakenai para a presidência de uma entidade que até pouco antes da Assembléia era rejeitada pelos evangélicos causa certa surpresa; é, entretanto, congruente com o prestígio desfrutado naquele momento pelos membros da

---

<sup>114</sup> Cabe lembrar que a maior parte dos assentamentos Dzawenai está localizada no Baixo Içana e que essa população era a mais envolvida com o garimpo.

fratria Walipere, conduzidos por Augusto, no conflito com a Goldamazon. O depoimento do primeiro presidente pode ilustrar como isso ocorreu.

*“Na assembléia de fundação da OIBI, com três dias de assembléia deu pra ver que quem teria que ser da cabeça dessa Organização teria que ser ou Hohodene ou Walipere; só esses é que conseguiriam ser aceitos pelos velhos. Aí eu acabei ganhando, acho que talvez na reunião tinha mais gente do lado dos Walipere do que do lado dos Hohodene; na época a OIBI pegava de S. José até o final da área Curipaco, e também o Aiari inteiro, mas na assembléia tinha muita gente de Walipere, eles queriam participar, aí elegeram um presidente desse grupo de parente” (depoimento do primeiro presidente da OIBI).*

Essa aliança entre Içana e Aiari durou pouco tempo; as tensões entre Walipere e Hohodene foram crescendo e culminaram no afastamento dos últimos da OIBI e na criação da ACIRA; um depoimento de liderança do Aiari permite fazer uma idéia do clima de tensão na ocasião.

*“... o pessoal do Aiari saiu da OIBI porque não dava certo mesmo ficar todo mundo junto; o pessoal do Içana não consultava a gente pra nada, só queriam decidir tudo sozinhos... Os capitães do Aiari não estavam gostando porque a Organização não mandava nada para lá, outros diziam que a Organização era um atraso, queria fazer as pessoas voltarem a usar cueyo, a ser índio do mato” (T.U. liderança católica do Aiari).*

## ***Legitimidade***

Smith (1987a), estudando Organizações Indígenas no Peru, estabeleceu uma série de parâmetros ligados à legitimidade, autonomia e identidade de entidades indígenas que atuam naquele país. O autor questiona quem escolhe e como são escolhidas as lideranças indígenas e se sua legitimidade é fundada nas relações tradicionais de poder ou por critérios oriundos da situação colonial.

A investigação no Içana demonstra que, na escolha de Agentes indígenas de Saúde e de lideranças de Organização, os critérios oriundos das relações de contato interétnico são importantes, mas não conferem à liderança uma completa autonomia e independência das chefias de aldeia; ela recebe uma delegação instável e provisória, cuja legitimidade pode ser rapidamente contestada. O que se observa aqui é a construção de um tipo de identidade política, que, não sendo centrada exclusivamente na tradição, promove uma manipulação no capital simbólico detido por alguns membros do grupo e permite um reencontro e um reforço da “comunidade étnica” que busca se apropriar e utilizar, para seus próprios fins, os saberes ligados à dinâmica do contato.

Na área Baniwa, a base de legitimidade que garante a sustentação política dos mediadores do contato interétnico, deve ser buscada a partir da interseção entre o domínio dos saberes do mundo do branco e os atributos adequados ao exercício das funções da chefia de aldeia. A educação formal é um requisito básico ao trabalho da liderança, mas não é condição suficiente para legitimá-la; critérios como posição hierárquica do sib de origem, respeito às regras de boa convivência social, qualificação do candidato para o cargo, tais como a habilidade de falar em público, capacidade de convencimento e/ou de prender a atenção de uma platéia, esforço pessoal, autodisciplina e o respeito ao conjunto de valores

morais caros à cultura Baniwa são tão ou mais importantes que a escolaridade na aceitação de uma liderança, o que confere um caráter endo-referido à sua legitimação.

O modelo de Organização Indígena foi construído historicamente a partir da apropriação de formas institucionais não-indígenas, cujo sentido ao longo do processo de incorporação foi sendo ressignificado por seus praticantes. Mas as relações políticas estabelecidas por elas obedecem também a um padrão típico de sociedades sem um poder central de Estado, nas quais a chave da organização política tem que ser buscada no parentesco; neste, o princípio de segmentação permanente gera tensões e disputas internas, através das quais os diferentes grupos que formam a sociedade buscam o equilíbrio.

Segundo Wright (1981), as fratrias são elementos de grande importância na organização do mundo Baniwa, pois através delas se regulamenta o direito de exploração das riquezas naturais do território, as regras de exogamia e os saberes rituais que garantem a reprodução das relações sociais. Em função das interações dinâmicas entre seus elementos constitutivos, a sociedade oscila entre a *hierarquia*, cujo campo principal de expressão é a interação intra e inter sibs e *igualitarismo*, que se expressa na relação entre as fratrias, campo onde se evidenciam mais abertamente as disputas e a competitividade. As interações políticas entre sibs e fratrias são cruciais para a compreensão da legitimidade e representatividade das associações indígenas.

O trabalho dessas agremiações recobre a distribuição territorial frátrica, podendo receber apoio e/ou oposição dos sibs que compõem sua base. No Alto Rio Negro, as relações consideradas como mais legítimas e estáveis são aquelas travadas entre agnatos; tal como na guerra, a aliança entre Organizações que representam grupos afins entre si tende a ocorrer quando há necessidade de enfrentamento de inimigos externos, como os brancos ou entidades representativas de outros povos indígenas. Essa afirmação pode ser exemplificada pela composição da diretoria da OIBI: para os membros da fratria Walipere, os

Hohodene são cunhados, assim como os Dzawenai e os Awadzoronai,<sup>115</sup> sendo que estes últimos são considerados como “mais próximos”, “quase da família”; existindo vários relatos sobre a proximidade de moradia de grupos Awadzoronai que habitavam no igarapé Pámaali, antigos locais de moradia Walipere. A singular proximidade Awadzoronai parece ter influenciado no estabelecimento de alianças para compor a direção da entidade, que atingiu uma formação estável com a presença de membros de sibs da fratria Walipere e dos Awadzoronai, descendentes de antigos “servos” de Walipere, enquanto que a permanência dos Hohodene se mostrou inviável.

A educação formal<sup>116</sup> auxilia no aprendizado das atividades políticas advindas do contato e é sem dúvida o mais importante dentre os critérios legitimadores não-oriundos do mundo Baniwa, conforme se pode observar no depoimento abaixo:

*“Quando a gente fazia a assembléia não tinha também uma pessoa inteligente, de estudo mais ou menos. Aqui no Rio Içana tem pouca pessoa que tenha estudo de 1º grau e de 2º grau, só tem de 4º ou 5º série malmente. Então, nesse ponto aí não dava pra gente eleger um da gente lá porque lá, na Federação, precisa de uma pessoa que entende pouco as coisas, que entende palavra, português mais ou menos, que entende ouvir as palavras dos brancos que sabe escrever melhor um pouquinho... mas já passou esse tempo, apareceu esse já novato, o moço daqui do rio Içana, que teve já a 8º*

<sup>115</sup> Não foi possível identificar a fratria a que pertencem os Awadzoronai; as informações disponíveis apenas permitiram caracterizá-los como não-filiados a nenhuma das fraternidades atualmente conhecidas, já que seus membros podem tomar mulheres de todas elas. Journet (1995) situa este sib como um dos que foram “domesticados” pelos walipere dakenai em seu passado guerreiro. No Médio Içana, existem duas aldeias controladas por este sib, que mantém relações de alianças com a diretoria Walipere da OIBI.

<sup>116</sup> Na história das relações de contato do Alto Rio Negro, a escolarização aparece como um dos sinais distintivos do processo civilizatório desenvolvido pela Missão Salesiana. Atualmente, qualquer processo educativo desenvolvido recebe uma valorização imediata, independente de sua qualidade pedagógica e eficácia social. Nas representações e práticas sociais dos informantes da pesquisa, a escolaridade surge como um disputado objeto de desejo e de prestígio, que inflama as disputas intercomunitárias.

*série, então já dava pra gente eleger um da gente; foi aí que nós encaminhamos, podemos dizer, empurramos ele pra frente...antes não dava porque a maioria da gente não tinha estudo ...” (R.P., vice-capitão Dzawenai).*

Se por um lado os capitães reconhecem a necessidade de eleger representantes com escolaridade suficiente para aprender a lidar com os complexos problemas da política indígena e indigenista, eles, porém, não estão dispostos a abrir mão de sua autoridade em favor de jovens, capacitados ou não para lidar com os saberes dos brancos. Ao contrário, o que se observa é que as habilitações obtidas pelos jovens, seja no campo da saúde, da educação ou da política indígena, têm sido utilizadas como instrumento de reforço ao poderio dos capitães, não apenas para reafirmar sua própria importância entre os co-residentes, ou entre os afins nos rios vizinhos, mas também junto aos outros grupos étnicos do Uaupés, Tiquié e Rio Negro.

Se tomarmos o Agente de Saúde como um exemplo desta situação, pode-se ver que este personagem é hoje, no Içana, um dos elos de uma corrente de relações familiares, em cujo núcleo central está o capitão e/ou pastor, já que, às vezes, os dois papéis são exercidos pela mesma figura. O capitão articula uma rede de alianças entre parentes e opera como uma "máquina" de captação de recursos de subsistência e principalmente bens industrializados; sua maior ou menor capacidade de obtê-los se reflete no poder que pode exercer junto ao seu grupo de influência. Quando tem vários filhos, procura distribuí-los em diversos papéis que possam reforçar seu prestígio e importância. Assim, encontramos capitães com filhos soldados, Agente de Saúde, professor, etc.; em geral, as duas últimas profissões são desempenhadas pelos mais novos que puderam estudar um pouco mais, através do esforço conjugado do pai e irmãos mais velhos, para custear os estudos fora da aldeia. Nesse contexto, o trabalho do agente é concebido pelo capitão, e pelo próprio Agente, como um meio de sustentação do poder político do pai, tio ou avô. Ao contrário do

que parece à primeira vista, o exercício destas funções "modernas" não significa trilhar um caminho rumo à individualização, mas tende a reforçar as relações aldeãs de poder; dispor de um Agente de Saúde na comunidade é sem dúvida um privilégio, e os capitães o guardam ciosamente.

Durante o período de campo, foi possível observar a relativização da importância da escolaridade num momento de crise política em uma das recém-fundadas Organizações da área. Neste episódio, o presidente da mesma, pressionado por outros membros da diretoria, demitiu-se do cargo por não ter a necessária escolaridade para desempenhar seu trabalho à frente da entidade; alegava pouco domínio do português, inibição e medo dos brancos quando tinha que se dirigir a eles. Em função de suas dificuldades, renunciou ao cargo em favor do secretário, um professor com escolaridade de nível médio e que gozava de bastante desenvoltura para falar em público e coordenar assembleias e reuniões.

Reunidos em assembleia, os capitães da área reconheceram os limites da atuação do presidente, mas não aceitaram o pedido de renúncia; ofereceram-lhe um voto de confiança, por considerarem que suas dificuldades seriam superáveis, com paciência e esforço, através do aprendizado; também rejeitaram a indicação do secretário para o cargo majoritário, ponderando que sua boa escolaridade o habilitava a exercer exatamente o cargo para o qual tinha sido eleito, o de secretário, cujas atribuições se ligam ao manejo dos documentos escritos da Organização. A investigação posterior do ocorrido mostrou ainda, que na hierarquia dos sibs locais o presidente da entidade era filho de um prestigiado capitão, ao passo que o secretário pertencia a um dos sibs residentes na Colômbia e não dispunha de apoio político de parentes no lado brasileiro; sua presença na sociedade local se devia ao casamento com uma mulher de sib de pouco prestígio.

No requisito da hierarquia dos sibs contam, simultaneamente, a posição hierárquica do sib de origem da liderança e a posição de senioridade de seus ascendentes. As relações de senioridade não ocorrem apenas entre os sibs, mas elas também se expressam dentro

deles, atingindo famílias e indivíduos, sendo herdadas a partir da ordem cronológica de nascimento de seus ascendentes diretos (pai e avô) em relação a outros homens de suas gerações e atualizada na geração de ego, a partir de sua ordem cronológica de nascimento, quando comparado a seus irmãos. Se tomarmos as famílias da aldeia Tucumã Rupita, no Içana, para exemplificar essa discussão, teremos:

**Família A:** chefiada por Vicente, que dentre os homens de sua geração era considerado o "irmão (classificatório) mais velho". Atualmente esta família não mora mais em Tucumã, por isso a condição de "irmãos mais velhos" é ocupada pela família seguinte na ordem hierárquica.

**Família B:** chefiada por Paulino, com seus sete filhos e filhas; Paulino era o capitão de Tucumã, na época que o estudo iniciou, e seu filho mais velho é o Agente Indígena de Saúde.

**Família C:** chefiada por Feliciano, com os filhos Armindo, Raul e Arcindo e mais duas filhas. Feliciano já foi capitão em Tucumã; depois de sua morte, o cargo retornou para o controle da família B. Armindo é um dos diretores da OIBI e Raul já ocupou cargos na entidade; ambos são professores; uma das filhas desta família também conseguiu se tornar professora.

**Família D:** chefiada por Fernando com seus filhos Bonifácio, André, Guilherme e duas filhas; os dois mais velhos ocupam cargos de direção de Organização Indígena desde 1992.

**Família E:** chefiada por Pedro, com os filhos Clemente, Plínio, Samuel e João. Pedro é o ancião da comunidade.

Existem mais duas famílias em Tucumã, cuja relevância política é mais restrita, uma vez que seus chefes são genros que abandonaram temporariamente o padrão de patrilocalidade.

A classificação hierárquica de grupos familiares e indivíduos influencia na distribuição de cargos políticos; assim, na ausência da família A, a família B ocupa posição de senioridade em relação aos outros grupos familiares que vivem em Tucumã. Pode-se imaginar que o cargo de capitão seria preferencialmente ocupado ao chefe da família B, o que de fato vinha ocorrendo. Por certo tempo, os méritos individuais do chefe da família C o habilitaram a ocupar o lugar de capitão; quando este morreu, o cargo retornou para o chefe da família B, cronológica e classificatoriamente mais velho, em comparação aos filhos do capitão morto. A família D, chefiada por Fernando, pai de Bonifácio e André, ocupa o quarto lugar na hierarquia familiar de Tucumã; o chefe desta família foi vice-capitão da aldeia até poucos anos atrás.

Cabe então a pergunta: por que são os filhos da família D que ocuparam os lugares à frente da OIBI e não os membros dos grupos familiares seniores?

A norma social orienta e regula as posições na hierarquia social, mas não obriga a uma obediência inflexível; não sendo prescritiva, a regra deve se curvar às conjunturas e às exigências da realidade (Sahlins, 1988). De fato, as famílias A, B e C ocupam lugares mais prestigiosos em Tucumã Rupita, mas na época da eleição da OIBI eles não dispunham de representantes qualificados para dirigir a entidade; entretanto, os membros dessas famílias são ouvidos e respeitados pelos dirigentes da OIBI, mesmo que apenas um de seus filhos ocupe um cargo formal na entidade. Em resumo, a posição ocupada por nascimento na hierarquia do parentesco é importante, mas também não é o único fator de peso na definição de quem ocupa cargos e em que seqüência, no mundo Baniwa.

Na primeira eleição da OIBI, o presidente eleito ocupava um lugar de “mais novo” quando comparado a outras famílias de Tucumã. Este fato, porém, tem mais importância no contexto interno da aldeia; ao passamos para o âmbito interlocal, a filiação a um sib específico adquire maior relevância. No caso em questão, o sib de filiação do presidente eleito era do tipo adequado para o desempenho de funções políticas na sociedade Baniwa.

Outro fator decisivo na definição de sua escolha foi a escolaridade, habitualmente escassa entre os evangélicos; na ocasião, nenhum dos indivíduos de alta posição na hierarquia frátrica Walipere dispunha de uma escolaridade adequada para o cargo. Após a primeira eleição, o status adquirido com o bom desempenho dos dois irmãos à frente da OIBI relativizou, ainda mais, as influências decorrentes de sua posição na hierarquia social.

Apesar disso, é perceptível o esforço das lideranças indígenas para obter um equilíbrio na distribuição de cargos entre as famílias, de acordo com sua posição na hierarquia da sociedade, mantendo também atitudes atenciosas e respeitosas com os membros de famílias “mais velhas”; mesmo quando pertencentes à sua geração, costumam consultá-los e sempre que possível acatar suas opiniões.

No exemplo de Tucumã Rupita, é possível observar ainda que a distribuição de cargos procura contemplar, de forma relativamente equânime, os membros do sexo masculino de todas as famílias, evitando (ou limitando) as disputas e conflitos daí decorrentes. A atual diretoria da OIBI é composta por um walipere dakenai da família D de Tucumã Rupita; um cunhado dele, oriundo do sib Koteroeni de Jandu Cachoeira; um walipere dakenai da família C de Tucumã Rupita e um Awadzoronai, que já vinha trabalhando como conselheiro fiscal na gestão anterior e cujo bom desempenho o habilitou a concorrer com sucesso ao mandato atual. Os dois conselheiros fiscais representam um apoio político diferente: um deles é walipere dakenai, que representa as comunidades católicas da área da OIBI, e o outro é filho do antigo conselheiro, capitão de Aracu, cujo apoio político a OIBI tenta reconquistar. Em Tucumã, mesmo tendo perdido a chefia da aldeia, a família B continua mantendo o controle do cargo de Agente de Saúde, o que reequilibra um pouco as relações de prestígio que atualmente favorecem a família D. Resumindo, a composição da diretoria da entidade demonstra um esforço deliberado para acomodar e contemplar, de forma equilibrada, os grupos identificados como de maior importância na sua base de apoio.

O respeito às regras da senioridade também orienta a lógica de sucessão de diretores das Organizações Indígenas, onde os cargos majoritários tendem a ser ocupados inicialmente pelo irmão mais velho e posteriormente pelos mais novos.

A observação participante de assembleias também pode ilustrar a concepção hierárquica subjacente às atividades do movimento indígena. No início do evento, o ritual de apresentação dos participantes é feito segundo a ordem de senioridade dos presentes: primeiro se apresentam os capitães que formam a base política da entidade; um deles, com freqüência um dos mais idosos e prestigiados, fala em nome do grupo e seu discurso já expressa algo dos pontos mais importantes que devem ser discutidos na assembleia; não são incomuns os entendimentos antecipados entre a diretoria da entidade e os líderes idosos de sua confiança, costurando um acordo prévio, capaz de viabilizar as propostas encaminhadas pela direção da Organização.

Em seguida, falam membros de outros grupos sociais, como Agentes de Saúde, professores, artesãos, alunos da escola e outros presentes na assembleia; sua ordem de fala pode variar conforme os objetivos da mesma, mas a forma de enunciação do discurso segue a mesma lógica dos falares dos capitães; quem fala em nome do grupo é um membro de sib prestigiado, preferencialmente de maior idade cronológica. Por último, falam os brancos presentes e finalmente a diretoria da associação começa a fazer seus pronunciamentos iniciais, geralmente explicando a proposta de pauta da reunião.

Num espaço social minuciosamente esquadrihado, nenhum dos presentes deixa de ser apresentado, identificado e classificado na hierarquia dos papéis desempenhados na assembleia; os pronunciamentos feitos ao longo dela obedecem à ordem de precedência da senioridade. Em geral, os mais jovens e/ou menos prestigiados esperam para se pronunciar depois que os discursos dos velhos se esgotaram. Dentre os mais velhos, é possível observar capitães pouco prestigiados tentando ocupar lugares privilegiados de fala; não há formas de censura pública destas atitudes, mas é possível ouvi-las em privado, o que

certamente não reduz sua efetividade e nem contribui para melhorar a apreciação dos transgressores no seu meio social.

A disposição física dos presentes segue uma ordem inversa: a diretoria se posta habitualmente à frente da platéia; os primeiros lugares na fila de assentos são ocupados pelos jovens escolarizados cuja função é registrar os eventos da assembléia; cada capitão costuma trazer ou enviar como representante um jovem parente escolarizado, capaz de preservar uma memória escrita das decisões da assembléia para que eles possam cobrar futuramente da diretoria os encaminhamentos combinados na reunião. Nos assentos do fundo ficam os capitães, ostentando um aparente desinteresse, mas de fato acompanhando atentamente o desenrolar das atividades, intervindo quando lhes interessa, quando são diretamente consultados pela diretoria ou no momento de tomada de decisão. Quando existem mulheres na assembléia, elas costumam ocupar os assentos do fundo, no lado direito do salão, numa disposição similar à que ocupam no salão de Conferências.<sup>117</sup> Perguntados sobre o porquê desta disposição fixa dos participantes, capitães presentes responderam que se trata de um modo de controlar a participação dos jovens, pois ficando no fundo do salão os mais velhos conseguem acompanhar tudo o que ocorre no ambiente e verificar se a escrita está sendo feita a contento ou se os encarregados dela se distraem em conversas paralelas.

Em resumo, a ordem inicial de fala expressa o prestígio atribuído a cada subgrupo presente e a disposição espacial dos assentos demonstra que a retaguarda é o espaço de poder de onde os velhos encaminham seus jovens representantes para ação concreta na assembléia, fazendo um controle estrito sobre eles e intervindo apenas nos momentos decisivos, numa lógica interna de organização que mimetiza a interação de gerações nos

---

<sup>117</sup> Não foi possível fazer observação participante de assembléias realizadas em aldeias católicas porque, durante o período da pesquisa, os evangélicos mantiveram o controle sobre os locais de realização de encontros do movimento indígena, mesmo nas sub-regiões de predominância dos católicos.

antigos "raids" guerreiros. A diretoria da entidade tem um perfeito conhecimento dessas disposições subjacentes, pois seus esforços de convencimento e negociação são direcionados especificamente ao fundo do salão, onde serão tomadas as decisões-chave do evento.

A convivência cotidiana no mundo Baniwa desperta a inquietante sensação de que ali todos têm um lugar definido na sociedade e de que todos "sabem qual é o seu lugar" no mosaico caprichoso da hierarquia que ordena a vida social. É uma sensação enganosa, pois as transgressões e subversões do modelo ideal de comportamento são facilmente observáveis, mas os membros da sociedade se esforçam ativamente para limitar as oportunidades de disputas e confrontos, através do uso dessas estratégias de enquadramento e segmentação detalhada dos papéis sociais a serem ocupados pelo indivíduo. Nas assembleias, reuniões e encontros religiosos, como as Conferências Evangélicas, é possível observar a materialização dessa busca obsessiva da ordem e da classificação dos papéis sociais: existem lugares definidos para serem ocupados por homens, mulheres, jovens, velhos, pessoas de maior e de menor prestígio; a ocupação espacial dos assentos materializa a distribuição das pessoas pelos diferentes nichos de poder contidos no espaço de reunião.

As oportunidades e as seqüências de fala também são ritualizadas de forma que existem falas enunciadas pelos velhos para os seus iguais, outras feitas por eles, mas dirigidas aos jovens, às autoridades presentes ou à direção da Organização Indígena. Os tempos e formas de fala são demarcados de modo a enfatizar cada papel social que está sendo desempenhado e explicitado pela enunciação do discurso. As falas dos jovens, por sua vez, costumam ser dirigidas aos membros de sua categoria social; nunca pudemos observar falantes jovens se dirigindo aos velhos presentes nas reuniões, exceto nos momentos de avaliação e de apresentação, ou aqueles que, por força de ofício (presidente da entidade ou coordenador de uma atividade de grupo, por exemplo) devem dirigir a palavra

a todos os presentes. Via de regra, não se observam tumultos nem manifestações de impaciência, impolidez ou disputas abertas pelo controle da palavra. Nas assembleias Baniwa, todos se esforçam por aparentar calma, paciência e tranqüila espera do momento certo para fazer suas intervenções; esta capacidade de autocontrole parece decorrer da intensa disciplina física e mental requerida na socialização dos membros masculinos do grupo e está ligada às estratégias de prevenção do *Manhene*.

O espaço de poder configurado em torno da Organização Indígena está diretamente ligado à construção de um campo de conhecimento oriundo dos saberes e técnicas dos brancos, mas ainda está a serviço dos poderes dos velhos. As assembleias indígenas são momentos privilegiados de aprendizado do saberes não-indígenas; devido aos assuntos tratados, invariavelmente surgem idéias e conceitos desconhecidos por muitos dos presentes; tais temas podem variar desde coisas simples, como um algarismo romano que surge no título de “VII Assembleia anual da OIBI”, até discussões complexas como a regulamentação do direito à exploração mineral presente na proposta de Estatuto do Índio, que hoje tramita no Congresso Nacional. As dúvidas são pressurosamente esclarecidas pela diretoria ou por participantes mais jovens, que se sintam habilitados a fazê-lo; o que se observa é um esforço real para tornar essas novidades inteligíveis aos detentores do poder local.

A influência hierárquica dos sibs na vida cotidiana não é consensual na literatura sobre os Baniwa; Journet (1995) afirma que ela tem expressão apenas ritual. A diferença com os dados encontrados nessa pesquisa talvez se deva ao tipo de análise feita. Se observarmos a questão a partir da ótica da vida da aldeia, marcada pelo ideal autárquico e pelo relativo igualitarismo nos modos de viver, não se observam formas evidentes de expressão dessas posições hierárquicas; ou seja, pertencer a um sib socialmente mais valorizado não gera mudança significativa na vida cotidiana e nas relações travadas entre as comunidades. O problema se evidencia quando olhado a partir da dinâmica desencadeada

pelas relações de contato interétnico, particularmente aquelas travadas pelas Organizações Indígenas, que demandam a escolha de representantes de comunidades, habitantes de calhas de rio ou de grupo étnico, para atuar no conjunto de cargos e eventos que se geram a partir do movimento indígena.

Antes da consolidação do movimento indígena, as relações políticas entre as aldeias se orientavam principalmente pelas alianças de casamento e/ou consangüinidade e religiosidade. A entrada dos Baniwa no movimento gerou a necessidade de decidir “quem nos representa” fora da área indígena e de definir critérios de orientação dessa escolha; com freqüência lhes é solicitado que elejam ou designem representantes para comparecer a reuniões, assembléias, negociar com autoridades não indígenas, compor comitês, conselhos, etc.; a ocorrência de tais espaços de poder, anteriormente inexistentes institui uma aliança “Baniwa”, um tipo de identidade genérica para representar um grupo muito amplo de sibs e fratrias, relativizando a diferença constitutiva das identidades locais. Como resposta a este novo desafio, observa-se uma revitalização da hierarquia de sibs, tomada como um dos fatores de avaliação/definição de escolha de representantes e visando à obtenção de consensos capazes de contemplar os interesses e disputas dos grupos faccionais.

Frente às novas necessidades de decidir “quem nos representa”, estabelecem-se parâmetros que orientem tais decisões e a posição hierárquica no sistema clânico é um dos critérios que transcende às rivalidades grupais. Igualmente se procede uma revitalização da idéia de chefia como “aquele que nos precede”, a “nossa cabeça” que toma a iniciativa nos processos sociais, favorecendo a escolha de representantes que pertençam a sibs prestigiados, identificados como produtores de chefes, responsáveis pelo encaminhamento de decisões. Talvez essa variável possa explicar também a inoperância de algumas organizações cujos presidentes são omissos ou despreparados para o exercício do cargo; nestas situações, mesmo na existência de outros membros qualificados e motivados na

diretoria, observa-se uma tendência dos diretores se manterem em compasso de espera das decisões e iniciativas do “cabeça” da Organização.

Diferentemente das sociedades guianenses, no Rio Negro a metáfora que orienta o estabelecimento de relações políticas satisfatórias é a consangüinidade e não a afinidade; a autoridade e legitimidade são obtidas a partir do modelo de relação pai-filho-irmãos,<sup>118</sup> fundada na confiança recíproca entre membros de sibs hierarquizados de acordo com as gerações de indivíduos e famílias. Ao se orientar pela consangüinidade e pelo controle das gerações mais jovens, o trabalho das Organizações Indígenas promove uma revigoração da etnicidade sendo assimilado ao eixo vertical da sociedade Baniwa, onde se dá a reprodução das genealogias e a sucessão de gerações (Wright, 1981). Como estes elementos proporcionam um marco de orientação da relação líder-seguidor, a ocupação de cargos políticos por pessoas muito jovens, ocorrência comum na direção das Organizações de Base, subentende um certo grau de incoerência lógica que onera sua credibilidade junto aos mais velhos.

No eixo horizontal, representado pelas relações estabelecidas entre fratrias e aldeias geograficamente mais distantes entre si, distribuídas em microterritórios políticos situados entre o Alto e Baixo Içana e Aiari, o relacionamento costuma ser marcado pelas tentativas de reciprocidade negativa, como é comum entre afins. No âmbito da afinidade, o eixo de relações se dá entre sogro-genro-cunhado, respeitando também a precedência das gerações mais velhas sobre as gerações mais novas, ainda que não-consangüíneas.

As injunções da consangüinidade e da afinidade influenciam na eficácia social das Organizações Indígenas, que conseguem atuar de forma mais eficiente quando fundem seus rumos às matrizes demarcadas pelas interações hierárquicas de sibs, à sua distribuição territorial e às noções de senioridade estabelecidas para os membros de cada geração.

---

<sup>118</sup> Neste estudo, a análise das relações de poder se restringiram ao mundo masculino, já que as mulheres não costumam ocupar cargos políticos nas aldeias Baniwa.

Trabalhando com os Amuesha, Granero (1994) percebe que naquele povo as relações entre irmãos não estão regidas por nenhuma forma de classificação hierárquica e por isso são relações mais expostas a conflitos e disputas. A noção rionegrina de “irmão mais velho” e “irmão mais novo” limita a possibilidade deste tipo de disputa, pois também estas relações estão regulamentadas na hierarquia generalizada; desse modo, as Organizações cujas bases são formadas apenas por consangüíneos podem, potencialmente, contar com mais apoio que aquelas formadas por grupos de cunhados. A hierarquia não resolve em si mesma o conflito, mas ameniza o potencial disruptivo das interações cotidianas, minadas pelas disputas.

Nas relações de afinidade existem campos não regulamentados pela hierarquia e o igualitarismo das relações frátricas produz um campo fértil para controvérsias; então, quando a área de abrangência política de uma Organização a obriga a lidar também com relações travadas entre fratrias diferentes, sua capacidade operativa tende a ser minada pela desconfiança que permeia as interações entre os cunhados; como a liderança tem de pertencer obrigatoriamente a um dos pólos desta relação, os eventuais conflitos produzem reflexos na sua credibilidade.

Prosseguindo na sua análise sobre os Amuesha, Granero (1994) lembra que os mecanismos de regulação do contraste e da heterogeneidade estão freqüentemente associados com o exercício do poder político; a oposição entre ‘nós’ e ‘eles’ costuma se expressar numa oposição entre seguidores e inimigos políticos. Para o autor, “A alternância entre esses dois paradigmas – um baseado no contraste, na heterogeneidade e na desigualdade; o outro baseado na identidade, na homogeneidade e na igualdade – é típica das sociedades amazônicas .... essas sociedades contam com mecanismos ideológicos que lhes permitem introduzir ou eliminar as diferenças em distintas circunstâncias e para grupos diversos” (Granero, 1994:237, minha tradução).

Uma das formas de neutralização das oposições são alianças geradas a partir de acordos de casamentos, já bem caracterizadas pela etnologia rionegrina (Wright, 1981) (Hill, 1987) (Jackson, 1983). Alianças matrimoniais também não são estranhas ao trabalho das Organizações de Base. Observando retrospectivamente sua trajetória política, membros da OIBI lembram que, quando a entidade começou, seus principais adversários políticos estavam em Tunuí (ligada ao garimpo) e em São Joaquim (sob influência do pelotão de fronteira), locais onde atuavam capitães de grande influência política no Içana. A celebração de dois casamentos, o de Bonifácio, ex-presidente da OIBI, com uma mulher de Tunuí, e Raul, membro de uma família de Tucumã, com uma mulher de São Joaquim, redundou em expressivo apoio dessas aldeias às iniciativas da OIBI. Segundo os informantes, tais casamentos não foram produtos de um cálculo político, mas resultaram em alianças inesperadas.

Uma liderança fala sobre outra influência do casamento:

*“Outra coisa que tem influência é o casamento. As pessoas observam com quem você é casado e isso também pesa; eu, por exemplo, minha mulher é de clã baixo dos Dzawenai e isso dificulta para mim; ela não sabe receber bem as pessoas, a família dela não tem muito prestígio e aí não pode me ajudar; isso me enfraquece politicamente. Os pais dela são capitães na comunidade onde ela nasceu; de vez em quando eles ocupam esse cargo, mas eles são fracos politicamente no resto do Içana. Parece que é da vida das pessoas que já nasceram em família de liderança: elas sabem como falar, conversar, puxar as pessoas para o seu lado. Agora, por outro lado, com esse meu casamento eu ganhei; eu não pensei nisso quando casei, mas depois é que eu vi que ganhei porque o pessoal da comunidade dela era um dos maiores adversários da minha Organização, quando eu me casei, e*

*depois isso mudou. Eles hoje são aliados políticos importantes, meus e da Organização; eu acho que foi o casamento” (B.J., liderança de Organização Indígena, walipere dakenai).*

A variáveis como esta se ligam critérios como a disciplina, respeito às regras morais, a capacidade de trabalho e o conhecimento da Bíblia, também muito importantes para os evangélicos, na constituição dos critérios de legitimação das lideranças. O cumprimento dos valores morais priorizados na cultura Baniwa pode não ser determinante para eleger um dirigente, mas é suficiente para inviabilizar o seu trabalho se, ao longo do mandato, ele demonstrar um comportamento incompatível com aquele considerado desejável.

Para os informantes, os principais comportamentos que invalidam a trajetória política de uma liderança são denominados de “erro humano”, ou seja, um tipo de comportamento considerado familiar e sexualmente inadequado, caracterizado por trair a esposa, se envolver com moças solteiras de outra família com as quais não poderá se casar por já ser casado, beber e não freqüentar os ritos religiosos. O outro tipo de comportamento considerado inaceitável é chamado de “erro financeiro”, consistindo na apropriação de recursos (de projeto, da Organização, etc.) para si e sua própria família e não para as finalidades previstas/combinadas com as chefias. Erros “humanos” e “financeiros” devem ser enquadrados como formas de transgressão de valores morais Baniwa, já discutidos anteriormente.

Em resumo, os critérios de validação da legitimidade de uma liderança se ordenam na forma de *status atribuído*, isto é aquele que o indivíduo obtém a partir de sua posição de

nascimento<sup>119</sup> na estrutura social e de *status adquirido* através de seu próprio esforço e trabalho pessoal. A legitimidade resulta de uma distribuição equilibrada de requisitos de ambos os tipos. (Kushinir, 1999, op.cit.)

Não há diferença essencial no que é cobrado da chefia de aldeia e da liderança de Organização Indígena a quem são igualmente atribuídas funções de mediação, negociação e prevenção de conflitos e confrontos diretos no exercício de suas funções. De modo análogo lhes é censurada a liberação de paixões e agressividade no seu meio social; a liderança deve obedecer à lógica da *likoada* e evitar que a própria violência ou a dos outros se espalhe no meio social. Nas formas de entendimento Baniwa da realidade, os grupos que partilham relações de consangüinidade formam um todo indiviso, e a ameaça a um de seus membros pode facilmente atingir o restante do conjunto. Cada indivíduo tem a responsabilidade de autolimitar sua própria agressividade e de monitorar as manifestações de hostilidade do conjunto do corpo social; o não-cumprimento desta obrigação pode redundar num retorno, sob a forma de infortúnio e doença, capaz de atingir qualquer membro do grupo de consangüíneos.

### ***Representatividade***

A Organização Indígena ocupa uma condição ambígua no mundo indígena, por ser um privilegiado veículo de captação de bens e prestação de serviços, oriundos principalmente dos poderes de Estado, e por se caracterizar como uma instituição sem

---

<sup>119</sup> Crianças que nascem em sibs prestigiados desfrutam de um aprendizado que favorece o desempenho futuro de papéis políticos; desde cedo são estimuladas a falar em público, liderar grupos e situações e a manejar a linguagem escrita. Nas aldeias evangélicas é comum vermos crianças filhas de chefes fazendo apresentações públicas nas Conferências. Membros destes sibs podem frustrar as expectativas sociais neles depositadas, mas sua educação doméstica comporta um conjunto de estímulos direcionados para o exercício da chefia. Membros de sibs considerados de “servos”; podem contornar os limites de sua condição de nascimento, mas precisam desenvolver esforços diferenciados, que os habilitem a superar as características de suas socialização primária; a trajetória do capitão de Aracu, membro de um sib menos prestigiado, pode ser considerada uma ilustração desta possibilidade.

equivalente nas formas habituais de organização social de sua cultura de origem. Gera-se, então, o risco permanente de autonomização da entidade e de sua transformação em uma burocracia indígena, que atue como um fim em si mesma, fora do alcance e controle das estruturas políticas que propiciaram sua existência.

Faz-se necessário se interrogar sobre os mecanismos de controle, acessíveis às forças comunais, da atuação da Organização Indígena e sobre que meios elas dispõem (ou não dispõem) para coagir lideranças a agir de acordo com os interesses dos grupos de poder a quem se propõem representar. O primeiro passo é problematizar as formas de representatividade exercida por lideranças que provêm de sociedades que não partilham a idéia de democracia representativa tipo grega. Aqui a noção de representatividade é radicalmente diferente da maneira como o termo é entendido no mundo ocidental; a idéia de delegação de autoridade e poder de decidir pelos representados é estranha à sua lógica interna. O chefe político indígena não costuma receber uma delegação de autoridade com alcance suficiente para tomar decisões que lhe confirmem poder de intervir/mudar a realidade social de seus liderados e nem de garantir que suas decisões e acordos sejam cumpridos por aqueles que eles supostamente representam. Sua autoridade é centrada no uso da palavra e no poder de convencimento da justeza de suas proposições; eles não conduzem os liderados conforme seus desejos, mas enunciam propostas e pontos de vista que podem ser considerados, seguidos ou rejeitados pelos liderados (Clastres, 1990).

A inadequação da idéia de representatividade democrática para a análise das relações políticas aqui tratadas pode ser exemplificada no já citado episódio que envolveu a designação de Chico Apolinário para negociar os interesses dos Baniwa junto à empresa Goldamazon e o Estado brasileiro. Embora tenha sido eleito com o título de “cacique geral” do Içana, o negociador perdeu a legitimidade ao assinar um acordo permitindo a entrada da empresa na região; apesar dos esforços dos militares e da empresa em validar o documento assinado pelo representante indígena eleito por seus pares, o acordo não foi reconhecido

por outros capitães, que continuaram se recusando a aceitar os termos negociados por Apolinário. O final deste episódio foi uma melancólica destituição de um negociador que extrapolou os limites do papel que lhe foi designado.

As modernas lideranças indígenas também não detêm um uma delegação de poder que lhes permita modificar a conduta de seus liderados ou de representá-los ante o mundo não-indígena; sua função é ouvir, entender, explicar e sugerir rumos a tomar, principalmente no que se refere às complexas negociações travadas com a sociedade nacional ( Bartolomé, 1995). Os líderes das Organizações de Base Baniwa são “cultural brokers”, agentes interculturais sem poder de mando, cuja delegação recebida se destina principalmente a uma intervenção intercultural mais eficiente junto ao mundo não-indígena, veiculando demandas coletivas que ultrapassam os interesses individualizados de cada aldeia (Bartolomé, 1995).

### ***Formas de Controle da Organização Indígena***

Mesmo vinculado ao domínio da palavra, o poder outorgado às chefias políticas indígenas se situa numa interface de injunções materiais, políticas e simbólicas, gerando um valor social que ultrapassa a mera capacidade lingüística. Para Pierre Bourdieu “...os discursos não são apenas signos destinados a serem compreendidos, decifrados; são também signos de riqueza a serem avaliados, apreciados e signos de autoridade a serem acreditados e obedecidos” (1996:53). Assim, o manejo do discurso é um dos meios pelos quais as lideranças indígenas buscam ampliar seu capital simbólico e o poder potencial daí decorrente. A função mediadora da capacidade discursiva tem sido trabalhada na etnologia da chefatura indígena sul-americana por autores como Santos-Granero (1993) (1994), Rivière (1989) e Clastres (1982), para quem o domínio da palavra é uma das pré-condições do exercício da chefia.

No mundo das Organizações Indígenas, uma das formas de fazê-lo é através da visita periódica às aldeias da área de abrangência da entidade. Este trabalho, denominado localmente de *articulação política*, é um elemento essencial para a manutenção da credibilidade e legitimidade dos líderes de base. Nessa ocasião, a liderança desenvolve um ritmo intenso de deslocamento fluvial para visitar cada aldeia de sua área de abrangência e cumprir uma pesada agenda de reuniões e conversas com os principais atores políticos das comunidades, divulgando o plano de atividades da entidade, detalhando encaminhamentos de atividades planejadas, tentando convencer sua base política da justeza de suas propostas, da honestidade de sua atuação e desmentindo boatos que lhe sejam desfavoráveis. Através do contato face à face, a liderança de Organização Indígena, nem sempre presente no dia-a-dia da aldeia, compete no mercado simbólico<sup>120</sup> local, tentando produzir verdades e inteligibilidade à sua versão dos eventos políticos. Trata-se de relações de comunicação que implicam o conhecimento e reconhecimento de diferentes interpretações da realidade; são formas de poder simbólico que atualizam relações de força entre grupos; por meio delas aqueles que, através de atos extralingüísticos acumularam suficiente capital simbólico, exercitam a capacidade de “fazer crer” nos seus projetos políticos e nas suas propostas de atividades (Bourdieu, 1989).

A visita periódica às bases representa uma reafirmação do vínculo e do interesse pelo mundo da aldeia; é uma prova de que a liderança não iniciou uma diferenciação inaceitável frente ao comportamento cotidiano da população aldeada. O contato reafirma seu compromisso público com os interesses e necessidades indígenas e demonstra que a liderança “não virou branco”, a grande acusação que pesa sobre qualquer pessoa que

---

<sup>120</sup> O conceito de Mercado Simbólico, caracterizado por Verón (1980) como um espaço social onde as posições políticas dos atores sociais se expressam através de discursos e práticas concorrentes e de alternância de posições de poder, se aplica a esta conjuntura Baniwa, onde coexistem distintas posições políticas e econômicas que surgem nos discursos desenvolvimentistas dos capitães, da politização da etnicidade nas Organizações Indígenas, do sanitarismo dos Conselheiros e Agentes de Saúde, da religiosidade dos xamãs, etc.. Todos estes atores políticos disputam posições de poder e buscam a hegemonia na vida social.

assuma funções institucionais não-indígenas. Além disso, os Baniwa valorizam muito o contato pessoal: para eles o “olho no olho” é um elemento essencial de avaliação das intenções do interlocutor e permite atestar a coragem para encarar as eventuais críticas das lideranças mais velhas; além disso, permite uma avaliação “in loco” do seguimento das regras de cortesia e do comportamento que a liderança de Organização vem adotando na sua interação com as chefias mais velhas.

A articulação é potencializada com o estabelecimento de rede de radiofonias que permite a troca diária de idéias, o confronto de versões, a circulação de boatos e a recepção de informações sobre os eventos que ocorrem no mundo dos brancos. Atualmente, a diretoria da FOIRN tem restringido o financiamento das atividades de articulação, o que é visto como um potencial comprometimento da confiabilidade do trabalho das Organizações de Base.

A credibilidade adquirida pela liderança deve ser entendida como resultado da participação num cenário social onde se disputam sentidos. Situados na confluência de disputas infundáveis, os diretores das Organizações estão sempre tentando fazer valer suas versões e explicações sobre os eventos que se sucedem, num espaço simbólico onde todos buscam tornar hegemônica sua própria interpretação dos fatos e disso auferir ganhos políticos. Se a liderança não consegue adeptos para apoiar suas formas próprias de ver o mundo e agir sobre ele, pode terminar isolada ou ser vítima de uma campanha de acusações, cuja veracidade ou falsidade não faz muita diferença quanto ao seu efeito final, a recategorização de “boa” para “má liderança”, com a subsequente queda.

O depoimento de um ex-diretor de entidade evidencia como se processa essa rede de interações:

*“.... às vezes, tem ação diferente de uma pessoa que lidera uma comunidade; tem certas comunidades em que a liderança presta atenção na*

*explicação, entende a explicação dizendo o que é que vai vir, se está atrasado, porque está atrasado; aí, se ele presta atenção, ele corta a conversa, corta esses tipos de comentários; na hora da reunião comunitária ele vai cortando esses tipos de fofoca e vai deixando a comunidade ciente do tipo de trabalho que a Organização faz; aí o comentário pára por aí mesmo. Mas tem certas lideranças que nem liga para isso, ou às vezes nem participa na reunião comunitária diária da comunidade, deixa o comentário crescer e aí isso complica na vida da liderança da Organização porque, se corre uma conversa do porquê está atrasando (a chegada de um produto industrializado ou um recurso financeiro) ou por que um político falou isso, ou um comerciante falou aquilo; aí, isso espalha por trás na sociedade, entre as pessoas que não são lideranças. Às vezes, a liderança está até te apoiando, mas já vem aquele monte de conversa que já atingiu a maior parte da sociedade e todo mundo já comenta, aí um influencia o outro. Até que você tenha outra reunião para explicar de novo a sua posição, você já foi assim rebaixado, por assim dizer". (G.B, liderança Walipere do Içana, católico).*

A eficácia social do boato deve ser buscada nas suas condições de produção e circulação, sua força demonstra que ele não é um mero comentário ou juízo de valor; caso seus enunciadores sejam considerados mandatários legítimos da palavra, com capacidade de obter (ou produzir) uma correspondência entre a mensagem veiculada e a realidade sociológica, o boato adquire eficácia suficiente para produzir conseqüências concretas no meio social, produzindo realidades que ultrapassam sua origem lingüística (Bourdieu, 1996).

Uma vez desencadeada, a força do boato é algo quase incoercível; atualmente ele é potencializado pela rede de radiofonia, o que lhe permite ultrapassar, embora não substituir, o alcance dos comentários face à face. Em muitas situações, o boato é deliberadamente

manejado pelos capitães em busca de proveito político; em outras, como no relato acima, ele ganha autonomia própria, cabendo ao chefe da aldeia apenas se curvar ao mesmo, sob pena de comprometer também a própria credibilidade junto aos seus liderados. A refeição comunal diária é um momento crucial para alimentar ou refutar os boatos; nela o capitão avalia cuidadosamente a correlação de forças entre seus liderados e eventuais desafetos e busca reforçar sua própria posição política no grupo. Nesse âmbito, o capitão goza de um poder diferenciado, pois detém o monopólio da convocação da refeição comunitária e pode, de acordo com seus interesses, beneficiar grupos de aliados franqueando ou esvaziando as falas dos homens presentes.

De que tratam afinal os boatos que constróem ou arruinam reputações? Seu tema principal parece ser a censura ante uma suposta apropriação desigual de bens e privilégios.

*“Tem capitão que é firme; fica sabendo o que está acontecendo e se não gostar (da atuação da liderança de Organização Indígena) vai lá na Federação e acusa, acusa que ele está ganhando dólar através de você, através da comunidade; depois volta na comunidade e transmite na fonia, fala pras pessoas que ele é assim e assado. Aí pronto, as pessoas escutam esse boato e a gente conversa, conversa; daí ele vai caindo, caindo e depois ninguém mais escolhe ele...” (V.P., capitão Dzawenai, católico)*

Como a sociedade que dispõe de pouco poder de coerção sobre eventuais transgressores, o boato se mostra um eficiente meio de controle moral e de desempenho do trabalho de lideranças. Uma de suas principais conseqüências é o incremento da ameaça de veneno. O *Manhene* deve ser encarado como um instrumento inerente ao jogo político, particularmente entre afins, sendo a contrapartida lógica, na forma de vingança, de um comportamento individualista, que gera uma apropriação de bens e poderes em detrimento

do grupo. O *Manhene* é a expressão anti-social da *likoada*, é um tipo extremo de reciprocidade negativa.

Mesmo detendo um considerável grau de autonomia, as Organizações são controladas pelas estratégias que buscam inibir a diferenciação entre os indivíduos; tais mecanismos, ampliados pelo uso da radiofonia, promovem a circulação dos boatos<sup>121</sup> que forçam a liderança a explicar e justificar suas ações (e limitar sua autonomia) nas reuniões, assembléias e Conferências que ocorrem ao longo do ano nas aldeias. Acusações de desvio de verbas, abuso de álcool, de adoção de padrões autoritários de comportamento ou similares aos modos dos brancos existem, e algumas vezes são fundamentadas, mas as relações de poder locais têm sido fortes o suficiente para impor uma rotatividade das lideranças acusadas. Na ausência de outras forças capazes de obrigá-las a executar corretamente suas tarefas e garantir o cumprimento das obrigações redistributivas (*likoada*) delas requerida, a publicidade da vida tribal se torna o principal meio de coação moral sobre a atuação dos líderes de Organização Indígena. O receio do veneno, do ciúme, das inimizades força muitas lideranças a “andar na linha”; o poder individual dos velhos sobre os jovens líderes é frágil; somente sua potencialização, através da rede de interações políticas entre as aldeias, é capaz de produzir obediência às regras da sociedade, mesmo quando atuam junto ao mundo não-indígena.

Um dos pontos que dificulta o controle sobre as Organizações Indígenas é o desconhecimento, pelas chefias de aldeia, das nuances burocráticas que envolvem o dia-a-dia da administração da entidade. Um controle adequado exige o entendimento de regras

---

<sup>121</sup> Um fato ilustrativo deste controle ocorreu com uma das lideranças das Organizações pesquisadas. A liderança obteve 14 dúzias de tábuas para construção de uma escola; a notícia circulou pela radiofonia e pôde-se observar uma verdadeira romaria de capitães que se dirigiram à aldeia sede da Organização para contar as tábuas, uma a uma e verificar se havia realmente 14 dúzias de tábuas ou se, eventualmente, a liderança havia se apropriado individualmente de alguma delas.

eleitorais, estatuto, CNPJ,<sup>122</sup> prestação de contas, realização de assembléias, etc. No momento atual, os dirigentes de uma Organização dispõem, caso o desejem, de um grande espaço de manobra para obtenção de um maior manejo sobre o processo político e para se manter fora do alcance dos poderes oriundos das aldeias. Como já se disse, as formas mais eficientes de controle ocorrem fora das instâncias burocráticas, operam no âmbito das sanções morais, que, no caso Baniwa, estão intrinsecamente ligadas à religiosidade, ao messianismo e à produção social de doença.

A movimentação política da Organização estimula a consolidação da trajetória de personagens que se individualizam e tendem a se destacar do corpo social, criando-se uma contradição com processos sociais fundados no pensamento de tipo selvagem, no qual se admite a diferenciação de grupos sociais, mas se desestimula a diferenciação dos indivíduos no interior da sociedade (Lévi-Strauss, 1976). Ao longo de sua existência, as etnias rionegrinas desenvolveram fortes mecanismos de combate às diferenças não inscritas na lógica da diferenciação de sibs e fratrias, fundada na hierarquização de papéis e posições rituais que ordenam a vida social; a ruptura com tais mecanismos costuma redundar em conflitos e sanções que terminam por inviabilizar a carreira política da liderança.

Construídas a partir desses critérios, legitimidade e representatividade de Organizações de Base se ampliam na medida em que elas consigam mimetizar formas de atuação políticas preexistentes e já praticadas pelas chefias de aldeia de sua área de abrangência. Apesar de lidarem com temáticas mais ligadas ao mundo extra-aldeia, as lideranças fazem um ativo processo de ancoragem,<sup>123</sup> incorporando técnicas institucionais

---

<sup>122</sup> Sigla de Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica. O cadastramento é um procedimento formal necessário ao reconhecimento de uma empresa ou entidade sem fins lucrativos, a fim de que a mesma possa atuar legalmente no Brasil. O processo legal de registro compreende uma série de passos burocráticos e o dispêndio de uma soma de recursos financeiros da instituição a ser cadastrada; ele se constitui numa medida imprescindível para a celebração de convênios para a captação de recursos e/ou comercialização de produtos pela Organização Indígena.

<sup>123</sup> A ancoragem foi descrita por Moscovici (1981) como um processo do pensamento que consiste em classificar, nomear e entender, a partir de categorias, imagens e juízos já conhecidos, aquilo que é novo e desconhecido para o sujeito.

não-indígenas, mas adaptando-as às suas formas próprias de pensar e intervir no mundo. Esses atores sociais não se comportam de forma meramente reativa à dominação gerada pelo contato interétnico, mas, agindo conforme suas próprias “leis de movimento”, buscam uma ativa transformação de sua cultura incorporando “...a experiência do sistema mundial em algo que é lógica e ontologicamente mais inclusivo: seu próprio sistema de mundo” (Sahlins, 1988:51).

### ***Política e Reciprocidade***

As obrigações de reciprocidade se atualizam na atuação das Organizações Indígenas, mas simultaneamente produzem um reforço nas ordens hierárquicas previamente estabelecidas, na medida em que os novos cargos e papéis (Agente Indígena de Saúde, professor, pessoas de maior escolaridade) tendem a ser ocupados por aqueles que já estavam no topo da hierarquia dos sibs e que são instados não apenas a conservá-los, mas também a manter as obrigações redistributivas. O processo produz o que Sahlins chama de “efeitos redundantes sobre o sistema de hierarquias”, onde a capacidade de reunir um grupo de seguidores e obter prestígio e fama é mediada por uma generosidade calculada e dirigida a esta finalidade (1983:227/228). Assim, a liderança de Organização Indígena precisa estar atenta ao cumprimento das obrigações redistributivas junto aos seus consangüíneos, sob pena de descrédito e acusações que redundarão em prejuízo político; neste nível, a atuação da liderança indígena está intrinsecamente ligada às obrigações morais e políticas do parentesco.

A legitimação da liderança é sempre frágil, pois nada garante que as forças políticas das aldeias retribuam seus bem sucedidos esforços à frente das entidades. Como seu desempenho também é mensurado segundo parâmetros congruentes com as regras de reciprocidade, se o líder passa a ser identificado como alguém que fracassa repetidamente

em obter bens e prestígio ou se, ao obtê-los os retêm para si, o troco virá na forma de denúncias e descrédito, culminando com sua não-indicação para cargos eletivos futuros.

O Agente de Saúde é representado socialmente e nomeado como *ithapetakaita* “aquele que dá remédios”; a atividade está inserida no circuito de reciprocidade: a sociedade o designa para ocupar cargo politicamente prestigioso e, em troca, ele deve retribuir com bens e serviços. Os medicamentos manejados pelos Agentes de Saúde estão permanentemente na mira dos mais velhos. A lógica técnica, sob a qual os Agentes de Saúde foram treinados pelas instituições de saúde, diz que remédios se destinam àqueles que apresentem sintomas específicos de doença; a lógica comunitária que os incorpora ao conjunto de bens disponíveis, indica que medicamentos devem circular segundo as regras de reciprocidade e não segundo necessidades biomedicamente determinadas (Garnelo, 2001).

Na ótica dos profissionais de saúde, a distribuição de bens sanitários (remédios, consultas, combustível para remoção de doentes, etc.) faz parte de um direito de cidadania, desfrutável pela simples condição de nascer e viver no país; para os índios são bens distribuídos por um chefe (o Estado, o dirigente da FUNASA, etc.) que finalmente começa a cumprir com suas obrigações de generosidade redistributiva. Na ótica indígena, tais bens se destinam a uma distribuição equânime a todos os grupos que constituem o corpo social tal como se espera que um bom chefe o faça; já a razão técnica, partilhada por mediadores indígenas como os Agentes de Saúde, conselheiros de saúde e líderes de Organização Indígena, diz que o rádio ou o motor de popa se destinam ao pólo-base<sup>124</sup> ou a pontos de apoio à remoção rápida de doentes.

Se os mediadores do contato interétnico passam a utilizar uma lógica das

---

<sup>124</sup> Pólo-base é um tipo de unidade de saúde que comporta ações mais complexas que aquelas disponíveis no posto indígena de saúde; assim, o polo-base oferece atendimento médico, de enfermagem e alguns recursos laboratoriais.

instituições do branco, que aprendem a conhecer e à qual se submetem e/ou aderem, por apreenderem sua coerência interna, a tendência dos capitães é buscar e obter bens e serviços para os seus próprios co-residentes; de modo geral estes não partilham as orientações técnicas das instituições do branco e quando as conhecem nem sempre concordam com elas, particularmente quando ferem seus interesses políticos.

Para os capitães, o perigo de traição ao princípio da reciprocidade, pelas lideranças das Organizações, é constante, sempre havendo a possibilidade de subtração, para uso próprio, de uma parcela de bens que se destinariam ao corpo comunal, o que pode explicar o controle férreo, que os mais velhos fazem, sobre a potencial apropriação de bens pelos agentes da modernização (Garnelo, 2001). A vigilância sobre os mediadores interculturais visa evitar que eles atendam demais a racionalidades estranhas às prioridades políticas dos sibs e tenta conduzi-los a um projeto político que, mesmo se utilizando de instrumentos e meios políticos oriundos das relações de contato, se mantenha fiel aos pressupostos e valores do mundo indígena (T. Turner, 1993).

O desafio atual das Organizações Indígenas não é romper com essa lógica, mas inserir no universo das relações de reciprocidade a idéia de “projeto”, na qual a contraprestação feita pela entidade não se faz em bens e sim no favorecimento das relações de trabalho, e/ou de prestação de serviços de educação, saúde e outros capazes de alterar positivamente, num prazo mais alongado, as condições de vida de seus liderados. A exigência de generosidade da chefia é mantida, o que muda é o objeto dela; a polêmica que se estabelece se dá principalmente sobre o alcance da retribuição feita pela liderança, pois tanto os parentes mais próximos quanto os mais distantes pressionam para maximizá-la em seu próprio favor, ameaçando com o ciúme e o boato, caso a redistribuição não ocorra de forma satisfatória.

Tais idéias contradizem os princípios do pan-indigenismo, que concebe os índios como estabelecendo obrigatoriamente relações de fraternidade e solidariedade entre si,

mantendo um compromisso moral e solidário "a priori" com a causa indígena, desconsiderando as nuances que envolvem as relações intra-étnicas. No conjunto das relações de reciprocidade devem ser incluídas também as relações travadas com o branco, que representa um tipo mais extremo de não-parente, o que favorece a suspeita, a desconfiança e as mútuas tentativas de reciprocidade negativa, apesar da assimetria de poder que tão obviamente favorece o branco.

Esse tipo de raciocínio pode ser estendido para a atuação da Organização Indígena; Quando a área de abrangência da entidade recobre, como é o caso atual de OIBI e OICAI, aldeias geograficamente próximas, pertencentes ao conjunto de sibs que guardam laços de consangüinidade entre si, isto maximiza o surgimento de relações equilibradas de reciprocidade, viabiliza um controle maior da atuação das lideranças pelos membros das comunidades e um trabalho mais centrado nos interesses coletivos. As Organizações que se propõem a atuar em regiões geopolíticas muito amplas, muito distantes entre si, congregando afins e consangüíneos entre suas bases, enfrentam um difícil clima de hostilidade e desconfiança, tendo sérias dificuldades em obter organicidade e credibilidade em sua ação política. Tais premissas têm conseqüências para um rumo geral do movimento indígena porque parecem indicar a necessidade de recortar seu espaço político de atuação em micro unidades, que sigam mais a lógica da organização do parentesco, do que a idéia de abrangência geográfica típica das instituições políticas do mundo do branco.

## **Capítulo 7**

### **Organizações Baniwa de Base – Diferenças e semelhanças no dia-a-dia**

Até então, tratamos de questões que podem ser tomados como aspectos gerais do movimento indígena praticado na área Baniwa. Daqui por diante, detalharemos mais a análise, tentando evidenciar o que pode haver de específico na atuação de cada entidade.

#### **OIBI**

Para Granero (1994), a autoridade política indígena se expressa através do parentesco, na relação entre um líder e seus seguidores, que deve ser entendida como se fosse uma relação entre um pai e seus filhos, reais ou classificatórios. O outro fator sobre o qual o exercício do poder se fundamenta são as relações de troca/reciprocidade, feitas prioritariamente entre consangüíneos. Entre os povos ronegrinos também é a consangüinidade que proporciona a metáfora para expressar as relações de poder; a aliança entre irmãos do sexo masculino é a base a partir da qual se configura a manutenção do poder político, o que pode ser confirmado na tendência das Organizações Indígenas em formar diretorias com a presença de dois ou mais irmãos; o nepotismo representa, aqui, uma forma de garantir alianças harmônicas na condução dos objetivos políticos da entidade; por outro lado, relação de afinidade costuma se caracterizar pela desconfiança, a disputa e o estranhamento que, entre os Baniwa, se expressam de forma extremada no uso do *Manhene*.

Proposições teóricas como esta podem ser ilustradas no entendimento do papel do “conselheiro” de Organização de Base. A criação deste cargo ocorreu inicialmente na FOIRN, por exigência legal para reconhecimento da entidade e, a partir daí, foi sendo reproduzida para as Organizações de Base que se formaram nos momentos subsequentes. Na estrutura da FOIRN, o conselho fiscal é composto por representantes das diversas sub-regiões políticas que compõem a federação, exercendo uma função similar aos conselhos fiscais sindicais, ou seja, aprovar o planejamento e a prestação de contas anuais. Nas organizações Baniwa, tais funções foram redimensionadas; no geral o conselho se resume a um ou dois indivíduos, escolhidos entre os membros mais velhos e respeitados das comunidades; eles devem, preferencialmente, pertencer a um sib entre cujas antigas funções estava a de “aconselhar” os mais jovens, apoiar o trabalho de chefia e transmitir orientações de comportamento às pessoas comuns da maloca.

Nas entidades de base, as principais tarefas deste personagem é orientar os jovens dirigentes quanto a eventuais transgressões de valores morais, intermediar suas relações com os velhos capitães, apaziguando eventuais conflitos, fornecendo exemplos de bom comportamento social e zelando pelo cumprimento das regras vigentes.<sup>125</sup> Como o domínio da língua portuguesa e a escolaridade dessas pessoas costumam ser restritos, elas não teriam os requisitos necessários para exercer o controle fiscal, que seria a função precípua de seu cargo; entretanto tal não lhes é solicitado, a sua função é de mediar o contato entre os grupos de idade que intervêm na vida política das aldeias. Trata-se, portanto, da ressignificação de uma função institucional não-indígena que é reacomodada a um papel reconhecido e valorizado desde os períodos anteriores ao contato.

---

<sup>125</sup> Evidentemente, nem todos os conselheiros cumprem adequadamente o papel que lhes é destinado. Foi possível observar situações em que o conselheiro foi o primeiro a transgredir regras morais das quais era o guardião; trata-se, portanto, de um padrão desejável de comportamento que pode ser seguido ou não. A incapacidade do conselheiro em seguir as regras que definem seu papel na entidade costuma acarretar seu afastamento do cargo.

Nos dois primeiros mandatos da OIBI, o capitão *koteroeni*, cuja atuação foi decisiva no episódio de enfrentamento da mineradora Goldamazon, desempenhou a função de “conselheiro”, assumindo muitas posições públicas, junto aos outros capitães, de defesa e divulgação dos objetivos da entidade, exercendo uma influência que foi decisiva para a aceitação da Organização. O capitão de Aracu Cachoeira resgatou uma das funções tradicionais de seu sib; ele falava para as chefias de aldeia em nome do presidente, *walipere dakenai* que, por sua juventude e inexperiência, tinha menores chances de ver suas propostas ouvidas e acatadas. Ele emprestou, nos primeiros tempos da entidade, legitimidade aos diretores, convencendo outros mais velhos a apoiar o difícil começo de uma agremiação desprovida de quaisquer meios de atuação política e material. Pode-se dizer que a legitimidade obtida inicialmente pela OIBI foi concretizada através da ação de seu “conselheiro”, que gozava de um prestígio adquirido em vivências políticas anteriores, que independiam do movimento indígena.

Em momento subsequente, as relações entre Augusto e a OIBI se fragilizam chegando ao ponto de rompimento, em decorrência de um conflito de lógicas de atuação, pois a direção da entidade se propunha a um tratamento equânime do conjunto de aldeias de sua área de atuação e o conselheiro desejava um atendimento privilegiado para si mesmo e seus co-residentes. Além disso, o prestígio do capitão, que havia atingido seu ponto máximo no episódio de expulsão dos garimpeiros que culminou com a fundação da OIBI, declinou progressivamente, ao passo que a legitimidade e credibilidade dos membros da diretoria se ampliaram como decorrência do sucesso das tarefas a que se atribuíram à frente da OIBI.

Depois de uma trajetória de nove anos de trabalho, a diretoria da entidade adquiriu legitimidade suficiente para falar e ser ouvida pelos mais velhos, sendo possível dispensar, dentro de certos limites, a intermediação do conselheiro. A vantagem de posição de nascimento dos membros da OIBI, aliada ao bem-sucedido trabalho de seus dirigentes,

gerou um acúmulo de capital simbólico suficiente para neutralizar uma posição desfavorável na hierarquia de idades. Por outro lado, eles conseguiram acumular capital econômico,<sup>126</sup> representado pelos bens materiais da Organização, mas têm sido, até o momento, capazes de demonstrar para seus liderados que o usufruto desses bens tem se dado de forma coletiva e não de modo privado, o que vem contribuindo para manter o apoio político de suas bases.

Na realidade rionegrina, quando a base da Organização é formada por cunhados reais ou potenciais, o gerenciamento cotidiano é dificultado pelas interações conflitivas com os afins. Não por coincidência o crescimento da OIBI se acelerou quando ela passou a atuar apenas na área de residência da fratria Walipere e de aliados ancestrais como os Awadzoronai; a criação de outras agremiações ao longo do Içana Ihe possibilitou um certo distanciamento das disputas entre os afins e um conseqüente ganho de credibilidade.

A trajetória da entidade mostra um esforço por superar uma atuação fundada no mero fornecimento de bens de consumo e tentar desenvolver projetos capazes de contribuir para uma melhoria mais ampla das condições de vida. Este projeto político aparece nos objetivos expressos no estatuto da OIBI, que são:

I - Promover ações que garantam o cumprimento dos direitos constitucionais assegurados aos povos indígenas;

II- Promover ações que garantam o reconhecimento dos direitos territoriais dos povos indígenas integrantes dessa entidade;

III- Promover ações nas áreas de saúde, educação e auto-sustentação, visando a melhoria das condições de vida das comunidades indígenas integrantes da mesma;

---

<sup>126</sup> O termo está sendo usado na formulação de Bourdieu (1989), com o sentido de acumulação de bens materiais por um grupo social, com geração subsequente de prestígio e poder e difere da idéia marxiana de capital como relação social de apropriação de mais-valia.

#### IV- Promover a cultura dos povos indígenas do Rio Negro”

Fonte: Estatuto da OIBI, 1997.

A análise do relatório de atividades do ano de 2000 igualmente mostra um conjunto de ações nas áreas de Educação, Saúde e Alternativas Econômicas para as comunidades de sua área de abrangência.

No campo da Educação, a atuação da entidade se volta principalmente para a implantação da Escola Indígena Baniwa e Curipaco, que visa oferecer educação formal, na área indígena, até a 8ª série. A escola funciona através de relação de convênio com a Secretaria Municipal de Educação de São Gabriel da Cachoeira, mas seu eixo político gira em torno da busca de desenvolvimento de uma proposta educativa etnicamente diferenciada e de preparar quadros nativos para a condução futura do movimento indígena local.

Além dos objetivos explicitados existe um desejo subjacente de autonomia a alimentar este projeto educativo. Trata-se afinal, de uma tentativa de desenvolver uma escola indígena, conduzida por índios, livre da influência de missionários; de uma resposta a anseios evangélicos, cujos filhos vêm sofrendo prejuízos históricos devido ao monopólio das escolas pelos missionários católicos;<sup>127</sup> a iniciativa também compreende o desafio de conduzir os próprios rumos da educação dos jovens, construindo um desenho autônomo de futuro através da transmissão de saberes às gerações mais novas, um ponto decisivamente importante na socialização Baniwa.

Outro campo de atuação da OIBI, que constitui atualmente seu projeto mais visível e seu empreendimento de maior sucesso, é o projeto de comercialização de cestaria Baniwa

---

<sup>127</sup> Atualmente existe uma razoável disponibilidade de escolas na área Baniwa, através da Secretaria de Educação de São Gabriel da Cachoeira, mas a oferta de séries se restringe à 4ª série do ensino fundamental. Caso o aluno deseje completar até a 8ª série, será obrigado a ir para o distante pelotão de Querari, para a Colômbia ou frequentar escolas da missão católica, no Rio Uaupés (Yauareté) ou no Baixo Içana/Assunção. Face às tensões permanentes entre católicos e evangélicos, esta não parece ser uma alternativa aceitável pelas famílias evangélicas.

produzida por artesãos indígenas. O projeto de artesanato materializa uma resposta da Organização a uma das maiores demandas das comunidades que é a geração de renda. Depois de quase três anos de penosas tentativas, a diretoria da entidade, com a ajuda de parcerias não-indígenas, conseguiu colocar peças de cestaria no mercado nacional obtendo um preço bem melhor que aquele habitualmente pago no mercado local de São Gabriel da Cachoeira. O desenvolvimento do projeto de artesanato exigiu um detalhado aprendizado de como desenvolver uma pesquisa de mercado, traçar um plano de comercialização, viabilizar a produção de peças capazes de atender às exigências de mercado, capacitar artesãos para desenvolvê-las de acordo com as especificações dos compradores, implantar um sistema de escoamento capaz de recolher os cestos nas aldeias, efetuar o pagamento dos impostos e taxas de comercialização e transportar a mercadoria até os compradores em São Paulo, em tempo hábil para atender ao cronograma previamente combinado.

Paralelamente, a OIBI montou um sofisticado esquema de divulgação de seu produto, compreendendo o comparecimento a exposições e palestras sobre artesanato, a produção de um catálogo, de pôsteres e de um livro de bolso divulgando a chamada “arte Baniwa” onde se insere a cestaria; através de tais estratégias, o artesanato vem logrando uma boa comercialização, obtida através do apelo de ser um “produto étnico”, uma das poucas formas possíveis de concorrência da produção artesanal, num mercado automatizado, com baixo custo de produção.<sup>128</sup>

Internamente, o projeto de artesanato vem produzindo renda para os artesãos, favorecendo a entrada de recursos para cobrir os custos de produção e propiciando um incremento da credibilidade política da Associação, cujas atividades aliam o desenvolvimento de projetos de auto-sustentação com bandeiras políticas mais gerais como a organização de uma futura federação Baniwa. Os recursos auferidos com a venda de artesanato também

---

<sup>128</sup> Todas essas atividades contaram com o apoio e assessoria do Instituto Socioambiental.

têm permitido manter um intenso trabalho de articulação política entre as aldeias, reuniões e assembléias periódicas com as chefias políticas locais, além do custeio da infra-estrutura e manutenção administrativa da entidade.

Uma das mais importantes conseqüências locais do sucesso do projeto de artesanato foi a superação do modelo de aviamento; até pouco antes de sua implementação, havia uma forte expectativa de revitalização do mesmo. Apesar de cientes do endividamento gerado a médio prazo pelo sistema de crédito do aviamento, as pessoas esperavam pelo aparecimento de um “patrão” que lhes possibilitasse novamente o acesso às mercadorias. Na ausência de comerciantes interessados nos produtos oferecidos pelos indígenas, havia forte expectativa de que a OIBI assumisse o papel de “patrão”.

Um penoso trabalho político foi o de convencer os comunitários da inviabilidade do adiantamento de mercadorias, em troca de produção futura de artesanato. A OIBI estabeleceu como protótipo de comercialização a venda à vista, adaptada às condições locais, ou seja, o artesão fornece as peças para a entidade que recolhe numa só viagem toda a produção; esta, por sua vez, é vendida e no final da operação comercial o dinheiro entregue em mãos do produtor, de acordo com o número de peças produzidas.

A escolha desta forma de comercialização tem importantes conseqüências: 1) baixa o custo de produção, na medida em que evita que cada artesão tenha que se deslocar individualmente, arcando com os altos custos de transporte, para colocar suas peças num incerto mercado local; 2) insere a moeda corrente no comércio feito no interior da área indígena onde, mesmo na plena vigência do sistema de aviamento, as operações comerciais se davam através de escambo. É uma operação aparentemente simples, mas propicia ao produtor um controle sobre o produto de seu trabalho, pois ele deixa de comprar mercadorias impostas pelos comerciantes com os quais tinha relações de endividamento, ficando livre para estabelecer transações que lhe sejam mais favoráveis; por fim, ela desmonta o sistema

de relações de deferência, obrigações e endividamento progressivo que sempre cercaram as relações aviador-aviado.

Tal opção gerou um alto grau de risco para a credibilidade da OIBI, pois havia uma desconfiança generalizada de que a entidade recolheria os artesanatos antecipadamente, mas não faria o pagamento devido pelas peças ao final das operações de comercialização. Em caso de fracasso na venda do produto, o ônus político e econômico igualmente recai sobre a Organização, pois tendo entregue suas peças, os artesãos automaticamente se despreocupam (ou desconhecem) do árduo trabalho de garantir sua colocação no mercado, a preços capazes de garantir o custo de produção e o excedente a ser devolvido ao produtor indígena.

As contradições geradas pelo desenvolvimento de atividades econômicas geram um pesado ônus político para a entidade; é o que se pôde evidenciar na observação da oficina de trabalho com os artesãos, feita pela OIBI em fevereiro de 2000. O evento foi marcado pelas contradições enfrentadas por uma entidade política que assumiu o papel de estimulador da economia local, num regime semelhante ao de uma cooperativa. As falas dos artesãos mostraram que os mesmos se situavam não como co-participantes de um processo, mas reeditavam antigas formas de interação com os patrões; a Organização passou a ser alvo da desconfiança dos produtores,<sup>129</sup> que se sentiam explorados e enganados. Antigas tensões entre comerciantes e produtores se atualizaram: os artesãos vinham tentando enganar o representante da OIBI que recolhe a produção, colocando um número menor de cestos do que deveria haver em cada lote, deixando também de produzir as embalagens de proteção ao artesanato. Durante o encontro, as tensões se explicitaram nas duras reclamações das formas de pagamento, do baixo preço do trabalho em

---

<sup>129</sup> No caso do projeto de artesanato, a ação da OIBI congrega também um certo número de membros de outras fraternidades, que se agregaram à produção de artesanato. Esta situação ocorreu porque os critérios de seleção dos participantes do projeto se basearam principalmente no interesse e na habilidade na produção da cestaria; a questão da consanguinidade ficou em segundo plano.

comparação ao alto preço das mercadorias adquiridas em troca da produção e nas acusações de desonestidade da diretoria da OIBI, que, segundo os presentes, estaria vendendo as peças a um preço maior que aquele pago ao artesão.

Ficou nítida a dificuldade dos participantes em reconhecer que as regras que orientavam a organização do trabalho foram fruto de suas próprias decisões em assembléias anteriores. O descontentamento era bem anterior ao evento e os boatos foram o principal veículo para a divulgação das acusações. Percebendo o que ocorria, a diretoria lembrou aos participantes que decisões como o preço de peças de artesanato foram frutos de acordos coletivos produzidos em assembléia e que os dirigentes tinham buscado cumprir o acordo coletivamente firmado. Tal estado de coisas gerou um conjunto de explicações sobre as condições da economia de mercado, buscando obter dos presentes uma visão mais realista da impossibilidade de definição dos preços das peças pelo produtor; igualmente, chamaram a atenção para o preço do transporte e outros custos de produção que impediriam a entidade de repassar integralmente os recursos auferidos para os artesãos. Os danos que o sistema de aviamento causou à ordem social Baniwa foram lembrados e a discussão foi encaminhada para uma redefinição coletiva das regras que orientam a rotina de comercialização do artesanato, buscando amenizar os conflitos e desconfianças instaurados no processo.

Enfim, o que se observou foi o estranhamento do produtor com as formas de acordo estabelecidas conjuntamente entre a Organização e artesãos; estes, pouco familiarizados com a possibilidade de decidir sobre sua própria produção, oscilavam entre uma posição de subalternidade, para quem todos os males e problemas são atribuídos ao outro pólo da relação e uma postura onipotente de tudo querer decidir, desconsiderando as regras básicas de mercado que determinam o valor da produção e as formas pelas quais ela poderá ser comercializada. Trata-se de um mundo novo a ser desvendado, gerando dificuldade de obter um equilíbrio entre o poder de decidir – e arcar com as responsabilidades que acompanham

o processo decisório – e o reconhecimento de eventos que estão fora da governabilidade do grupo de produtores. Na ausência de outros parâmetros capazes de orientar as decisões e posições, os repertórios atualizados expressaram desconfiança na honestidade de propósitos e práticas daquele que assumiu o papel outrora representado pelo regatão.

O conjunto de decisões tomadas após esta catarse de sentimentos de estranhamento e desconfiança mútua mostrou que o grupo chegou a um consenso, com altas doses de realismo: eles optaram por tentar um aumento de preços de cada peça produzida, acertar que o pagamento de seu trabalho deveria ser feito em dinheiro e não em mercadorias e multar os artesãos que não entregassem o número correto de peças e a embalagem; decidiram ainda que o pagamento feito pela OIBI deveria ser proporcional aos valores repassados pelo comprador, não se aceitando o adiantamento de mercadorias em troca de compromisso de produção futura de artesanato; quem desejasse comprar uma mercadoria de valor alto, deveria juntar o dinheiro até obter a quantia necessária para adquirir o objeto à vista. Em resumo, as decisões do grupo de artesãos reenfatizaram a ruptura com o modelo de aviamento que antes insistiam em manter. Por fim, foi selado um acordo – difícil de ser cumprido – de que as dúvidas fossem sanadas diretamente com a direção da OIBI, renunciando ao mecanismo do boato para canalizar as insatisfações.

No árduo caminho da autogestão, misturam-se desconfianças entre consangüíneos e afins, entre produtores e comerciantes; às estratégias do cooperativismo e regras da economia de mercado se juntam as disputas do parentesco. A fusão de localismos e globalismos traz a lógica do sofisticado mercado de produtos de selo étnico para o campo das disputas fráticas Baniwa.

O terceiro “locus” de atuação da OIBI é o trabalho de saúde, no qual as principais ações têm sido o apoio ao trabalho dos Agentes Indígenas de Saúde e uma intensa

participação nos conselhos de saúde onde se exerce o controle social<sup>130</sup> sobre as atividades sanitárias, destinadas à população indígena do Alto Rio Negro. As lideranças da OIBI e da ACIRA têm investido boa parte de seu tempo e esforço para aprimorar o funcionamento dos conselhos de saúde da área Baniwa, construir uma participação qualificada e informada e disseminar, junto aos mais velhos, os projetos e propostas para a melhoria das condições sanitárias nas áreas indígenas. As lideranças Baniwa, e não apenas as da OIBI, vêm exercendo cargos de coordenação nos conselhos de saúde e participando ativamente da formulação, acompanhamento e avaliação dos planos de saúde.

A atuação no campo de políticas de saúde, além de contribuir para reafirmar a legitimação da entidade, também favorece a articulação política entre seus dirigentes e chefias locais, pois o controle social em saúde se caracteriza por um grande número de encontros e reuniões, que são devidamente aproveitados pelas lideranças indígenas também para a discussão de outros temas “não sanitários”, facilitando a tomada coletiva de decisões.

Como último eixo da ação da OIBI no campo da saúde, temos o já citado Projeto de Medicina Tradicional Baniwa. Um balanço político geral dessa atividade mostra um redimensionamento do papel das gerações mais velhas frente ao trabalho sócio-sanitário dos Agentes de Saúde e líderes de Organizações Indígenas, cuja atuação em campos de saber exteriores à cultura Baniwa limita as formas comunitárias de controle sócio-político sobre seu trabalho. Contrariamente ao que reza a ordem Baniwa, o domínio de saberes não-indígenas tende a favorecer a autonomização dos mais jovens; neste caso, as atividades do Projeto de Medicina Tradicional Baniwa e Curipaco propiciaram um importante revés nesta situação, ao valorizar os saberes das gerações mais velhas e reaproximar os jovens dos

---

<sup>130</sup> O termo controle social é utilizado na saúde pública brasileira para designar o controle e o acompanhamento que a sociedade civil deve exercer sobre a aplicação das políticas públicas e dos recursos destinados à prestação de cuidados sanitários; via de regra, o controle social é exercido nos conselhos de saúde, onde são planejadas as ações de saúde destinadas a um região geográfica determinada.

preceitos de sua cultura. Ao cancelar uma atividade que a coloca numa interface direta com os velhos, muitos dos quais não evangélicos, a OIBI promoveu uma demonstração concreta dos objetivos agrupados sob a bandeira genérica de luta pelos direitos à diferença étnica e à preservação da cultura tradicional.

Cabe ainda citar outras tentativas que não foram bem sucedidas, por razões ligadas à falta de capital de giro, apoio técnico e/ou condições logísticas, como projetos de avicultura e exploração de minérios que não lograram auto-sustentabilidade, mas permitiram a acumulação de experiências que subsidiaram o atual sucesso do projeto de artesanato.

A análise do conjunto de atividades desenvolvidas pela OIBI mostra que seus dirigentes a estão conduzindo de forma a desenvolver a prestação de um conjunto de serviços e funções de políticas públicas que não são implementadas pelos órgãos pertinentes. A pauta de sua assembléia do ano de 2001 demonstra a tentativa de equilíbrio entre o que Albert (2000) chama de "Etnicidade política" e "Etnicidade de resultados", congregando temas de interesse imediato de suas bases, como o preço da passagem no barco da associação e a formação de um fundo destinado ao conserto de motores e radiofonia; temas intermediários como a avaliação do projeto educativo da Escola Baniwa e do funcionamento dos conselhos de saúde, são também tratados ao lado de questões muito amplas, como os direitos de mineração no novo Estatuto dos Povos Indígenas e a proposta de criação do Território do Rio Negro.

O plano de trabalho da entidade para o triênio 2001-2003 também segue lógica similar, pois alinha propostas rotineiras, como as regras de funcionamento da Escola Baniwa e os rumos do Projeto de Medicina Tradicional, com questões de interesse geral como a participação dos Baniwa em projetos de manejo ambiental e geração de renda e na política de implantação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas; dele ainda constam propostas de capacitação de lideranças para gestão de entidades e para a participação nos fóruns de política indígena.

A análise de seus relatórios de gestão mostra que, no mandato anterior, a diretoria presta conta de algumas atividades já voltadas para projetos de auto-sustentação, mas boa parte das ações descritas girava em torno da defesa da demarcação da terra. No relatório de 1997, aparecem como atividades básicas da OIBI “continuação de reivindicação da demarcação, apoio à demarcação física da terra indígena, apoio ao levantamento sócio-econômico das comunidades durante a viagem de demarcação, instalação de unidades de radiofonia e negociação pacífica com os garimpeiros para sua saída da região.” (Relatório da V Assembléia Geral da OIBI, 1997). Essas são bandeiras clássicas do movimento indígena, girando em torno da demarcação e defesa da terra; tais ações, que ocuparam a segunda diretoria no início de seu mandato, foram historicamente superadas com o processo demarcatório concluído em 1998 e já não aparecem como ponto importante de preocupação no relatório de 2000.

No segundo mandato, a entidade ainda desenvolvia atividades preparatórias para a implantação da escola Baniwa, constando de discussões, seminários, formação de grupo de estudos para unificação da escrita Baniwa, início da construção de casas para sediar a escola, etc. Também constituíam parte importante das atividades as viagens de articulação nas comunidades, a realização dos primeiros treinamentos de Medicina Tradicional e a avaliação dos projetos de criação de aves e de plantio de árvores frutíferas, que não lograram a pretendida geração de renda.

A comparação entre os relatórios de gestão do segundo e do terceiro mandatos mostra uma continuidade de propósitos e a consolidação de atividades cada vez mais direcionadas para a implantação de ações de políticas públicas, particularmente nos campos da saúde, educação e auto-sustentação. Simultaneamente, é possível observar a progressiva institucionalização da entidade que nos seus primórdios não dispunha de nenhum meio de trabalho e acumulou gradativamente um patrimônio que envolve um barco de 18m, botes, motores de popa, casas, terreno em São Gabriel da Cachoeira, sistema de

rádiofonia, ferramentas agrícolas e equipamentos de escritório. Igualmente, observa-se o crescimento de seu orçamento anual que evoluiu de R\$36.000,00, em 1998, para uma movimentação de R\$194.891,00 em 2000,<sup>131</sup> o mesmo relatório mostra que os artesãos obtiveram um lucro líquido que variou de R\$100, 00 a R\$ 1.900,00 por ano, segundo sua capacidade produtiva e a qualidade das peças produzidas.

A OIBI vem captando recursos próprios através de projetos elaborados independentemente da FOIRN; isso lhe tem conferido mobilidade e possibilidade de autodeterminar suas atividades prioritárias, mantendo um ritmo regular de assembléias e viagens de articulação que a FOIRN hoje tem dificuldade de financiar. Suas atividades são desenvolvidas em parceria/assessoria com instituições como a Universidade do Amazonas, Instituto de Pesquisas da Amazônia e o Instituto Socioambiental, através das quais procura aprimorar a qualidade técnica das ações, reafirmar seu prestígio junto aos capitães e mobilizar um maior volume de mão-de-obra para executar as tarefas que a diretoria considera prioritárias.

Ao longo de uma trajetória de quase dez anos, essas lideranças acumularam saberes e informações sobre política indígena e indigenista, que costumam expressar através de discursos políticos, nos quais se efetua uma defesa simbólica da etnicidade, das bandeiras da demarcação de terras e das denúncias de abusos sofridos pelos povos indígenas. Entretanto, numa trajetória flagrada por Albert (op.cit.), elas foram percebendo a necessidade de penetrar no “mercado de projetos” de forma a obter recursos que lhes permitissem viabilizar atividades de auto-sustentação econômica que garantissem visibilidade e resolutividade valorizadas por suas bases, associando a bandeira política veiculada pela retórica da política indígena a práticas econômicas, educativas e sanitárias

---

<sup>131</sup> Houve uma redução deste orçamento em 2001 devido à retração da venda de artesanato nesse ano. Além disso, parte do orçamento de 2000 foi resultante da captação de recursos para construção dos prédios dos pólos-base para o Distrito Sanitário/FUNASA, o que não voltou a ocorrer em 2001.

que possam responder, ainda que parcialmente, às demandas concretas por melhoria das condições de vida.

Os condutores desta política demonstram pleno conhecimento das limitações de sua atuação, por estarem substituindo o papel de um Estado omissivo; entretanto eles valorizam uma ação propositiva, uma participação no desenvolvimento de políticas públicas, ainda que para suprir lacunas na sua implementação. Tais alternativas são consideradas como uma inserção que poderá lhes permitir, no futuro, uma legitimação frente à sociedade brasileira e uma apropriação de políticas setoriais, a partir das quais possam sair da condição de receptores passivos e prejudicados, que apenas sofrem os efeitos das políticas públicas geradas no contato interétnico, para a posição de quem nelas pode intervir.

Atualmente, observa-se uma tendência a que a entidade formalize sua atuação como um pólo de influência microrregional; na prática, a OIBI articula e mobiliza o trabalho das outras entidades, emprestando sua experiência administrativa e gerencial para as organizações mais jovens e/ou menos estruturadas, atuando como um órgão supralocal. Esta intervenção não é isenta de ambigüidade, pois formalmente a entidade atua apenas sobre um conjunto restrito de aldeias, mas opera informalmente como um pólo de influência e aglutinação de projetos e atividades que envolvem todo o Içana e Aiari. Algumas de suas lideranças alimentam a idéia de uma Federação Baniwa e, gradativamente, parecem estar construindo a viabilidade deste projeto. No momento, a Organização está se propondo a coordenar cinco projetos de desenvolvimento sustentável a serem financiados pelo Ministério do Meio Ambiente. Caso estas atividades se concretizem, a OIBI assumirá de fato (e possivelmente de direito) o papel de liderança microrregional.

Os diretores enfrentam atualmente a contradição do líder que se muda para a cidade, mas ao mesmo tempo se obriga a manter o vínculo com sua base de apoio político, o que tem sido feito à custa de um grande esforço pessoal de conciliação da vida no meio urbano com viagens periódicas de articulação; só tem sido possível manter (fisicamente) e

custear (financeiramente) este ritmo de atividades à custa dos recursos próprios da entidade e de um enorme esforço físico e emocional das lideranças. Neste momento de transição, a impossibilidade de manter a roça é um demarcador do afastamento da vida da aldeia, o que costuma ser acompanhado da perda gradativa de credibilidade nas bases. No caso da OIBI e da ACIRA, somente à custa de rígida disciplina pessoal, as lideranças vêm conseguindo postergar esse desgaste e manter a vinculação entre esses dois mundos, através da realização de viagens sucessivas e prejuízos diversos à rotina de sua vida familiar.

Essa brilhante trajetória está ameaçada; até o momento do fechamento deste trabalho, a entidade enfrentava uma crise de condução política pois seu presidente continuava doente e com dificuldade de manter o ritmo normal de trabalho. Há vários meses o mesmo vem apresentando sintomas que acredita serem efeitos de *Manhene*, uma situação que prejudica sua capacidade laborativa e lançou o restante da diretoria numa crise de incerteza e receio de partilhar o mesmo destino, o de ser punido com veneno, atingido pela inveja gerada pelo brilho do sucesso individual numa cultura que luta contra a diferenciação.

### **ACIRA**

A ACIRA conta com uma base política formada por 22 comunidades no Rio Aiari e afluentes. A história da Organização começa muito antes de sua criação formal; ela remete a 1988, período da entrada de garimpeiros na região. Na época, a comunidade de Uapuí Cachoeira, onde residem os membros de um dos mais importantes sibs Hohodene, apoiava a presença garimpeira, ao passo que as outras aldeias se opunham, gerando um clima faccional. Contra o garimpo se mobilizaram várias pessoas, principalmente professores como Albino de Ucuqui, que posteriormente foi eleito vice-presidente da primeira diretoria da OIBI; este começou a percorrer a região com apoio da ACIRI, mobilizando a opinião pública

local contra a exploração garimpeira; logo recebeu adesão de vários outros professores e da Igreja Católica; começou a participar de reuniões que o movimento indígena começava a promover no Alto Rio Negro, passando a compreender melhor os prejuízos provocados pela exploração mineral predatória. Dentre os frutos desta articulação, destaca-se um documento de protesto contra a presença garimpeira, encaminhado ao bispo de São Gabriel.

Os garimpeiros esgrimiam o discurso de que sua presença na região visava ajudar o povo indígena e que eles iriam distribuir ferramentas para as aldeias. A saída dos garimpeiros do Aiari, em 1989, foi atribuída, pela população local, ao documento de protesto contra a presença do garimpo; por causa disso, até hoje as lideranças da Organização Indígena recebem cobranças pela não-distribuição das ferramentas que, segundo a crença dos capitães, lhes seriam proporcionadas pelo garimpo.

Esse envolvimento inicial dos jovens professores do Aiari evoluiu para a participação na assembléia de Juivitera, onde ocorreu a fundação da OIBI, na qual Albino foi eleito vice-presidente; ele permaneceu oficialmente na entidade até 1995, mas sua crescente insatisfação com a maneira como a OIBI estava sendo conduzida o levou a um afastamento progressivo, até a desvinculação formal em 1995, quando foi fundada a ACIRA.

As razões do afastamento dos Hohodene da diretoria da OIBI devem ser buscadas 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 impossibilitou a continuidade da solução de compromisso buscada pelos velhos na composição da primeira diretoria. Alguns velhos informantes Walipere foram mais crus em sua interpretação, atribuindo o afastamento à “inveja dos Hohedene”, frente ao sucesso do trabalho dos Walipere.

O outro nexos explicativo deve ser buscado na forma como se estabelecem os eixos de poder entre os sibs do Aiari. Neste rio, tal como no Içana, existem aldeias pertencentes às três fratrias que congregam os Baniwa, sendo que, aqui, a fratria hegemônica é Hohodene; os Dzawenai possuem apenas uma aldeia já na boca do Aiari, cuja maior influência se deve à presença de um xamã, outrora poderoso, mas atualmente velho e aposentado, embora ainda influente.<sup>132</sup> Os sibs Walipere comparecem com cinco aldeias, das quais apenas uma delas professa a religião católica; o restante, de um total de 22 aldeias que existem neste rio, pertencem aos sibs Hohodene, sendo que a maior parte delas pratica a religião católica.

As aldeias hohodene de Uapuí<sup>133</sup> e Ucuqui são depositárias de saberes e práticas xamânicas e de benzimentos. Através dessa via, vêm tendo sucesso na obtenção de bens e prestígio; outrora, apesar da presença de seus xamãs, elas conseguiram 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, o que agrava a desvalorização do movimento indígena. Os laços com a política populista da Prefeitura seguramente dificultam o estabelecimento das 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 pode se constituir numa alternativa viável às interações com o poder público municipal.

No momento atual, o desgastante trabalho de permanecer à frente de uma entidade com fraco poder de intervenção social parece não ser considerado compensador pelos sibs

<sup>132</sup> Poucos dias depois da finalização deste texto o referido xamã, já muito idoso, veio a falecer.

<sup>133</sup> Wright (1981) demonstra a forte influência política de Uapuí ao longo da década de 70 e início dos anos 80, em todo o Rio Aiari. Nesse período, seus líderes políticos, dentre os quais alguns xamãs, construíram uma aliança política com a Missão Salesiana, através da qual obtinham acesso privilegiado a bens materiais e simbólicos. Para o autor, boa parte do declínio político de Uapuí decorreu de dissidências internas, que redundaram num uso exacerbado de *Manhene* com mortes, migração de sobreviventes e perda do prestígio junto às outras aldeias da região. Cremos que os saberes adquiridos nas negociações com a missão foram depois transferidos para outro espaço político, o da Prefeitura de São Gabriel, com quem Uapuí, assim como Ucuqui, mantém relações privilegiadas.

mais prestigiados da fratria Hohodene. Os católicos do Aiari sofrem um alto grau de desinformação e desarticulação política, agravada pelo reduzido número de aparelhos de radiofonia. Uapuí e Ucuqui podem ser consideradas exceção, mas parecem não querer (ou não poder) estender o nível de organização política de que gozam para as outras comunidades desse rio.

As aldeias evangélicas Walipere, embora em menor número, têm uma agressiva política de demarcação de sua identidade e se esforçam por acompanhar e influenciar os rumos dos eventos políticos que envolvem a população do Aiari; para complicar mais o quadro, existem aldeias como as dos *Mawlieni*, que, embora pertençam à fratria Hohodene, são evangélicas, tendo, portanto, sua fidelidade dividida entre sua origem frátrica e sua posição religiosa. Entre os evangélicos, as Conferências e Santas Ceias facilitam a definição de posições e de bandeiras comuns – sem que se negue também 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;

A primeira diretoria da ACIRA foi constituída basicamente de membros de sibs Hohodene, de Ucuqui, com a participação minoritária de membros de sibs Walipere de outras aldeias. Essa diretoria, que durou apenas dois anos, se autodissolveu, por alegada incompatibilidade entre suas funções como professores e as crescentes atividades, não-remuneradas, de líderes de Organização Indígena envolvidos com a intensa atividade da demarcação de terras. Outra razão da insatisfação da diretoria era a ausência de recursos próprios da entidade, o que demandava investimento de seus recursos pessoais para custeio do trabalho da associação. Opositores Walipere (do Aiari) dessa diretoria de Hohodene alegam que ela foi destituída por insatisfação dos capitães das outras aldeias, pois a entidade não apresentava, a seus olhos, resultados positivos e os poucos recursos captados junto à FOIRN eram redistribuídos apenas para a base comunal/familiar dos membros da diretoria, não havendo redistribuição para outras aldeias.

Em 1997, foi eleita a segunda diretoria da ACIRA, que desta vez passou a contar com dois irmãos Cubeo, como presidente e vice-presidente da entidade, e novamente dois Hohodene, de Ucuquí,<sup>134</sup> como secretário e tesoureiro, respectivamente. Essa diretoria trabalhou três anos, igualmente sem recursos ou meios de financiar as atividades da entidade e sofrendo pesadas críticas dos capitães que novamente reclamavam de sua não-produtividade. As críticas das chefias de aldeia giravam principalmente em torno da falta de resultados práticos do trabalho da Associação que, em sua ótica, deveria redundar na obtenção de produtos industrializados ou formas de geração de renda. A frustração dos capitães, se expressando como descrédito no desempenho das lideranças, deve-se ao desejo de que a entidade ocupe a lacuna deixada pela não-implementação de políticas públicas, uma expectativa que não pode ser suprida por uma entidade incipiente como a ACIRA e provavelmente por nenhuma Organização Indígena.

Como veículo canalizador dessa insatisfação, surge a fábrica de boatos; um dos estopins detonadores da assembléia eletiva antecipada, foi a intensa boataria de que os diretores da ACIRA estariam ganhando dinheiro com a entidade, que dispunham de combustível à vontade e que nada chegava até as comunidades. A proliferação dos comentários gerou diversos interessados em concorrer à direção da associação; a situação insustentável fez com que a diretoria da época colocasse o cargo à disposição e pedisse uma assembléia eletiva, por não se sentir com credibilidade suficiente para continuar à frente da Organização.

O sistema de gestão política dessas agremiações guarda certas semelhanças com

---

<sup>134</sup> A ausência de Uapuí das sucessivas diretorias da ACIRA é explicada por informantes Hohodene, seus opositores de outras aldeias, pelo progressivo desprestígio político que essa comunidade vem enfrentando. As razões de tal desprestígio são atribuídas ao apoio à presença de brancos na área indígena (como garimpeiros, p. ex.), e aos desentendimentos dentro e fora da comunidade, gerados pelas acusações de uso de veneno. Além disso, as relações com a missão décadas atrás, geraram, na época, privilégios para Uapuí, que os moradores de outras comunidades do Aiari consideram abusivos. Seria em função deste conjunto de fatores que, desde a primeira eleição da ACIRA, membros de Uapuí se candidatam a cargos para a direção da entidade e são sucessivamente derrotados.

o parlamentarismo: se há um clima de descrédito a liderança se sente eticamente impedida de continuar o seu trabalho e pode pedir, como ocorreu com a ACIRA, uma antecipação de eleições; por outro lado, se os liderados expressam votos de confiança a direção se sente livre para continuar seu trabalho.

A ACIRA também dispõe de seu conselheiro, um homem mais velho, influente e evangélico, capitão de uma comunidade prestigiada e foi quem contribuiu para reequilibrar o jogo de poder que envolve a entidade. Foi este conselheiro, cujas palavras foram ouvidas e acatadas na última assembléia eletiva, quem convenceu os outros capitães da inverdade dos boatos de que os diretores se locupletavam com os recursos da associação; ele avalizou politicamente a demonstração de que a Organização não dispunha de dinheiro em caixa e que os poucos recursos disponíveis provinham da FOIRN, sendo disponibilizados apenas para atividades programadas, como as assembléias regionais; foi comprovado que, ao contrário do que rezavam os boatos, não havia dinheiro para uso pessoal pelos diretores. A constatação da dura realidade esfriou os ânimos dos potenciais candidatos; o desinteresse dos outros concorrentes, aliados à instalação de radiofonias e a aquisição de um barco, contribuíram para permitir a reeleição da mesma diretoria com uma ligeira reformulação na disposição de cargos.

Uma das razões pelas quais os boatos cresceram tanto foi a dificuldade da diretoria da ACIRA em efetuar ações consistentes de articulação junto às chefias de aldeia. A viagem de articulação é um momento privilegiado para uma diretoria fazer valer sua versão dos fatos e os principais diretores da ACIRA, além de não disporem de recursos materiais para a realização das viagens, são também enunciadores discursivos de baixa credibilidade no mercado simbólico do Aiari, devido à sua condição de membros da etnia Cubeo, minoritária no jogo local de poder. Os diretores Hohodene, que poderiam melhorar a correspondência entre o discurso enunciado pelos diretores Cubeo e as condições sociais que pudessem lhe conferir eficácia social, tem um envolvimento tênue com a entidade; sua presença indica o

propósito das gerações mais velhas de Ucuqui, em manter um espaço de poder dentro da associação, mas sem um investimento de esforços sistemáticos e continuados.

No caso desse rio se estabelece um ciclo vicioso: a Organização tem pouca credibilidade e apoio das bases, chegando enfraquecida na FOIRN e tendo então dificuldade em conseguir bens e recursos que poderiam melhorar sua aceitação junto aos capitães; essa dinâmica perpetua o circuito de baixa credibilidade, nível insuficiente de organização, dificuldade de captar recursos, etc. A isso se adicionam as linhas de tensão entre crentes e católicos; sendo católica, a diretoria poderia contar com uma base de apoio potencial entre as aldeias católicas, mas, como se viu, este grupo joga um papel de adversário político não emprestando prestígio e credibilidade junto ao conjunto das forças políticas do Aiari; a presença dos poderosos sibs hohodene na ACIRA opera apenas como uma reserva de controle político sobre os rumos da mesma.

Os sibs evangélicos, por sua vez, tendem a praticar um alinhamento automático contra as iniciativas vindas dos católicos. A religião dos dois principais diretores os torna alvo de uma dupla desconfiança, pois além de serem da etnia Cubeo, numa área sob controle político dos sibs Hohodene, são também católicos e, portanto, suspeitos, aos olhos dos crentes, de fazer uso de bebida alcoólica e de participar de festas e rituais rejeitados pelos evangélicos. A reserva dos crentes pode se traduzir em agressões semiveladas, como danos ao motor de popa de propriedade pessoal de um dos diretores.

Acrescentem-se as tensões entre os três grupos de afins (cubeo, hohodene e walipere), que formam a base política da entidade; temos um quadro político complexo e de difícil gerenciamento, o que pode explicar as grandes dificuldades enfrentadas pela ACIRA desde sua fundação, obrigada a gerenciar tensões muito anteriores ao estabelecimento do movimento indígena na região. A partir da condição de minoria étnica, seus diretores mais atuantes enfrentam a difícil missão de negociar interpretações e intervenções sobre a realidade, dispondo apenas de uma escassa delegação de poder para construir um

montante de capital simbólico suficiente para sustentar viabilidade institucional da Organização, convencer seus liderados da adequação dos sentidos que atribuem à realidade e conduzir um consenso que os habilite a falar em nome de todos (Bourdieu, 1996).

A análise do plano e relatório anual de atividades da ACIRA mostra que a entidade tem poucas atividades que independam da FOIRN, a única fonte de recursos da Associação do Aiari; tais insumos costumam ser destinados à movimentação de delegados Baniwa para participar das duas reuniões anuais do Conselho Administrativo da FOIRN e para a realização de assembléias das aldeias que formam a base política da ACIRA; este último tipo de atividade foi drasticamente reduzido nos últimos tempos porque a Federação tem priorizado outros tipos de investimento. No último ano, os recursos da FOIRN propiciaram a aquisição de radiofonias e de um barco de 12 m, com a finalidade de apoiar o escoamento da produção, facilitar o deslocamento de pessoas para finalidades políticas e angrariar algum recurso para a ACIRA, obtido através do pagamento de passagens por pessoas que necessitem se deslocar até São Gabriel nas viagens programadas do barco.

Há três anos, as atividades do Projeto de Medicina Tradicional foram estendidas para o Aiari, o que propiciou o ingresso de algum recurso material, oportunidade de reuniões e encontros entre as chefias de aldeias e benzedores e algum prestígio para a diretoria. No momento, a associação se mobiliza para elaborar um projeto que possa ser financiado pelo programa PDPI,<sup>135</sup> buscando ampliar sua base de financiamento e de atuação.

A Organização do Aiari também tem se movimentado bastante para o

---

<sup>135</sup> PDPI é Programa Demonstrativo dos Povos Indígenas: trata-se de uma iniciativa do Ministério do Meio Ambiente que, através de recursos internacionais, se dispõe a fornecer apoio técnico e financeiro a comunidades e Organizações Indígenas, para o desenvolvimento de projetos de auto-sustentação, preservação ambiental, fiscalização de áreas demarcadas e resgate da cultura tradicional. O desenvolvimento do PDPI pode representar um incremento significativo do “mercado de projetos” em torno do qual se direcionam, hoje, boa parte dos esforços do movimento indígena.

acompanhamento do trabalho de controle social em saúde; seu presidente e vice-presidente têm uma ativa participação nas reuniões de Conselhos Distrital e local de saúde, vem ocupando espaço no departamento de saúde da FOIRN e acompanhando de perto o processo de implantação do Distrito Sanitário Especial Indígena no Alto Rio Negro. As atividades de saúde tem sido uma das vias buscadas por eles, para construir um plano de trabalho mais aproximado das expectativas e necessidades das chefias de aldeia, mas a difícil transição entre uma “entidade que fala” e uma “entidade que faz” está apenas no seu começo. Pode-se dizer que a ACIRA está numa fase intermediária entre um momento inicial de “distribuição de fornos e ferramentas” e a busca de ações de auto-sustentação que lhe garantam legitimidade e o reconhecimento de sua utilidade pelas chefias de aldeia.

### **OICAI**

A Organização dos Curipaco foi fundada em 1999, numa iniciativa que representa, simultaneamente, a insatisfação dos capitães que se sentiam desprivilegiados no gozo das conquistas da OIBI e a dificuldade dos dirigentes Walipere, no gerenciamento de uma base de apoio formada por afins. As tensões eclodiram na forma habitual de boatos e acusações na radiofonia e atingiram um nível suficiente para mobilizar os capitães Curipaco na organização de sua própria entidade. Este desfecho representa também um ganho político do movimento indígena, pois demarca uma mudança de posição numa área sob forte influência militar e missionária, habitualmente contrária à mobilização etnopolítica; os inicialmente hostis capitães Curipaco passaram a reconhecer as conquistas da OIBI, a desejar a formação de própria entidade e disputar um espaço político próprio na FOIRN.

A análise das atividades da OICAI mostra que a mesma orbita na esfera de influência da OIBI, de quem depende política e pedagogicamente para o acompanhamento das questões mais gerais do movimento indígena rionegrino. A associação dos Curipaco

enfrenta escassez de quadros escolarizados que gozem também de um adequado status atribuído pelo nascimento. Talvez por não deterem ainda um nível consistente de discussão sobre as questões mais amplas e complexas, habitualmente negociadas pelo movimento indígena, os temas mais freqüentes de suas reuniões, assim como as demandas de suas bases de apoio, são a obtenção e distribuição de bens de consumo como fornos de farinha, radiofonia, motores e combustíveis; sempre que as discussões políticas mais gerais se fazem necessárias, os diretores da OIBI costumam oferecer as informações que possam orientar as decisões dos capitães. Na área Curipaco, as chefias de aldeia mantêm um controle ainda mais acirrado sobre as gerações mais jovens, que aquele descrito para o território Walipere.

A dificuldade e o alto custo de acesso às aldeias desta sub-região costumam exaurir os poucos recursos que a diretoria obtém junto à FOIRN; nem por isso eles deixam de ser alvo de um minucioso controle sobre a captação e distribuição de recursos pela associação.<sup>136</sup> Ao longo da pesquisa, não conseguimos evidenciar uma liderança jovem já que tenha adquirido um grau de credibilidade pessoal capaz de legitimar sua atuação política; a representatividade dos que hoje atuam no movimento indígena Curipaco é estritamente dependente do prestígio da geração de pais, que lhes vem outorgando a missão de entabular negociações em seu nome, junto à FOIRN e instituições não-indígenas.

Não encontramos entre os Curipaco o discurso orgulhoso da etnicidade que é visto nas assembléias da OIBI e, num grau menor, da ACIRA; aqui, as falas expressam um tom de humildade e, com freqüência, as pessoas se desculparam por morarem num lugar distante e de acesso difícil. O desenvolvimentismo costuma permear discursos nos quais os falantes

---

<sup>136</sup> O forte controle dos velhos sobre o dispêndio de recursos pode ser evidenciado num minucioso relatório feito pela diretoria da OICAI, no qual se deram ao trabalho de listar o gasto de dois pacotes de bolacha, um quilo de açúcar, dois quilos de sal e anzóis, gastos em retribuição à ajuda prestada por comunitários para ultrapassar as oito grandes cachoeiras que precisaram transpor, para deslocar os materiais de um encontro de treinamento até a aldeia onde ele ocorreria.

situam a si próprios e seus parentes como pessoas que precisam de apoio para “ficar mais civilizados” do que hoje são; aprender a falar bem o português e não ter medo dos brancos. Pode-se dizer que entre os Curipaco as bandeiras do movimento indígena vêm sendo avaliadas de acordo com a sua capacidade de produzir resultados imediatos na satisfação de necessidades cotidianas e que ainda são contra-hegemônicas em relação a outras visões de mundo forjadas no contato interétnico.

### ***UNIBI e AIBRI***

Estas duas organizações do Baixo Içana são entidades recentes, sobre as quais dispomos de poucos dados; as informações disponíveis mostram que a UNIBI, fundada em 1999, vem enfrentando dificuldades de se estabilizar politicamente. Na eleição da primeira diretoria, sua base política teve dificuldade em eleger um representante com um nível adequado de escolaridade; como decorrência, foi eleito um Tukano, genro de um dos capitães de influência nesta sub-região. Apesar de atender aos requisitos formais, o Tukano não teve condições políticas de conduzir o trabalho de implantação da associação e foi destituído, sob alegação de corrupção. A partir daí, a UNIBI enfrentou uma sucessão de afastamentos de diretores, sempre sob acusação de desvio de recursos da Organização, estando no momento em sua terceira diretoria.

Por sua vez, a fundação da AIBRI parece representar um referendo evangélico aos avanços do movimento indígena, pois as chefias de aldeia do Baixo Içana historicamente têm preferido direcionar suas alianças para o poder político partidário de São Gabriel, já tendo mesmo eleito vereadores indígenas, mas sem lograr a desejada melhoria nas suas condições de vida.

A análise feita permite distribuir as Organizações Indígenas Baniwa num gradiente em que a OIBI ocupa um de seus extremos, como a entidade de maior alcance político local

e microrregional, com uma agenda de atividades que equilibram bandeiras políticas mais gerais, com demandas ligadas à satisfação de necessidades cotidianas. O extremo oposto é ocupado por associações estritamente voltadas para aquisição de bens de consumo, cuja participação nos fóruns do movimento indígena se restringe ao comparecimento a cursos e assembléias da entidade. O cenário comporta diversas posições intermediárias entre estes dois extremos.

Um quadro elaborado pelos participantes da Primeira Assembléia Regional do Içana/Aiari/Xié, realizada no ano de 2000, congregando todas as Organizações Indígenas do território Baniwa demonstra a percepção indígena sobre os avanços alcançados:

<b>Antes</b>	<b>Hoje</b>
Região praticamente abandonada	Já estão chegando bons visitantes
Havia muita invasão de garimpeiros	Não há mais invasão de garimpeiros
Poucas escolas funcionando; não havia escola de 5ª a 8ª série nas comunidades	Já há mais escolas funcionando e a escola de 5ª a 8ª série já está começando
Não havia cursos, reuniões e encontros	Universidade do Amazonas e ISA estão trabalhando em parceria com as Organizações
Não havia informação sobre o que acontecia;	Hoje existem cursos, reuniões, oficinas e muita Informação
Não existia assistência à saúde	Hoje temos Agentes de Saúde e equipes de Saúde e professores indígenas trabalhando
Não havia projetos econômicos de auto-sustentação	Há projeto de artesanato e outras iniciativas dando certo
Não havia articulação para conscientização das comunidades; as decisões eram tomadas sem a participação das pessoas	Hoje há transporte, radiofonia e muita participação para acompanhar e decidir sobre os Projetos
Não havia transporte nem comunicação	Ainda falta transporte e radiofonia, mas já melhorou
Não havia curso de formação de professores e Agentes de Saúde	Professores e Agentes de Saúde são treinados
Não existia representante da prefeitura	Há dois mandatos temos representante da prefeitura

É inegável que os presentes avaliam positivamente o trabalho das Organizações Indígenas de sua área; embora algumas conquistas assinaladas no quadro não decorram diretamente das intervenções das entidades, os participantes da assembléia creditam sua conquista aos esforços das lideranças que as dirigem, cujas habilidades têm sido direcionadas para a superação do estado de inferioridade e exclusão a que foram historicamente relegados.

A atuação do movimento indígena Baniwa mostra uma forte imbricação entre o geral e o particular, sendo produzida por pessoas que residem em aldeias nos altos rios, mas simultaneamente navegam na Internet, militam em partidos políticos, negociam com autoridades do Banco Mundial, participam de Conferências Nacionais de Saúde, enfim, gerenciam a coexistência de padrões ocidentais de organização política, com uma aproximação deliberada dos fundamentos da vida tribal. Sua atuação se pauta na idéia de que a vida social se funda no ato de dar e receber, e de que relações políticas só se legitimam quando garantem o acesso de todos às fontes de poder, o que é viabilizado através de processos redistributivos generosos. A violação destas normas gera o risco de retorno ao período caótico ancestral onde o assassinato, o ódio, a cobiça e a avareza impossibilitavam o estabelecimento da vida social. A atuação da liderança deve ser entendida como uma forma de moralidade positiva, comportando singularidades explicáveis apenas pela forma específica como a cultura indígena influi sobre a mesma. Assim, o movimento indígena Baniwa só adquire sentido pleno ao inteligirmos as relações de reciprocidade que fundam e garantem a existência de sociedade que o fez nascer.

Para finalizar, queremos assinalar o caráter instável da realidade flagrada pela pesquisa. No passado, a hierarquia dos sibs expressava mais uma especialização de papéis do que uma posição privilegiada na sociedade; hoje isto se atualiza através da ocupação de cargos remunerados e a posição de prestígio deixa de se exercer no contexto economicamente igualitário da aldeia, passando a implicar num maior acesso aos bens

industrializados e em conquistas decorrentes de políticas sociais. O contato interétnico tem a potencialidade de transformar uma posição de prestígio simbólico em posição de mando e acúmulo de capital econômico, possibilitando a um grupo restrito, o acesso privilegiado a bens e serviços não disponibilizados para todos os membros da sociedade.

Some-se a isso a mudança que se gesta em uma das categorias mais fundamentais na cultura Baniwa – a hierarquia de gerações – cuja ordem ancestral está ameaçada pelo próprio avanço da organização política do grupo, feita através de seus jovens. O aprimoramento do movimento indígena dos Baniwa contém, em seu próprio cerne, a possibilidade de contestação da hierarquia de geração e a alteração da posição relativa de prestígio e poder dos sujeitos engajados na mediação interétnica, em geral pessoas jovens; associe-se a isso um afrouxamento, amplamente reconhecido pelos membros do grupo, na disciplina pessoal entre os mais jovens e um bloqueio na transmissão dos antigos saberes para as futuras gerações e teremos um quadro de contornos sombrios.

Se retomarmos a idéia de cultura de Sahlins (1990), caracterizada como uma rede de relações entre suas categorias constitutivas cuja estrutura pode ser transformada quando essas categorias mudam, podemos inferir que existe uma transformação em curso na sociedade Baniwa na medida em que importantes categorias constitutivas estão em mudança acelerada, gerando efeitos que redimensionarão a própria estrutura social onde elas se constituem, produzindo cenários que não temos hoje a possibilidade de prever.



### **Parte III**

#### **A Politização da Etnicidade**

*“...está certo que todo mundo é igual, mas sempre tem que ter alguém pra ir primeiro, enfrentar as coisas..”*

**Liderança Baniwa**



## **Capítulo 8**

### ***Mundialização, Globalização e Etnicidade***

O desenvolvimento da discussão comportará um direcionamento inicial da análise para os planos mais gerais da temática do movimento indígena, priorizando a abordagem das interações interétnicas e intertribais rionegrinas, ampliando um enfoque que até aqui se restringiu a um grupo étnico específico e passando a incorporar também as dimensões multiculturais que são próprias das atividades e eventos de grandes Organizações Indígenas como a FOIRN. O capítulo seguinte retomará o âmbito da cultura Baniwa, explorando a forma como temas gerais do movimento indígena circulam e se expressam na vida política daquela sociedade. Tal estratégia se faz necessária devido à subordinação das manifestações do movimento indígena desenvolvido pelos Baniwa à etnopolítica mais geral da área rionegrina e desta às grandes pautas nacionais e internacionais do movimento.

A análise procurará vincular as práticas cotidianas das lideranças indígenas com sua atuação no plano político e econômico onde se processam as mediações interétnicas promovidas pelo movimento indígena, ordenadas através de um eixo triangular que compreende as relações do mediador consigo mesmo, com as estruturas simbólicas e materiais de sua sociedade de origem e com a sociedade não-indígena que detém a hegemonia do processo colonizatório.

Para cumprir os objetivos do capítulo foram usadas, além da literatura, informações coletadas através de observação participante nos fóruns políticos e atividades rotineiras da FOIRN e da Associação dos Agentes Indígenas de Saúde/AAISARN, tais como assembleias ordinárias e eletivas, reuniões de planejamento e do conselho administrativo e ainda

reuniões no conselho distrital de saúde e treinamentos de lideranças. Além disso, utilizamos também informações obtidas a partir de entrevistas gravadas com diretores e ex-diretores da FOIRN, entre os quais se destacaram lideranças de outras etnias ronegrinas e dois representantes da etnia Baniwa, que ao longo da história da Federação lograram ocupar cargos na direção da entidade, no período de 1992 a 2002. Embora não seja possível (nem desejável) separar nas falas das lideranças as informações que datam do período de criação da Federação, priorizamos este intervalo de tempo mais recente, por ter sido aquele em que se configurou sua institucionalização, nos moldes em que hoje se encontra.

O objetivo maior desta discussão não é historiar a trajetória das entidades indígenas, mas apreender como certas categorias-chave na constituição do movimento indígena vem se configurando no espaço regional ronegrino e como circulam, são apropriados e redimensionados entre as lideranças de Organização de Base<sup>137</sup> e chefias de aldeia Baniwa e como estas vêm desenvolvendo sua intervenção política no espaço multiétnico da Federação e com as instituições não-indígenas com quem interagem.

Os conceitos-chave analisados no capítulo são aqueles habitualmente encontrados na literatura produzida sobre o movimento indígena: identidade étnica, ambientalismo, globalização, assessorias e entidades de apoio, "mercado de projetos", desenvolvimento sustentável, indigenismo estatal e não-estatal, política partidária. A estes, adicionamos questões ligadas à política de saúde indígena como terceirização, Distrito Sanitário Especial Indígena, participação comunitária, controle social e conselhos de saúde.

A discussão da globalização é precedida por outro importante conceito, o de ocidentalização, habitualmente interpretada como processo civilizatório associado à idéia de modernização, um parâmetro dado pela cultura dominante às culturas subalternizadas

---

<sup>137</sup> O termo "base" está sendo usado aqui no mesmo sentido utilizado pelo movimento indígena para designar os agentes políticos locais, em geral pessoas residentes nas aldeias, que fornecem legitimidade às lideranças que ocupam cargos eletivos nas Organizações Indígenas.

(Latouche, 1996). Segundo Ianni (1995), a ocidentalização pressupõe a transformação de valores e padrões de comportamento, envolvendo a sacralização do mundo, o privilegiamento do indivíduo, o culto à propriedade privada, à racionalidade e ao urbanismo, características típicas dos padrões de vida e cultura das classes dominantes da Europa Ocidental e Estados Unidos da América. Esta concepção subentende a idéia de que progresso, evolução e aprimoramento da raça humana são sinônimos da adoção de padrões ocidentais de comportamento. Industrialização, modernização, ocidentalização e adoção de tecnologias avançadas são facetas da globalização que perpassam as diversas realidades planetárias.

Como os conceitos e valores subjacentes a idéia de ocidentalização vem orientando as relações interétnicas desde os primórdios da colonização, antes da crise deste paradigma evolucionista as sociedades indígenas pareciam fadadas ao desaparecimento, lhes restando como única alternativa de sobrevivência o amalgamamento aos padrões não-indígenas de vida e o abandono de suas formas próprias de conceber e intervir no mundo.

A eclosão em diversos espaços políticos, sociais, econômicos e midiáticos doprocesso de globalização,<sup>138</sup> tendo o ambientalismo como um de seus subprodutos, expressou de forma aguda a crise do paradigma da ocidentalização e deu visibilidade à heterogeneidade formada pelas interações entre as diversas culturas e sociedades do planeta, algo que nunca deixou de existir, mas que antes era negativamente valorada.

Ortiz (1994) demonstra que a globalização econômica e a adoção de um modelo básico de tecnologia geram um certo grau de homogeneização dos cenários mundiais que passam a se assemelhar entre si, mas isso não encontra equivalente no plano da cultura,

---

<sup>138</sup> Dada a vasta literatura produzida sobre a globalização e ambientalismo não vamos nos deter sobre o tema, remetendo a discussão para Ianni (1995) (1996), Ortiz (1992) (1994) (s.d.), Chesneaux (1996), Leis (1991), Viola (1996), Latouche (1996) e outros.

pois apesar dos prognósticos em contrário o processo de globalização não aniquilou as manifestações culturais singulares em favor de uma única, tendo na verdade promovido uma revalorização das especificidades e heterogeneidades culturais. Para o autor, as estruturas econômicas globalizadas são simultaneamente homogeneizantes e heterogeneizantes, pois, se por um lado elas promovem uma padronização da produção capaz de anular as diferenças, por outro lado não abolem as disparidades locais nem a formação de grupos segmentados que passam a compor a sociedade civil mundial e que incorporam as totalizações de formas díspares e contraditórias, recriando o global através de especificidades que não são incompatíveis com a globalidade, mas a ela se subsumem (Ortiz s.d).

Ele lança uma importante discussão entre os conceitos de “pattern” e “standard”; o primeiro termo traduz a idéia de “normas estruturantes do comportamento social, ao passo que “standard” se refere particularmente ao processo de produção de objetos. Na globalização, existe uma uniformidade da base tecnológica que homogeneiza o processo de produção de objetos, mas não ocorre uma padronização similar dos comportamentos sociais; estes permanecem plurais coexistindo com os elementos homogêneos do capitalismo global (Ortiz, 1994).

A existência de modelos diferenciados de “pattern” não anula a padronização esubalternização forçada ao padrão “standard” imposto pela tecnologia; ambos são situações complementares, num mundo em que já não existem grupos sociais desligados do fluxo principal da cultura mundializada. O caráter e intensidade dessas interrelações é bastante variável, mas nenhum grupo social pode hoje se situar efetivamente como uma exterioridade em relação à cultura mundial (Ortiz, 1992). Tais condições interativas levam à necessidade de problematizar a idéia convencional de imposição de valores e comportamentos de uma realidade à outra, num contexto mutante no qual o que era externo, pertencente a um padrão mundial pode tornar-se nativo, legitimando-se através da

inserção em práticas locais de caráter amplamente polifônico. Instituições e comportamentos ditos tradicionais convivem com formações socioculturais mundializadas, que por sua vez podem assumir configurações inesperadas ao serem reapropriadas pelos grupos subalternizados (Ortiz, 1994). Nesse contexto, a adoção de padrões globalizados de comportamento, como o uso de bens tecnológicos, ao invés de se constituir apenas em fator de dependência e de destruição da organização da sociedade, pode passar a compor parte das estratégias de luta pela autonomia política e econômica de povos indígenas (Turner, 1993).

Uma das possibilidades abertas por um sistema permanente e mundializado de comunicação é o estabelecimento de grupos sociais desterritorializados, distintos daqueles que constituíam anteriormente nas sociedades nacionais; os extratos sociais estabelecidos na dinâmica própria do Estado-nação permanecem existindo, mas podem se rearranjar na forma de grupos de interesse, articulados a partir de “redes de cultura” interativas e mundiais (Ortiz s.d.). Essas redes interligam permanentemente as mais distantes regiões do globo, viabilizando o funcionamento de um sistema econômico e financeiro mundial, reduzindo a importância das fronteiras territoriais e possibilitando a formação de alianças entre grupos aparentemente díspares. Neste tipo de rede, situamos o entrelaçamento que se formou entre o movimento indígena e o ambientalismo, colocando as Organizações Indígenas num eixo de articulação entre universalismos e localismos e superando um cenário anterior em que as culturas indígenas se referiam essencialmente às políticas indigenistas produzidas pelo Estado nacional. A liderança indígena, ligada em seu cotidiano imediato ao poder local que a constitui e legitima sua participação, é guindada ao papel de interlocutor de uma comunidade discursiva mundial.

A globalização da Amazônia não é um evento inédito, tendo se expressado de diversas maneiras desde o início da história da colonização. O que o momento atual apresenta de novo é a possibilidade de que grupos subalternizados, como os indígenas,

possam angrariar apoio político participando de redes desterritorializadas, detentoras de poderes e influência capazes de ampliar a ressonância de suas lutas por direitos étnicos e sociais, de auxiliá-los na obtenção de posições menos assimétricas que as até então disponíveis e a perceber e valorizar uma diferença étnica até então naturalizada, oferecendo um contraste através do qual eles reelaboram sua etnicidade. A agilização do fluxo de circulação da tecnologia tanto permite uma maior penetração das ideologias e práticas globais na vida aldeã, como o fluxo inverso, possibilitando aos índios veicularem suas propostas e reivindicações em redes mundiais como a WEB.

A valorização de culturas locais também já ocorreu em outros momentos históricos, mas nessas ocasiões não existiam os meios de comunicação que hoje viabilizam a circulação dessas idéias com uma intensidade capaz de fazer diferença na vida cotidiana das pessoas. Igualmente, eles tomam possível a atores políticos estritamente locais constituir ou participar de redes globais de interesses estabelecendo alianças que permanecem assimétricas – pois os centros de decisão estão fora de seu alcance e as oportunidades de obter visibilidade e credibilidade não são igualmente acessíveis a todos – mas que ainda assim têm propiciado um maior grau de governabilidade dos índios sobre os seus destinos, que o obtido nas fases anteriores do processo colonizatório.

No mundo indígena, este fenômeno gera saberes e vivências que modificam e redimensionam suas práticas sociais e influem no modo de viver; suas lutas pelos direitos étnicos concretizam um tipo de “educação mundializada” que se expressa na partilha de bens simbólicos de uma cultura mundial que já pode até ser pensada como mecanismo interno de uma mega-sociedade em expansão (Ortiz, 1994:97). Também existe uma partilha desigual de bens econômicos que mesmo desfavorável aos índios, lhes propicia a aquisição de artefatos industrializados. O uso desses produtos não é sinônimo de adoção automática dos princípios culturais do ocidente, pois se os indígenas usam tênis, relógio, computador ou GPS, isso não significa que houve uma assimilação de suas expressões culturais a estes

bens econômicos, pois cultura e economia não são dimensões equivalentes da realidade e a cultura não deve ser reduzida a seus produtos (Ortiz, 1994).

As Organizações Indígenas podem exprimir uma face mundializada<sup>139</sup> quando se ordenam na forma de rede descentrada, pertencente a todos os lugares, representando a todos os índios, sem limites geográficos e/ou fronteiriços bem definidos, construindo um grupo de interesse definido através da diferença étnica. Tais características surgem em entidades de abrangência muito ampliada como a Coordinación de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica/COICA, a Coordenação de Articulação dos Povos Indígenas do Brasil/CAPOIB e, dentro de certa medida, também na COIAB, que evidenciam este caráter desterritorializado, contrário à lógica das sociedades indígenas, cujas relações de poder se orientam por territorialidades restritas e bem definidas. Para os habitantes comuns das aldeias, grandes estruturas como a COIAB e a COICA são meras abstrações que não tem expressão concreta no seu cotidiano. A fala de uma liderança Baniwa, ex-dirigente da FOIRN e da COIAB expressa esta contradição:

*“Um dos principais problemas da COIAB é que seu papel nunca ficou bem definido e ela não conseguiu criar projetos novos, não teve habilidade para inovar e ficou se limitando a esse papel de procurador dos índios. Em segundo lugar a COIAB não tem controle da base, o controle é muito genérico, muito vazio, se resume a uma reunião do conselho de seis em seis meses..., não há um controle político sobre a COIAB. É diferente da FOIRN, lá desde o começo sempre teve o controle da base, não é 100% mas desde o*

---

<sup>139</sup> Ortiz (1994) distingue a mundialização enquanto processo, que nos remete mais diretamente à produção e reprodução de práticas sociais e à atuação de atores sociais concretos em suas relações cotidianas e mundialização enquanto totalidade, que é por ele caracterizada como um “conjunto extranacional de fenômenos sociais específicos e comuns a várias sociedades” (pg. 31), que, neste caso, equivaleria à idéia de globalização. A base territorial da cultura mundializada seria o próprio planeta, mas comportando em seu seio a heterogeneidade e a pluralidade.

*começo sempre teve, tanto que o primeiro presidente da FOIRN foi cooptado pelos militares e pela FUNAI e foi sumariamente afastado, foi arrancado do cargo; ainda hoje, se alguém falhar dessa maneira se tira a pessoa novamente. Aqui na COIAB não tem essa, tem que esperar uma nova eleição para ver se troca; ainda assim isso é artificial, porque a base não tem domínio do que acontece, não tem nem mesmo informação porque ela não circula, é retida num domínio muito restrito....A COIAB é voltada para fora, lá se prioriza viagem para Genebra, para Brasília, reuniões fora da COIAB, longe das comunidades. Não estou dizendo que isso não seja importante, mas é que não tem uma definição do que seja prioritário e quem poderia definir melhor o que é prioritário seria a base, as comunidades, mas no caso da COIAB a base não está lá, ela se expressa, quando muito, numa reunião de seis em seis meses” (R.T. Liderança Baniwa, ex-dirigente da FOIRN e da COIAB).*

A dinâmica do movimento indígena constrange as direções das grandes Organizações a priorizar atividades que, mesmo sendo de interesse dos grupos aldeados, costumam ser desenvolvidas fora do espaço tribal, comprometendo a visibilidade de seu trabalho nas aldeias e instaurando uma crise permanente de legitimidade de lideranças que priorizam ações políticas em espaços globais, mas representam culturas que valorizam o poder local.

A rarefação das atividades da COIAB na percepção de lideranças que atuam no espaço local pode ser vivamente apreendida na fala abaixo:

*“Bom, eu acho, no meu ponto de vista, que a COIAB, bom não sei talvez pela abrangência muito grande, ela não consegue dar o que tinha que dar; ela não*

*consegue fazer chegar nada para uma organização regional assim tipo a FOIRN e aí nosso relacionamento aqui na base fica difícil; a gente nunca sabe de nada, só tem assim um contato bem curto, só na assembléia, no seminário a gente participa com eles; eu não sei te explicar mais porque eu, na verdade, não sei como a COIAB funciona....nosso representante do Rio Negro é uma pessoa que foi estudar em Manaus, ele já estava morando em Manaus e já tinha experiência no Movimento dos Estudantes Indígenas, já tinha trabalhado na COIAB, é uma pessoa que já participava da política, da discussão do movimento e aí precisava de alguém que nos representasse lá. Bom, ele queria trabalhar e nós não tínhamos outra pessoa para mandar, todo mundo estava ocupado aqui e ele já estava lá mesmo; aí ele ficou, foi escolhido para representar o Rio Negro” (M.M., Baniwa, dirigente de Organização de Base).*

As lideranças das grandes Organizações são colocadas num duplo e contraditório papel, que elas devem harmonizar em si próprias: diluir sua identidade numa condição genérica de “índio em luta”, demandando direitos de cidadania e, ao mesmo tempo, reafirmando a diferença étnica frente às sociedades nacional e mundial. Carregam, de modo imperceptível para os não-índios, as marcas indeléveis de sua identidade tribal, da pertinência a um grupo étnico específico, de uma língua materna diferenciada da língua nacional, enfim de formas diferenciadas de socialização que embora perpassadas pela cultura mundial não se reduzem a ela. Nestes espaços políticos desterritorializados, a manipulação da identidade étnica assume uma auto-objetivação, na adoção da identidade de índio genérico que favorece a superação conjuntural de rivalidades e disputas clânicas, propicia a reelaboração cosmológica do contato e permite estabelecer uma solução de

compromisso entre o universal e o particular, instalando um campo de negociação interétnica.

Uma das conseqüências do descompasso entre os planos local e geral do movimento indígena é a migração para as grandes entidades, de lideranças que se inviabilizaram em suas áreas de origem, gerando uma espécie de “exílio para cima” através do qual a liderança desgastada tenta reconstruir uma nova forma de intervenção mais afastada do espaço local, conforme evidencia o depoimento abaixo:

*“É, isso acontece mesmo; não é todo mundo que vem para uma organização grande que está queimado na base, mas acontece sim. É mais comum quando as pessoas da base não entendem o papel das entidades grandes. Eu sou contra isso porque é um prejuízo para a comunidade local e para a organização maior. Para mim, o melhor seria não fazer isso e sim tentar recuperar essa liderança no seu local de origem; a base é que tem o poder de recuperação do trabalho dessas pessoas; não devia deixar ela vir ou mandar ela para se livrar de um problema porque, quanto mais longe, maior é a chance dela se complicar aqui fora; aqui não tem quem faça um controle político do trabalho dessa liderança”(R.T., Baniwa, ex-dirigente da COIAB e da FOIRN).*

Diversas frações da sociedade globalizada têm feito uma identificação, justificada ou não, dos povos indígenas com as premissas do ecodesenvolvimento, o que tem lhes angariado apoio da opinião pública mundial e acesso a financiamento para a política indígena, além de possibilitar que as lideranças travem contato com modelos de exploração não-predatória do ambiente, auxiliando-os a desejar o direito de estabelecer os seus próprios modelos de desenvolvimento em suas sociedades.

*“Nós temos muita preocupação com o desenvolvimento sustentável porque nós sabemos que se nada for feito, no futuro não vai ter caça, nem peixe, nem terra boa para a roça. Do jeito que estamos vivendo, tudo isso vai se acabar e por isso é preciso achar um jeito de repovoar os rios, que é principalmente de onde vem a nossa comida. O problema é como fazer isso. Temos que achar uma forma que seja do nosso jeito: nem pode ser tipo serraria que derruba a mata toda, mas também não vai dar para deixar a mata sem mexer nela; pra nós isso também não pode; se não puder derrubar como é que vamos fazer roça? Por outro lado, as pessoas precisam desesperadamente de ter alguma coisa para vender, e o que é que elas tem? Só tem a mata, essa tal de biodiversidade; se elas não venderem isso, não têm como conseguir as coisas que a gente precisa para manter nossa família...As Organizações vão ter que pensar muito bem o que fazer com este grande problema que criaram para nós” (V.S., Tukano, ex-dirigente da FOIRN)*

Se internamente essa questão é ambígua e contraditória entre as próprias lideranças indígenas, tampouco ela é inócua nas relações travadas com o os não-índios. Conklin e Graham (1995) flagram uma mudança no papel atribuído (pelos brancos) aos índios: eles passam de um elemento irrelevante ou impeditivo do desenvolvimento para um fator positivamente valorizado no novo modelo de uso racional dos recursos ambientais, uma mudança de enfoque que viabilizou as atuais alianças entre os militantes pelos direitos indígenas e os grupos ecologistas, membros das já referidas redes desterritorializadas de interesse. Igualmente, os avanços científicos que valorizaram a biodiversidade também levam a uma representação dos índios como conhecedores dos ritmos e segredos da

natureza podendo atuar como seus guardiões, bloqueando a devastação da floresta e como fornecedores de saberes para a produção de medicamentos, cosméticos e outras formas de uso sustentável da natureza.

Estas estereotipadas imagens dos indígenas correspondem mais aos valores e idealizações neles projetados do que à vida de pessoas reais, podendo gerar situações como a descrita por Jackson (1995) (1996), em suas análises sobre o movimento indígena colombiano, no qual suas lideranças, na busca de ampliar suas alianças e angariar fundos e simpatizantes, viriam produzindo um tipo de negociação identitária e de reinvenção da tradição. Neste processo efetuariam uma série de reduções simplificadoras de sua etnicidade, visando enquadrá-la num tipo de indianidade idílica, pautada numa vida comunal isenta de conflito, que se adequa às expectativas dos doadores de fundos, simpatizantes e da mídia, mas que não tem expressão concreta nas sociedades indígenas da Amazônia colombiana.

Apesar desses vieses, antes da afluência das lutas étnicas capitaneadas pelo movimento indígena, o futuro parecia passar pela aceitação de uma definição não apenas exógena da identidade, mas também centrada na negação dos elementos da cultura tribal na adoção do estilo de vida ocidentalizado. A coexistência entre estes distintos modos de conceber a vida gerou a presença de discursos concorrentes, enunciados por portadores de “pontos de vista”<sup>140</sup> que variam segundo suas posições na cena social, onde representam interesses diversos. Assim, é possível observar, entre muitos representantes das gerações mais velhas e dos primeiros dirigentes do movimento indígena, a busca de um padrão ocidentalizante de comportamento e a negação de sua cultura de origem, ao lado de outros, influenciados pelas idéias ambientalistas e de revalorização da etnicidade, que se esforçam por fazer valer suas idéias e suas interpretações sobre presente e futuro do mundo

---

<sup>140</sup> O termo “ponto de vista” está sendo aqui utilizado em seu sentido literal, isto é, aquele ponto a partir do qual um sujeito observa, representa e enuncia juízos sobre o meio social onde atua.

indígena. Entre ambos os grupos, existe uma massa de pessoas, cujas posições podem oscilar conforme a eficácia social de cada discurso.

*“Essa coisa toda começa na escola do missionário; eles queriam apoiar a educação para nós deixarmos de ser índios. Os caras diziam: vocês vão estudar, vão ter escola, vão ser educados, vão se vestir, vão ficar bonitos... as pessoas gostavam, eu gostava e ficava pensando: eu quero ser aviador, quero ser piloto da FAB ou então ser professor, não quero ser índio que é uma coisa atrasada. Isso era uma coisa muito ruim, era pior do que pegar uma arma e matar o sujeito, porque o que eles faziam era envenenar a alma da pessoa, fazendo a gente odiar o que a gente era.... Só depois que eu comecei a participar do CIMI, a ir naquelas reuniões nacionais, eu comecei a ver a verdade. Naquele ano de 88, nós estávamos querendo colocar uma lei pra garantir os direitos dos índios. Eu via os Kayapó lutando, aí eu comecei a me interessar por esse lado. Puxa vida! Meus parentes não são diferentes desses Kayapó, eles também precisam de apoio; foi aí que eu comecei a me interessar desse trabalho, a lutar para colocar os direitos dos povos indígenas na Constituição, a defender nossas terras e o nosso ambiente”(L.A., Dessana, ex-dirigente da FOIRN e parlamentar indígena).*

Se por um lado o movimento indígena pode ser caracterizado como uma forma de luta para obtenção de melhoria das condições de vida, por outro, a própria dinâmica de atuação/interação das lideranças estabelece importantes transformações em sua concepção de etnicidade; eles aprendem a partilhar símbolos da modernidade, a transitar pelas linhas de força da globalização e a mobilizar valores e padrões culturais produzidos fora das fronteiras da terra indígena. Tal movimentação “para fora” redimensiona o modo como essas

lideranças lidam com as manifestações de sua cultura de origem. A consciência da “indianidade” adquirida no mundo não-indígena torna as lideranças mais alertas e sensíveis para a necessidade de preservar rituais, saberes, o meio ambiente onde vivem, etc., não apenas para negociar com poderes externos ao mundo indígena, mas também por perceberem que mudanças nas antigas pautas de comportamento se fazem necessárias, a fim de dar conta dos desafios novos que se constituem no contato com a modernidade.

A identidade assume aqui, como afirma Barth (1998),<sup>141</sup> uma configuração dinâmica que se constrói e se transforma nas fronteiras étnicas, situação em que as lideranças indígenas buscam obter visibilidade social e negociar posições favoráveis na arena política do espaço interétnico. Ela se consubstancializa apenas na presença/existência da alteridade; é o contraste oferecido pela diferença que permite à liderança Dessana, antes desatenta às manifestações de sua própria cultura, empreender primeiro um processo de negação identitária, expresso no desejo de ser piloto, professor ou qualquer forma de não ser indígena para depois, frente a uma “alter” índio de sua admiração, reformular sua auto-imagem, valorizando a recém adquirida consciência étnica.

A produção de identidades genéricas, aparentemente idílicas e esvaziadas de conflito e divergências, costuma ocorrer em eventos políticos, documentos e aparições na mídia, enfim, em espaços políticos interétnicos onde se busca neutralizar oposições e reafirmar alianças com entidades de apoio, particularmente as ambientalistas. Essas estratégias de manipulação da imagem pública têm sido flagradas e analisadas por

---

<sup>141</sup> A incorporação da perspectiva oferecida por Barth merece algumas ressalvas. Como seus críticos assinalaram, ele dá pouca atenção aos traços culturais que demarcam a etnicidade de um grupo determinado, justamente porque sua ênfase recai na variação histórica que eles assumem. Essa abordagem não se adequa aos propósitos deste texto, nos momentos em que ele busca demonstrar a especificidade da atuação Baniwa no cenário multiétnico do movimento indígena, se mostrando igualmente inadequada para estudar as relações travadas entre lideranças e liderados no interior do mundo Baniwa. Entretanto, ela pode ser aproveitada para a análise do processo de reconstrução identitária produzida nas fronteiras étnicas pelas lideranças indígenas, superando a discussão sobre autenticidade que tem permeado boa parte da literatura sobre movimento indígena. Neste âmbito, a proposta barthiana de que as identidades são reinventadas no confronto político, e que a reinvenção, longe de se constituir numa distorção, deve ser incorporada como parte constitutiva das interações sociais, se mostra bastante adequada para subsidiar a discussão.

estudiosos do movimento indígena como Conklin (1997), Conklin e Graham (1995), Brown (1994) e Jackson (1995) que enfatizam o risco potencial de uma desfasagem entre as identidades construídas e as condições de vida cotidiana nas aldeias.

Tais análises, desenvolvidas a partir da expressão pública das lideranças em espaços globais de negociação não tem levado na devida conta seu contexto de enunciação, marcado pela presença de um público externo de quem se deseja obter apoio ou reduzir hostilidades; como elas não têm dirigido o mesmo esforço analítico para as práticas e produções discursivas geradas nas relações internas travadas entre essas lideranças e sua base de apoio político, que assumem configurações bem diferentes daquelas dirigidas a aliados e opositores brancos, os enunciados dirigidos ao mundo do branco têm sido tomados como os únicos, ou os mais representativos das práticas políticas do movimento indígena, configurando-se uma abordagem unilateral do tema.

A preocupação desses autores com a autenticidade/inautenticidade das iniciativas de reconstrução cultural promovida pelos líderes dos movimentos etnopolíticos trai uma concepção de estática da etnicidade, negando aos agentes políticos indígenas a possibilidade de, frente às transformações e injunções forjadas pela alteridade, promoverem reinterpretções, recortes e seleções de elementos da cultura e de decidir ativamente sobre as formas de seu redimensionamento e sobre quais deles devem ser repassados para as futuras gerações (Poutignat e Streiff-Fenart, 1998).

Práticas discursivas como estas remetem a uma identidade-processo, em permanente ressignificação, rejeitando o fixismo de um modelo prescritivo; ao contrário, ela deve ser permanentemente reconstruída segundo as necessidades e prioridades geradas no contato intersocietário estabelecido não apenas com o mundo dos brancos, mas também com outros grupos indígenas. Em regiões como o Alto Rio Negro, a etnicidade comporta elementos de um prolongado processo colonizatório, com a incorporação de diversos saberes e ideologias alheios ao núcleo central dessas culturas. Embora a ordenação mítica

se mantenha como discurso fundador e agregador das formas de atribuir sentido à realidade, as representações sociais elaboradas pelos indígenas evidenciam uma permeabilidade a elementos ressignificados da cultura do colonizador que foram incorporados ao *ethos* de cada grupo, permitindo releituras críticas das normas culturais e a geração de estratégias cognitivas que favoreçam as interações com a alteridade.

Nas grandes reuniões e assembléias realizadas em contextos supralocais, observa-se um manejo identitário progressivamente ampliado de acordo com a abrangência do fórum político onde a liderança participa. Assim, ela pode usar a auto-identificação de “içaneiro” ou “Baniwa”, quando atua nas reuniões da FOIRN em São Gabriel da Cachoeira, ou adotar o título de “índio do Alto Rio Negro” quando participa do Conselho deliberativo da COIAB; “índio da Amazônia ou do Amazonas”, quando participa de fóruns de alcance nacional e assim por diante. Essa relativização temporária se faz em proveito do estabelecimento de alianças capazes de ampliar seu poder de negociação e deliberação em espaços políticos amplos, mesmo que, na vida cotidiana e na política das aldeias, a identidade operativa permaneça sendo aquela ligada ao sib e à fratria.

O uso de múltiplas facetas identitárias e da língua portuguesa como língua franca nesses eventos, configura a presença de estratégias neutralizadoras, denegadoras das divisões internas em busca de consensos práticos, unificadores das tensões entre os grupos. Tais artifícios não são utilizados apenas no espaço de interações dos grupos étnicos entre si, mas são também aplicados nas negociações com instituições não-indígenas, onde as lideranças estabelecem sentidos particulares da unidade e identidade indígena, passíveis de ser apreendidas pelos não-índios e gerar resultados positivos na negociação.

Trata-se aqui de um abandono da “Antropologia das perdas e ausências

“culturais”<sup>142</sup> e um redirecionamento do olhar, para analisar a expressão de tais formações culturais como totalizações das múltiplas influências que configuram o universo nativo. O “ser indígena” configura uma identidade que longe de ser contrastiva com a população regional ou meramente inventada, se expressa como um processo multifacetado de circulação de significados<sup>143</sup> que, sem negar o que é estrutural, assume um caráter historicamente dinâmico em sua configuração cada vez mais perpassada pela realidade mundial.

As assessorias também são parte intrínseca do campo de mediação estabelecido pelo movimento indígena, através das quais obtém um vocabulário e uma ideologia de valorização da etnicidade, além de aportes técnicos e críticos que utilizam para maximizar sua intervenção na arena política, ampliando sua capacidade de mobilização social e de conquistas sociais. Tais mediações são processos de reconhecimento e de aprendizagens sociais que se constroem durante a atuação rotineira das entidades e que contribuem para uma paulatina ressignificação identitária desses agentes de mediação interétnica (Albert, 1997).

A discussão do tema da assessoria com as lideranças gera sempre um certo desconforto, pois ele esconde a possibilidade de reprodução da tutela, ainda que de forma mais branda e disfarçada, em apoio e solidariedade; esta situação é reforçada pelas atitudes

---

<sup>142</sup> Oliveira Filho (1999) utiliza o termo para se referir a certas correntes da Antropologia latino-americana, cuja produção se contentava em evidenciar/denunciar as perdas e descontinuidades culturais e territoriais, sofridas por certos povos indígenas no processo de assimilação às sociedades nacionais. Segundo Oliveira Filho, tais estudos careciam de uma preocupação maior com o entendimento de como tais sociedades efetivamente se organizavam e enfrentavam as relações de contato interétnico.

<sup>143</sup> No Rio Negro, é sutil a expressão de traços culturais que identifiquem contrastivamente os indígenas frente aos regionais. As pessoas comuns das aldeias não expressam quaisquer dúvidas sobre sua identidade indígena, mesmo que, algumas vezes, os traços distintivos sejam vivenciados de forma depreciativa. O uso de expressões correntes no movimento indígena, como “resgate cultural” e “revitalização da cultura” é questionado pelas lideranças Baniwa, que alegam a impossibilidade de resgatar o que não foi perdido, pois consideram íntegras as bases de sua cultura. A própria vivência no movimento indígena é que parece despertar uma maior necessidade de expressar sinais distintivos – como a construção de malocas, não para morar, mas para sediar organizações, eventos e espaços de visitação de não-índios – frente ao mundo não-indígena. Neste mesmo tipo de estratégia, podemos situar o trabalho de revitalização do uso de plantas medicinais e de valorização das estratégias xamânicas de cura, que vem sendo feito pelas Organizações Indígenas naquela região.

de atores políticos não-indígenas cujo etnocentrismo habitualmente os leva a atribuir à intervenção maquiavélica dos assessores a origem dos comportamentos indígenas que os desagradem, numa visível depreciação de sua capacidade de conduzir seus próprios destinos. Em arenas políticas, como os conselhos de saúde, essas estratégias discursivas são recorrentes e expressam a busca de hegemonia de representantes institucionais; nas reuniões destes colegiados é comum se ouvir elogios à capacidade de discernimento dos índios apenas quando seus posicionamentos expressam posições congruentes com os objetivos dos representantes institucionais.

A ambigüidade das relações com os assessores se evidencia no Alto Rio Negro, onde o confronto aberto é sempre desestimulado, através de uma certa resistência em admitir a influência desses sujeitos nos rumos tomados pelas Organizações, como se pode observar nas falas abaixo:

*“Assessoria está aí para ajudar a discutir, mostrar caminhos, mas nós mesmos temos que decidir, assessoria não pode impor nem ocupar o lugar que é da liderança” (D.M., Tariano, diretor da FOIRN).*

Lideranças Baniwa são mais incisivas a este respeito:

*“Tem uma coisa que precisa ser entendida por todos nós: o assessor não pode querer ser o dono de uma instituição, mandar nela, enquanto que a pessoa que coordena e que foi eleita tem outra linha de trabalho. Nós temos evitado esse conflito de pessoas que trabalham com a gente; nós tentamos sempre trabalhar em comum acordo com quem quer contribuir com as comunidades, evitar brigas entre nós e entre eles mesmos, mas nem sempre se consegue. Agora, se os assessores querem brigar, que briguem lá longe, lá nas suas cidades, não tragam as brigas de branco para cá. Eles têm que*

*mostrar que estão ali para trabalhar, para ajudar e não para gerar desentendimentos. ... Pra nós, Baniwa, tem uma diferença entre assessoria e parceria; o assessor é aquele que serve para explicar uma coisa que a gente precisa entender mas ainda não sabe; a gente define um assunto, um problema e pede para ele explicar, dar informação dos pontos positivos e negativos para podermos decidir sobre o que fazer; nós é que temos que decidir e não eles. Agora a parceria é diferente, ela só é possível com algumas instituições que já trabalham com a gente há muito tempo, do nosso jeito, do jeito que a gente gosta, que tem paciência com as pessoas das comunidades, que entende o jeito deles; aí é parceria porque trabalhamos juntos, fazemos as coisas lá dentro da base e não só de conversa política. Um dia, vamos deixar de precisar de assessores, porque nós vamos ter os próprios indígenas formados, técnicos conhecedores das coisas dos brancos, eles é que vão dar as informações que precisamos. (D.J., Baniwa, dirigente da FOIRN)*

As disputas de posição entre os assessores é uma das situações que gera mais irritação e insegurança entre as lideranças, pois ameaça uma precária relação de confiabilidade mútua gerando pressões por um posicionamento, por uma opção entre um dos pólos em disputa; tal situação costuma ser interpretada como uma ameaça à autonomia de decisão e como um atrelamento a interesses alheios ao próprio movimento. Estas atitudes também escondem uma representação etnocêntrica dos brancos caracterizados como um “pool” homogêneo de recursos que não devem ser desperdiçados, evitando-se, sempre que possível, a renúncia a uma dessas fontes de bens e saberes.

Na ideologia rionegrina se valoriza a capacidade de costurar um amplo leque de alianças obtendo recursos materiais e/ou simbólicos de todas elas e de gerenciar, de forma

conciliadora, os conflitos e disparidades, buscando evitar que eles se agudizem. As representações sociais sobre as assessorias também variam temporal e conjunturalmente; usualmente, são expressas de forma mais amena em ocasiões públicas e entre os dirigentes que estão à frente de um mandato e que necessitam exercitar o gerenciamento de conflitos; em espaços privados e particularmente entre os ex-dirigentes que já não precisam se adequar às responsabilidades de chefia, elas podem adquirir tons muito cáusticos.

A recente entrada de outros atores governamentais no circuito – Ministério da Saúde, do Meio Ambiente, Secretaria de Turismo e Ministério Público – vem gerando a necessidade de redimensionar os padrões de interação com instituições não-indígenas, pois estes novos agentes políticos não se enquadram nem no molde clássico do indigenismo de Estado, nem no perfil de atuação das entidades de apoio, trazendo consigo novos desafios como o representado pela chamada do movimento indígena para a execução de políticas públicas de saúde.

Antes de prosseguirmos, faz-se necessário problematizar a idéia de *movimento indígena*, tomado até aqui como um dado, sem uma adequada discussão deste conceito.

Em uma extensa revisão sobre a teoria dos movimentos sociais, Gohn (1997) discorre sobre as diversas vertentes do tema, partindo das clássicas abordagens do funcionalismo e estrutural-funcionalismo, passando pelas contribuições sobre a Escola de Chicago e do Marxismo até chegar à teoria dos Novos Movimentos Sociais.

Para ela, movimentos sociais são “expressões de poder da sociedade civil e sua existência, independentemente do tipo de suas demandas, se desenvolve num contexto de correlação de força social. Eles são, portanto, fundamentalmente, processos políticos-sociais” (op. cit., 1997:251).

A rigor, o movimento indígena não se enquadra plenamente em nenhum dos enfoques habitualmente utilizados para a análise dos movimentos sociais, particularmente

quando nos debruçamos sobre as características e contradições internas das culturas que lhes oferecem a base organizativa. Entretanto, estas produções teóricas se tornam úteis para o entendimento de suas formas de institucionalização e das interações travadas com nichos de poder do mundo não-indígena. Mesmo reconhecendo os limites de um potencial enquadramento do movimento indígena nas correntes teóricas que os descrevem, encontramos mais afinidades entre a realidade rionegrina e a abordagem dos *Novos Movimentos Sociais* que priorizou “a criação de esquemas interpretativos que enfatizavam a cultura, a ideologia, as lutas sociais cotidianas, a solidariedade entre pessoas de um grupo ou movimento social e o processo de identidade criado” (Gohn, 1997:121).

Os autores dessa corrente rejeitam as abordagens centradas apenas em questões macroestruturais genéricas como o economicismo, incapazes de dar conta da influência dos aspectos culturais, das interações travadas entre indivíduos e grupos e de como os constrangimentos estruturais influenciam no comportamento dos atores sociais que intervêm nos processos políticos instaurados pelo movimento social.

Estudiosos dos *Novos Movimentos Sociais* como Alberto Melucci (1994) os tratam como processos sociais em construção, fugindo das abordagens sistêmicas estabilizadas e procurando abarcar as práticas cotidianas dos sujeitos, ligadas às relações micropolíticas, inclusive as não-institucionalizadas como o espaço doméstico, às interações afetivas, de gênero e de comunicação. Sua abordagem prioriza questões relativas aos sistemas de valores de grupos sociais, não redutíveis à mera análise macroeconômica. Essa perspectiva não nega o exercício do poder nas macroesferas do Estado e também favorece o entendimento de como os movimentos sociais podem passar historicamente de uma atuação informal para instituições políticas estruturadas e em interação com o sistema de poder em referência, ao qual se organizaram. É uma perspectiva em rede, que procura articular os aspectos macro e microssociais e culturais e que se adequa à abordagem que desejamos enfatizar na análise do movimento social rionegrino.

Cohen e Arato denominam esses processos microssociais de “mundo da vida”, um subsistema da sociedade civil voltado para “a emergência de instituições especializadas na reprodução de tradições, solidariedades e identidades” (1992:138). Embora o conceito de mundo da vida tenha sido criado para contextos urbano-industrializados, ele se mostra passível de aplicação na análise das relações do movimento indígena com ambientalismo e com aliados e assessores oriundos da sociedade mundializada.

Segundo a forma de organização, esses movimentos costumam ser descentralizados, portando estruturas colegiadas que favorecem a participação, deixando pouco espaço para líderes que tentam exercer poder sobre seus liderados a partir de sua oratória e carisma. Tal característica é de especial interesse para a análise do movimento indígena que rejeita as estruturas piramidais do sindicalismo e prioriza as decisões colegiadas em assembleias e reuniões de conselhos deliberativos. Além disso o movimento indígena no Brasil atravessa um momento de mudanças, no qual as lideranças carismáticas que centravam suas ações nas denúncias e na militância em grandes entidades nacionais com escassa penetração nas aldeias, vem cedendo lugar a um conjunto de microentidades de atuação local ou microrregional com um perfil mais voltado para o gerenciamento de projetos e ações de auto-sustentação; esta mudança vem produzindo uma “rotinização do discurso étnico”, na qual “a afirmação identitária se tomou pano de fundo para uma busca de acesso ao mercado e, sobretudo, ao ‘mercado de projetos’ internacional e nacional, aberto pelas novas políticas descentralizadas de desenvolvimento (local/sustentável)” (Albert, 2000:198).

Para este autor, a intrusão das vidas e territórios indígenas pelas frentes colonizatórias na Amazônia vem produzindo uma reconstrução sócio-simbólica dessas culturas, que é dependente de processos legitimadores externos, configurados e impostos pelo Estado e pelas entidades não-governamentais de apoio e solidariedade aos povos indígenas. As estratégias identitárias e as lutas territoriais travadas pelas entidades

etnopolíticas são indissociáveis da conjuntura nacional e internacional que hoje envolve a Amazônia e que têm tornado possível aos indígenas se apropriarem do sistema de leis e de valores simbólicos,<sup>144</sup> gerados pelos grupos sociais (não-indígenas) que dominam politicamente o espaço de relações interétnicas (Albert, 1995:182). A apropriação indígena de saberes e poderes institucionais oriundos do mundo não-indígena e utilizados para reforçar as lutas étnicas tem gerado, entre outras conseqüências, a institucionalização de suas Organizações.

Albert (1997) demonstra que categorias reivindicatórias, como “comunidades” e “terras indígenas”, que vêm sendo manejadas pelo movimento indígena em suas estratégias de mobilização, assim como seus principais “registros de legitimação”, representados pela diferenciação étnica, os saberes sobre a ecologia e a ética da diferença são exodefinições construídas pelas agências de contato e entidades de apoio. De modo análogo, uma identidade de “índio genérico” foi produzida pela atuação do indigenismo oficial e vem sendo utilizada pelo movimento indígena, ainda que simbolicamente reconstruída, em suas negociações etnopolíticas. Porém, o autor ressalva que o enfoque sobre o papel central representado pelo Estado e entidades indigenistas não-governamentais não anula a riqueza da etnicidade construída na experiência reivindicatória e nas interrelações com entidades de solidariedade internacional através das quais o movimento indígena tem adquirido as “ferramentas discursivas e as relações sociais necessárias” para o enfrentamento ou negociação de proposições com o indigenismo oficial (1997:185-186).

Essa trajetória não é uma peculiaridade do movimento indígena, sendo comum a grupos políticos que buscam reconhecimento pelas instâncias formais de poder, o que costuma exigir uma estrutura organizacional com a presença de representantes formalmente

---

<sup>144</sup>Para Albert (1997), o espaço simbólico das lutas etnopolíticas é constituído pelas vertentes culturalistas, comunitária e ecologista, conceitos emanados das entidades de apoio que são apropriados pelos protagonistas indígenas desses movimentos sociais.

eleitos e a constituição de instâncias burocráticas que intermediam as interações correntes com outras instituições, particularmente com os representantes do Estado (Doimo et alli, 1986).

Melucci (1980) distingue *movimentos políticos* – ações coletivas que buscam ampliar a participação política e a posição dos membros do grupo nos processos de tomada de decisão – de *movimentos organizacionais* que seriam um tipo de comportamento coletivo fundado em uma dada organização, cujas atividades podem ser dirigidas contra o poder de governo e o sistema de normas e de papéis sociais preexistentes, tendendo igualmente para a transgressão dos limites que lhes são impostos externamente. Para o autor ambos se constituem como estratégias distintas dentro de um mesmo processo de mediação que une a organização social ao sistema político; ele relembra, porém, que uma das principais características dos novos movimentos sociais é que eles não visam à tomada do poder político, direcionando mais os seus esforços para a satisfação de necessidades.

Gohn (1997) também assinala a tendência de transformação do movimento, ou partes dele, em organizações, mas sem descartar a possibilidade do sentido inverso no qual instituições preexistentes podem dar origem a movimentos sociais. No caso indígena, os relatos históricos feitos por Ramos (1997), Ortolan Matos (1997) e Albert (1997) demonstram que a intervenção de entidades preexistentes, como a Igreja e grupos de solidariedade nacional e internacional, viabilizou a constituição do movimento indígena no Brasil, que, por sua vez, vem percorrendo a trilha de uma progressiva institucionalização de suas Organizações, com “diretorias eleitas em assembleias, estatutos registrados em cartório e contas bancárias próprias” (Ricardo, 1995:90), aprofundando, por esta via, sua face de movimento organizacional.

No Alto Rio Negro, o movimento indígena se insere simultaneamente no tecido social como entidade mobilizadora e no plano político mais amplo, onde se tomam decisões sobre a distribuição dos recursos produzidos no mundo não-indígena, buscando intervir nele

através de argumentos fundamentados na diferenciação étnica. Seus líderes efetuam uma mediação entre identidades étnicas e identidades políticas, instaurando definições identitárias estruturadas em torno de um “nós” (índios) em oposição a “eles” (não-índios), através das quais procuram legitimar-se e conquistar posições no cenário político.

Porém, mesmo que as idéias políticas das lideranças indígenas sejam profundamente marcadas pela oposição branco-índio, pode-se observar uma complexificação na teia de relações de poder; nela, os atores sociais mudam suas posições no campo político intersocietário, de acordo com os contextos que precisam enfrentar, ora se situando como indígenas que atuam em consonância ou oposição ao mundo dos brancos e/ou com as produções sociopolíticas de sua cultura de origem; em outros momentos, são os brancos que desempenham tais papéis, instaurando uma dinâmica que permite a construção de alianças variadas e transitórias onde se intercambiam interesses e prioridades dos blocos de poder que cruzam a questão indígena.

Aqui se configura um cenário em que a oposição de “nós índios” e “eles, os brancos” é estritamente conjuntural, habitualmente se expressando em espaços políticos públicos do campo interétnico, particularmente na mídia e nos documentos oficiais do movimento indígena. Nas relações concretas do cotidiano, as oposições entre brancos e índios podem se borrar e se reconstituir como alianças conjunturais entre grupos de lideranças indígenas e de representantes institucionais não-indígenas, variando em função do tipo de objetivo perseguido. Por outro lado, as relações entre os próprios índios não têm caráter homogêneo; são igualmente interações conflituosas que tanto recobrem divergências tribais irreduzíveis, quanto alianças e oposições transitórias formadas nas disputas eleitorais e de recursos materiais e simbólicos. Em consonância com o estilo ronegrino de exercício de poder político, sua expressão pública costuma ser sutil, sendo pouco perceptível ao observador desavisado.

Dentre as principais características elencadas por Gohn (1997), para a análise dos movimentos sociais, destacamos algumas que identificamos como significativas nas intervenções etnopolíticas ronegrinas:

- A presença de uma consciência grupal, um sentimento de pertença a um grupo articulado por compromissos coletivos que se desenvolvem como um “esprit de corps”, criando uma idéia de coletivo;

- A necessidade de utopias, de ideais de transformação da realidade que vão além do que é factível de se obter no momento atual;

- A tendência à institucionalização, buscando ganhar reconhecimento na sociedade mais ampla em referência à qual eles se constituem; tais práticas, inicialmente informais, costumam trilhar um grau progressivo de formalização;

- A existência de um ativo processo de produção de representações sociais e identitárias, que se desenvolve através de relações de comunicação e de cooperação em atividades cotidianas como reuniões, assembléias, viagens, elaboração de documentos, uso do espaço midiático, conversas em bares, documentos, uso da internet, elaboração de jornais e boletins informativos sobre as atividades do movimento, etc.;

- Partilha de identidades e crenças que une e facilita a mobilização dos membros do movimento social; tais identidades são reconstruídas em processo e fazem parte de um conjunto de negociações políticas travadas entre os integrantes do grupo e seus interlocutores, na busca de obter respostas e soluções para os problemas detectados;

- A manipulação de símbolos e ideologias construídas fora do movimento e, algumas vezes, anteriores a ele, mas que são recriados e ressignificados no decorrer de suas atividades, sendo manejados pelas lideranças para reforço do processo político em curso, sendo incorporadas como parte de seu projeto e trajetória política. Tais disputas simbólicas envolvem a busca pelo controle/hegemonia dos significados e interpretações dos fatos e eventos políticos de interesse do movimento;

- Atividades que envolvem conflitos de interesse e relações de poder entre grupos em busca de organizar ações concretas, empreendidas no cenário de oportunidades de ação política coletiva que se desenha em momentos históricos determinados;

- Seu sucesso depende, em grande medida, do reconhecimento político junto aos grupos com os quais interagem e do grau de obtenção dos benefícios pelos quais luta; entretanto suas atividades não visam apenas a recursos, mas também ao reconhecimento e à legitimidade;

- A produção de elites políticas que atuam inicialmente nas próprias instâncias do movimento, mas que são progressivamente incorporadas em outras instâncias de poder;

Essas características dos movimentos sociais, selecionadas em função de reconhecermos sua expressão na realidade rionegrina, serão utilizadas ao longo do texto, para pontuar formas de atuação do movimento indígena na região.

Finalmente, queremos resgatar alguns aspectos de outra corrente da teoria dos movimentos sociais, que é *Teoria da Mobilização dos Recursos*, que mesmo abordando a temática segundo uma ótica essencialmente econômica, pode oferecer alguns parâmetros para a análise da faceta de "rational choice"<sup>145</sup> do movimento indígena, na qual suas lideranças empreendem escolhas e decisões racionais em busca de financiadores, adeptos, apoios políticos e consumidores de produtos étnicos; seus líderes também desenvolvem ações de gerenciamento, competem por fontes de financiamento para o desenvolvimento de suas atividades e participam de um mercado de bens simbólicos, onde efetuam cálculos de custos e benefícios para subsidiar suas ações, o que permite caracterizá-los, neste aspecto, como um grupo de interesses.

---

<sup>145</sup> Este termo foi cunhado pelos autores da teoria da mobilização de recursos para descrever a capacidade dos movimentos sociais de efetuar mobilizações racionais e organizadas de seus adeptos, envolvendo complexos planejamentos centrados na relação custo-benefício e na elaboração de estratégias de sensibilização de adeptos e financiadores, selecionando alternativas de ação capazes de maximizar o alcance de seus objetivos. É um conceito cunhado em oposição às abordagens do paradigma clássico norte-americano dos movimentos sociais, que enfatizava o lado caótico e espontaneista dos movimentos sociais, assentados em motivações psicológicas e iniciativas individuais.

Essa abordagem tem sido criticada por seu economicismo, que ignora as outras dimensões dos movimentos sociais, traindo também um viés funcionalista ao considerar os movimentos sociais como atos anômalos no seio de uma sociedade pressuposta como harmoniosa. Nestes estudos, a sociedade norte americana costuma ser tomada como parâmetro de análise dos movimentos sociais, o que torna problemática sua aplicação a grupos que não partilhem de seus valores e características. Tais críticas são pertinentes, mas não se aplicam às análises que fizemos nos capítulos anteriores, onde os aspectos não-econômicos do movimento indígena têm sido explorados, buscando-se uma minuciosa atenção às suas especificidades culturais; feitas essas ressalvas, consideramos que a teoria da mobilização de recursos pode contribuir para o entendimento dos aspectos econômicos e administrativos do trabalho das entidades indígenas e que hoje constituem um aspecto importante de suas atividades rotineiras.

Para Sztompka (1993), os movimentos sociais podem ainda ser agrupados segundo as motivações subjacentes à sua ação, o tipo e abrangência da mudança almejada pelas atividades que desenvolvem. Nessa perspectiva, pode-se dizer que o movimento indígena rionegrino pode ser caracterizado como um conjunto de iniciativas políticas que busca um reconhecimento de seu modo de vida e de sua diferença cultural, o que coexiste com uma lógica instrumental que visa à conquista de espaços de poder político em frações do Estado, como ocorre na terceirização em saúde e na busca de cargos de representação parlamentar.

Embora os esforços de lideranças expressivas do movimento indígena rionegrino tenham se voltado para a busca de mudanças sócio-políticas dos valores e crenças ligados à imagem e lugar do índio no mundo não-indígena, é possível observar uma lacuna entre tais objetivos e as práticas de suas Organizações que demonstram, no momento atual, um baixo nível de mobilização para obter mudanças no sistema de leis e regulamentos indigenistas, sanitários e outras disposições legais que discriminem ou penalizem os povos

índigenas.<sup>146</sup> Habitualmente, o que se observa é a busca de amparo na legislação que regulamenta a questão indígena e da aplicação prática dos direitos nela garantidos, sem um questionamento mais profundo da estrutura legal vigente no país. É dentro deste enquadre legalista que se situam as facetas reivindicatórias, interessadas em ampliar o poder de decisão e acesso aos canais de definição de políticas públicas e intervir nos processos de aplicação/destinação de recursos para sua implementação.

Com base nas características acima discutidas, passaremos a analisar o movimento indígena rionegrino, enfatizando posteriormente sua expressão na área Baniwa.

### ***Situação Atual do Movimento Indígena Rionegrino***

O início do movimento indígena no Brasil, no início dos anos 80, foi marcado pelas reuniões e assembléias onde lideranças de diversas regiões do país trocavam experiências e denunciavam agressões e a exploração a que eram submetidos na violência do contato interétnico. Segundo Ortolan Matos (1997), esse período, orientado pela idéia de um pan-indigenismo, se caracterizou pela formulação de denúncias sobre as más condições de vida, de surtos epidêmicos, mortes indígenas e pelas bandeiras de luta pela demarcação da terra.

A FOIRN foi fundada em 1987, no tumultuado contexto gerado pela intrusão das mineradoras e da agressiva política desenvolvimentista do Calha Norte. As interpretações sobre a criação da FOIRN são contraditórias, variando segundo a posição ocupada pelos sujeitos no momento da criação da entidade; os que estiveram diretamente envolvidos com aqueles episódios não aceitam a interpretação de que a FOIRN foi criada para atender aos interesses militares; não negam a existência de uma movimentação militar neste sentido,

---

<sup>146</sup> Como exemplo podemos citar a pouca mobilização em torno da aprovação do Estatuto do Índio e legislação de proteção à propriedade intelectual, temas que embora ocupem lugares destacados nas pautas de trabalho das macroentidades, encontram pouco eco entre agentes políticos intermediários como as Organizações de Base.

mas rejeitam a subordinação da entidade à geopolítica do Calha Norte. Outros entrevistados que entraram no circuito nos momentos subseqüentes, já fazendo oposição aos dirigentes que se alinhavam com os militares, têm uma interpretação mais incisiva, afirmando que a FOIRN foi criada por iniciativa dos generais.

*“A FOIRN foi criada pelos militares, claro que com a participação de alguns índios. Eles criaram tudo lá nos gabinetes em Brasília; já trouxeram tudo pronto para a assembléia de fundação, até o estatuto. O que eles queriam era ter um grupinho que rodasse nos cargos, ora seria um, depois o outro e outro, voltando de novo pro primeiro, sempre de acordo com os militares. Só que isso não deu certo porque nós reagimos e acabamos com isso. Eles fizeram a Organização, mas nós tomamos conta dela para nos representar de verdade, para trabalhar do nosso jeito, aí aquele presidente que não era legítimo teve que sair” .(M.G., liderança Baré, ex-dirigente da FOIRN).*

E a outra versão:

*“Já havia emergência do movimento através de lideranças que atuavam de forma mais individual do que organizada de forma coletiva. A FOIRN foi criada por absoluta necessidade, gerada pela presença do Calha Norte, que nos deixou precisando de um porta-voz para encaminhar as negociações. Ainda assim, era um coisa sem muito nexos porque os próprios líderes sabiam que precisavam criar um porta-voz, mas não sabiam como fazer e onde conseguir condições para consolidar isso...O povo se reuniu na Semana do Índio e simplesmente em três dias resolveu criar a associação. Era uma associação em que os próprios diretores, e eu tiro isso por mim que tinha*

*acabado o segundo grau e não tinha nenhuma idéia do que era ser índio, embora sendo, muito menos qual era o papel de uma Organização Indígena. Tudo foi muito tumultuado porque, logo em seguida, começaram as tentativas de cooptação, o que culminou com a expulsão do primeiro presidente meses após a eleição; o povo disse que ele foi cooptado pela FUNAI e Paranapanema, que era as duas coisas juntas e mais o exército, por isso ele foi expulso. A partir daí, as lideranças começaram a sentir o que era responsabilidade de assumir esses cargos e dar continuidade à idéia de criar uma entidade para nos representar. Então, a partir dessa primeira dificuldade de enfrentamento com os poderes foi possível a gente sentir naquele momento a nova responsabilidade enquanto pessoa individual e enquanto responsável por aquela missão” (R.T., Baniwa, ex-dirigente da FOIRN e da COIAB)*

Polêmicas à parte, a FOIRN não cumpriu as expectativas dos militares e trilhou seus próprios caminhos, mantendo um claro afastamento das propostas e objetivos do Projeto Calha Norte. Gradativamente, o movimento indígena no Alto Rio Negro foi entrando no compasso das pautas do pan-indigenismo praticado em nível nacional, do qual algumas de suas lideranças já tinham experimentado a militância, ainda que de forma individualizada conforme frisa o depoimento acima. Segundo a rememoração de lideranças da época, suas principais atividades eram a articulação para discutir a demarcação, a esta altura já encaminhada pelo Projeto Calha Norte, e propostas para a valorização da cultura indígena, o que nem sempre era bem recebido por chefias de aldeia acomodadas à negação dos sinais diacríticos de sua etnicidade.

Apesar da importância atribuída ao discurso etnopolítico, a necessidade de oferecer respostas econômicas já estava presente desde o primeiro momento da entidade:

*“Quando a FOIRN foi criada já era devido a problemas econômicos. No fundo, a divisão que o Calha Norte causou entre as comunidades era um problema econômico; as pessoas tinham necessidades e o projeto prometia uma saída para esses problemas, por isso muitas comunidades e lideranças apoiaram os militares. É claro que a luta pelos direitos estava no estatuto da FOIRN, mas o que fez as pessoas se movimentarem em torno da Federação era o desejo de achar saída para a auto-sustentação; isso já estava lá desde do começo”(R.T., Baniwa, ex-dirigente da FOIRN)*

Cientes de que o discurso etnopolítico sozinho era incapaz de prover a adesão à utopia veiculada pelo movimento, por parte de liderados que demandavam transformações concretas na sua realidade cotidiana, as lideranças buscaram formas de atuação centradas no desenvolvimento de projetos sociais e econômicos. Essas pressões oriundas das bases exerceram uma influência decisiva na superação precoce do denunciamento que se manteve por muito mais tempo em outras entidades no resto do país. Tal possibilidade se concretizou com a obtenção de financiamentos vindos dos países europeus, direcionados ao desenvolvimento de projetos de auto-sustentação. Os acordos firmados demandavam o estabelecimento de uma assessoria técnica para a entidade, papel assumido pelo Instituto Socioambiental que passou a desenvolver uma parceria regular com a FOIRN.

A opção feita pela diretoria da FOIRN tanto se concatenou com as configurações oriundas das parcerias e financiadores, quanto representou um encontro com as expectativas geradas pela concepção de chefia política vigente nas aldeias, nas quais se exigia que também os mediadores das relações interétnicas fossem capazes de captar bens e serviços para redistribuição comunal, sob pena de esvaziamento da retórica política do movimento indígena.

A configuração assumida pela FOIRN, ao longo dos seus 15 anos de existência, foi descrita por um de seus diretores numa entrevista realizada em 1999:

*“A FOIRN funciona com quatro diretores que são escolhidos nas suas áreas de origem; os representantes são eleitos pelas bases e submetidos a nova votação na assembleia eletiva, até chegar numa diretoria. Os cargos são ocupados de acordo com a votação; quem recebe mais votos fica como presidente. São quatro diretores porque são quatro grandes regiões que formam a base política da FOIRN; toda a ação política da Federação é baseada nesta divisão. Em cada região tem várias Organizações de Base, que fazem a ligação da diretoria com as comunidades; a maior parte dessas Organizações agrupa comunidades que são próximas umas das outras, por isso elas podem ter várias tribos em uma mesma Organização. As Organizações de Base ajudam muito a diretoria porque fica mais fácil dividir a responsabilidade das decisões e do planejamento que é feito nas reuniões do Conselho Administrativo da FOIRN. Nesse conselho vêm os representantes de todas as entidades, de todas as áreas e nele é que fazemos a avaliação, prestação de contas e planejamento. O problema que as Organizações de Base criam é que fica muito caro manter as atividades delas: todo mundo quer o seu motor, seu bote, sua radiofonia e uma sede e não existem recursos para atender todo mundo; aí a gente vai fazendo o que dá.”(R.A., Tariano, diretor da FOIRN).*

De 1999 para cá algumas coisas mudaram. Devido ao grande volume de trabalho, a diretoria foi ampliada para cinco membros; em função disso a distribuição de poder entre as quatro regiões já não é tão equânime, pois inevitavelmente uma delas contará com um

representante a mais. Entretanto, a mais importante mudança ocorrida foi a das regras eleitorais; conforme se pôde observar no depoimento acima, cada uma das quatro sub-regiões indicava, nas suas assembléias locais, vários candidatos para concorrer à eleição na assembléia eletiva realizada em São Gabriel. Nessa ocasião, os candidatos escolhidos de cada sub-região eram submetidos a um primeiro escrutínio, a fim de selecionar um mais votado de cada sub-região; os mais votados concorreriam, em seguida, entre si. No momento seguinte à votação, os quatro representantes de cada sub-região eram submetidos a uma nova rodada de votos visando à distribuição dos cargos; dessa forma, o primeiro mais votado passaria a ocupar o cargo de presidente, o segundo mais votado o de vice-presidente e assim por diante.

Nas regras anteriormente vigentes, na primeira etapa de votação na assembléia, os candidatos de cada sub-região eram votados apenas pelos delegados de sua área de origem; esta forma de votação propiciava aos delegados um maior controle sobre os candidatos que, quando eleitos também precisavam cumprir um certo conjunto de obrigações junto à sua base política, formada em geral pelo seu grupo de parentesco. Esse sistema tinha a potencialidade de dividir a FOIRN em quatro feudos, com diretores pressionados a atender às demandas oriundas de suas sub-regiões de origem, sob pena de não receberem a chancela para uma reeleição; tal situação prejudicava a ação política global da entidade, já que deixava os diretores vulneráveis aos microproblemas de suas regiões, com prejuízo de atividades dirigidas ao espaço interétnico de trabalho. Alguns dirigentes que não levaram na devida conta as reivindicações de sua área de origem amargaram a perda de mandato, apesar de gozarem de uma avaliação positiva do trabalho realizado.

Na última eleição, ocorrida em 2000, tais critérios foram alterados, de tal forma que no primeiro grande escrutínio os candidatos passaram a ser votados por todos os delegados presentes e não apenas pelos delegados de sua área de origem. Essa modificação, embora

racional do ponto de vista administrativo, tem como consequência prática a redução dos poderes do parentesco sobre a diretoria, o que tem se mostrado uma forma relativamente eficiente de controle do trabalho dos dirigentes. Ao longo da história da FOIRN, têm sido os representantes das regiões de origem dos diretores, os primeiros e os que mais prontamente se mobilizam para destituir uma liderança cuja atuação se lhes afigure como inadequada, forçando dessa maneira a rotatividade na ocupação dos cargos e tendo evitado, até o momento, a formação de uma burocracia indígena descolada dos vínculos comunais. No entanto, deve-se reconhecer que nem sempre a avaliação do parentesco é congruente com a lógica organizativa e objetivos políticos da entidade, tendo ocorrido situações em que a rotatividade nos cargos se deu pela mera iniciativa de rivais desejosos de ocupar posições de prestígio ou por desejo de ampliar o volume de bens e recursos captados junto à Federação.

O Estado brasileiro tem intervindo como um fator essencial na definição de rumos e estratégias da organização política do movimento indígena, seja para se opor como se deu nos seus primórdios, seja para propor parcerias na execução de políticas públicas, tal como ocorreu com a demarcação das terras indígenas do Alto Rio Negro e como vem se dando na implantação do Distrito Sanitário Especial Indígena. No momento atual, observa-se em entidades na FOIRN e nas Organizações de Base mais estruturadas, uma tendência de aproximação, expressa numa constelação de reivindicações estruturadas não apenas em torno da busca da obtenção de bens e serviços do poder de Estado – sendo essa uma demanda que nunca cessa totalmente – mas também do direito de participar politicamente das decisões que afetam suas vidas e culturas, na rejeição à condição de tutelado e no propósito de demonstrar capacidade de gestão e execução de políticas públicas para elas direcionadas.

A análise das pautas discutidas nas reuniões<sup>147</sup> do Conselho Administrativo da FOIRN, no período de 1999 a 2001, mostram uma preocupação da entidade em convidar os representantes dos poderes públicos para participar delas; habitualmente a lista de convidados para a sessão de abertura comporta o juiz, o prefeito, vereadores, secretários municipais, dirigentes da Fundação Nacional de Saúde, do Batalhão do Exército, o Bispo, representantes de instituições de assessoria e/ou parceria, etc.. Boa parte desses convidados limita sua participação à abertura ritualística, não acompanhando o desenrolar subsequente das atividades.

A dinâmica utilizada para o desenvolvimento das assembleias costuma ser extremamente formal, com instalação de sessões de abertura, mesas redondas, trabalho em grupo com exigência de relatórios, etc.. Habitualmente, os discursos costumam ser enunciados em português, com tradução subsequente para o Tukano, Baniwa e Nheengatu.

Temas que costumam estar presentes em todas as reuniões são a avaliação do trabalho desenvolvido e o planejamento de ações para o período seguinte, discussão de relatórios de atividades de Organizações de Base e prestação de contas. A partir de 1998, o convênio de saúde com a FUNASA apareceu nas pautas de todos os eventos. Outros podem surgir conjuntamente, dependendo das demandas e eventos políticos que se sucedam no cenário local e extralocal; as pautas costumam equilibrar questões de relevância política mais ampla com questões administrativas ou gerenciais de interesse local. No ano de 1999 a demarcação ocupou um grande espaço nas discussões; em 2000, a temática privilegiada foi a eleição da nova diretoria e a alteração do estatuto, viabilizando a aprovação das novas regras eleitorais.

Assuntos como a implantação da rede de radiofonias, plano de fiscalização das

---

<sup>147</sup> As chamadas reuniões do Conselho Administrativo da FOIRN/CAF, são, na verdade, grandes assembleias que podem chegar a congregar mais de 300 participantes e costumam ocorrer semestralmente, comportando eventualmente algumas reuniões extraordinárias no intervalo entre elas.

áreas demarcadas, Marcha dos 500 anos, Fórum de Direitos Indígenas e discussão sobre potenciais candidatos indígenas para as eleições municipais, proposta de criação de Território do Rio Negro pelo governo do Amazonas, construção de hidrelétrica pelos militares na região do Médio Rio Negro, Lei de Patentes e de Propriedade Intelectual e presença de pesquisadores em áreas indígenas também podem ser citados para o período enfocado.

Mesmo não formando uma listagem exaustiva das discussões travadas nas reuniões do CAF, observa-se que a maior parte dos temas citados se origina em contextos externos ao mundo indígena, reforçando a idéia de Albert (1997) de que o Estado e as ONGs permanecem configurando a movimentação política indígena. Pelo menos em entidades grandes como a FOIRN, boa parte das discussões são respostas a necessidades e problemas gerados por atores sociais não indígenas. As discussões, internamente geradas, que costumam despertar maior interesse dos delegados presentes giram em torno da distribuição de bens e serviços viabilizados pela Federação.

Alguns temas nunca estão nas pautas oficiais, mas surgem habitualmente nas discussões, como é o caso dos questionamentos sobre a ajuda de custo fornecida aos diretores da FOIRN e do uso abusivo de álcool; inevitavelmente alguém da plenária denuncia o tráfico de cachaça para dentro da área indígena e pede fiscalização e punição para os responsáveis; por sua vez, os dirigentes diariamente admoestam os delegados para evitar o uso de bebida alcoólica durante o período da reunião, aparentemente sem muito sucesso. Também costumam surgir solicitações para elaboração e aprovação de documentos pela plenária, com inúmeras finalidades, tais como denunciar ou protestar contra situações de abuso e discriminação, solicitar algo aos governantes, apoiar outras entidades indígenas, etc.

Muitos dos assuntos inesperados encobrem hostilidades dos grupos de oposição à diretoria; outros expressam a confusão dos delegados frente à rápida sucessão de múltiplas

e complexas pautas e à própria dinâmica do encontro, que circunscreve os tempos e formas de fala dos participantes à ritualização típica das assembleias, a qual muitos dos delegados não dominam, trocando a ordem das discussões, trazendo questões inesperadas ou retomando pontos de pauta que já foram discutidos e votados. Uma das grandes expressões do desencontro entre as prioridades dos dirigentes e dos delegados é a constante retomada de problemas estritamente locais (p. ex. a denúncia de que a gasolina ou o motor de popa previsto no planejamento não foi enviado a associação), no bojo de discussões mais amplas como a do Estatuto do Índio.

O planejamento e apresentação de prestações de conta também são de difícil acompanhamento pelos delegados, primeiro porque boa parte das vezes eles não têm acesso prévio à documentação; pela alegada razão do alto custo da reprodução de cópias em São Gabriel, o mais comum é que apenas uns poucos exemplares circulem na plenária, não havendo também um tempo adequado para estudar minuciosamente a documentação; em segundo lugar, sua redação comporta certas nuances vocabulares onde surgem conceitos desconhecidos para os participantes oriundos do mundo aldeão. É visível a perplexidade de muitos delegados com a disposição em coluna dos números que formam os itens do orçamento, demonstrando também dificuldade em apreender o significado dos termos como *previsão orçamentária*, que podem ser interpretados como recursos garantidos e gerar cobrança futura de representantes que não se sintam contemplados ao longo do ano de trabalho. A ocorrência destas situações desencadeia um esforço de paciente explicação dos conteúdos complicados, pelos dirigentes das assembleias.

Apesar dessa dificuldade, os presentes costumam acompanhar com atenção e perspicácia o relato sobre os recursos e/ou bens descentralizados para cada entidade, bem como a programação para o orçamento seguinte. Nesse momento multiplicam-se os desmentidos, protestos e reivindicações dos insatisfeitos demonstrando uma vívida atenção para as discussões que de fato mobilizam as preocupações dos presentes; é um dos

momentos em que a diretoria se torna alvo fácil das críticas e insatisfações, numa demonstração de que as expectativas em torno de suas funções redistributivas são vistas, por muitos delegados das bases, como mais importantes que uma atuação politicamente consistente nos patamares mais gerais do movimento. O desencontro entre os objetivos e perspectivas de dirigentes e as pessoas comuns presentes nas assembléias é visível, mas a dinâmica gerada pela participação confere organicidade aos propósitos e decisões encaminhados na assembléia, viabilizando uma divisão de responsabilidades entre representantes e representados que facilita a obtenção de consensos e confere unidade política à expressão pública do movimento.

A trajetória seguida pela FOIRN mostra uma busca de legitimação através da participação nos espaços de poder e de decisão na condução de políticas públicas setoriais de interesse imediato, mas não consegue encobrir a ausência de propostas sistemáticas de redimensionamento dessas mesmas políticas públicas; durante o período de observação, a única iniciativa deste tipo foi o Plano de Proteção e Fiscalização das Terras Demarcadas, que foi apresentado para a FUNAI, comportando uma proposta de reformulação das finalidades e formas de atuar do órgão no Alto Rio Negro. Essa lacuna é percebida por algumas lideranças que reclamam da ausência de uma agenda propositiva nas negociações com o Estado, situações em que as entidades têm se limitado a reagir às iniciativas governamentais, não raro se adequando em moldes preestabelecidos pelo mesmo.

Uma vez superada a grande e unificadora bandeira da demarcação das terras, observa-se uma tendência a priorizar outros espaços de negociação, particularmente no campo de políticas sociais como a saúde, a educação e a produção. Tourraine (1989) reconhece esta opção como uma das facetas típicas dos novos movimentos sociais da América Latina, por ele caracterizados como movimentos organizacionais, que têm direcionado esforços para o controle dos propósitos da produção cultural, tais como a finalidade da escola, dos cuidados de saúde e dos veículos de comunicação de massa.

Esses campos de atuação das Organizações vem crescendo em importância e frequência nas pautas e atividades do movimento indígena, que tem pleiteado não apenas a ampliação do número de escolas e de serviços de saúde nas áreas indígenas, mas também buscado um redimensionamento nas características e finalidades de sua atuação, expressos nas reivindicações por uma educação bilíngüe e bicultural e por um subsistema de saúde indígena culturalmente sensível.

Ao contrário da arraigada desconfiança dos militares, para quem a movimentação indígena representa uma ameaça à integridade da nação brasileira, as práticas atuais das entidades rionegrinas parecem se encaminhar para um rumo oposto. A bandeira da autonomia permanece íntegra, mas se tem observado uma ampliação progressiva, embora lenta e freqüentemente contraditória, dos vínculos com o poder de Estado, que não se reduzem, porém, a uma forma simplista de subordinação. As lideranças rionegrinas se orgulham de sua habilidade em ocupar espaços de negociação com o poder de Estado, mas existe uma atenta vigilância, exercida particularmente pelos adversários dos dirigentes em exercício de cargos eletivos, a quaisquer sinais de subalternização às práticas estatais e mesmo das entidades assessoras. Denúncias com este teor têm significância para os liderados e já custaram mais de um mandato.

Nos últimos anos, a FOIRN tem executado várias ações de políticas públicas, que lhes foram delegadas através de ativas negociações feitas pelas lideranças ou pela ocupação de nichos de recursos e poder acessíveis nas instituições, mas nunca antes utilizados. Dentre as políticas sociais executadas pela Federação e suas filiadas nos últimos quatro anos, podemos citar a execução da demarcação das terras feita por ela e o Instituto Socioambiental; de ações de saúde no recém-implantado Distrito Sanitário Especial Indígena; 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 um amplo leque de atividades de desenvolvimento etno-sustentável, como a piscicultura e a comercialização de artesanato. Todas são iniciativas que surgem como alternativas a um poder de Estado que se omite na realização de suas obrigações legais.

### ***A Distritalização Sanitária***

A implantação dos Distritos Sanitários Especiais é um fato ilustrativo da progressiva retração do poder de Estado, que tem viabilizado a execução de ações de saúde nas aldeias – uma atribuição legal e intransferível do governo federal – através da contratação de serviços pelo Ministério da Saúde/ Fundação Nacional de Saúde, de entidades não-governamentais para desempenhar esta tarefa.

A distritalização sanitária, iniciada em 1999, vem seguindo a via da terceirização da prestação de serviços, concretizada em todo o país através de convênios com entidades não-governamentais boa parte das quais são Organizações Indígenas, contratadas para a execução integral das ações distritais de saúde. Tal iniciativa não encontra correspondente em qualquer outra área do Sistema Único de Saúde/SUS, onde as experiências de terceirização têm se restringido à contratação de serviços em situações específicas como atividades-meio, recursos complementares de diagnóstico e prestação de alguns serviços especializados. Embora a rede privada permaneça ocupando um espaço privilegiado na destinação de recursos do SUS, sua atuação não implica renúncia da execução direta de serviços pelo poder público, como vem ocorrendo com a saúde indígena. Esta decisão política restringe o cumprimento dos princípios constitucionais que atribuem ao Governo Federal a responsabilidade plena pela gestão do subsistema de saúde indígena.

Analisando as relações entre o Estado e o terceiro setor,<sup>148</sup> Magalhães (2000) demonstra que no contexto neoliberal brasileiro vem se instalando um processo de redução do Estado, com repasse progressivo de suas funções públicas para entidades civis, como as Organizações Sociais e as atuais Organizações da Sociedade Civil de Interesse Público/OSCIP, que passam a se pautar pelo atendimento a interesses do Estado ao serem encarregadas da execução de políticas públicas. O processo é potencialmente capaz de conduzir a um incremento da democratização da sociedade e da capacidade de intervenção nas políticas públicas por grupos civis organizados, que buscam a redução de assimetrias econômicas e sociais. Além disso, a captação de recursos pela terceirização pode propiciar um fortalecimento institucional e um aprimoramento da gestão administrativa dessas entidades civis, podendo resultar numa maior capacidade de intervenção no cenário social (2000:42-54).

Por outro lado, o deslocamento de poder também implica uma desconstrução do aparelho estatal e, no caso da saúde, uma impossibilidade de funcionamento adequado do sistema de saúde, cuja pulverização de ações e serviços tende a gerar descoordenação, ineficiência e ineficácia. O modelo terceirizado tampouco afasta o risco de corrupção, além de instaurar a necessidade de um acompanhamento técnico minucioso das ações conveniadas, para as quais os órgãos públicos não têm atualmente um preparo adequado.

Outra importante conseqüência assinalada por Magalhães (op.cit.) é que, ao repassar a responsabilidade da execução, o poder de Estado afasta de si a cobrança dos destinatários do serviço a ser prestado; por sua vez, a entidade civil captadora dos recursos passa a sofrer uma dupla pressão, a dos usuários e a do financiador (2000:47). O autor assinala ainda a superposição de papéis do terceirizado, que passa a atuar simultaneamente como *organização militante*, isto é, em luta pelos direitos sociais e uma

---

<sup>148</sup> Fernandes caracteriza o terceiro setor como “um conjunto de organizações e iniciativas privadas que visam à produção de bens e serviços públicos” (1994:21)

*organização profissional*, ou seja, uma entidade prestadora de serviços sociais, cujo acesso a organização militante procura garantir.

As características descritas por Magalhães são bastante convenientes para direcionar nossa análise das relações entre as Organizações Indígenas que assumiram convênios com o Ministério da Saúde para executar as ações distritalizadas nas áreas indígenas.<sup>149</sup> A vinculação das entidades à proposta de terceirização do Ministério da Saúde gera uma influência direta desta política de governo sobre as condições de vida da maior parte dos povos indígenas da Amazônia legal, área sobre a qual incidem as atenções e interesses da sociedade globalizada.

Ao contrário de outras grandes Organizações Indígenas da região Norte da Amazônia brasileira, que aceitaram integralmente a terceirização das ações de saúde, a direção da FOIRN (e provavelmente também seus assessores não-índios) se mostrou inicialmente relutante em firmar um convênio para a execução de serviços de saúde nas aldeias, limitando-se a pactuar o recebimento de recursos para execução de atividades de controle social, isto é, o acompanhamento e a fiscalização sobre a aplicação dos recursos públicos e sobre a qualidade dos serviços prestados pelas ONGs não-indígenas encarregadas da prestação de cuidados de saúde nas aldeias. Ao longo dos últimos três anos, a Federação foi sendo paulatinamente pressionada a assumir também as responsabilidades na prestação de cuidados de saúde, de tal forma que no ano de 2002 a

---

<sup>149</sup> O impacto desta relação pode ser dimensionado ao considerarmos o perfil dos 11 convenientes indígenas na Amazônia, que são entidades de grande alcance regional, recobrando realidades multiétnicas que agregam os povos indígenas de Roraima (Conselho Indígena de Roraima/CIR), Rondônia (Coordenação das Nações e Povos Indígenas dos Estados de Rondônia, Norte do Mato Grosso e Sul do Amazonas/ CUNPIR), Alto Solimões (Organização Tõru Mõru/OTM), Vale do Javari (Conselho Indígena do Vale do Javari/ CIVAJA), Alto Rio Negro (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro/ FOIRN), Médio Solimões (União das Nações Indígenas de Tefé/ UNI-Tefé), Alto Juruá e Alto Purús/Acre (União das Nações Indígenas do Acre/ UNI-Acre), Médio Purús (Organização dos Povos Indígenas do Médio Purús/ OPIMP), Amapá (Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque /APIO) e Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira/ COIAB, totalizando mais da metade dos povos indígenas da Amazônia legal. Tais Organizações são as maiores, mais estruturadas e experientes nas lutas etnopolíticas travadas nas duas últimas décadas.

FOIRN recebeu os encargos e recursos para efetuar o atendimento para mais de 70% da população indígena aldeada do Alto Rio Negro.

Essa nova condição gera um redimensionamento, deliberado ou não, do perfil de atuação da entidade, que se obriga a efetuar um aprimoramento de sua gestão administrativa, de modo a responder às complexas demandas de programação e de prestação de contas de recursos públicos. Além disso, os dirigentes passam a enfrentar uma inusitada situação de coordenar a atuação de um grande número de profissionais de saúde como médicos, enfermeiros e odontólogos contratados para o desenvolvimento das obrigações convencionais, que trazem para o espaço das relações etnopolíticas suas demandas e lógicas próprias de atuação, as quais nem sempre se harmonizam com as prioridades políticas da entidade.

As novas tarefas da Federação também geram impacto na geopolítica e economia locais. Atualmente, a FOIRN é a segunda maior empregadora em saúde no município de São Gabriel, ficando atrás apenas das Forças Armadas. O impacto dos recursos de saúde na economia do município e nas relações internas da entidade pode ser mensurado a partir dos seguintes dados: em 2001, o orçamento aplicado pela FOIRN em suas atividades não-sanitárias foi de R\$ 531.150,33 e o recurso oriundo do convênio firmado com a FUNASA foi da ordem de R\$ 2.900.000,00, ou seja, quase cinco vezes maior que o orçamento destinado ao trabalho político geral. Em 2002, o convênio de saúde pulou para R\$5.700.000,00, pois a FOIRN assumiu a responsabilidade da assistência de toda a área indígena do município de São Gabriel da Cachoeira, exceto calha do Rio Negro e Xié, que ficaram sob a responsabilidade da Diocese; na ocasião do fechamento deste texto, não dispúnhamos do orçamento da FOIRN para 2002, que ainda estava em negociação, mas que certamente não acompanhará a progressão geométrica do orçamento da saúde.

O montante total de recursos captados para a saúde indígena pelo Distrito Sanitário do Rio Negro, compreendendo ações sanitárias nos municípios de São Gabriel, Santa Izabel

e Barcelos, corresponde a R\$ 11.700.000,00 para 2002. Se considerarmos uma população estimada de 28.000 pessoas que devem receber atendimento, teremos uma previsão de gasto de R\$417,8 per capita/ano, quase três vezes acima da média de gasto brasileiro para os não-índios, que foi de R\$156,00 per capita/ano em 2001, e 41 vezes acima do que as Secretarias Municipais de Saúde recebem do Ministério da Saúde, que habitualmente repassa para os sistemas municipalizados o montante de R\$10,00 per capita/ano.

A magnitude desses recursos cobra um preço em termos de tempo e atenção voltados para uma atividade especializada como a prestação de serviços de saúde. Tais eventos ainda são muito recentes para que se possa ter uma dimensão adequada de suas conseqüências no campo etnopolítico, mas desde já é possível delinear o peso que o convênio de saúde exerce no quadro geral de atividades da Federação. As responsabilidades geradas pelas funções sociais da ação sanitária, pela complexidade técnica das ações programadas e dos intrincados mecanismos de movimentação e prestação de contas de recursos públicos, tendem a exigir um grande esforço das pessoas e instituições, geram um risco efetivo de relegar outras atribuições da entidade a um plano secundário e de produzir uma burocracia indígena voltada para a condução de processos técnico-administrativos com pouca aderência às prioridades político-comunais. Somente o exercício de uma grande habilidade política poderá obter um equilíbrio satisfatório entre estas funções conflitantes.

Outras potenciais conseqüências políticas enfrentadas pela FOIRN se dão na interação entre seu perfil de *organização militante* e *organização profissional*, no caso como prestadora de serviços de saúde. Quando a Federação assumiu um convênio apenas para fazer o controle social foi sua faceta militante que predominou, pois ela passou a receber recursos para controlar e acompanhar a qualidade da execução de uma política pública de seu interesse. Na situação atual, em que ela mudou para a condição de executora de

serviços de saúde, gera-se um desequilíbrio em favor da condição de organização profissional.

Antes mesmo da chegada dos primeiros recursos do Ministério da Saúde para 2002, já se fazem sentir os reflexos políticos dessa desproporção de atribuições. O processo de negociação com a FUNASA exigiu restrição de despesas e os negociadores da entidade optaram por efetuar o corte dos recursos destinados ao controle social, o que significa que, pelo menos para este ano, a opção da Federação foi a amputação de sua faceta de *organização militante* no campo da saúde, já que renunciou à possibilidade de acompanhar e controlar a aplicação de recursos destinados à população indígena. Não é desprezível a contradição em desempenhar simultaneamente as funções de organização militante e de prestadora dos serviços, cuja abrangência e qualidade a militância procura garantir, pois o formato peculiar da terceirização da saúde indígena e do funcionamento dos conselhos de saúde transforma a convenente indígena em executora e fiscalizadora de si própria. As informações disponíveis não permitiram evidenciar se as conseqüências políticas desta decisão são plenamente apreendidas pela direção da entidade.

A situação enfrentada pelas convenentes indígenas exprime uma das características contradições da interveniência de grupos organizados em processos participativos. Segundo Gohn, participar é estar presente em atividades que já existem, com suas estruturas e finalidades, pois participação não é sinônimo de autogestão (1988:26). É desta maneira que as entidades indígenas foram chamadas a participar da política de saúde, através do enquadramento a uma proposta preestabelecida cujos contornos e grandes decisões estão fora do seu alcance; sua participação não lhes confere autonomia de decisão para gerir, definir orçamentos e efetuar macroplanejamentos do subsistema de saúde indígena. Às entidades terceirizadas é facultado planejar e programar ações de saúde apenas dentro de limites orçamentários e de uma configuração de serviços preestabelecidos pelo poder público e restritos à sua realidade local/distrital. As formas de administração

desses recursos públicos são igualmente exodeterminadas, cabendo às Organizações adequar suas estruturas administrativas para responder às exigências de aquisição de insumos, contratação de pessoal, prestação de serviços e de contas. A este respeito os dirigentes da FUNASA têm uma postura transparente, pois costumam lembrar em seus pronunciamentos públicos que as entidades terceirizadas estão cumprindo uma política de governo, devendo então adequar suas estratégias de funcionamento às disposições legalmente estabelecidas neste campo.

Novas configurações de ação demandam novos perfis de gerência e exigindo, além dos saberes já apreendidos no contato com as parcerias de cooperação internacional, a formação de quadros com habilitação técnico-administrativa, capazes de conduzir processos de captação e circulação de bens e serviços que anteriormente não compunham a grade habitual de atuação das Organizações Indígenas. A trajetória dos dirigentes evidencia um ativo aprendizado da linguagem e estratégias da tecnoburocracia, do manejo de instrumentos administrativos e técnicas de gestão, como via de apropriação da lógica institucional de entidades públicas, particularmente da saúde.

As contradições da terceirização são reeditadas no próprio seio do movimento indígena. A opção por uma parceria com o Estado para a execução de funções públicas lança sobre a Organização Indígena também o ônus do desmanche do Estado brasileiro, ao assumir funções constitucionais das quais o poder de Estado tenta se eximir (Magalhães, *op. cit.*). O processo gera um atrelamento, ainda que involuntário, a prioridades políticas definidas nas esferas de governo e molda o funcionamento da entidade a planos, metas, prazos e orçamentos que violentam seu ritmo de trabalho e seus propósitos de atuação.

Atrasos no repasse de recursos, cortes de orçamento, conflitos trabalhistas e problemas decorrentes do mau funcionamento de outros níveis do Sistema Único de Saúde passam a onerar politicamente a prestadora de serviços, deixando os órgãos de governo a salvo das críticas e insatisfação dos usuários. A recepção da responsabilidade de efetuar o

controle social, associada a opção de corte de recursos para fazê-lo, remete a FOIRN para uma curiosa encruzilhada ética, pois a entidade assume a responsabilidade de fiscalizar a si mesma e renuncia aos meios para executá-lo. Trata-se de uma nuance delicada, mas decisiva, pois aqui se borra completamente a clássica oposição “nós” índios contra “eles” órgãos de governo, que não cumprem suas atribuições legais, podendo a própria Organização Indígena ser responsabilizada e vitimizada pelos eventuais fracassos.

No Sistema Único de Saúde brasileiro a participação da sociedade civil é viabilizada principalmente através de colegiados (conselhos de saúde), cujo caráter deliberativo instaura um processo de gestão dos recursos públicos, visando corrigir e aprimorar o funcionamento de instituições pautadas por prioridades definidas pelo governo e que devem ser ajustadas às realidades locais. Um dos maiores desafios enfrentados por conselhos e conselheiros é a complexidade dos temas enfrentados, aliada à escassa qualificação de profissionais e usuários, índios e não-índios, para efetuar os processos de gestão requeridos e viabilizar um acompanhamento eficaz dos procedimentos técnicos empregados nos Distritos Sanitários. O desafio dessa forma de participação é superar a condição de correia de transmissão de decisões políticas oriundas do poder de Estado e lograr um nível de representatividade capaz de elaborar propostas autônomas, redimensionadoras da produção e gestão de políticas públicas e que se mostrem capazes de atender às prioridades e necessidades da população.

Outro problema enfrentado pelos conselhos é que sua lógica de funcionamento é etnocêntrica, dimensionada pela idéia de participação de indivíduos, consumidores/usuários de serviços de saúde, comprometidos com uma democracia universal, a serviço de cidadãos isonômicos. Essas instâncias colegiadas não se adequam à estrutura indígena de parentesco centrada na pessoa e não no indivíduo e gerando obrigações e responsabilidades específicas desta condição; dessa forma, a presença de um representante Tukano ou Baniwa num conselho de saúde, tomada como sinônimo de defesa

dos interesses de todos os membros do grupo étnico, não faz jus à sua condição real de participação, pois ali ele fala em nome de um número muito restrito de pessoas e não recebe, como já foi visto anteriormente, delegação de poder para decidir por seus representados.

Em sua atuação, o conselheiro indígena de saúde é obrigado a harmonizar noções contraditórias de democracia universal e hierarquia ritual. A instável conciliação entre diferentes lógicas políticas neste espaço de mediação interétnica deixa o conselheiro de saúde numa difícil encruzilhada entre necessidades universais de saúde e suas obrigações particulares junto aos consangüíneos. A observação do funcionamento regular dos conselhos tem demonstrado a tendência dos representantes indígenas a priorizar as demandas de seu grupo de parentesco e particularmente dos co-residentes, principalmente nas situações que envolvam acesso a recursos de saúde. No campo das relações interétnicas, a participação nos colegiados de saúde assume, não raro, um caráter de desforra cada vez que os representantes indígenas conseguem aprovar suas propostas, em detrimento das posições dos representantes institucionais não-indígenas.

Como em qualquer processo social, este também não é uma via de mão única e nem o Estado é um bloco monolítico, isento de contradições. A participação indígena adiciona e permanecerá gerando contradições internas e incertezas às iniciativas do Estado, pois sujeitos sociais nelas imprimem suas marcas e prioridades, efetuando redimensionamentos diversos nos espaços de participação, que costumam ser alargados à revelia dos seus propositores. Os processos de negociação instaurados no campo da saúde também propiciam o acúmulo de experiências e competências aplicáveis a outros campos de sua atuação, algo rapidamente percebido pelas lideranças que avaliam de forma positiva o aprimoramento da estrutura administrativa de suas entidades e os saberes adquiridos nos penosos processos de negociação com o Ministério da Saúde.

A FOIRN não está sozinha no caminho aberto pela terceirização; sua posição, retardatária em relação a outras Organizações Indígenas, é de cautela frente às iniciativas governamentais. Cabe-se perguntar sobre as razões que têm levado os dirigentes indígenas a adotar uma opção de alto risco político para o movimento indígena e aceitar uma interação tão profunda e complementar com instituições de um poder de Estado, contra o qual a história do movimento tem se configurado contrastivamente.

A primeira pista para tal decisão política aparece num documento elaborado por líderes indígenas, no contexto de uma guerra de posições e interpretação dos conflitos políticos ocorridos na comemoração dos 500 anos de descoberta do Brasil. Os signatários,<sup>150</sup> entre os quais encontramos o representante da FOIRN, são dirigentes das maiores e mais institucionalizadas Organizações Indígenas no país e respondem ao Conselho Indigenista Missionário, que os acusara em carta anterior de terem sido cooptados pelo governo; historicam e justificam suas posições no trecho transcrito a seguir:

*“Atuou-se para que a participação indígena deixe de ser apenas decorativa para que possamos assumir nossas responsabilidades. Articulações, convênios foram firmados na perspectiva de promover a melhoria de vida para as populações indígenas de todo país. Mais recentemente, várias organizações passaram a manter Convênio com a Fundação Nacional de Saúde na perspectiva de modificar o triste quadro de saúde dos povos indígenas; cansados de analisar os relatórios anuais do CIMI a respeito das ‘violências contra os povos indígenas’ procuramos mudar o curso da história e dos acontecimentos na vida cotidiana das aldeias. Por assinarmos os convênios com a Fundação Nacional de Saúde fomos duramente criticados*

---

<sup>150</sup> Dos 25 signatários deste documento, 14 deles têm ligações diretas com a gestão dos convênios estabelecidos com o Ministério da Saúde.

*pele CIMI que não concorda que as Organizações Indígenas atuem na prestação de serviços de saúde, alegando que esta é uma política de terceirização” (Povos Indígenas do Brasil, 2000:74)*

A posição política veiculada na carta das lideranças reflete o momento organizativo dessas entidades, que buscam uma vinculação mais objetiva com as necessidades da vida aldeã do que as clássicas bandeiras do movimento indígena permitem. O esvaziamento da bandeira de luta da demarcação, hoje resolvida na maior parte dos grandes territórios indígenas amazônicos, gera a necessidade de novos campos de consenso capazes de manter a aglutinação dos sujeitos sociais aos projetos do movimento etnopolítico. Aqui a etnicidade política se transfigura em necessidade técnica, capaz de gerar produtos visíveis e palpáveis de saúde, educação e auto-sustentação, entre outros. A chamada *etnicidade de resultados* é uma forma de ação política, mais pragmática decerto, mas legitimada pelas pressões oriundas das aldeias, que empurram as diretorias das Organizações para a busca de novos espaços de poder, buscando viabilizar a resolução de problemas e propostas de transformação da sociedade através da própria iniciativa indígena, numa clara demonstração de descrédito da capacidade ou desejo do Estado em fazê-lo.

Esta posição é reforçada por uma avaliação indígena do processo de distritalização sanitária, feita em evento organizado pela COIAB no ano de 2001, que contou com a participação de todos os gerentes indígenas dos convênios firmados com a FUNASA.

*“...nossa idéia desse debate é para discutir o que está acontecendo, problemas que tivemos e a reação de nossas Organizações... em alguns lugares tivemos problemas políticos seríssimos com essa coisa de terceirização e neoliberalismo, mas lá na ponta, na comunidade está o Agente de Saúde trabalhando com sua radiofonia; os médicos passando por lá,*

*fazendo atendimento, fazendo alguma coisa pelo povo que jamais se viu lá... Com isso, algumas organizações não gostaram, disseram que a gente agora tinha contrato e que agora o governo ia ditar regra para fazer o trabalho, que estávamos em risco porque assumimos toda a responsabilidade administrativa e iríamos receber toda a reclamação dos povos... então aparentemente é uma coisa assim tão complicada porque a gente nunca tinha trabalhado nisso, mas se você for perceber, aos poucos o povo e as lideranças, todos estão aprendendo..." (Presidente da COIAB)*

A fala transcrita foi feita na abertura do evento ocorrido mais de um ano depois dos conflitos de Coroa Vermelha; seu teor representa uma continuidade lógica com o documento acima reproduzido e uma posição compartilhada por todos os dirigentes indígenas que se posicionaram naquele encontro.

Os aspectos políticos mais gerais que envolvem a participação na terceirização apontam também para a possibilidade de desconstrução do estigma da tutela e da incapacidade política e intelectual que lhes foi atribuída pelo mundo do branco no processo colonizatório. O reconhecimento das Organizações Indígenas como parcerias efetivas pelo Ministério da Saúde, instaura a possibilidade de um protagonismo que as traz para o centro de uma cena política onde o indigenismo oficial sempre tentou relegá-la a um lugar subordinado, ou mesmo se negava a reconhecer sua existência jurídica. As potencialidades desta conjuntura foram rapidamente apreendidas pelos dirigentes e contribuíram para sua decisão de assumir a arriscada proposta da terceirização; o discurso do representante da FOIRN no mesmo evento ilustra claramente essa idéia.

*" A FOIRN é uma Organização Indígena que foi fundada em 87 e, com o decorrer dos anos foi crescendo suas atividades, haja visto que era só*

*discussão política teórica que se fazia; os governantes não tomavam posição em relação às comunidades, então por isso é que as lideranças indígenas resolveram dar meios de ação para a FOIRN, para que se pudesse colocar em prática, para mostrar para o poder público que é possível fazer as coisas...É neste sentido que a FOIRN, além de outros convênios que ela já tinha com agências estrangeiras, também fez convênio com o governo. Esse convênio permitiu fazer muitos trabalhos de saúde nas comunidades, mas também contribuiu para a política indígena porque, nesta mobilização comunitária para discutir política de saúde, também se discute projetos de interesse do movimento indígena. Neste sentido, o convênio que a FOIRN tem com o governo ... dá mais força para o movimento indígena para se capacitar para entender melhor de política de saúde e de administração. Então a gente vê o outro lado..” (representante da FOIRN, no fórum de avaliação da distritalização promovido pela COIAB).*

As falas mostram a preocupação de dirigentes que por força de ofício, devem lidar simultaneamente com localismos e globalismos, conjugando intervenções dirigidas a temas muito amplos com o ônus político de partilhar o processo de terceirização e com a necessidade de desenvolver ações comunais concretas. A mudança do paradigma que orienta a atuação do movimento etnopolítico no campo da saúde é perceptível nas histórias e necessidades por ele vivenciadas e potencializada por uma eficiente apropriação dos conceitos e propósitos da reforma sanitária brasileira. As formas de intervenção social das lideranças indígenas evidenciam os propósitos de assumir o protagonismo na implantação do modelo de distritalização sanitária indígena, apesar das dificuldades e percalços que vêm enfrentando. Percebendo também a multipotencialidade do processo, planejam obter através do mesmo uma intensificação de bandeiras políticas gerais do movimento indígena,

numa intervenção contraditória em que a utopia da autodeterminação é alimentada pela vinculação com o poder de Estado.

### ***Política Partidária***

A política partidária parece exercer um considerável fascínio sobre as lideranças indígenas, tendo sido possível observar ao longo dos anos um número expressivo de candidatos indígenas nas eleições municipais, concorrendo tanto para cargos do executivo quanto do legislativo municipal. Diversos vereadores indígenas têm se eleito ao longo deste período, sendo boa parte deles não vinculados ao movimento indígena. Neste tipo de espaço, a FOIRN tem ostentado uma posição de neutralidade, evitando se pronunciar em apoio ou repúdio a candidatos ou partidos; o consenso vigente é de que a Federação deve se manter distante das disputas partidárias, embora individualmente seus diretores possam se envolver na militância partidária. A maior parte das lideranças indígenas conhecidas em São Gabriel, que militam ou militaram no movimento indígena, é filiada a algum partido. A lógica que orienta tais escolhas não ficou completamente esclarecida na pesquisa, pois as filiações se distribuem por partidos de todos os matizes ideológicos inclusive naqueles que são claramente hostis à questão indígena. Assim, é possível encontrar lideranças filiadas ao PT, PCdoB, PL, PFL, etc.. Segundo alguns entrevistados as escolhas partidárias podem variar em função de conjunturas locais, grau de aceitação pelo diretório municipal do filiado indígena e principalmente do *quantum* de poder desfrutado pelo partido no município, como se pode observar nos seguintes depoimentos:

*“Eu sei que o PFL é um partido contra o índio, mas não vai adiantar nada se candidatar por um partido que não tem poder, que não decide nada, porque se ganhar não vai poder fazer nada de qualquer jeito” (T.M., filiado Baniwa).*

E ainda:

*“Eu fui muito criticado porque eu saí do PT junto com o Prefeito quando teve a briga interna do partido. Muita gente do movimento ficou contra mim, mas veja bem: depois que o executivo saiu do partido, eu continuando a ser parlamentar petista; automaticamente, eu estaria me confrontando com o interesse do poder executivo e eu, sendo oposição, qualquer trabalho que eu fizesse, qualquer projeto de lei, qualquer coisa, o prefeito ia sempre querer prejudicar; se eu era minoria na câmara, sendo só eu de vereador indígena e ainda mais na oposição, que força eu ia ter para apoiar as comunidades indígenas?”(J.G., vereador indígena, Dessano).*

O isolamento e a solidão na câmara aparecem de forma nítida no relato deste mesmo parlamentar indígena:

*“Minha primeira decepção foi com assessoria; eu estava acostumado no movimento indígena com apoio e assessoria e na câmara não tem nada disso; tem um assessor só para todos os parlamentares e ele não tem tempo para dar atenção para a gente. Além disso, eu era o único parlamentar indígena e o único do PT e em muitas coisas eu não confiava nesse assessor branco....É muito triste, você tem que aprender os assuntos que estão em pauta para a discussão, tem pouco tempo para estudar esses assuntos complicados sem ninguém pra te ajudar a entender. Eu sozinho tinha que tomar uma posição, não dava para contar com ninguém. O pessoal do movimento me criticava, os outros parlamentares me criticavam e minha família estava contra mim, eu tinha que dar conta e de acertar em tudo, chega*

*uma hora em que você acaba errando, fazendo besteira e aí ninguém perdoa”(J.G., parlamentar indígena, Dessano).*

Embora diversos indígenas tenham se eleito como vereadores e um deles até como vice-prefeito, a rotatividade é alta e poucos conseguem se reeleger. Via de regra, existe um clima de afastamento, quando não de tensão, entre parlamentares (mesmo quando indígenas) e o movimento indígena. A trajetória do parlamentar, na ocasião o único vereador indígena, cujos depoimentos foram priorizados na pesquisa é particularmente dramática; ele foi um dos primeiros a se envolver com as lutas etnopolíticas bem antes da criação da FOIRN, ocupou cargo de direção na entidade e de lá saiu para a câmara onde enfrentou um progressivo isolamento, acompanhado de uso abusivo de álcool, conflitos familiares e um melancólico encerramento da carreira parlamentar por não conseguir um segundo mandato.

O desconhecimento dos objetivos e funções da atividade parlamentar pelos eleitores se mostra como uma fonte permanente de frustração:

*“Eu queria ser parlamentar para apoiar projetos sociais, coisas de interesse da comunidade: um motor, uma escola, um posto de saúde; mas as pessoas pedem é coisas do seu interesse particular: pedem gasolina, pedem 5, 10 reais, pedem até farinha! Às 6 horas da manhã já estão aqui na porta de casa pedindo; no gabinete é pior, fica aquela fila só de pedidos particulares. A gente explica que o trabalho do vereador é fazer leis e fiscalizar o executivo, que a gente não tem dinheiro para dar, mas parece que eles não aceitam, eles pensam talvez que fomos eleitos só para dar coisas para eles... Nas comunidades eu já evito ir, eu me sinto mal porque a pessoa só se aproxima para pedir, o próprio alimento que ele poderia produzir, ele pede; ele não está*

*enxergando ainda aquela visão de associação, de Organização Indígena. Eles lá querem saber de projeto de lei, eles tão precisando é de gasolina. É uma coisa difícil! E não é só eu quem pega essa facada, acho que todas as autoridades têm o mesmo problema”(J.G., Dessana, vereador indígena).*

Apesar dos modestos objetivos do vereador (apoiar um motor, uma escola, etc.), a pressão redistributiva, resultado de uma conjunção entre a concepção indígena de chefia política, a experiência com a prática populista dos parlamentares que o antecederam e a abstração representada pelas funções parlamentares, resultou em distanciamento das comunidades, fator que é ampliado pelas condições de trabalho na Câmara, inadequadas para estimular um contato direto com o eleitor e o deslocamento para a área rural em períodos não-eleitorais. Tal constelação de fatores se mostra um terreno fértil para a proliferação de boatos e acusações de apropriação indébita de recursos, de descaso com a vida comunitária e de negação dos vínculos tribais.

*“As pessoas ficam dizendo que eu mudei. Eu não mudei, o que mudou foi o trabalho que eu faço. As pessoas não avaliam o que você faz aqui na cidade e sim o que você deu para a comunidade, pela sua ida lá. Se você não faz nada na comunidade, o que é que sobra? Quando eu era liderança indígena, eu ia sempre lá, conversava, ajudava nos projetos comunitários; agora não vou mais, não tem gasolina nem tem as coisas para distribuir para as pessoas que pedem, aí eu não vou e me acusam, dizem que eu fiquei besta, que eu não quero mais ser índio e que eu virei branco... E também tem os erros da gente; no começo da visão é sempre um caminho reto, depois quando você está em ação são muitos caminhos que aparecem e quando você vê está perdido, não sabe mais por onde está indo. Eu digo que os homens públicos*

*parecem jogadores no campo; fica entretido na bola, no jogo, quer ganhar, quer passar bola, fazer gol; às vezes, entra tanto no jogo que esquece que está ali por causa da arquibancada, só presta atenção no jogo e esquece o povo; só que o povo está na arquibancada vendo tudo o que está passando; ficam vendo o que está acontecendo, ficam só vendo os passes errados, vê quem errou, quem roubou, vê tudo! Aí um dia...(J.G., Dessana, vereador indígena)*

A clarividência das análises do entrevistado não conseguiu evitar o emaranhado confuso da vida parlamentar; não tendo sido reeleito, padece de um doloroso ostracismo na cidade de São Gabriel.

No cenário rionegrino não se observa uma cooptação do movimento indígena pelo parlamento. A partir de 1998, deu-se um movimento oposto, no qual os índios tentavam colonizar o parlamento através da organização de uma frente indígena que visava ampliar a ocupação dos espaços políticos partidários no município de São Gabriel; em perseguição a este objetivo, organizaram o Fórum de Direitos Indígenas/FDDI, um espaço que se não era institucionalmente formalizado mas funcionava como tal, congregando praticamente todos os líderes que fizeram história no movimento indígena rionegrino. O FDDI foi assim caracterizado por um dos informantes:

*“O FDDI era um fórum onde as pessoas indígenas, fora da FOIRN porque o nosso estatuto não permite, poderiam se organizar nos partidos políticos para ocupar espaço no município. O que nós queríamos mesmo era tomar a frente da Prefeitura...Nossa idéia era ter, no primeiro momento, três candidatos indígenas e depois fechar só um , para garantir união na votação; nós, índios,*

*somos maioria no município, só não ganhamos eleição porque não somos unidos” (M.T., membro do FDDI, Tariano).*

O FDDI tinha a curiosa característica de aglutinar tanto as atuais lideranças quanto aquelas que por razões diversas já não desfrutavam de cargos eletivos no movimento indígena. A criação de um novo espaço de articulação e aglutinação desses esforços, em separado da FOIRN, visava tanto neutralizar as divergências geradas pelos interesses albergados no partidos, vistos como geradores de conflitos e desentendimentos entre as comunidades, quanto uma tentativa de reaproximar lideranças que, em algum momento de sua trajetória, se inviabilizaram no movimento indígena, não conseguindo legitimar-se para disputar novos mandatos. Numa reação típica do pensamento político rionegrino, os dirigentes das entidades consideraram sua obrigação contornar os conflitos e buscar uma reaproximação com os dissidentes, mas, ao que tudo indica, preferiram fazê-lo longe da FOIRN.

A trajetória do FDDI foi curta e prolífica na geração de debates e de intervenções na cena política de São Gabriel. Entretanto, o principal objetivo perseguido pelo fórum, lançar um candidato indígena de consenso para concorrer às eleições para prefeito, não foi alcançado. A ausência de um nome de consenso foi publicamente explicada pelas divergências que se geraram a partir de uma sondagem prévia de onde despontaram vários potenciais candidatos; alguns dos indicados nessa lista prévia teriam se recusado a retirar eventuais candidaturas em favor de um único nome indígena. No plano privado circulou um persistente comentário de que a ausência de um candidato nativo teria sido consequência da morte do vice-prefeito indígena, decorrente de um câncer de estômago, cuja causa foi atribuída a sopro ou veneno, desencorajando outros candidatos que temiam o mesmo fim. As atividades do fórum nunca foram oficialmente encerradas, mas o progressivo

afastamento de líderes expressivos denota um arrefecimento do interesse por suas atividades.

O entorno político em São Gabriel não é permeável nem aos propósitos políticos dos índios e nem às entidades ambientalistas que os apóiam. Existe um permanente clima de tensão entre as instituições locais e a FOIRN, que se agudiza particularmente quando se trata das terras demarcadas. A opinião pública local é fortemente vinculada ao desenvolvimentismo predatório e se considera lesada com a demarcação, que, no seu entender, bloqueia o progresso e o desenvolvimento da economia local.

Transcreveremos a seguir um trecho de ata de uma reunião ordinária da Câmara Municipal de São Gabriel da Cachoeira, realizada em 1999. Esta documentação foi registrada no livro Povos Indígenas do Brasil, de onde retiramos a citação:

*“O vereador Erivelto Coimbra foi à tribuna da Câmara Municipal de S. Gabriel da Cachoeira para comentar que, na demarcação das terras indígenas da região, não foi respeitado o raio de 40 km de zona urbana e que na época não houve qualquer interesse das autoridades em contestar o caso. O vereador disse que mesmo sem apoio mandou um ofício ao chefe da Funai contestando e que, de uma maneira irresponsável, o mesmo encaminhou para a Foim, com o objetivo de fazer média política. O vereador informou ainda que enviou recentemente documento neste sentido para a CPI da Funai, na Câmara Federal em Brasília, mas obteve a confirmação de que a demarcação das terras indígenas foi feita de acordo com a lei. O vereador José Ferreira dos Santos se congratulou com o posicionamento dos colegas Erivelto, Altair e Marilene pela preocupação dos mesmos com a questão das áreas indígenas. O vereador disse discordar do radicalismo da Foim contra o homem branco. No seu entendimento a Foim é dirigida por brancos*

*estrangeiros e somente os brasileiros são discriminados. O vereador Edilson aparteou para concordar com a posição do colega Ferreira em relação a Foim e disse que o povo de lauretê, hoje já está pedindo o retorno do comerciante branco. O vereador Altair também pediu um aparte e indagou o vereador Flávio sobre o que a Foim e o ISA tem feito, e qual o programa social em favor dos indígenas que vem das áreas demarcadas para a sede do município. O vereador Flávio sugeriu convocar a Foim e ISA para dar explicações” (2000:271).*

Este pequeno sociodrama reúne todos os estereótipos e contradições que perpassam as representações da população local sobre a questão indígena. São flagrantes o preconceito e a desinformação sobre o tema, bem como a agressividade canalizada para o único vereador indígena presente na sessão, de quem é cobrada a responsabilidade pelos supostos desmandos da FOIRN e sua entidade de apoio; acuado este transfere a responsabilidade das respostas para o próprio movimento indígena. É digna de nota a inversão feita pelos vereadores ao cobrarem, não do poder público mas da entidade de defesa dos direitos indígenas, a responsabilidade pela implantação de programas sociais que, vindo das terras demarcadas, deveriam beneficiar a sede do município.

Tensões como estas, reagudizadas de tempos em tempos, são parte do gerenciamento cotidiano da FOIRN. As ritualizações das assembléias onde as autoridades locais são convidadas a desempenhar papéis honoríficos fazem parte dessas estratégias de neutralização do conflito. Embora a FOIRN e suas filiadas produzam um impacto positivo na economia municipal, captando recursos que ajudam a movimentar o mercado local, gerando empregos e contribuindo para uma boa imagem pública da região, isto tem se mostrado insuficiente para apaziguar os poderes locais não-indígenas, visivelmente incomodados com a desenvoltura e prosperidade da entidade.

O tema remete à questão da autonomia possível aos povos indígenas nos cenários amazônicos. A este respeito, Smith (1987) interroga que constelação de interesses cerca uma Organização Indígena e que liberdade de ação ela tem frente aos interesses de partidos políticos, donos de terras, igrejas, etc.. Na realidade rionegrina não se pode falar em completa autonomia do movimento indígena, subsumido como está às determinações da sociedade global, que conjunturalmente lhe empresta apoio e visibilidade em detrimento dos interesses de um desenvolvimentismo rudimentar da burguesia regional, mas não se evidencia uma subordinação importante a nenhum ator político específico, das atividades desenvolvidas pela FOIRN na condução de suas rotinas e programações.

Na vigência dessa autonomia relativa, vale a pena assinalar a independência frente ao órgão indigenista oficial, favorecida pela obtenção de recursos próprios para sustentar suas atividades políticas e de desenvolvimento econômico, gerando renda e/ou melhorando o acesso aos bens de consumo para seus liderados. Além disso, suas alianças têm lhes propiciado acesso a meios jurídicos – entre os quais a própria legalização de suas filiadas – capazes de representá-los diretamente, dispensando (ou até se opondo) a mediação do órgão indigenista.

## Capítulo 9

### ***Movimento Indígena no Cenário Baniwa***

Após um passeio pelo cenário mais amplo do movimento indígena cabe retomar a análise de como essa realidade se expressa no plano local do complexo Içana/Aiari.

O primeiro ponto a ser revisto é o da aliança com o ambientalismo e da imagem de índio “ecologicamente correto”. As tendências apontadas na literatura são confirmadas no campo; as propostas e ideologias ambientalistas têm penetração nula entre as pessoas comuns das aldeias. Não se pode dizer que haja um desconhecimento dos ambientalistas ou de suas idéias, inclusive porque alguns membros de entidades financiadoras e assessoras são bem conhecidos e costumam transitar na região; ocorre que o preservacionismo se subordina a considerações e necessidades de ordem prática e imediata, como se pôde observar durante a construção da escola Baniwa, durante a qual uma área extensa foi desmatada. A este respeito, uma das lideranças responsáveis pela obra teceu o seguinte comentário:

*“O M...(membro de uma ONG ambientalista) quase morreu quando viu que tínhamos derrubado e queimado muita mata para fazer as casas da escola; acontece que essa era a forma mais barata e tínhamos pouco dinheiro. Para fazer os prédios e manter a mata, teríamos que fazer um trabalho diferente, com muito mais gente e muito mais caro, aí o dinheiro que conseguimos não daria para construir todas as casas que precisávamos para os alunos, então fizemos do nosso modo tradicional. Depois eu expliquei para ele que se*

*conseguíssemos mais recursos, poderemos plantar árvores frutíferas no lugar da mata” (J.D., liderança walipere dakenai).*

O depoimento mostra que ser ambientalista pode custar caro; além disso, entre sacrificar a mata ou as vagas na escola, a primeira opção parece mais racional, particularmente porque, conforme frisa o informante, derrubar e queimar faz parte do que ele considera tradição, não reconhecendo qualquer inadequação na substituição da floresta por plantas cultivadas. Ele percebe, porém, o choque produzido por sua opção e se preocupa em demonstrar a racionalidade de sua escolha e manter uma vantajosa parceria que tem viabilizado o acesso de sua entidade a recursos, tecnologia e mercados que não poderiam ser alcançados apenas com o trabalho feito entre as aldeias.

Essas atitudes não são sinônimos de desatenção com os temas da preservação ambiental; ao contrário, na área Baniwa existe uma preocupação intensa e recorrente com a progressiva escassez de alimentos, particularmente o pescado. As memórias dos mais velhos exibem detalhadas demonstrações do contraste entre a abundância de décadas anteriores com a redução da produtividade da pesca nos dias atuais. Entretanto, as interpretações de causas e conseqüências do fenômeno passam por vias bem distintas daquelas veiculadas pelos ambientalistas; para os velhos, são problemas que decorrem de desequilíbrios cósmicos que prejudicam a reprodução harmônica dos seres e são gerados por um afrouxamento geral dos costumes, no qual se inclui o desrespeito aos ciclos reprodutivos dos peixes, dificultando a reprodução dos alevinos; além disso, o incremento das agressões por veneno também contribuiria, pois estes procedimentos desajustam não só a vida social, mas também os ciclos da natureza, ela própria uma extensão da sociedade.

Tais fatores também se aliam a questões práticas como o aumento da predação devido à sedentarização, incremento populacional e abandono das rígidas e prolongadas dietas realizadas por ocasião dos rituais de passagem. Dentre as conseqüências

assinaladas, além da óbvia ameaça de fome, os mais velhos também lamentam o comprometimento das relações sociais, pois a escassez de peixe inviabiliza a realização de rituais *pudali* e o cumprimento adequado das regras de hospitalidade, segundo as quais o visitante deve ser preferencialmente recebido com uma oferta de alimento e não apenas com chibé. Na racionalidade indígena, o deflorestamento maciço se configura como algo tão inconcebível que não se coloca como elemento de preocupação cotidiana.

Questões como “autenticidade”, “indianidade”, “identidade” também não encontram grande eco numa realidade marcada pelas interações fráticas e onde não proliferam as dúvidas sobre a identidade étnica, mesmo que alguns possam lamentá-la. Não se observa grande tolerância com lideranças que, negociando em nome dos Baniwa, falhem na obtenção de resultados palpáveis para seu grupo de consangüíneos e/ou residentes próximos; as conquistas direcionadas para outras fratrias tendem a acirrar as tensões entre elas, já que a identidade genérica de “Baniwa” não é operativa nas relações do dia-a-dia.

Um espaço sócio-político em que as epidemias, mortes súbitas e acidentais costumam ser interpretadas como fruto da ação de pajés uaupesinos não comporta harmonicamente a noção de um pan-indigenismo rionegrino. Concessões a uma identidade genérica costumam ser toleradas como estratégias de atuação direcionadas “para fora” da reserva, podendo se prolongar, caso redundem em resultados apreciados. No âmbito comunal as rivalidades clânicas, as relações de poder fundadas no controle de gênero e de geração têm prioridade absoluta na cena social e geram um desafio permanente: o de como constituir entidades supracomunais capazes de defender – por exigência de atores políticos não-indígenas, que por desconhecimento ou desinteresse pela variedade e diversidade dessas culturas só legitimam temas e interesses supralocais – posições unificadas, num universo em que a única identidade aceitável/confiável é restrita à consangüinidade.

Não se deve porém desprezar a capacidade performativa dos símbolos em criar realidades e redimensionar instituições e práticas autóctones; as estratégias de apagamento

temporário de identidades vem produzindo persistentes reflexos nas formas de auto-identificação nas aldeias, onde pessoas imersas nas identidades clânicas aprendem também a se interessar e buscar/prover apoio para que suas entidades lutem pelos interesses dos “Baniwa” na FOIRN, em São Gabriel, em oposição aos Tukano, aos brancos e outros.

A relevância obtida pela discussão sobre “autenticidade da cultura” e “identidade étnica” fora das fronteiras do mundo Baniwa e a escassa repercussão desses temas dentro das áreas demarcadas é uma amostra da diversidade da visão de mundo dos membros de gerações mais velhas, detentores dos meios simbólicos de reprodução da sociedade, e a dos líderes das Organizações etnopolíticas, mais jovens e menos legitimados no mundo da aldeia. Na busca de ampliar sua legitimidade, estes têm desenvolvido criativos sistemas de comunicação através dos quais tentam fazer os velhos entenderem os propósitos e atividades de suas entidades, se esforçando-se em construir uma atuação diferenciada dos líderes populistas e clientelistas que desempenharam, outrora, papéis sociais que guardam semelhança com os assumidos pela Organização Indígena.

As negociações em torno da política identitária implicam também uma manipulação dos novos conteúdos aprendidos no movimento indígena, na busca de enfrentar os desafios cotidianos dentro e fora das aldeias. No mundo não-indígena, as lideranças aprendem a importância da diferença étnica, a moeda de troca capaz de ampliar seu poder de intervenção no mundo globalizado; entretanto, nas aldeias seus liderados encaram demarcadores culturais, como as pinturas corporais, adornos, malocas e rituais de passagem, como uma volta a um estado de violência e selvageria indesejável ao qual não desejam retornar. Nos dias atuais, a roupa é um elemento constitutivo da identidade social, mais um dos sinais de distinção, de urbanidade e de harmonização que, no seu entender, a sociedade Baniwa deve buscar. Roupas e outros estigmas da ocidentalização são encarados como sinais de uma vida social bem instaurada e recolocam os sujeitos num

patamar de civilidade que os afasta dos tempos de caos primordial. Este conflito de posições deixa as lideranças num impasse, que instaura um processo de negociação de prioridades entre as exigências de cada um dos pólos dessa relação.

Como exemplo bem sucedido do esforço de negociação de prioridades pelos líderes do movimento indígena, retomaremos a análise das atividades do Projeto de Medicina Tradicional Baniwa, coordenadas pela OIBI; o choque de perspectivas pode ser evidenciado na construção de uma maloca pela segunda diretoria da ACIRA e destinada a ser a sede da entidade.

A primeira iniciativa surgiu de uma preocupação das lideranças da OIBI em diversificar a capacitação dos Agentes de Saúde, centrada em conteúdos de biomedicina, ignorando os sistemas indígenas de doença e cura e gerando um risco potencial de desvalorização das práticas de medicina tradicional Baniwa. O desenvolvimento deste projeto, uma temática valorizada nas bandeiras do movimento indígena, enfrentava um sério risco de rejeição da base evangélica da OIBI, já que o tema doença/cura remete às ligações com o xamanismo e os donos de cânticos, elementos recusados na conversão à religião protestante.

Entretanto, as lideranças sabiam que uma discussão inicial sobre as doenças podia não ser aceita, mas um treinamento centrado no uso de plantas medicinais seria bem recebido, pois são meios de cura correntemente utilizados nas comunidades evangélicas e havia uma preocupação dos mais velhos com a interrupção da transmissão de tais saberes para as gerações mais jovens. A partir dessa avaliação preliminar a entidade iniciou o projeto, obtendo um apoio gradativo dos velhos para a ampliação do trabalho até a obtenção de um clima adequado para a livre discussão do tema de doenças.

Ao longo de quatro anos, o trabalho exigiu a identificação e a sensibilização de detentores de saberes sobre doença e cura, que pudessem apoiar os Agentes Indígenas de Saúde nessa temática e estabelecer com eles uma parceria permanente, garantindo uma

continuidade ampliada do processo de capacitação no espaço familiar; paralelamente, foi efetuado um registro escrito de informações consideradas pelos velhos como adequadas à circulação pública, além de se discutir estratégias socio-culturalmente aceitáveis de comercialização de plantas medicinais sem uma violação de seu caráter sagrado e/ou secreto. Neste caso, a decisão coletiva foi de iniciar os estudos visando à futura comercialização de plantas destinadas a finalidades cosméticas, tendo em vista os entraves gerados pela sacralidade dos saberes e plantas destinados à cura e a falta de proteção adequada aos direitos de propriedade intelectual dos conhecimentos indígenas.

O conjunto de ações desenvolvidas produziu uma revalorização do papel dos velhos no campo da saúde, um reforço ao controle do trabalho dos Agentes de Saúde e um incremento do apoio dos idosos às iniciativas da Organização de Base, propiciando uma inesperada consolidação da aliança entre os dirigentes da entidade, benzedores e conhecedores de plantas medicinais; além disso, a possibilidade de comercialização de plantas cosméticas ampliou o apoio político a estas atividades, face à perspectiva de geração de renda daí advinda. O capital simbólico<sup>151</sup> da OIBI, traduzido no “poder de fazer crer” na revalorização da etnicidade, pôde competir, neste caso, de forma satisfatória com as estratégias de negação cultural, própria das influências políticas alheias ao movimento indígena (Bourdieu, 1989).

Por outro lado, a iniciativa da ACIRA em construir uma maloca em Canadá, aldeia walipere dakenai, evangélica e sede da entidade no Aiari, não obteve o resultado desejado; na ótica dos capitães daquela região, a maloca, longe de representar um símbolo valorizado da cultura, se associa a um “tempo de atraso”, remetendo a um renegado período pré-

---

<sup>151</sup> Segundo a conceituação de Bourdieu (1989) (1996a) (1996b), o capital simbólico representa o reconhecimento e a legitimação num meio social, de uma acumulação de bens materiais e culturais por indivíduos ou grupos pertencentes a este conjunto social, capaz de lhes conferir condições sociais de êxito em intervenções concretas no cenário social; trata-se do poder socialmente reconhecido de impor uma certa visão de mundo, em concorrência com outras potencialmente válidas.

civilizatório; além disso, a maloca construída por uma diretoria católica numa aldeia evangélica, provocou uma reagudização de conflitos religiosos latentes, pois sua mera presença evoca os rituais abandonados no processo de conversão. Como resultado prático deste embate, ela foi rejeitada como local adequado para a realização de reuniões e assembléias da entidade; sem uso, foi abandonada e vem se deteriorando lentamente. O episódio demonstra que o sucesso das iniciativas das lideranças de base depende muito de sua capacidade de negociação e de convencimento dos liderados, da justeza das bandeiras de revitalização étnica veiculadas pelo movimento indígena.

A revitalização de elementos da etnicidade é atribuída tanto a uma conquista do movimento indígena,<sup>152</sup> quanto à falta inicial de parâmetros de orientação frente à criação desses novos papéis sociais; confrontadas com o inusitado, a tendência seria lançar mão do processo de “ancoragem” no qual se procuram pontos de referência no acervo pré-disponível na cultura, em busca de orientação para a ação.

*“Com ajuda da Organização, alguns dos mais velhos conseguiram voltar a valorizar as coisas que nós perdemos; nós estamos tentando voltar a buscar a organização que nós tínhamos, porque nós hoje estamos perdidos; mesmo nós sendo poucos, mas pelo menos isso nós conseguimos; por mais que nós somos poucos no movimento, mesmo que o trabalho ainda seja pouco, mas a gente vê que tem mais velhos já se sentindo vitoriosos.... com a entrada de portugueses, com a entrada de patrões e da Igreja, muita coisa nós perdemos. Quando religião chegou todo mundo aceitou as regras que a pessoa que veio trouxe; ela conseguiu adaptar algumas coisas com a cultura*

---

<sup>152</sup> Dentre os exemplos apontados pelos entrevistados, cita-se a retomada do hábito de nominar os filhos com nomes da geração dos avós, um costume que estava sendo abandonado nas últimas décadas. As discussões sobre a etnicidade, trazidas pelo movimento indígena teriam desencadeado o interesse dos mais jovens pelos nomes dos ancestrais.

*Curipaco e Baniwa, mas por um certo tempo certas pessoas ficaram perdidos. Tem jovem, por exemplo, que se você perguntar pra ele se ele é crente, ele diz que não; você é católico? Ele também diz que não. Mas se perguntar, então você sabe da sua história? Sabe de sua cultura? Sabe qual é sua tribo? Você fuma tabaco ou sabe rezar? Você sabe pelo menos fazer as coisas necessárias para viver no mundo Baniwa? Sabe fazer um tipiti? Um panacu? Aí ele diz, não, também não, ele não sabe nada, não é nada. Aqui dá para perceber que o jovem está perdido não é uma coisa nem é outra. Não sabe se conduzir, não sabe quem está acima e abaixo da sua família. É uma certa faixa etária que ficou perdida, nem se interessa na história (quer dizer, não se interessa pelos elementos míticos da cultura indígena), nem se interessa na família dele mesmo para poder viver bem com a família e nem é religioso, nem católico, nem crente, nada! Só agora é que o movimento está mudando um pouco isso...hoje a visão é um pouco diferente, quero dizer, acho que a gente está assim no meio, um pouco pra cá ainda; ainda tem gente que acha que esse negócio de cultura, do movimento é coisa de atraso, de índio do mato, mas já tem muita gente aceitando, entendendo que é assim que temos que viver, porque somos um grupo diferente dentro da sociedade brasileira” (R.G., liderança walipere dakenai).*

É perceptível existência de uma lacuna entre os saberes das gerações mais velhas e os mais jovens, particularmente os que não militam no movimento etnopolítico; nas aldeias existe um grande número de pessoas que desconhecem muitos aspectos básicos de sua cultura, não dispendo dos meios de reproduzi-las para as futuras gerações. No descompasso entre as idéias de valorização da antiga cultura e o desejo, freqüentemente expresso pelos capitães de “progredir” e “ir para frente” – termos tomados como sinônimo de

abandono das evidências de diferenciação étnica e de adoção de pautas de comportamento ocidentalizante – a influência da escola é decisiva para incrementar o processo de desvalorização dos saberes próprios do mundo indígena (Weigel, 2001). Entretanto, a retomada do interesse pela diferenciação cultural já se faz visível em vários campos da sociedade, surgindo como o desejo de aprender os mitos, a retomada da produção de cestaria e da nomeação de crianças com nomes da geração dos avós. Iniciativas como o Projeto de Medicina Tradicional e a Escola Baniwa visam atingir este grupo populacional, buscando uma restauração da experiência dos antepassados e uma sensibilização para a importância da consciência étnica.

### ***Relações com o Poder de Estado***

No trabalho dos dirigentes das Organizações locais é nítida a tensão entre o papel de articulador político de lutas mais gerais pelos direitos de cidadania e/ou ligados à diferença étnica e o atendimento a solicitações individuais de combustível, fornos de farinha, implementos agrícolas e remoção de doentes. De muitas formas, as Organizações Indígenas suprem a ausência do aviador, mas principalmente estão sendo chamadas a ocupar as funções de políticas públicas que não se interiorizam nas áreas indígenas. Elas também entram num campo direto de competição com o populismo político-partidário que atua numa vertente análoga. O eixo de atuação política das entidades compreende a interação de diversos campos de ação social onde oscilam permanentemente as disputas individuais e coletivas, a ordem e a desordem, a manutenção e o redimensionamento da ordem social.

Essas múltiplas atribuições aguçam a confusão estabelecida em torno das funções e responsabilidades sociais das Organizações Indígenas por parte de um conjunto de liderados que tem uma visão muito fragmentária da estrutura, funcionamento e contradições

das instituições não-indígenas que regulam a vida dentro e fora da terra indígena. Dentre as estratégias priorizadas no circuito comunicativo entre lideranças e base, destaca-se a busca incessante de explicar como está organizado o mundo “lá fora”, buscando dentre outras coisas, limitar o volume e a intensidade de cobranças que incidem sobre a Organização quando as políticas públicas falham ou estão ausentes.

As iniciativas para tornar as instituições da sociedade nacional mais inteligíveis para as pessoas nas aldeias podem ser observadas na análise de um relatório de 1999, da OIBI. Na primeira parte deste relatório, observa-se a descrição de uma atividade destinada a explicar para os participantes de um treinamento – Agentes de saúde, professores, capitães e lideranças de Organizações Indígenas Baniwa e Curipaco – as características das Políticas de Saúde do Estado brasileiro. No momento inicial do relato uma liderança tenta explicar o que é uma política pública, a origem dos recursos para viabilizá-la e as distorções que podem ocorrer na concretização das atividades. O relato diz literalmente o seguinte:

*“Esta parte foi dado aula pelo presidente da OIBI com a dinâmica da farinha, que se procedeu cada um trazendo um pouco de farinha em cuia ou caneco, taça, prato ou panela para ser juntado em um urutu grande, que representou a arrecadação e cofre público federal, estadual ou municipal. Depois foi pego três vasilhames com tamanhos diferentes, capacidades diferentes de farinha, um cheio, outro mais ou menos cheio e outro nada cheio. (Os) Vasilhames representam porcentagens de distribuição de recursos dos governos para os ministérios ou secretarias. ... Muitas vezes eles nem repassam os recursos. Outras vezes o recurso repassado é desviado. O recurso não é do governo. O dinheiro é do povo. O governo e seus subordinados são pagos pelo dinheiro do povo. O governo apenas foi confiado para administrar o recurso do povo para melhorar sua saúde, educação, etc. A partir dessa dinâmica é que foi*

*possível explicar a situação de São Gabriel e o que acontece no Conselho Municipal de Saúde....Com a mesma dinâmica foi explicado o sistema atual de repasse de recurso para a saúde do índio, que passa do Estado para depois passar para São Gabriel por exemplo, e muitas vezes o recurso não passa, é desviado....”(Relatório de Treinamento da OIBI, 1999).*

O trecho transcrito mostra o esforço, através de um recurso analógico que utiliza imagens familiares às pessoas das aldeias, em explicar sofisticados conceitos como política pública, distribuição percentual de recursos e má aplicação dos mesmos. O monitor do treinamento se esforça por estabelecer um campo de interlocução com suas bases políticas, de forma a tornar mais evidente a razão de suas lutas e a necessidade de ampliar a organização política indígena. Aqui a liderança atua como um agente intercultural, efetuando a mediação entre o mundo da aldeia e a sociedade envolvente (Bartolomé, 1995)

Com freqüência, os jovens líderes se queixam da dificuldade em fazer os velhos compreender a dinâmica de funcionamento das Organizações Indígenas e as diferenças entre esta forma de atuação e o trabalho de gestão cotidiana da vida na aldeia; eles vêm tentando superar esta defasagem através de um processo intensivo de divulgação dos saberes que consideram importantes para que aqueles possam entender e apoiar sua atuação à frente das entidades.

Nas assembléias e reuniões, tomaram-se rotineiras as explicações sobre as formas de organização e funcionamento de instituições e políticas do governo brasileiro, as nuances que envolvem o desenvolvimento de projetos, os princípios ambientalistas e os grupos ecologistas que apoiam o trabalho da FOIRN, etc.. Obviamente, tais iniciativas envolvem a busca de tornar hegemônicas as idéias desses jovens líderes, sobre as formas mais adequadas de intervenção no espaço interétnico.

Em outra reunião, a diretoria da OIBI reproduz no diagrama abaixo, a concepção que faz de sua própria atuação:

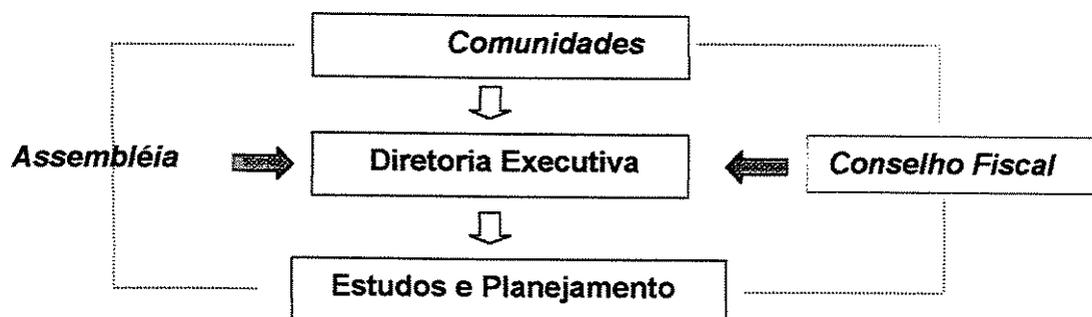


Figura 8

Pela ordem das setas se pode observar que a diretoria representa a si própria como um grupo a serviço das deliberações comunitárias expressas nas assembleias, viagens de articulação e no trabalho dos conselheiros fiscais. Essa concepção de dirigente político sem poder é utilizada também nas suas representações sobre o Governo. Tal como aparece no depoimento acima registrado, ao Governo foi apenas confiada a capacidade de administrar os recursos para implementação de políticas públicas; na área Baniwa é possível ouvir com certa frequência essa caracterização de um Governo administrador, sem poder de mando e dependente das vontades e decisões da população, numa amostra de como antigas matrizes culturais que expressam concepções indígenas sobre o papel da chefia adquirem sentido no momento presente, através de uma *bricolage* com as mensagens supostamente democráticas do discurso político-partidário.

A *bricolage* da ação política se expressa em diversos planos quando, por exemplo, uma Organização como a OIBI, cujos líderes viajam com frequência para fóruns e encontros nacionais e internacionais, busca assessoria em Universidades e ONGs ambientalistas, mas valoriza igualmente a orientação dos sábios das aldeias e inclusive os conselhos de um benzedor, tio materno de um dos diretores e detentor de alegados poderes premonitórios;

este personagem atua como um conselheiro invisível, orientando, através de suas visões e premonições, quanto aos rumos a seguir quando se estabelecem conflitos, dentro e fora da área indígena. A ação final de uma entidade como esta é uma síntese da influência de elementos de diferentes culturas, articulados como uma totalidade na *práxis* de seus membros.

A observação da história de vida de lideranças mostra que elas efetuam em si próprias a síntese da conflituada trajetória travada pelos povos indígenas no doloroso processo de integração de uma cultura mundializada ao seu próprio sistema-mundo:

*“Nos tempos passados era muito bom ainda; tudo mudou e os velhos não entendem. Tudo ficou difícil, os brancos produzem muita coisa, com tudo barato, com pouca gente. Não estou falando mal da ciência, mas a ciência do branco só produz o mal, como esse desemprego que é um problema de vocês mesmos. É um tipo de competição, um tem uma coisa, mas ele não quer só aquilo, ele quer ter mais do que o outro. O saber do branco cria umas coisas só para acabar com outras coisas; ele cria as máquinas, mas acaba com o emprego; ele cria os produtos, mas acaba com a natureza e com a vida da gente” (A.F., liderança de Organização Indígena, walipere dakenai).*

O discurso evidencia também a convivência com códigos culturais de diversos contextos sociais demonstrando não apenas a vinculação ao seu meio social de origem e às formas mais amplas de organização societária vigentes no planeta, mas também o desejo de síntese de registros culturais distintos, que a liderança processa em si mesma, na busca de interpretar o que ocorre no âmbito de sua atuação política. São exemplos de situações em que o movimento social se redimensiona e se transforma em uma nova instituição

política potencialmente capaz de criar novos quadros de referência, novas produções culturais a partir do redimensionamento das anteriores (Melucci, 1994).

### ***Ação e Discurso no Movimento Indígena Baniwa***

A entrada Baniwa no “mercado de projetos” está profundamente vinculada à necessidade de legitimar-se junto aos seus pares, uma vez que as propostas de valorização étnica encontravam pouco eco nas relações internas.

*“Hoje é diferente de quando assumimos a direção da OIBI. Se você visse como a gente era recebido em certas comunidades Curipaco, em certas comunidades de Tunuí pra baixo... Porque nesses lugares eles não queriam saber do movimento, as coisas de índio para eles eram sinais de atraso; em certos lugares eu era recebido porque eu sou walipere dakenai, mas como organização OIBI, como movimento indígena eles não queriam nem que tocasse nesse assunto; eu era bem recebido, eles serviam chibé, comida, e outras coisas assim; mas para conversar sobre o movimento, sobre resgate das coisas tradicionais, das práticas culturais essas coisas eles não aceitavam não. Foi assim que começou o movimento, essa época nós chegamos até a ser presos no pelotão de fronteira; pegamos muitas “porradas”, por assim dizer, dos capitães porque a gente não era bem recebido nas comunidades”. (B.J., ex-dirigente da OIBI, walipere dakenai).*

Ao fim de um certo tempo a ação puramente discursiva se esgotou e os dirigentes se viram pressionados a desenvolver atividades que justificassem a existência da Organização e concretizassem seus propósitos e finalidades, o que os levou a iniciar

projetos demonstrativos das potencialidades da recém formada entidade. Como já foi relatado, uma das primeiras e bem sucedidas iniciativas foi a de implantar o trabalho dos Agentes de Saúde. Nos anos seguintes, diversos projetos de auto-sustentação foram desenvolvidos, com maior ou menor sucesso. O consenso atual na área Baniwa é que a adesão das pessoas às propostas políticas mais gerais é condicionada ao desenvolvimento de atividades geradoras de renda e/ou de bens industrializados, configurando uma visão gerencial, na qual a Organização Indígena passa a se preocupar principalmente com a resolução de questões concretas da vida cotidiana, reproduzindo internamente a chamada “etnicidade de resultados” (Albert, 2000).

Na área rionegrina, o início das atividades políticas de boa parte das Organizações de Base é marcado pela fase de doação de fornos de farinha, motores e barcos; OIBI e ACIRA cumpriram este momento inicial, algo que se tornou mais difícil para as Organizações que se constituíram mais tardiamente devido à retração, na FOIRN, de recursos para tais finalidades. Atualmente as entidades Baniwa priorizam a elaboração de projetos de auto-sustentação e lutam contra a lógica populista estabelecida pela FUNAI e Prefeitura que também privilegiam a distribuição desses bens de consumo. Pode-se dizer que elas seguiram a mudança geral de estilo que vem ocorrendo no movimento indígena, cujas formas de atuar priorizaram em certos momentos o discurso de denúncia, potencializado pelo carisma pessoal das lideranças, passando pela rotinização do carisma e se configurando hoje mais como um estilo administrativo-gerencial preocupado com a viabilização de políticas sociais nas aldeias. Não se pode dizer que as expressões iniciais foram superadas historicamente, sendo mais adequado descrever o cenário como uma convivência entre estas diferentes facetas do movimento indígena, sendo que cada uma delas pode adquirir relevância em certos momentos políticos e em outros não.

As Organizações de Base articulam a realidade da aldeia com forças políticas exteriores às terras indígenas inaugurando novas formas de lutas pelos direitos civis,

baseadas no direito à diferença étnica e no acesso a bens e serviços oriundos da aplicação de políticas públicas e do apoio de ONGs sensíveis à causa indígena. Elas buscam o estabelecimento de bandeiras coletivas capazes de substituir o vínculo afetivo/clientelista/individualizado estabelecido pelos capitães, com autoridades governamentais e da sociedade civil, como regatões, comerciantes, militares, políticos e outros. Neste último caso, as estratégias utilizadas, que transitavam entre o pedido humilde, o aliciamento, o compadrio e a exigência irada, mudam para o estabelecimento de relações mais objetivas, alicerçadas no direito político de pertencimento a grupos socialmente desfavorecidos e obtidas através de movimentos reivindicatórios coletivos.

### ***Clientelismo, Partidos, Eleições e Outras Habilidades Interétnicas***

Numa sociedade em que o controle sobre seus membros é exercido através de uma rede capilar onde se distribuem diversos focos de saber/poder, não existem muitos meios centralizados de coação sobre as pessoas e a subsistência cotidiana só pode ser obtida através de processos de negociação capazes de garantir a cooperação permanente dos membros do grupo e a manutenção de um sistema de trocas que garanta a circulação dos bens necessários à manutenção da vida. No passado, as trocas no espaço interétnico eram estabelecidas com o aviador<sup>153</sup> e hoje se atualizam com parlamentares e com as lideranças de Organização Indígena.

As lideranças reclamam que os capitães cobram uma distribuição periódica de

---

<sup>153</sup> Ao falarmos em relação de trocas com o aviador, não se está negando a assimetria e a violência que permeavam estas interações; queremos apenas enfatizar um lado pouco explorado, o dos interesses indígenas envolvidos nesta interação. Por mais assimétricas e coercitivas que fossem as relações do sistema extrativista, a partir do ponto de vista nativo o que se estabelecia era um tipo de relação de troca, tensa, desconfiada, travada nas perigosas fronteiras da alteridade, mas congruente com as sangrentas lutas travadas por *Nhiâpirikoli* e seus consangüíneos para obtenção de bens materiais e simbólicos que constituíram a cultura Baniwa. A manutenção das relações extrativistas gerava/mantinha poderes e privilégios locais, se constituindo como transações materiais colocadas a serviço das relações sociais travadas localmente.

mercadorias e que tal distribuição contribui mais para seu prestígio e legitimação, do que as “falas” do movimento indígena. Se os primeiros passos de uma Organização Indígena de Base têm seguido a trilha da distribuição de bens de consumo, a seu ver o desafio consiste agora em passar para uma forma de atuação mais ampla, abandonando a mera distribuição de bens, para alcançar o desenvolvimento de projetos auto-sustentáveis que não apenas possam garantir a subsistência, mas que também logrem reinserir as comunidades no mercado, numa posição mais favorável que a que dispunham anteriormente.

Como lembra Oliveira Filho (1981), em diversas regiões da Amazônia, a figura do capitão foi engendrada historicamente para suprir necessidades econômicas do mundo não-indígena, mas no contexto rionegrino atual, de baixa pressão colonizatória, a dinâmica interna das relações comunais redimensionou seu papel, designando-os para atuar principalmente na ordenação da vida cotidiana das povoações e no contato com membros da sociedade nacional que a elas acorram. O capitão permanece como figura de referência no contato com os não-índios, mas tal atividade não se traduz em arregimentação de mão-de-obra ou em captação/acumulação diferenciada de bens, em relação aos demais; a mediação de negociações com parlamentares, com a Prefeitura, e outros órgãos do poder público ainda pode ser feita por eles, mas vem sendo paulatinamente suplantada pela atuação das Organizações de Base.

A interlocução dos capitães com autoridades não-indígenas expressa em grande medida um padrão clientelista que foi dominante no regime do barracão extrativista e ainda costuma ordenar a busca por bens e serviços pelas populações pauperizadas da Amazônia, a qual costuma ser viabilizada através de relações verticais tipo patronal-clientelista, que continuam em vigor e produzindo relações de dependência.

É flagrante a diferença entre as práticas discursivas das jovens lideranças indígenas que reivindicam direitos legais e as dos capitães, particularmente os mais idosos

que, através do que é chamado localmente de “discurso de coitado”, tentam driblar a profunda assimetria das interações com o poder político e econômico local.

*“Nós lideranças não queremos pedir coisas, nós queremos é mandar alguém fazer o que é de direito; pra fazer coisas tem o governo; ele é que tem que fazer e não faz, por isso a liderança tem que cobrar que ele faça.... O problema dos capitães é que eles ficam sozinhos para enfrentar os brancos, é difícil, dá medo; por isso é que eles quando querem conseguir as coisas dizem que nós somos uns pobres coitados, que não sabemos nada, que não temos nada; eles não se valorizam, não valorizam o indígena, mas é o jeito deles; ficam fazendo dessa maneira, se fazendo de bom ou de coitado para conseguir alguma coisa, porque não sabem dos nossos direitos” (I.B. liderança evangélica kotoeroeni).*

A aliança com as Organizações de Base costuma ser benéfica para as chefias de aldeia, pois, no contexto Baniwa atual, elas representam um veículo privilegiado de captação de benefícios sociais, bens industrializados e geração de renda, cuja circulação nas aldeias é realizada a partir de pressões de capitães em busca de manter seu prestígio e das obrigações redistributivas típicas dos circuitos de reciprocidade.

As atividades do capitão foram sendo redimensionadas ao longo do processo histórico de contato, mas uma de suas antigas atribuições, a recepção dos visitantes, permaneceu intocada. Nos dias de hoje, porém, o trabalho na aldeia e a movimentação de visitantes, principalmente não-indígenas, aumentou muito exigindo do capitão um dispêndio de tempo e esforço outrora desconhecidos; é o que se pode observar no depoimento abaixo:

*“O que eu escuto muito é que quem lidera hoje em dia uma comunidade tem muito trabalho, são coisas que antigamente não tinha; hoje o capitão tem que lidar com prefeito, com pessoal de secretaria, com muitos brancos que passam, muitos visitantes que vêm de fora. Mesmo quando você tem Conferência e vem muita gente, é mais fácil, porque são os parentes e já é da convivência; o problema são os que vêm de fora e as reuniões que o capitão tem que ir, tem que viajar pra São Gabriel, coisas assim. Ainda tem que ver o motor de luz que quebra, ver conserto na casa comunitária, vem vacina, é muita coisa! Antigamente não tinha isso, hoje isso dá muito trabalho e o capitão não tem tempo pra sua roça, pra sua família, gasta todo tempo nisso, daí o máximo que ele agüenta é dois, três anos, daí ele sai porque senão a família dele fica muito prejudicada. Antigamente, o capitão era capitão e só tinha que se preocupar em receber os parentes mesmos, fazer certas festas e as coisas do dia-a-dia da comunidade. Assim, dava pra ele ter a vida normal dele de fazer roça, fazer canoa, caçar, pescar para a família. Isso é o que eu escuto as pessoas falarem, por isso elas inventaram isso de ter mandato de no máximo quatro anos, pra dar tempo pra pessoa trabalhar para sua família”*  
*(R.G., vice-capitão evangélico Adzaneni).*

O estabelecimento de eleições e mandatos para o capitão ainda é uma coisa nova na região. Alguns informantes mais velhos são taxativos em condenar a novidade, atribuindo-a à “mania de imitar os brancos”. Nas comunidades com um pequeno número de famílias, prevalece o antigo sistema, o capitão costuma ser o membro mais velho da família também classificada como “mais velha” em relação a outras ali residentes; com o passar dos anos, por morte ou idade avançada, surge a necessidade de substituí-lo. Nessas ocasiões, a escolha costuma recair sobre um de seus filhos, desde que tenha idade e

comportamento considerados adequados ao cargo. Na ausência de um candidato que obedeça a esses requisitos, a escolha é direcionada para a família seguinte em ordem de senioridade, e assim por diante. Nas comunidades maiores e/ou sob maior influência do contato interétnico é que se observa o estabelecimento sistemático do processo eletivo para a escolha do capitão, com um mandato que costuma ter duração de quatro anos.

A eleição é uma ressignificação das regras eleitorais tal como as conhecemos. Os dados obtidos mostram que não é qualquer pessoa que goza de credibilidade suficiente para se candidatar e ter a chance de ser eleita; só os membros de alguns *sibs*, aqueles identificados como *sibs* de prestígio e de chefia, têm chances reais de obter sucesso em um processo eletivo. A rotatividade do cargo de capitão é, portanto, uma mescla entre um processo eleitoral direto e a hierarquia dos *sibs*, congregando apenas candidatos oriundos de alguns nichos do corpo social. Embora o indivíduo eleito possa ser substituído a cada quatro anos, os membros de um mesmo *sib* costumam manter o controle do posto; não é infreqüente que a ocupação do cargo circule entre pai/filho-mais-velho/filho-do-meio/filho-mais-novo de uma mesma família se revezando no papel de capitão a cada quatro anos. Em outras situações, a eleição de um genro ou cunhado pode representar uma compensação por sua permanência na aldeia da esposa, renunciando ao privilégio da patrilocalidade.<sup>154</sup>

Sobre o tema, diz uma liderança:

*“... tem mandato, mas não é todo mundo que concorre; essas pessoas de clã baixo nem querem competir porque ele acha que não é papel deles, porque não é ele quem tem que estar lá, na frente, mas se quiser também,*

<sup>154</sup> Esse padrão talvez seja uma especificidade da área Baniwa, pois outros entrevistados da etnia Baré atribuem o advento de eleições para capitão, nas comunidades que se formaram no Baixo Rio Negro, a partir de uma aglutinação gerada em torno de escolas rurais implantadas pelos salesianos, ao seu caráter multiétnico, o que gerava uma intensa disputa de poder entre seus moradores; neste contexto a eleição representava uma tentativa de apaziguar conflitos.

*difficilmente vai ser eleito. Tem eleição, mas só quem concorre são aquelas pessoas de família de clã alto. É misturado, tem eleição, tipo de branco, mas só quem concorre na eleição são as pessoas daquelas famílias de clã de chefe.” (P.J., liderança walipere dakenai)*

Numa comunidade grande, é comum a presença de famílias consideradas “de fora”, isto é, que vieram de outras aldeias, muitas vezes várias gerações atrás; estas, porém, não costumam ter boas oportunidades na participação em processos eleitorais. No geral, a tendência destes “estrangeiros” é evitar uma disputa onde suas chances são reduzidas e sempre existe o risco de uma confrontação direta com outros concorrentes que se sentem como candidatos mais legítimos, mais ligados à família que fundou a aldeia, os chamados “donos da comunidade”.

O processo de transformação histórica do papel da chefia de aldeia é assim descrito por um informante:

*“É, dentro dos Baniwa é assim, mas isso é já adaptando uma própria imposição dos missionários; eles diziam: “tem que ter capitão, tem que ter liderança”. Na verdade sempre teve, mas era diferente. Antigamente, o líder era escolhido de uma descendência pra outra; ele era escolhido já com uma certa idade, com uma certa experiência de vida, ele era escolhido assim, depois de ser bem observado por todos. Aí, ele entrava para ser líder e só saía depois que estivesse muito velho ou depois de morrer; essa era a maneira tradicional, ele vinha de família de líder; para ser líder de uma comunidade era escolhido talvez já na faixa de 40 pra 50 anos, e depois que a pessoa tivesse mostrado um comportamento bom na convivência com todos. Já nesses tempos de hoje, o que eles fazem é geralmente isso; hoje*

*tem, capitão, vice-capitão, secretário e animador; são quatro pessoas que dirigem uma comunidade. Além disso, nos crentes tem o ancião que é, hoje, a pessoa que faz o papel tradicional, porque ele entra e não sai; ele sempre vai dar conselho, vai apartar um do outro, aconselhar pra não fazer coisa errada. Eu acho que esse é o papel mais tradicional, porque ele entra naquela vida e só sai quando estiver muito velho ou quando morrer. Já o papel do capitão é mais pra confrontar com a vida política atual, com os brancos, com a Organização, com os políticos. Por isso que quando erra, isso acaba causando briga, por causa de certos benefícios que são recebidos e não são divididos. Quando está tendo um desentendimento, se ele for entre as lideranças que estão na frente, se elas é que estiverem tendo essa briga, sai tudo, não pode ficar. Se a briga for com um membro da comunidade, aí a liderança tem que conversar pra ver se pode acabar a briga” (R..F., liderança evangélica, walipere dakenai).*

A mudança das condições históricas, levando a uma intensificação das relações com espaços não-indígenas de poder também tem aumentado a necessidade de competência lingüística do idioma português. Para um exercício adequado de suas funções hoje também se exige dos chefes de aldeia o manejo de um conjunto de informações mínimas sobre as formas de operar do mundo e instituições dos brancos, das regras de etiqueta que envolvem as interações entre essas realidades, de conhecimentos técnicos sobre os equipamentos de uso comunal como os motores de popa e geradores de luz; enfim, um grande conjunto de saberes que o habilitem para o desempenho satisfatório de suas funções. Trata-se de uma ampliação das atribuições de recepção de visitantes, de negociação com elementos da alteridade – que nos dias de hoje também é constituída de falantes de português – e de gerenciamento do cotidiano da aldeia. Tais demandas podem

favorecer a eleição de capitães mais jovens e mais escolarizados, sem que ocorra uma alteração profunda nas esferas decisórias da aldeia. Conforme o relato acima enfatiza, o capitão não é a única instância de poder na aldeia; decisões difíceis e controvertidas costumam ser tomadas mediante a consulta aos membros mais velhos da comunidade; face ao seu nulo poder de mando, ele necessita da adesão de membros influentes do grupo às suas idéias e propostas, para viabilizar a condução dos assuntos da vida diária da comunidade.

Igualmente, a atuação da liderança de Organização tem como exigência básica o conhecimento de habilidades próprias do mundo do branco e de suas relações de poder. O aprendizado de técnicas e da linguagem institucional, como abaixo-assinados, ofícios, requerimentos, formulários, estatísticas, procedimentos administrativos e elaboração de projetos para captação de recursos e prestação de contas, são pré-requisitos comuns ao militante do movimento indígena, ao professor e ao Agente de Saúde. A posse desses bens simbólicos viabiliza, dentro de certos limites, a contestação da hierarquia de gerações, mas tal possibilidade não deve ser absolutizada pois como se viu, os critérios de legitimação são múltiplos e a escolaridade representa apenas uma pequena fração de um conjunto mais amplo de requisitos.

A transformação das lideranças em “cidadãos do mundo” passa também pela adoção de práticas sociais e políticas modernas e pela ressignificação das disputas e padrões de comportamento dos grupos de parentesco a que pertencem. Essas entidades funcionam nos moldes da sociedade nacional, mas também traduzem as relações travadas entre grupos hierarquizados de parentes. Em função disso, seus dirigentes precisam gerenciar a coexistência entre os padrões de organização política da modernidade – fundada nos direitos de cidadania, no voto, no igualitarismo entre os representantes – e o exercício do poder do parentesco, que lhe outorga o papel de mediador junto à sociedade nacional e mundial, mas não abandona o controle de seu desempenho.

Tais variáveis estabelecem campos de interações conflitivas e negociações estabelecidas entre dois principais tipos de capital cultural<sup>155</sup> que ali disputam sentidos: o dos saberes míticos dos xamãs, donos de cânticos e outros membros idosos da sociedade e o saber escolar e técnico-administrativo detido pelas gerações mais jovens. A distância entre as formas de operar dos dois tipos de capital simbólico dificulta o entendimento dos modos de funcionamento das Organizações e o controle de seu trabalho pelos mais velhos. Ainda assim, a parca informação detida por eles não inibe suas expectativas sobre o desempenho das lideranças que negociam com o mundo dos brancos, particularmente no que diz respeito ao papel de captador e distribuidor de bens industrializados, canalizados através do trabalho da Organização.

Apesar da proeminência dos saberes obtidos no mundo do branco, os líderes que rompem com as expectativas de seus liderados podem ter sua representatividade sumariamente bloqueada, ao lhes ser negado novo acesso à representação de seu grupo de parentes em cargos eletivos do movimento indígena. Como a realidade opera como um sistema multidimensional, a posição momentaneamente ocupada pelo agente político varia no tempo, ora ocupando um espaço mais central de poder, ora um lugar periférico, sem que haja uma garantia de manutenção permanente da posição hegemônica por nenhum dos atores sociais em pauta.

O trabalho político cotidiano exige o entendimento do mundo não-indígena, da dinâmica do próprio movimento e das conjunturas políticas e econômicas que possam favorecer ou dificultar as lutas étnicas. Nas aldeias, há uma circulação limitada destas informações, boa parte das quais exige o domínio da escrita, o que deixa muitos líderes potenciais fora do páreo e aprofunda a assimetria. Entre as próprias lideranças indígenas a

---

<sup>155</sup> Capital cultural pode ser representado pela acumulação de bens não-materiais como saberes, habilidades técnicas, domínio de linguagens e outros meios que facilitam a intervenção e a busca de posições hegemônicas no meio social. (Bourdieu, 1989)

apropriação desses saberes é desigual; tanto podemos encontrar lideranças perfeitamente familiarizadas com a linguagem do mundo globalizado, como outras que, em fase mais inicial de aprendizado, expressam posições mais próximas às do mundo da aldeia, imersas numa lógica predominantemente local.

Nas Organizações Indígenas observa-se um padrão de aprendizado horizontal, informal desenvolvido no contato das lideranças entre si, numa forma eminentemente social de apropriação de saberes. O "locus" de aprendizado são as práticas regionais, nacionais e internacionais do movimento, onde os dirigentes aprendem a lidar com eventos, reuniões, audiências com autoridades, a elaborar projetos e negociar credibilidade com suas bases e com as outras entidades, buscando ampliar a legitimidade, o prestígio, os recursos e bens captados no trabalho político. Tais estratégias de ação e de aprendizado, características do movimento indígena geram construções analíticas específicas, distintas daquelas praticadas por instituições não-indígenas que exercem funções sociais similares e que forneceram o modelo político e administrativo inicial que orientou a constituição do movimento indígena no Brasil. A aquisição horizontal desses saberes redonda na acumulação de um capital cultural essencial para o desempenho de papéis e atribuições na política indígena (Bourdieu, 1989).

Para atender às necessidades de aprendizado, as direções das entidades investem muito tempo e esforço na formação de quadros; existe uma intensa articulação de alianças com entidades regionais e de outros Estados, em busca de cursos em diversas áreas. Um rápido exame dos treinamentos frequentados pelos líderes das Organizações Baniwa mostra que eles têm procurado capacitação em gerenciamento e administração da entidade, permacultura,<sup>156</sup> gestão escolar, oficinas para aprimoramento da produção de artesanato e

---

<sup>156</sup> Permacultura é campo de saber que, utilizando os princípios do desenvolvimento sustentável e do respeito à biodiversidade, tem desenvolvido técnicas agronômicas que maximizam a produção agrícola através do conhecimento e respeito aos ritmos próprios da natureza e sem a utilização de agrotóxicos. As técnicas de permacultura se aproximam das formas de conhecimento agrícola tradicional, com a vantagem de fornecerem subsídios para a produção em média escala, alternativa inexistente no universo indígena.

conserto de motores de popa. Enfim, buscam conhecimentos que possam responder a necessidades concretas de sua atuação cotidiana e permitam aprimorar e racionalizar o trabalho de gestão das entidades.

O campo político produzido na interface do contato interétnico exige um progressivo aprofundamento dos registros escritos, implicando uma separação entre os processos de produção e transmissão de conhecimentos e uma dinâmica educativa distinta das formas de cognição e reflexão pré-contato, nas quais não há uma dissociação entre os momentos de transmissão, aprendizagem, composição/recriação de saberes que se dão pela oralidade, diluídos na vida cotidiana. O pensamento domesticado pela escrita é utilizado pelas lideranças no trabalho de gestão de suas entidades e as que têm poucos anos de estudo enfrentam muitas dificuldades para produzir a documentação necessária que compreende um amplo leque de relatórios, regimentos, planejamentos, movimentação bancária, etc..

A apropriação de conhecimentos oriundos das relações de contato exige não apenas o domínio ágil da linguagem formal-institucional, mas também o aprofundamento nos campos especializados da saúde, da educação, do direito e da política, com o manejo de temas como princípios universais de justiça e de igualdade de cidadãos, direitos humanos, democracia, voto e direitos de cidadania. O cardápio básico do trabalho da liderança inclui categorias como a de reivindicação, herdada do código jurídico ocidental, que se constitui numa das principais estratégias de lutas étnicas. O líder deve apreender, manipular e ressignificar tais conceitos, passando a utilizá-los num contexto diferente daquele de sua cultura de origem e também da sociedade que o gerou, com vistas a maximizar a eficácia de sua intervenção (Albert, 1995).

A política partidária é vista nas aldeias como uma abstração, que se concretiza apenas "no tempo da política"<sup>157</sup> e na forma de mercadorias. As pessoas não têm

---

<sup>157</sup> Palmeira e Heredia (1995) caracterizam o tempo da política como o período em que a política e os políticos assumem uma dimensão concreta na vida da população.

expectativas de que ação do parlamentar modifique algo em suas vidas (Palmeira,1992); com frequência, não têm uma idéia clara sobre as funções e responsabilidades dos cargos políticos, principalmente legislativos; de forma realista, esperam apenas obter algumas doações que não ocorreriam fora do período de campanha. Frente à crônica ausência de cumprimento de suas funções pelos ocupantes do poder, busca-se a geração de estratégias que possam suprir alternativamente o trabalho que os governantes deixaram de fazer.

*... “Esse negócio de política de partido não faz a menor diferença nas comunidades. Siglas de PT, PMDB, PFL não quer dizer nada; o que as pessoas querem saber é o que o candidato pode conseguir para elas, o motorzinho, a gasolinazinha, essas coisas que todo mundo precisa e que o governo não dá.”(V.P., capitão Dzawenai)*

As informações coletadas mostram que as razões da adesão a candidatos são similares àquelas descritas por Palmeira (1996) em seus estudos sobre processo eleitoral; são critérios vinculados à lealdades e solidariedades a grupos de parentes, vizinhos e amigos. Nas palavras do autor, embora não haja uma completa correspondência entre a lealdade do voto e lealdades fundamentais ligadas à parentela, “...a lealdade do voto, é adquirida via compromisso: ela não implica, necessariamente, ligações familiares ou vinculação a um partido; a lealdade política tem a ver com compromisso pessoal, com favores devidos a uma determinada pessoa, em determinadas circunstâncias”(1996:46).

Informantes Baniwa do Rio Içana demonstram, por exemplo, uma forte lealdade a um ex-prefeito que ocupou o cargo alguns anos atrás, decorrente de antigas ligações com seu pai, que foi regatão e “patrão de borracha” de boa parte dos homens mais velhos desse rio. Diversos capitães aprenderam a língua e a lógica do mundo do branco trabalhando para o velho comerciante, num tipo de aprendizado que mesmo precariamente, substituiu o

trabalho dos internatos salesianos, inexistentes no Alto e Médio Içana. Assim, a imagem do ex-prefeito assume conotações emocionais pela lembrança do menino que cruzava os rios da região em companhia do pai, nas intermitentes viagens comerciais.

Outro critério orientador do voto é um cálculo pragmático da quantidade e tipo de bens distribuídos pelos candidatos; a análise das falas Baniwa mostra que eles não têm quaisquer ilusões de melhorar sua vida através da ação político-partidária. O “tempo da política” é período de promessas, de favores, festas, animação e de potenciais presentes trazidos pelos candidatos, mas não um tempo de esperança de mudança. Os candidatos podem ter maior ou menor valor, não segundo suas propostas – como disse um dos capitães “eles só fazem falar tudo igual, mas nenhum deles faz mesmo nada” – mas segundo a qualidade dos bens veiculados durante a campanha.

Os pedidos de votos são incluídos num circuito de trocas de favores que “...supõem, de um lado, um pedido e, de outro, uma promessa, ou seja, diferentemente de outras formas de reciprocidade, supõem o empenho da palavra em duas partes; portanto, promessas recíprocas: a promessa de retribuição e a promessa de atendimento” (Palmeira, 1996:47). Sendo os candidatos amplamente reconhecidos como pessoas que não cumprem suas promessas – o cumprimento da palavra é um valor essencial no código de honra Baniwa – os capitães atualmente só valorizam o que poderíamos chamar de “pagamento à vista” da promessa, isto é, presentes distribuídos *antes* da eleição. Os chamados “presentes” podem ser gêneros baratos como camisas e bonés, mas também itens mais valorizados como geradores de energia, antenas parabólicas, telhas de alumínio e motores de popa. As chefias de aldeia aprenderam a não confiar em promessas a serem cumpridas depois do pleito, pois uma vez eleitos, os políticos costumam esquecê-las. São inúmeros os relatos rancorosos sobre promessas não cumpridas, dívidas acumuladas com pessoas e comunidades, desatenção, grosseria e humilhação de capitães que se deslocam para a cidade buscando junto aos parlamentares a resolução de problemas existentes nas aldeias.

A existência de demandas reprimidas nas áreas de saúde, auto-sustentação e educação costuma gerar fortes pressões, por parte dos capitães, para que o movimento indígena encontre formas de atendê-las. Caso a Organização tenha sucesso, sua atuação resulta na ampliação do poderio das chefias de aldeia; se estes anteriormente tentavam responder a tais questões através de um “corpo a corpo” com as autoridades, atualmente preferem encaminhar tais demandas para as suas Organizações de Base.

### ***No Campo Sanitário...***

A implantação do Distrito Sanitário Especial Indígena surge dentro da área Baniwa na forma de uma inédita prestação de cuidados de saúde oferecidos nas próprias aldeias, propiciando ainda a participação indígena em conselhos de saúde onde se planeja e se delibera, de forma paritária, sobre as atividades programadas.

Em duas publicações anteriores, Gamelo (2001) e Gamelo e Wright (2001) demonstraram que as demandas Baniwa por cuidados biomédicos são configuradas pelas representações e práticas tribais de conservação da saúde e prevenção de doenças. Não se constituindo em campo autônomo, a questão sanitária é sempre referida à cosmologia do grupo e às relações de poder intra e interétnico; desta forma as categorias Baniwa de doença fornecem um campo de “ancoragem” para a apropriação dos saberes biomédicos circulantes nas aldeias. Do conjunto de informações disponibilizadas pelo discurso autorizado da saúde, apenas alguns elementos são selecionados, em geral aquilo que pode subsidiar e legitimar as práticas e demandas políticas e sociais dos indígenas e que, com freqüência, passam ao largo dos desígnios e prioridades das agências de saúde.

As explicações biomédicas costumam ser aproveitadas quando apresentam congruência com os saberes preexistentes e/ou quando se coadunam com as necessidades determinadas pelas condições de vida. Este aproveitamento passa, porém, por um processo

de ressignificação que redimensiona seus sentidos prévios, configurando-as como novas realidades sociais, capazes de orientar as relações travadas no âmbito da vida cotidiana, contribuindo para legitimar e/ou redimensionar a identidade indígena e prover mecanismos de entendimento da realidade prévia e dos novos saberes circulantes no meio social. A apropriação (e a expressão) dos conceitos sanitários não é nem individual, nem arbitrária, mas demonstra a existência de um mercado simbólico onde coexistem distintos modelos de saúde, indígenas e não-indígenas. Dentre os últimos, destacamos o campanhismo praticado pela FUNAI através de suas Equipes Volantes de Saúde/EVS; o higienismo moralizante praticado pelos missionários, um conjunto heteróclito de informações de senso comum próximas ao que se denomina de medicina popular; o discurso da medicina curativa de alta densidade tecnológica e a presença ainda tênue do sanitário preventivista do Distrito Sanitário.

Tanto lá como aqui, o modelo médico curativo é hegemônico, mas sua apropriação pelos Baniwa não é de simples reprodução das práticas sanitárias vigentes nas instituições biomédicas. Na sociedade Baniwa, as práticas sanitárias costumam assumir o formato das regras do bom convívio social e de circulação de mercadorias, sendo objetivadas em produtos, como remédios, exames e combustível. Quando os informantes reivindicam atendimento curativo aos doentes, eles esperam que não apenas as pessoas enfermas sejam tratadas, mas estendem tais expectativas ao tratamento de seus consangüíneos, em consonância com a prestação nativa de cuidados. Gera-se igualmente a expectativa de que as equipes de saúde cumpram as regras do bom viver, que incluem a partilha de alimentos, a troca de gentilezas e informações com as lideranças locais, os ritos de higiene corporal, enfim as atitudes que caracterizam as regras de comportamento socialmente adequado para os membros desta cultura. Para os usuários Baniwa dos serviços distritais, os profissionais de saúde deveriam inserir combustível e medicamentos no circuito de troca de presentes, distribuindo-os com generosidade (Garnelo, 2001).

A lógica subjacente aos cuidados de saúde também influencia as formas de uso de medicamentos industrializados; por exemplo, um conhecedor de plantas é socialmente prestigiado quando conhece um grande número delas e é capaz de preparar receitas complexas, que, por vezes, exigem o concurso de várias plantas; de forma análoga, um bom Agente de Saúde deve conhecer um grande número de medicamentos. Para os Agentes de Saúde e demais pessoas nas aldeias, o medicamento é o símbolo essencial do saber/poder em saúde; apesar de os Agentes serem perfeitamente capazes de desenvolver atividades como preparo de soro caseiro, controle da desnutrição, educação em saúde e imunização, nenhuma dessas ações confere o prestígio obtido com o domínio dos medicamentos industrializados dos brancos.<sup>158</sup>

Também existe uma relação de analogia entre os instrumentos de trabalho do xamã e os do Agente de Saúde, conhecedor/doador de remédios (*ithapetakaita*). Se um xamã é impotente para curar sem os seus instrumentos mágicos (maracá, pedras, cigarro etc.), também o Agente de Saúde precisa do medicamento para materializar o poder mágico obtido na alteridade. A demanda reprimida dos medicamentos não fornecidos pelas instituições de saúde tem sido suprida através da obtenção alternativa com parentes, políticos, garimpeiros, pelotões do exército ou mesmo através da compra nas farmácias na cidade. Apesar da oposição dos profissionais não-indígenas de saúde, os medicamentos se inseriram e hoje são importante componente do circuito de trocas generalizadas.

O processo de Distritalização na área Baniwa gerou um infindável leque de discussões e explicações sobre a sua natureza, finalidades e formas de organização; apesar

---

<sup>158</sup> O poder mágico dos brancos é um elemento presente em muitos mitos Baniwa, assim como a caracterização de patologias como a “Praga” doença grave, freqüentemente de evolução fatal, gerada pela ação de macumbeiro branco. As mercadorias oriundas do mundo dos brancos são consideradas como fonte de poder mágico, passíveis também de gerar doenças. O medicamento industrializado é considerado parte deste poder; ao aprender seu manejo, o Agente de Saúde passa a partilhar dessa magia, que pode ser utilizada para a cura de doentes. Nessa ótica, a ação farmacológica não é considerada como elemento essencial na cura.

disso a apreensão do conceito de Distrito Sanitário se dá essencialmente pelo seu aspecto material, como se pode ver nos dois depoimentos abaixo:

*“pra mim o Distrito é uma coisa que se chama pólo-base, onde vai colocar essa casa, né? É prédio, uma casa pequena mas vai ter rádio, microscópio, motor e uma equipe completa que vai trabalhar, eles vão demorar aqui, assim 1 mês e depois retorna pra lá; depois vem outra equipe pra trabalhar também. Assim que é o pólo- base do distrito”(G.G., capitão mawlieni).*

*“esse Distrito Sanitário Especial Indígena é uma casa completa, equipada: tem radiofonia, tem motor, enfermeiro, auxiliar de enfermagem, médico, dentista e Agente de Saúde no meio deles; vai ser treinado tudo junto; isso é o Distrito Sanitário. Porque muitas dessas pessoas vem pra ajudar no melhoramento da nossa vida, no futuro, sabe? Não sei se vai funcionar tudo isso, mas graças a Deus vamos esperar isso, né? Esse Distrito Sanitário, se ele funcionar aqui no meio de nós, indígenas, ele vai facilitar o nosso trabalho porque, por enquanto, nós estamos sofrendo. Se, por exemplo, ele vai implantar pólo-base com rádio aqui no Canadá vai ficar mais fácil pra nós trabalhar; se ele funcionar já vai ter auxiliar de enfermagem, um médico, fazendo viagem nas comunidades, ao menos uma ou duas por ano vai ser bom. Isso é que é Distrito Sanitário” (I..S., Agente de Saúde walipere dakenai)*

Apesar de enunciados por agentes sociais distintos e em contextos muito diferentes, os depoimentos são bastante parecidos, o que pode ser atribuído ao esforço das Organizações Indígenas para disseminar as idéias da distritalização. As falas destacam duas reivindicações essenciais para os Baniwa: uma base material comportando pessoas e

equipamentos, configurando o distrito pela presença física de equipes, prédios e materiais. O outro ponto importante é a permanência dos profissionais nas aldeias; uma das maiores reclamações em todo Alto Rio Negro é que as equipes de saúde permanecem pouco tempo nas comunidades quando para lá se deslocam a serviço; são atitudes interpretadas como manifestações de etnocentrismo, de rejeição à convivência com os indígenas.

As ações sanitárias atribuídas ao Distrito são visivelmente influenciadas pelo modelo campanhista de cuidados de saúde, historicamente praticado pela missão salesiana e pela FUNAI, caracterizado pelo deslocamento periódico de profissionais para as aldeias, realizando atendimentos curativos de baixa resolutividade, centrados na demanda espontânea da população. Tanto nas reivindicações espontaneamente levadas aos conselhos de saúde quanto nos depoimentos gravados para a pesquisa, observou-se um escasso grau de penetração das propostas sócio-políticas e preventivas contidas no modelo de cuidados primários de saúde que orientam a distritalização sanitária veiculada pela FUNASA.

A implantação dos conselhos locais de saúde no Içana e Aiari, possibilitou a ampliação de espaços de reivindicação antes situados apenas na distante São Gabriel. As reivindicações encaminhadas e esses conselhos evidenciam os peculiares caminhos do pensamento sanitário Baniwa. Por exemplo, as solicitações de aumento do número de Agentes de Saúde são antigas e foram parcialmente viabilizadas pela distritalização. A análise dessas demandas mostra que elas obedecem mais às prioridades comunais do que a necessidades de saúde. A presença de um Agente de Saúde representa não apenas prestígio frente às outras aldeias, mas viabiliza também o ingresso dos cobiçados bens que acompanham sua atuação, além do pagamento de salário regular a ele.

As aldeias que não dispõem desse profissional indígena são atendidas por um que more mais próximo, uma medida centrada na racionalidade técnico-administrativa dos serviços de saúde, que trabalham segundo a noção de área de abrangência de serviços e

profissionais, mas que fere o ideal autárquico das aldeias e que costuma exacerbar conflitos preexistentes. Longe de ser um ato técnico, a contratação de Agentes tem um caráter intensamente político que pode ampliar ou minar o prestígio da Organização Indígena e dos representantes indígenas nos conselhos, em geral os encarregados de negociar estes privilégios com o sistema de saúde.

Desde 1998, os Agentes de saúde do Alto Rio Negro foram contratados pela FOIRN, através de recursos obtidos em convênio firmado com a FUNASA, passando a receber um salário mensal por seu trabalho. O assalariamento representa um importante ingresso de recursos em uma vida social marcada pelo baixo acesso à economia de mercado; em função disso, os membros de sua parentela têm exercido uma pressão permanente para inserir estes ganhos no circuito coletivo da partilha de bens, cobrando dos Agentes uma redistribuição de seu salário através da compra de itens como sal, pilhas, sabão e roupas, que, embora sejam gêneros de primeira necessidade, são de difícil aquisição pelos aldeados.

Os profissionais indígenas de saúde têm reagido contra esta forma de apropriação coletiva de seu salário e em algumas localidades encontramos capitães dispostos a depô-los e assumir o seu lugar visando receber seu ganho; outros iniciaram um movimento coletivo através do qual vêm pleiteando uma remuneração pela realização de suas atividades frente às comunidades. Os Agentes não têm sido bem sucedidos em convencer a parentela do direito de apropriação individual da remuneração obtida por seu trabalho e alguns tentam conciliar o conflito, oferecendo presentes baratos (sabão, bombons, fósforo) para os co-residentes. O assalariamento do Agente de Saúde é visto por muitos velhos como um privilégio indevido que contribui para subverter a hierarquia de gerações, o que vem desencadeando pesadas formas de controle da individualização que ele pode potencializar:

*“De vez em quando a gente sai pra fazer pescaria ali enciminha e eles falam: o Agente de Saúde não pode ficar saindo assim e o doente ficar esperando o dia inteiro pra ser atendido. Eu disse, não é assim não, isso quase não acontece de ficar esperando; quando acontece, o Agente de Saúde não pode sair, tem que ficar e dar remédio de manhã e meio-dia, mas se não acontece nada ele pode ir pescar sim. É assim mesmo; eles falam muitas coisas sobre salário; falam que o Agente de Saúde está ganhando muito dinheiro e o trabalho dele não é nem muito difícil; mas pra Agente de Saúde, ele está sentindo muito difícil, é difícil preencher esse mapa (os formulários de produção instituídos pela FUNASA), ir nos cursos, nos encontros. O Agente de Saúde tem que estudar, responder certo as coisas que ele aprende nos cursos. A gente fica triste, não sabe como responder isso; é um trabalho muito difícil, não é como trabalhar de serviço que a gente faz na comunidade de roça, e de pescaria; curso de Agente de Saúde é difícil” (M.J., Agente de Saúde Hohodene).*

No momento em que assume uma condição regida por saberes técnicos e beneficiada por um ganho regular, o profissional indígena passa a ocupar um status não partilhado por outras pessoas da comunidade, acionando as já conhecidas estratégias de controle da diferença, típicas das sociedades rionegrinas. Ele se torna alvo de boatos, o temor do *Manhene* se exacerba, suas ações são fiscalizadas, seus movimentos controlados, sua presença na aldeia é cobrada e se instala um maior rigor na avaliação da conduta de um detentor de bens e prestígio que estão fora do alcance de seus co-residentes.

Seus deslocamentos para fora da aldeia são freqüentes e se devem principalmente ao paralelismo da ação institucional e à desconsideração com o ritmo de vida comunal, acirrando os conflitos já instalados. Nos anos de 1999 e 2000, os Agentes de saúde Baniwa

tiveram de se deslocar de suas comunidades para um comparecimento obrigatório a cinco eventos por ano em São Gabriel da Cachoeira, organizados por diferentes instituições de saúde, o que acarreta um longo período de afastamento de casa. Neste sentido, o comportamento das equipes de saúde é bastante etnocêntrico, por desconsiderar as condições de vida do Agente e gerar múltiplas demandas que conflitam com as atividades rotineiras nas aldeias, seja o próprio trabalho de saúde ou aqueles voltados para a sobrevivência de sua família como a pesca e a roça.

O desenvolvimento de atividades de planejamento participativo nos conselhos de saúde possibilitou a muitos Agentes, que são também conselheiros, o acesso às planilhas de custo das ações programadas, onde estão registrados os salários a serem pagos às outras categorias profissionais (médicos, enfermeiros, e técnicos de enfermagem e de laboratório), dando-lhes uma medida da disparidade salarial existente entre profissionais indígenas e não-indígenas.<sup>159</sup> O quadro se agravou quando os Agentes puderam comparar o salário mínimo que recebem, com a remuneração dos Técnicos de Enfermagem, boa parte dos quais são indígenas que recém concluíram o 2º grau em São Gabriel, cujo salário é de aproximadamente R\$600,00. A constatação da assimetria gerou um clima de irritação entre os Agentes indígenas, particularmente os mais antigos, que passaram a pleitear junto à sua associação, um aumento de salário diferenciado segundo os anos de experiência e trabalho nas aldeias.

Em seu ponto de vista, os recém-chegados, independente da categoria profissional, deveriam receber salários menores que os dos profissionais mais antigos. Tal reivindicação obedece a critérios distintos daqueles fundados na escolaridade e qualificação técnica; ela se baseia na mesma lógica que leva os capitães a cobiçarem o salário do Agente de Saúde:

---

<sup>159</sup> As cifras são realmente muito díspares; o salário para os médicos é da ordem de R\$7.000,00, quarenta vezes maior que a remuneração dos Agentes, fixada em R\$180,00; ambos os valores aqui referidos são brutos, incidindo sobre eles os descontos de ISS e INSS, o que reduz ainda mais o ganho proporcional do Agente de Saúde.

quando comparados aos mais jovens/menos experientes, os mais velhos/mais experientes, devem ter acesso preferencial aos bens e privilégios outorgados pela sociedade.

As representações sociais e demandas Baniwa pelos cuidados de saúde no Distrito Sanitário se processam através de temas e prioridades muito distintas das discussões sobre terceiro setor, neoliberalismo e papel do Estado no desenvolvimento de políticas sociais que vêm ocupando o cenário político das grandes Organizações Indígenas. A lacuna entre as duas realidades desnuda um processo de negociação política, ora forjada no espaço interfrátrico, ora no campo interétnico, nos quais os atores sociais disputam posições e privilégios na cena social formada pelos conselhos de saúde; para esta finalidade, lançam mão de produções discursivas permeadas pelo recém-incorporado discurso sanitário que emerge do processo de distritalização, mas que são manejadas pelos agentes políticos também como ferramentas não sanitárias, voltadas para o atendimento de demandas e prioridades das relações de parentesco.

A lógica do pensamento indígena redimensiona as distinções e regulamentações monopolizadas pelo sistema de saúde, que habitualmente define o que sejam demandas sanitárias legítimas, borrando as distinções institucionais entre público e privado. Nesta ótica, a definição de prioridades nos conselhos de saúde tende a atender mais a necessidades dos grupos familiares do que a prioridades técnicas genéricas, como a redução de doenças preveníveis obtida pela vacinação dirigida, por exemplo, a grupos de adversários. As reivindicações e avaliações indígenas do processo de distritalização passam por critérios distintos de racionalidade epidemiológica, que avalia o impacto das ações de saúde pela melhoria do perfil mórbido da população. A visão indígena de mundo prioriza fatores como a presença física de profissionais, contato personalizado destes com a clientela indígena e a fartura na distribuição dos insumos de saúde que ocupam um lugar privilegiado na hierarquia rionegrina de valores e que “deixam as pessoas contentes” com a passagem das equipes.



## **Conclusão**

Após este longo passeio interdisciplinar, no qual tentamos identificar meios nativos de apropriação da realidade prévia e dos novos elementos trazidos pelo contato interétnico, apreender as interações sócio-políticas, culturais e cognitivas travadas no alto Rio Negro e compreender como agentes etnopolíticos – tomados como manifestações individuais de experiências coletivas – atuam na definição, reprodução e transformação das relações de força e assimetrias que perpassam suas vidas, chegamos ao momento de fechar a discussão. Desejamos ter obtido sucesso em demonstrar como os aspectos internos da cultura Baniwa estão sendo historicamente reordenados e como a reprodução de sua estrutura vem gestando a transformação de si própria e estabelecendo um “modo Baniwa” de interagir com o mundo não indígena.

Os três primeiros capítulos, que tratam das relações políticas internas do grupo, forneceram os elementos-chave para o entendimento da discussão subsequente, pois demonstraram como as produções míticas, as representações sociais de doença, cura e cuidados, as relações de gênero, a sociologia do parentesco e a política dos sibs e fratrias influem nas formas atuais de mediação interétnica efetuada pelos Baniwa e orientam sua ação política contemporânea.

A discussão das concepções de doença, cura e cuidados demonstrou suas íntimas interações com as formas autóctones do controle político exercido sobre os membros de uma sociedade, na qual a produção e a modulação da doença são expressões da política e da ética do grupo; sua ocorrência é indicativa de conflitos cósmico-sociais, não se esgotando na problemática particular do indivíduo doente. Categorias como *likoada* e *manhene* permitem entrever os caminhos através dos quais o político se configura no mundo Baniwa e como são moldadas as novas práticas político-sanitárias exigidas pela inserção Baniwa no mundo globalizado. Sendo estratégias produzidas segundo a lógica

ancestral da cosmologia do grupo, se também configuram como formas de ação simultaneamente sanitárias, sociais, morais e educativas; elas oferecem ainda, parâmetros para avaliação do desempenho das lideranças etnopolíticas e base para a incorporação dos saberes biomédicos, veiculados a partir das relações interétnicas.

Os cuidados pela preservação e recuperação da saúde também estabelecem conexões entre a vida cotidiana e os fundamentos mítico-rituais da sociedade, repercutindo nos mais diversos planos da vida social. A retomada da condição de membro pleno do grupo por um doente, implica na retomada/manutenção de relações de solidariedade, reciprocidade, limitação dos comportamentos excessivos de toda ordem e cultivo da sobriedade. Não por coincidência são requisitos similares àqueles exigidos para um bom desempenho da chefia, formando a base da vida pública e atestando a disposição para a harmonia e a restrição à expressão aberta de conflitos.

Antigas noções de chefatura, guerra, hierarquia de sibs e de gerações permanecem ativas e operantes desempenhando também funções éticas e normalizadoras. Elementos centrais na cosmologia Baniwa, aparentemente restritos àquilo que se convencionou chamar de "tradicional", os venenos *manhene*, os sopros, a hierarquia de sibs e as obrigações de reciprocidade agrupadas sob a idéia de *likoada*, tanto configuram as relações intercomunais, quanto ressignificam atividades desenvolvidas em contextos interétnicos como o Fórum de Direitos Indígenas, a direção de Organizações indígenas e eleições de líderes e chefias de aldeia.

Sua importância é tamanha que influenciam nas formas preferenciais de atuação etnopolítica no Alto Rio Negro e no desenvolvimento de políticas públicas como o processo de terceirização dos serviços de saúde; quando contrariados podem ameaçar a continuidade de iniciativas bem sucedidas como as da OIBI. A legitimação de lideranças políticas dos mais diversos matizes depende da acumulação de um capital simbólico pautado por tais critérios de avaliação de desempenho. A recente revitalização das

hierarquias, respondendo à novas demandas, demonstra que a estrutura de parentesco permanece regulando a definição/redefinição dos espaços-lugares dos atores políticos obrigados a desenvolver esforços extraordinários, caso se arrisquem a romper os limites definidos pela ordem vigente.

Por outro lado as disputas e tensões cotidianas de consangüíneos e afins, onde os conflitos intra e intertribais falam mais alto, evidenciam a inadequação da idéia de representação democrática, as dificuldades de entabular identidades étnicas genéricas e de viabilizar um movimento indígena pan-rionegrino. Organizações indígenas, conselhos de saúde e outras atividades modernas como a de Agente de saúde podem ser formas institucionalizadas de atuação política, mas também são perpassadas pela lógica da organização social nativa que as precede, instaurando-se uma contínua retroalimentação entre estes dois planos da existência. O padrão em rede, usado para configurar o objeto de pesquisa se expressou claramente nos modos de controle político exercido nesta cultura e na definição de prioridades encaminhadas para os espaços etnopolíticos e para os fóruns de decisão de políticas públicas de saúde.

Como se viu no capítulo oito, o movimento indígena rionegrino pode guardar muitas semelhanças com outros movimentos sociais; nele podemos encontrar o “*esprit de corps*”, as utopias de transformação social, a produção de novas relações identitárias e a institucionalização, entretanto ele não se deixa capturar e reduzir a estas similaridades. As identidades genéricas e o pragmatismo da *etnicidade de resultados* que tem preocupado os estudiosos, são peças-chave nestes embates e pelo menos na realidade analisada, não tem sido estratégias construídas à revelia e/ou em oposição às prioridades e rumos definidos pela base político-comunal. Elas tem sido, ao contrário, meios pelos quais lideranças em busca de legitimidade tem buscado uma maior aproximação com sua base de apoio político.

A explicação desses eventos a partir de injunções externas, que inegavelmente existem, não é suficiente para abarcar toda a complexidade dessa dinâmica social. Se as

lideranças parecem se curvar docilmente às pressões e determinações de aliados externos, é porque isso recobre uma complementaridade com demandas internas de uma realidade na qual os liderados buscam, através da ação etnopolítica, obter uma inserção menos assimétrica na sociedade globalizada; tais características conferem um caráter inegavelmente endo-referido às bases de sustentação política do movimento indígena praticado no Alto Rio Negro.

O incremento da institucionalização das entidades indígenas reflete igualmente uma conjunção entre o refluxo de investimentos para a intervenção direta do Estado brasileiro nas políticas sociais e a trajetória de lideranças que, segundo suas próprias palavras, estão cansadas de ler infundáveis denúncias e relatórios catastróficos sobre as más condições de vida dos povos indígenas, sem a concomitante alteração deste cenário; em função disso, elas explicitam o desejo de participar políticas de ação capazes de mudar tal estado de coisas. A busca de melhoria nas condições de vida atualmente vigentes faz parte de uma tomada de decisão da política indígena praticada na Amazônia, que vem priorizando intervenções concretas na vida social, ainda que feita através de alianças com agentes políticos não indígenas, cujos propósitos tentam ousadamente subverter em benefício de seus povos. Se serão bem sucedidos neste intento, só o futuro será capaz de dizer.

A pesquisa mostra uma sociedade imersa nas transformações históricas, mas preservando espaços como o doméstico, no qual também costuma ocorrer legitimação/deslegitimação das chefias políticas, que é o mais resistente a mudanças e mais favorável à reprodução da ordem social. É um plano que pode fornecer o entendimento das razões pelas quais lideranças e ações políticas aparentemente bem sucedidas podem ser sacrificadas à norma social. É inegável porém, que as novas condições enfrentadas pelos Baniwa promovem conflitos e contradições, gerando alterações funcionais nas relações internas de sua sociedade e tendendo a provocar mudanças na estrutura social, com novos reflexos sobre as relações nela estabelecidas.

A trajetória percorrida pelas lideranças do movimento indígena, descrita ao longo dos capítulos cinco, seis e sete, fala das relações travadas entre sujeitos e estrutura e permite apreender as diversas formas como a última pode moldar ações humanas e eventos sócio-políticos e de como os primeiros podem transformar tais constrangimentos, modulando-os segundo as condições sócio-políticas que enfrentam e os esquemas valorativos que orientam suas ações. Apesar da possibilidade de recriação da vida social pelos sujeitos, os dados também evidenciaram que suas ações não se constituem no vazio, tendendo a assumir configurações próximas àquelas previamente disponíveis no acervo cultural que define sua visão de mundo.

Os resultados obtidos mostram que as práticas dos membros da sociedade Baniwa são simultaneamente permeadas pelos saberes míticos e pelas visões, proposições e valores do mundo não indígena, seja os veiculados por missionários, militares e outros agentes de colonização, seja pelas idéias de valorização da etnicidade e do meio ambiente, cuja fonte emissora são as entidades de solidariedade internacional. Mesmo que a apropriação dessas noções se processe de forma desigual entre os membros da sociedade, ela é suficiente para demonstrar que a hegemonia do mundo não indígena nas formas de ser Baniwa, pode ser obtida não apenas pela dominação e pela força, mas também pelo convencimento e pela incorporação desses princípios e ideologias na vida cotidiana. Trata-se no entanto, de uma reprodução não monolítica, comportando ao contrário, uma infinita variedade no tempo, no espaço e nos diversos segmentos da sociedade.

A diversidade de interesses, disparidade de opiniões e de formas de relação entre pessoas que ocupam papéis sociais distintos na sociedade Baniwa afasta a possibilidade de consensos fáceis e instaura a necessidade de uma permanente negociação entre os agentes políticos aqui estudados, pois cada grupo em interação tenta reforçar sua respectiva posição e fazer valer as necessidades que prioriza. A instabilidade da delegação de poder para o exercício da mediação interétnica, é parte intrínseca dos modos de operar

do movimento indígena e evidencia a vitalidade da influência das relações de parentesco nessas entidades, ainda que elas sejam institucionalizadas segundo uma aparente racionalidade ocidental.

Retomando a perspectiva de Sahlins(1988), verifica-se que as diferentes dimensões assumidas pela atividade etnopolítica se configuram, no momento flagrado pela pesquisa, mais como uma variação na expressão das estruturas de sua sociedade do que numa mudança radical na cultura do povo Baniwa. É um caso em que a continuidade se expressa pela mudança; mudam-se as formas de lidar com a sociedade global, mudam-se os requisitos para legitimação e de orientação da ação dos atores políticos, mudam-se os instrumentos de trabalho requeridos a este tipo de atividade, altera-se o vocabulário e a etiqueta, mas mantêm-se as relações constitutivas da ordem nesta sociedade. Por quanto tempo? Que configurações assumirá no futuro um processo que contém em si mesmo o germe da negação da hierarquia de gênero e de geração, os pilares da reprodução da ordem social e cosmológica?

Não existem respostas possíveis no momento, pois a mudança cultural não se dá de acordo com lógicas preestabelecidas, seja de ideologias oriundas do mundo não indígena ou aquelas prescritas pela cultura de origem dos sujeitos, ocorrendo de muitas formas imprevisíveis e contraditórias, ao sabor de experiências e acordos entabulados em processo e ordenados não apenas em função de problemas a serem resolvidos e de necessidades a serem satisfeitas, mas também dos ideais e compromissos éticos que permeiam a ação política organizada.

A cultura Baniwa vem sobrevivendo a abolição de importantes rituais como o de passagem, recolhendo tais simbolizações – essenciais para a produção de seus membros adultos – ao plano da invisibilidade doméstica. Ao aprimorar o mimetismo até a perfeição obscureceram as profundas diferenças com os brasileiros que vivem em torno de seu território. Durante um longo período de sua história muitos Baniwa se “disfarçaram de

brancos” para permanecerem índios e num determinado momento o movimento indígena surgiu no cenário, preconizando a inversão dessas estratégias e a utilização ostensiva dos estigmas da cultura como uma nova forma de viver a etnicidade, gerando novas incertezas e contradições na vida comunal.

A militância etnopolítica também promoveu uma outra contradição aparentemente insolúvel, a de como conciliar a individualização efetivada na mediação interétnica, com os preceitos de uma cultura organizada para priorizar o grupo em detrimento dos indivíduos. A crise instaurada pela doença do dirigente da OIBI coloca esta contradição à nu; mesmo não sendo alvo de qualquer acusação de apropriação individual dos bens e prestígio auferidos à frente da entidade, o simples sucesso obtido como resultado de seu trabalho foi o suficiente para desencadear reações hostis entre os membros de sua base de apoio, numa sinalização explícita de que sua atuação ultrapassara os limites considerados toleráveis pela sociedade. O evento surge como uma manifestação singular de doença, mas ilustra o processo coletivo de controle político exercido sobre os agentes de modernização.

O episódio está longe de seu desfecho, mas suas conseqüências já são claramente perceptíveis para todo o movimento indígena Baniwa, tendo-se gerado uma expectativa sobre as conseqüências do envenenamento; caso sejam negativas desenha-se uma tendência de retração no crescimento das atividades das entidades de base, pois várias lideranças vem expressando o receio de seguir a mesma trajetória e se expor aos mesmos riscos. Na conjuntura atualmente instalada, os membros da sociedade Baniwa se vêem frente a frente com um contraditório enfrentamento entre tradição e modernidade. Por um lado os meios de controle da individualização representam um dos pilares da organização da sociedade, mas ao mesmo tempo as pressões oriundas do mundo exterior demandam a atuação de lideranças preparadas para enfrentar os difíceis negociações travadas com as instituições não indígenas. É uma atividade cujo exercício exige um prolongado aprendizado e instala uma trajetória que conduz a uma individualização que fere os princípios

reguladores da ordem social. O envenenamento do presidente da OIBI indica que até o momento a balança pende para a imolação de líderes e para a manutenção dos princípios que regem a vida política nesta sociedade.

As grandes discussões que perpassam as análises científicas sobre o movimento indígena surgiram em vários momentos do trabalho mas assumindo com freqüência, configurações diferentes daquelas assinaladas pela literatura. Como exemplo podem ser citados os usos políticos da cultura pelo movimento indígena rionegrino, que tanto podem compreender estratégias de valorização da diferença étnica, algumas vezes em oposição à sua negação pelos liderados, quanto o borramento momentâneo de suas diferenças internas, através das quais tentam constituir uma identidade global que expressa relações coletivas de forças, para fazer frente aos interesses e prioridades dos brancos. Não sendo uma estratégia "inautêntica" mas ela contém inúmeras e sutis conotações, devendo ser relida segundo o contexto de enunciação, o tipo de interlocutor e os propósitos do emissor do discurso, sem que represente porém um abandono da identidade operativa no plano local. O que se observa habitualmente neste campo, é um jogo de superposição de imagens em busca de maior eficácia e rentabilidade na intervenção política.

Da mesma maneira as produções discursivas das lideranças indígenas mostram o domínio de diferentes formas e tipos de discurso (discurso científico, histórico, crítico, de denúncia, etc.) que são acionados conforme a oportunidade (e necessidade), nas negociações com as agências de contato. Se fazendo necessário, elas também podem exibir durante uma interlocução, uma postura ingênua e/ou alegar desconhecimento das regras da língua portuguesa; em tais situações é comum invocar a condição de índio, manipulando a etnicidade para melhor identificar e selecionar aliados e adversários no âmbito da sociedade nacional (Orlandi,1990). Na campo da saúde as estratégias são similares, pois nos espaços de negociação com representantes das instituições da sociedade nacional, as lideranças manejam e ressignificam sentidos e práticas sanitárias,

biomédicas e indígenas, de forma a ampliar seu poder político tanto junto à população citadina, quanto à aldeada.

Esta prestidigitação exercitada pelas lideranças nos mostra a necessidade de ampliar o enfoque nos estudos do movimento indígena, evitando restringi-lo apenas aos mediadores em situações de intervenção no espaço interétnico, mas entendendo também as condições onde esta mediação se produz, o tipo de sociedade que lhe oferece a base de sustentação política e as redes de comunicação e de poder que se estabelecem nas cenas sociais onde ela é efetivada. Tais estudos deveriam compreender os processos geradores do poder atribuído aos mediadores, produzidos no interior de sistemas sociais, onde não existem autoridades centralizadas, onde seu exercício perpassa o tecido social e no qual o cotidiano joga um importante papel na produção e reprodução das hierarquias e assimetrias, dispensando ou limitando a institucionalidade dos aparelhos de Estado. São cenários em que as iniquidades porventura existentes são indissociáveis das relações de complementaridade e reciprocidade, bem distintos portanto da realidade encontrada fora das fronteiras tribais.

Também a descrita rotinização do carisma, flagrada pelos pesquisadores em outros contextos, é predominante no movimento indígena Baniwa. Aqui é visível a prioridade dada à faceta gerencial, responsável por boa parte do sucesso obtido por suas entidades; vale ressaltar que tal opção é algo mais do que um mero aceder às ingerências dos atores políticos externos, mas é parte de uma motivação profunda oriunda dos planos internos dos grupos de sustentação do movimento, que vem pressionando seus etno-representantes por melhorias objetivas em suas condições de vida.

As pungentes discussões sobre autodeterminação, direito à diferença e autenticidade das lideranças encontram pouco eco no plano local, imerso em preocupações dirigidas para o lado prático da vida e para as simbolizações da cosmologia do grupo. O

descompasso entre as bandeiras gerais do movimento indígena e as prioridades “das bases” tem colocado as lideranças frente à difícil tarefa de promover um encontro entre perspectivas divergentes e atender simultaneamente a interesses muito diversos de seus liderados. A militância na Organização indígena de base se configura como uma forma de poder local, dividida entre a necessidade de lidar com realidades e problemas supra locais e com as hierarquias do parentesco voltadas para o micro universo da vida comunal. Ela enfrenta circunstâncias novas, engendradas nas relações interétnicas, como é o caso das políticas públicas que criam postos de representatividade genérica e produzem tensões que anteriormente não ocorriam.

Desafios antes nunca colocados para as chefias locais exigem uma mudança de estilo de atuação política e no perfil das lideranças, que devem se capacitar tecnicamente para o desempenho requerido para tais tarefas. A apropriação da linguagem da tecnoburocracia pelo movimento indígena faz parte de um conjunto de estratégias que visam a intervenção/apropriação de políticas públicas e outras atividades desenvolvidas junto a entidades não governamentais, como as ONGs de apoio à causa indígena. No caso da saúde, a possibilidade participar na gestão de uma política setorial não é recusada por lideranças indígenas que buscam reafirmar suas posições no espaço interétnico de poder, seja pela intenção de colocá-la em andamento dentro das áreas indígenas, seja pela busca de recursos materiais ou simbólicos de saúde

No plano interno, as relações entre parentes são acionadas e simultaneamente redimensionadas para ordenar a vida política no contexto atual; o exercício do poder surge emaranhado nas funções do parentesco, operando tanto a partir do eixo formado pelas relações de consangüinidade intra-aldeia e entre aldeias do mesmo sib, quanto daquele representado pela afinidade. Neste cenário, a procura de bens industrializados não tem uma função meramente econômica ligada à sobrevivência material, mas representa também um componente incorporado pela cultura Baniwa que hoje molda os ritmos da vida, e faz parte

das muitas formas de simbolizar e viver o político nesta sociedade. A circulação dos bens se dá através de uma complexa rede de interações e reciprocidades, que induzem a um reforço do poder local e forçam as entidades etnopolíticas a se reconfigurar, de modo a maximizar a capacidade de apropriação dos mesmos.

A análise dessas demandas implica no entendimento das formas de provisionamento da sociedade e da organização política do grupo. Apesar das intensas e prolongadas mudanças históricas enfrentadas pela sociedade Baniwa, ambos ainda são efetuados no âmbito do parentesco, que sintetiza em si próprio as variadas dimensões de uma realidade concebida como indivisa e molda o perfil de atuação das Organizações de base.

Uma advertência final: a situação encontrada no mundo Baniwa não é automaticamente extrapolável para os outros povos rionegrinos e nem para os Baniwa que vivem em aldeias multiétnicas no baixo Rio Negro; mesmo para os habitantes do baixo Içana a realidade descrita deve ser utilizada com cautela pois ali, por razões diversas, a hierarquia do parentesco e as formas autóctones de organização social sofreram modificações profundas e com conseqüências bastante distintas, variando segundo as características assumidas pelas relações de contato que diferem daquelas vigentes em outros trechos do Içana e Aiari. Vale lembrar que a identidade local ainda permanece hegemônica no mundo Baniwa, podendo-se gerar tantas identidades quantos grupos políticos autóctones se configurarem sob o disfarce do rótulo genérico de “Baniwa”.

Um dos pilares da argumentação deste trabalho, que nos esforçamos por explorar em detalhe, é que não existem modos uniformes de reagir às constrições do capitalismo mundial que molda as relações interétnicas; cada cultura, ou subgrupo dentro da totalidade cultural, lança mão de seu acervo próprio de recursos para – dentro de condições que lhes são impostas pelas configurações localmente assumidas pelo sistema-mundo – gerar respostas que viabilizem sua continuidade histórica; deve-se então esperar o surgimento de

múltiplos processos engendrados por formações sociais locais que estabeleceram encontros coloniais (Sahlins, 1988). Assim, grupos como os Tukano, Dessano, Tariano e outros povos, mesmo quando constituem Organizações indígenas estruturalmente assemelhadas, sofrem a influência dos aportes de suas culturas de origem e tendem a estabelecer práticas etnopolíticas distintas entre si. O ideal seria o estabelecimento de um amplo leque de investigação capaz de dar conta das diversas formas de expressão da etnopolítica rionegrina, para que no futuro se pudesse pensar numa configuração capaz de explicar de forma consistente o conjunto geral de interações fronteiriças ali travadas.

## **Bibliografia**

ABRIC, Jean-Claude. L'organisation interne des représentations sociales: système central et système périphérique. In: GUIMELLI, Ch. **Structures et Transformations des Représentations Sociales**. pg.73-84. Lausanne: Ed. Delachaux et Niestlé, 1994.

\_\_\_\_\_. Pratiques sociales, représentations sociales. In: \_\_\_\_\_. **Pratiques sociales et Représentations**. pg.217-238. Paris: PUF, 1997

AGIER, Michel, CARVALHO, Ma. do Rosário. Nation, Race, Culture. Les Mouvements Noirs et Indiens au Brésil. **Cahiers des Amériques Latines** No. 17:107-124. 1994.

ALBERT, Bruce. **Temps du Sang, Temps des Cendres. Représentations de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)**. 1988. Doctoral dissertation, Université de Paris X. Paris: ORSTON.

\_\_\_\_\_. **O Ouro Canibal e a Queda do Céu: Uma crítica xamânica da economia política da natureza**. Brasília: Ed. UNB, 1995, Série Antropológica.

\_\_\_\_\_. Terras Indígenas, política ambiental e geopolítica militar no desenvolvimento da Amazônia: a propósito do caso Yanomami. In: LENA, P., OLIVEIRA, A.E. (eds.). **Amazônia: A fronteira agrícola 20 anos depois**. pg.37-55. Belém: Ed. MPEG, 1991,

\_\_\_\_\_. Territorialité, Ethnopolitique et Développement: À Propos du Mouvement Indien en Amazonie Brésilienne. **Cahiers des Amériques Latines**, No.23:177-210, 1997.

\_\_\_\_\_. 'Ethnographic Situation' and Ethnic Movements. Notes on post-Malinowskian fieldwork. **Critique of Anthropology**. 17(1):53-65, 1997.

\_\_\_\_\_. Associações Indígenas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia Brasileira. In: RICARDO, Carlos Alberto (ed.) **Povos Indígenas no Brasil 1996/2000**, pg.197-203. SP: Ed. Instituto Sócio Ambiental, 2000.

ALTMAN, Lori. **"Madija": Um povo entre a floresta e o rio. Trilhas da produção simbólica Kulina**. 1984. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto Metodista Superior, São Bernardo do Campo.

ALVES, Paulo C., RABELO, Miriam. **Antropologia da Saúde. Traçando Identidade e Explorando Fronteiras**. RJ: Ed. FIOCRUZ/Relume Dumará, 1998.

ARAMBURU, Mikel. Aviamento, Modernidade e Pós-Modernidade no Interior Amazônico. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 25:81-99, 1994.

ARAÚJO, Inesita. **A Reconversão do Olhar**. 1995. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ.

\_\_\_\_\_. **A Batalha do Alto Rio Negro. VI reunião da COMPÓS**. Caxambu, 1997.

\_\_\_\_\_. A Dupla Ilusão. Uma leitura possível das relações discursivas entre brancos e índios. **XXI Congresso Brasileiro de Ciências de Comunicação, INTERCOM/98**. RJ, 1998.

ATHIAS, Renato. Doença e Cura: Sistema Médico e Representação entre os Hupdê-Maku da Região do Rio Negro, Amazonas. **Horizontes Antropológicos** 4(9):237-261, 1998.

ATHIAS, Renato, CHAGAS, Dorvalino. Movimento indígena e associações indígenas – Discurso e prática de uma política indígena no Rio Negro/Am. **IX Reunião da ANPOCS Norte e Nordeste**. GT "Movimento indígena, políticas indigenistas e estratégias de globalização; 1999.

ARVELO-JIMÉNES, Nancy. **Relaciones Políticas en una sociedad tribal: estudio de los ye'cuana, indígenas del amazonas venezolano**. Mexico: Ed. Instituto Indigenista Interamericano, 1974.

AUGÉ, Marc. Ordre Biologique, ordre social: la maladie forme élémentaire de l'événement In: AUGÉ et HERZLICH, **Le Sens du Mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie**. pg. 35-92. Paris: Ed. des Archives Contemporaines, 1984.

\_\_\_\_\_. L'Anthropologie de la Maladie. **L'Homme**. XXVI(97-98):81-89, 1986.

BALANDIER, Georges. **Antropologia Política**. SP: Ed. DIFEL, 1969.

\_\_\_\_\_. **Antropo-lógicas**. SP: Cultrix/EDUSP, 1976.

\_\_\_\_\_. Para ver o Poder. In: **O Contorno. Poder e Modernidade**. pg.23-136. RJ: Ed. Bertrand Brasil, 1997.

BARABAS, Alícia. **Utopias Indias. Movimientos Sociorreligiosos en Mexico**. Mexico. Ed. Enlace/Grijalbo, 1989.

BARBERO, Jesus. **De los Medios a las Mediaciones**. Barcelona-Mexico: Ed. Gustavo Gilli, 1987.

BARTH, Frederik. The analysis of Culture in complex societies. **Ethnies** 3-4, 1988

\_\_\_\_\_. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. pg.185-228. SP: Ed. UNIFESP, 1998.

BARTOLOMÉ, Miguel. Consciencia étnica y autogestión indígena. **2ª Reunión de Barbados: Indianidad y Descolonización en America Latina**. pg. 309-323. Mexico: Ed. Nueva Imágen, 1979.

\_\_\_\_\_. La Identidad Residencial en Mesoamérica: Fronteras Étnicas y Fronteras Comunes. **Anuário Antropológico/91**. pg. 167-187. RJ:Ed. Tempo Brasileiro, 1993.

\_\_\_\_\_. Movimientos etnopolíticos y autonomías. **América Indígena** 1-2:361-382, 1995.

BELLIER, Irène. Réflexions sur la question du genre dans les sociétés amazoniennes, **L'Homme**, XXXIII(2-4):517-526, 1993.

BERGER, T. Native Rights Movements. **Cultural Survival Quartely** 11(1):13-15, 1987.

BONFILL, G. BATALLA, G. Las Nuevas Organizaciones Indígenas Hipoteses para la Formulación de un Modelo Analítico. In: **2ª Reunión de Barbados: Indianidad y Descolonización en América Latina**. pg. 23-40. Mexico: Ed. Nueva Imagen, 1979.

\_\_\_\_\_. La Teoría del Control Social en el Estudio de los Procesos Étnicos". In: **Anuário Antropológico**. pg. 13-53. Brasília, Ed. UNB/Tempo Brasileiro, 1988.

BOURDIEU, Pierre. **Le Sens Pratique**. Paris: Les Editions de Minuit, 1980.

\_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. RJ: Ed. Bertrand Russel, 1989.

\_\_\_\_\_. **A Economia das Trocas Lingüísticas**. SP: ESUSP, 1996a.

\_\_\_\_\_. **Razões Práticas. Sobre a Teoria da Ação**. SP: Ed. Papiurus, 1996b.

\_\_\_\_\_. **A Dominação Masculina**. RJ: Ed. Bertrand Brasil, 1999.

BROWN, Michael. Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity. **L'Homme** 33(24):307-326, 1994.

BRUNELLI, Gilio, **De Los Espiritus a los Microbios. Salud y cambio social entre los Zoró de la Amazonía brasileña**. Quito: Ed. Abya-Yala, 1989.

BUCHILLET, D. **Maladie et Memoire des origenes chez les Desna du Uaupés (Brésil)**. 1983. 261pg. Thèse ( présentée, en vue du grade de docteur). Université de Paris X.

\_\_\_\_\_. Interpretação de Doença e Simbolismo Ecológico entre os Índios Dessana. **Bol. Mus.Par.Emilio Goeldi**, Belém, Vol. 4(1):27-42, 1988 (Sér. Antropol.).

\_\_\_\_\_. Los Poderes del Hablar. Terapia y agresión chamánica entre los indios Desana del Vaupes brasileiro. In: BRASSO, E., SHERZER, J. (coords.). **Las Culturas Nativas Latinoamericanas através de su Discurso**. pg. 319-354. Quito: E. Abya-Yala, 1990, Col. 500 años.

\_\_\_\_\_. **Os Índios da Região do Alto Rio Negro: História, Etnografia e Situação de Terras**. Brasília, 79pp (mimeo), 1991a.

\_\_\_\_\_. **Pari Cachoeira: o laboratório Tukano do Projeto Calha Norte. Aconteceu Especial, Povos Indígenas do Brasil 1987/88/89/90/91**. SP: Ed. CEDI 18:107-115, 1991b.

\_\_\_\_\_. A Antropologia da Doença e os Sistemas Oficiais de Saúde. In: **Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia**. pg. 21-44. Belém: Ed. CEJUP/MPEG/UEP, 1991b.

\_\_\_\_\_. Representações e Práticas de Medicinas Tradicionais. Introdução In: **Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia**. pg. 63-65. Belém: Ed. CEJUP/MPEG/UEP, 1991c.

\_\_\_\_\_. Nobody is there to hear. Desana Therapeutic Incantations. In: LANGDON, J. and BAER, G. (eds.). **Portals of Power**. pg.211-230. Albuquerque: University of New Mexico Press; 1992.

\_\_\_\_\_. **Contas de Vidro, Enfeites de Branco e "Potes de Malária**. Brasília: Ed.UNB; 1995.

\_\_\_\_\_. De la Colonie à la République: Images de l'indien, politique et législation indigénistes au Brésil. **Cahiers des Amériques Latines** No:23:73-93, 1997.

CALDEIRA, Tereza P. Antropologia e Poder: Uma Resenha de Etnografias Americanas Recentes. **BIB** 27:3-50, 1989.

CAVUSCENS, Silvio. **As Lutas Contemporâneas dos Povos Indígenas da Amazônia**. 1999. 85pp. Monografia ( Graduação em Ciências Sociais) . Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

CHERNELA, Janet. Estrutura social do Uaupés. **Anuário Antropológico** 81. pg.59-108. Fortaleza/RJ: Ed. Universidade Federal do Ceará/Tempo Brasileiro, 1983.

\_\_\_\_\_. Gender, Language, and Placement in Uanano Song Litanies. **Journal of Latin American Lore** 14:2 193-206, 1988a.

\_\_\_\_\_. Righting History in the Northwest Amazon: Myth, Structure, and History in an Arapaço Narrative. In: HILL, J. (ed.) **Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past**. pg.35-49. Urbana: University of Illinois Press, 1988b.

\_\_\_\_\_. The ideal speech moment: women and narrative performance in the Brazilian Amazon. **Feminist studies** 29(1):73-96, 1997.

CHESNEAUX, Jean. **Modernidade-Mundo**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1996.

CHIAPPINO, Jean & ALLEZ, Catherine (eds.). **Del Microscopio a la Maraca**. Caracas: Ed. Exlibris, 1997.

CLAD, J. Conservation and the Indigenous Peoples. **Cultural Survival Quartely** 8(4):68-73, 1984.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência. Ensaio de Antropologia Política**. SP: Ed. Brasiliense, 1982.

\_\_\_\_\_. **A Sociedade contra o Estado: pesquisas de Antropologia Política**. SP: Ed. Brasiliense, 1990.

CLAY, J. .Organizing to Survive. **Cultural Survival Quartely** 8(4):2-13, 1984.

CLIFFORD, James. **A Experiência Etnográfica. Antropologia e Literatura no século XX**, RJ: Ed. UFRJ, 1998.

- COHEN, Jean. Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements. **Social Research** 52(4):663-716, 1985.
- COHEN, Jean, ARATO, Andrew. **Civil Society and Political Theory**. Cambridge: Mit Press, 1992.
- CONKLIN, Beth., GRAHAM, Laura. The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics. **Am. Anthropologist** 97(4):695-710, 1995.
- CONKLIN, Beth. Body Paint, Feathers, and VCR: Aesthetics and authenticity in Amazonian activism. **Am. Ethnologist** 24(4):711-737, 1997.
- COPANS, Jean. Antropologia Política. In: \_\_\_\_\_. **Antropologia. Ciência das sociedades primitivas?** pg.91-140. Lisboa: Ed. 70, 1982.
- DESCOLA, Philippe. **La Selva Culta. Simbolismo y Praxis en la Ecología de los Achuar**. Quito: Ed. Abya-Yala, 1989.
- DIAKURU e KISIBI. **A Mitologia Sagrada dos Desana-Wai**. S. Gabriel: Ed. UNIRT/FOIRN; 1996.
- DODGE, Raquel E. **Povos Indígenas: Direito, Ética e Controle Social**. III Conferência Nacional de Saúde Indígena. Brasília: 2001. 19p.
- DOIMO, Ana, DOXSEY, Jaime, BELING Neto, Roberto. Os novos movimentos Sociais: Teoria e prática. **Ciências Sociais Hoje**. pg.8-36. SP: Cortez Ed./ANPOCS, 1986.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**, SP: Ed. Perspectiva, 1976.
- DOYLE, Michael. **Aspects of Baniwa Medicinal Flora and Ethnoecology**. Manaus: Fundação Universidade do Amazonas, s.d. (mimeo).
- FAULHABER, Priscila. **O Navio Encantado. Etnia e Alianças em Tefé**. Belém: Ed. MPEG/MCT-CNPq, 1987.
- \_\_\_\_\_. Uma viagem ao "mundo de lá": Imaginário e movimento dos índios no Jupará-Solimões In: BARABAS, A. (comp.). **Religiosidad y Resistencia Indígenas hasta el fin del Milenio**. pg.157-186. Quito: Ed. Abya-Yala, 1994.
- \_\_\_\_\_. Identidade Étnica em Discussão. In: D'INCAO, Ma. Ângela, SILVEIRA, Isolda (orgs.). **A Amazônia e a Crise da Modernização**. pg.311-316. Belém: Ed. MPEG, 1994b.
- \_\_\_\_\_. **O lago dos Espelhos. Etnografia do Saber sobre a Fronteira em Tefé/Amazonas**. Belém: Ed. MEPEG/PR/MCT-CNPq, 1998.
- FAURÉ, G. Constituição da Interdisciplinaridade. In: PORTELA, E., et all. **Interdisciplinaridade**. pg.3-22. RJ: Ed. Tempo Brasileiro, 1992.
- FERNANDES, Rubem. **Privado porém público: o terceiro setor na América Latina**. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 1994.

FLAMENT, Claude. Structure, dynamique et transformation des représentations sociales. In: ABRIC, Claude. **Pratiques sociales et représentations**. pg.37-58. Paris:PUF, 1997.

FISHER, William. Megadevelopment, Environmentalism, and Resistance: The Institutional Context of Kayapó Indigenous Politics in Central Brazil. **Human Organization** 53(3):220-232, 1994.

FOX, Robin. **Parentesco e Casamento. Uma perspectiva antropológica**. Lisboa: Ed. Veja, 1986.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. RJ:Ed. Graal, 1982.

GALLOIS, Dominique. A Categoria Doença de Branco: Ruptura ou Adaptação de um Modelo Etiológico Indígena?. In: BUCHILLET, D.(org.). **Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia**. pg. 175-206. Belém: Ed. CEJUP/MPEG/UEP, 1991.

\_\_\_\_\_. Xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação *i-apie*. In: LANGDON, J. (org.). **Xamanismo no Brasil. Novas Perspectivas**. pg. 39-74, Ed. UFSC, Florianópolis, 1996.

GALVÃO, Eduardo, Aculturação Indígena no Rio Negro. In: \_\_\_\_\_. **Encontro de Sociedades. Índios e Brancos no Brasil**. . pg 135-192. SP:Ed. Paz e Terra, 1979

GARNELO, L. e FIGUEROA, A. Proposta de Distrito Sanitário para o Alto Rio Negro. Relatório de Consultoria realizada para o Banco Mundial. 176 pp. 1992. (mimeo)

GARNELO, L. Lutas e Políticas de Saúde no Alto Rio Negro. In: **Anais do I Simpósio dos Povos Indígenas do Rio Negro: Terra e Cultura**. Manaus: Ed. Universidade do Amazonas, 1997.

\_\_\_\_\_. Projeto Rede Autônoma de Saúde Indígena – Uma Experiência de Educação e Comunicação em Saúde Indígena. In: VASCONCELOS, Eymard (org.). **A saúde nas palavras e nos gestos: reflexões da Rede de Educação Popular e Saúde**. pg.237-260. São Paulo:HUCITEC, 2001.

\_\_\_\_\_. (org.) **Manual de Doenças Tradicionais Baniwa**. Manaus:Ed. Universidade do Amazonas, 2001.

GARNELO, Luiza, WRIGHT, Robin. Doença, Cura e Serviços de Saúde. Representações, Práticas e Demandas Baniwa”. **Cadernos de Saúde Pública** 17(2):273-284, 2001.

GODELIER, M. **La Producción de los Grandes Hombres. Poder y Dominación Masculina entre los Baruya de Nueva Guinea**. Barcelona: Ed. AKAL, 1986.

GOLDMAN, Irving. **The Cubeo. Indians of the Northwest Amazonia**. Urbana: University of Illinois Press, 1963.

GOHN, Ma. da Glória. Participação e gestão popular na cidade. **Serviço Social e Sociedade**, No. 26:25-47, 1988.

\_\_\_\_\_. **Conselhos populares, conselhos de cidadãos e participação popular. Serviço Social e Sociedade**, No. 34:65-89, 1990.

\_\_\_\_\_. **Teorias dos Movimentos Sociais. Paradigmas Clássicos e Contemporâneos**. SP: Ed. Loyola, 1997

GOODY, Jack. **A Lógica da Escrita e a Organização da Sociedade**, Lisboa: Ed. 70, 1986.

\_\_\_\_\_. **A domesticação do Pensamento selvagem**. Lisboa: Ed. Presença, 1988.

GROS, Christian. L'Indien est-il Soluble dans la Modernité? Ou de quelques bonnes raisons de traitêr des amazonies indiennes. **Cahiers des Amériques Latines**, No. 21:61-72, 1997.

HERRERA, Xochitl. Medicina Tradicional y Medicina Institucional: El Promotor de Salud Investiga los Puntos de Conflicto. In: BUCHILLET, D.(org.). **Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia**. pg.247-266. Belém: Ed. CEJUP/MPEG/UEP, 1991.

HERZLICH, Claudine. A problemática da Representação Social e sua Utilidade no Campo da Doença. **Physis- Revista de Saúde Coletiva**. 1(2):24-57, 1991.

HILDEBRAND, Martin von. Gaia and Culture: Reciprocity and Exchange in the Colombian Amazon. In: BUNYARD, P.(Ed.), **Gaia in Action**. pg. 227-316. Edinburgh: Floris Books, 1993,.

HILL, Jonathan. Social equality and ritual hierarchy: The Arawakan Wakuenai of Venezuela. **Am. Ethnologist** 11(3):528-544, 1984.

\_\_\_\_\_. Wakuenai ceremonial exchange in Northwest Amazon. **Journal of Latin American Lore** 13(2):183-224, 1987

\_\_\_\_\_. The soft and the stiff: ritual power and mythic meaning in a northern Arawak classifier system. **Antropologica** (68):55-77, 1988a.

HILL, Johnathan, WRIGHT, Robin. Time, Narrative, and Ritual: Historical Interpretations from an Amazonian Society. In: HILL, J(ed.) **Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past**. pg.87-105. Urbana: University of Illinois Press, 1988b.

\_\_\_\_\_. **Keepers of the Sacred Chants: The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society**. Tucson: University of Arizona Press, 1989.

\_\_\_\_\_. El Mito, la Musica y la Historia. Transformaciones Poéticas del Discurso Narrativo en una Sociedad Amazónica. In: BRASSO, E., SHERZER, J.(coords.). **Las Culturas Nativas Latinoamericanas através de su Discurso**. pg.71-88. Quito, E. Abya-Yala, 1990, Col. 500 años.

\_\_\_\_\_. Cosmology and Situation of Contact in Upper Rio Negro Basin. In: TURNER, Terence (ed.). **South American Studies: Cosmology, Values and Inter-Ethnic Contact in South America**, 2:42-51, 1993.

\_\_\_\_\_. 'Muzicalizing" the Other: Shamanistic Approaches to Ethnic-Class Competition along the Upper Rio Negro. In: BARABAS,A. (comp.). **Religiosidad y Resistencia Indígenas hasta el fin del Milenio**. pg.105-128. Quito: Ed. Abya-Yala, 1994..

HUGH-JONES,C. **From the Milk River. Spatial and Temporal processes in Northwest Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

\_\_\_\_\_. La Fibre et la Pulpe. **L'Ethnographie** CXXI Tome LXXV (80):22-46, 1979.

HUGH-JONES,S.**The palm and the pleiades - initiation and cosmology in Northwest Amazonia**.London: Cambridge University Press, 1979.

IANNI, Octávio, **Teorias da Globalização**. R J: Ed. Civilização Brasileira, 1995. 4ª edição

\_\_\_\_\_. **A era do Globalismo**. R J: Ed. Civilização Brasileira, 1996.

JACKSON,J. **The fish people, linguistic exogamy and Tukano identity in Northwest Amazonia**. London: Cambridge University Press, 1983.

\_\_\_\_\_. Gender relations in the Central Northwest Amazon. **Antropologica** 70:17-38, 1988.

\_\_\_\_\_. The meaning and message of symbolic sexual violence in Tukanoan ritual. **Anthropological Quartely**. 65(1):1-18, 1992.

\_\_\_\_\_.Vaupés Indigenous Rights Organizing and the Emerging Ethnic Self In: HILL,J. (ed.) **South American Studies**. Discourses and the Expression of Personhood in South American Inter-Ethnic Relations. No. 3: 28-39, 1993.

\_\_\_\_\_. Culture Genuine and Spurious: The politics of Indianness in the Vaupés, Colombia. **Am. Ethnologist** 22( 1):2-27, 1995 a.

\_\_\_\_\_. Preserving Indian Culture: Shaman schools and ethno-education in the Vaupés, Colombia. **Cultural Anthropology** 10(3): 302-329, 1995b.

JACOBI, Pedro. Movimentos Sociais Urbanos no Brasil: Reflexão sobre a Literatura nos Anos 70 e 80. **BIB** (23):18-34, 1987.

JODELET,D. **Les Representations Sociales**.Paris: Ed. P.U.F., 1989.

JOURNET,Nicolas. Los Curipaco del Rio Içana: Economia y Sociedad.**Revista Colombiana de Antropologia** XXIII:125-182, 1980-1981.

\_\_\_\_\_. **La Paix des Jardins.Structures Sociales des Indiens Curipaco do Haut Rio Negro (Colombia)**. Paris: Ed. Musée de L'Homme/CNRS, 1995.

JOVCHELOVITCH,Sandra e GUARESCHI,Pedrinho(orgs.).**Textos em Representações Sociais**. Ed. Vozes.Petrópolis, 1984.

KRACKE,Waud. **Force and Persuasion. Leadership in na Amazonian Society**. Chicago: Chicago University Press, 1978

- KOCH-GRÜMBERG, Theodor. **Dos años entre los índios**. Bogota: Editorial Universidad Nacional, 1995, vol. I e II.
- KUMU, Umúsin, KENHIRI, Tolamã. **Antes o Mundo não Existia**. SP:Ed. Cultura, 1968.
- KUSHINIR, Karina, CARNEIRO, Leandro. As Dimensões Subjetivas da Política. *Cultura Política e Antropologia da Política*. **Estudos Históricos** (24):227-245, 1999.
- LACLAU, Ernesto. Os Novos Movimentos Sociais e a Pluralidade do Social. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol.1(2):41-47, 1986.
- LANNA, Marcos. Reciprocidade e Hierarquia. **Revista de Antropologia** 39(1):111-144, 1996.
- LANGDON, Jean, Representações de Doença e Itinerário Terapêutico dos Siona na Amazônia Colombiana. In: SANTOS, Ricardo, COIMBRA Jr., Carlos (orgs.). **Saúde e Povos Indígenas**. pg.115-142. RJ: Ed. FIOCRUZ, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Saúde Indígena. A Lógica do Processo de Tratamento**. **Saúde em Debate**, Ed. Especial, 1988.
- LAPLANTINE, François. **Antropologia da Doença**. SP: Ed. Martins Fontes, 1991.
- LATOUCHE, Serge. **A Ocidentalização do Mundo**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1996. 2ª edição.
- LEIS, H., A Desordem Ecológica na Amazônia e a Desordem Político Econômica da Ordem Internacional. In: ARAGÓN, L. **A Desordem Ecológica na Amazônia**. p. 373-382. Belém: Ed. UFPA, 1991. (Série Cooperação Amazônica).
- LEVI-STRAUSS, Clause. Le Triangle Culinaire. **L'Arc** (26):19-29 1968.
- \_\_\_\_\_. **O Pensamento Selvagem**. SP:Comp. Edit. Nacional, 1976.
- \_\_\_\_\_. (org.). **L'Identité**. Paris:Ed. P.U.F., 1977
- \_\_\_\_\_. Las Regras de la Buena Educación. In: **El origen de las maneras de Mesa. Mitológicas III**. pg. 324-444. Mexico: Siglo Veinteuno Editores, 1984a.
- MAGALHÃES, Edgard. **O Estado e a Saúde Indígena. A experiência do Distrito Sanitário Yanomami**. 2000. Dissertação (Mestrado em Política Social), Universidade de Brasília, Brasília.
- \_\_\_\_\_. **A descentralização e o terceiro setor: entre o esvaziamento do Estado e o fortalecimento da sociedade civil**. Brasília: SER/UNB, 1999.
- MAUSS, Marcel, **Sociologia e Antropologia**. SP:Ed. EPU/EDUSP, 1974, vols. I e II.
- MAYBURY-LEWIS, David. Indian & Pro-Indian Organizations in Brazil. **Cultural Survival Quarterly** 8(4):19-21, 1984.

McCALLUM, Cecília. Comendo com *Txai*, comendo como *Txai*. A sexualização de relações étnicas a Amazônia contemporânea. **Revista de Antropologia**. 40(1):109-147, 1997.

MELUCCI, Alberto. The New Social Movements: A theoretical approach. **Social Science Information** 19(12):199-226,1980.

\_\_\_\_\_. Movimentos Sociais, Renovação Cultural e o Papel do Conhecimento. **Novos Estudos CEBRAP**, No. 40:152-166, 1994.

\_\_\_\_\_. **The Playing Self. Person and meaning in the planetary society**. Cambridge: Cambridge University Press,1996.

MONTEIRO, John, **Raízes Históricas das Organizações Indígenas no Brasil**. XI Congresso Internacional da AHILA, Liverpool, 1996.

MORÁN,Emilio.**A Ecologia Humana das Populações da Amazônia**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1990

MOREIRA,Ismael, MOREIRA,Ângelo. **Mitologia Tariana**. Manaus: Ed. IBPC, 1994.

MOSCOVICI, Serge. Des Representations collectives aux représentations sociales. In: JODELLET,D. (org.). **Les Représentations Sociales**, pg.62-86. Paris: Ed. PUF, 1989.

MURPHY,Y. & MURPHY,R. **Women of the Forest**. New York: Columbia University Press, 1985. 2a. ed.

NOVAES, Sylvia C. **Jogo de Espelhos. Imagens da representação de si através dos outros**. 1990. Tese (Doutorado em Antropologia Social), USP, SP.

NIMUENDAJÚ,Kurt.Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés (1927). In: **Textos Indigenistas**. pg. 123-192. SP: Ed. Loyola, 1982.

OLIVEIRA, Ana Gita.**Índios e Brancos no Alto Rio Negro-um estudo da situação de contato dos Tariana**. 1981.Dissertação ( Mestrado em Antropologia Social) - UNB, Brasília.

\_\_\_\_\_. **O Mundo Transformado. Um estudo da cultura de Fronteira no Alto Rio Negro**. Belém: Ed. MPEG/PR/MCT/CNPq, 1995.

OLIVEIRA, Adélia, GALVÃO,E. A Situação atual dos Baniwa (Alto Rio Negro). **Bol. Mus. Paraense Emílio Goeldi** 20:27-40, 1973.

OLIVEIRA, Adélia . A Terminologia de Parentesco Baniwa. **Bol. Mus.Paraense Emílio Goeldi**, 56:1-36, 1975.

\_\_\_\_\_. Depoimentos Baniwa sobre as relações entre índios e 'civilizados' no rio Negro, **Bol. Mus.Paraense Emílio Goeldi** 72:1-31,1979.

OLIVEIRA Filho, João P. **O "Nosso Governo". Os Tikuna e o Regime Tutelar**. SP: Ed. Marco Zero/CNPQ, 1987.

\_\_\_\_\_. **Segurança das fronteiras e o novo indigenismo: formas e linhagens do Projeto Calha Norte.** In: **Antropologia e Indigenismo**, (1):15-33. RJ:PETI/EDUFRJ, 1990.

\_\_\_\_\_. **Indigenismo e Territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo.** RJ: Ed. Contracapa, 1998.

\_\_\_\_\_. **A Viagem de Volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena** Rio de Janeiro: Ed. Contracapa, 1999.

OLIVEIRA, Roberto C. **O Índio e o Mundo dos Brancos. A Situação dos Tukuna do Alto Solimões.** SP: Ed. DIFEL, 1964.

\_\_\_\_\_. **Identidade, Etnia e Estrutura Social.** SP: Ed. Pioneira, 1976.

\_\_\_\_\_. **A politização da Identidade e o Movimento Indígena.** I Seminário Iberoamericano de Estudios Indigenas, Sevilha, 1987.

ORLANDI, Eni, **Uma Retórica do Oprimido: O Discurso dos Representantes Indígenas.** In: **Terra à Vista – Discurso do Confronto: Velho e Novo Mundo**, pg.209-234. SP: Cortez/UNICAMP, 1990.

ORTNER, Sherry. **Está a mulher para o homem assim como a natureza está para a cultura?** In: ROSALDO,R. LAMPHERE,L. **A Mulher, a Cultura e a Sociedade.** pg 95-118. RJ: Ed. Paz e Terra, 1979.

\_\_\_\_\_. **Theory in Anthropology since the Sixties.** In: DIRKS,N.,ELEY,G, ORTNER,S.(eds.). **Culture/Power/History. A reader in Contemporary Social Theory.** pg.372-411. Princeton: Princeton University Press; 1994.

ORTIZ, Renato. **Cultura e Modernidade.** São Paulo: Ed. Brasiliense; 1992.

\_\_\_\_\_. **Mundialização e Cultura.** São Paulo. Ed. Brasiliense;1994.

\_\_\_\_\_. **Um Outro Território. Ensaio sobre a Mundialização.** São Paulo, Ed. Olho D'água; s.d.

ORTOLAN MATOS, Ma, Helena. **O Processo de criação e consolidação do Movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980).** 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Universidade de Brasília, Brasília.

\_\_\_\_\_. **Histórias de Vida, histórias de líderes: trajetórias e perfis das lideranças do movimento indígena brasileiro.** Projeto de Pesquisa apresentado à FAPESP. Campinas 2000 (mimeo).

OVERING, Joanna. **Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon socio-political thought.** **Antropologica** 59-62:331-348, 1983-1984.

PALMEIRA,Moacir. **Voto: Racionalidade ou Significado?** **Revista Brasileira de Ciências Sociais** (20):26-30, 1992.

PALMEIRA, Moacir, HEREDIA, Beatriz. Os comícios e a política de facções. **Anuário Antropológico**, 94:31-94, 1995.

PALMEIRA, Moacir, GOLDMAN. **Antropologia, Voto e Representação Política**. RJ:Ed. Contracapa, 1996.

PEREIRA, Elio F. **Movimento Indígena e Transformação Social no Alto Rio Negro**. 2001. Monografia (Graduação em Ciências Sociais), Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

PINTO, Louis. **Pierre Bourdieu e a Teoria do Mundo Social**. RJ:Ed. FGV, 2000.

PITKIN, Hanna. **The Concept of Representation**. Berkeley: University of California Press, 1972.

POLLOCK, Donald. **Personhood and Illness among the Culina of Western Brazil**. 1985. (PhD Thesis) - University of Rochester, N. York.

POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**, SP: Ed. UNIFESP, 1998.

POZZOBON, Jorge. Índios por Opção. In: RICARDO, Carlos A. (ed.). **Povos Indígenas no Brasil 1995/1995**. pg. 127-129. SP: Instituto Socioambiental, 1996.

RAMIREZ, Henri. **Dicionário Baniwa Português**. Manaus: Ed. Universidade do Amazonas, 2001.

RAMOS, Alcida. O Brasil no movimento indígena americano. In: **Anuário Antropológico 82**. Pg. 281-286. Fortaleza/Rio de Janeiro: Ed. Universid. Federal do Ceará/Tempo Brasileiro, 1994.

\_\_\_\_\_. Indian Voices: Contact Experienced and Expressed. In: HILL, J. (ed.) **Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past**. pg.214-234. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

\_\_\_\_\_. O Índio hiper-real. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** No.28:5-14, 1995a

\_\_\_\_\_. **Convivência Interétnica no Brasil. Os Índios e a Nação Brasileira**. Brasília: Ed. UNB, 1995b, Série Antropologia.

\_\_\_\_\_. The Indigenous Movement in Brazil. A Quarter Century of Ups and Downs. **Cultural Survival Quartely**, 211(2):50-53, 1997.

REED, R.. Federations of Indians Communities: Strategies for Grassroots Development. **Cultural Survival Quartely** 11(1):2-13, 1987.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. **Desana. Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés**. Bogotá: Ed. Procultura, 1986.

RETEL-LAURENTIN, Anne (org.). **Etiologie et Perception de la Maladie dans les sociétés modernes et traditionnelles**. Paris: E. L'Harmattan, 1987.

RIBEIRO, Ana C., **Movimentos Sociais: Caminhos para a defesa de uma temática ou os desafios dos anos 90.** *Ciências Sociais Hoje*, pg.95-121, SP:Ed. Vértice/ANPOCS,1991.

RICARDO, C.A. **Jogo duro na Cabeça do Cachorro.** In: **Povos Indígenas do Brasil, 1987/88/89/90. Aconteceu Especial** 18:101-106, São Paulo: CEDI; 1991

\_\_\_\_\_. **Os índios e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil.** In: SILVA, A., GRUPIONI, L. **A Temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores do primeiro e segundo graus.** pg. 29-55. Brasília: Ed.MEC/ MARI/ UNESCO, 1995.

RIVIÉRE, P. **Individual and society in Guiana. A comparative study of Amerindian social organization.** Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SÁ, Celso. **Núcleo. Central das Representações Sociais.** Petrópolis: Ed Vozes, 1996.

SABANA, Filinto A. **Ciencias Naturales en la Mitología Curripaco.** Guainia: Ed. Fundación Etnollano/Programa Fondo Amazonico/COAMA, 1997.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e Razão Prática.** SP:Ed. Zahar, 1979.

\_\_\_\_\_. **Economia de la Edad de Piedra.** Madrid: Ed. Akal/Universitaria, 1983.

\_\_\_\_\_. **Cosmologias do Capitalismo: O Setor Trans-Pacífico do 'Sistema Mundial'.** XVI **Reunião Brasileira de Antropologia**, S. Paulo, 1988.

\_\_\_\_\_. **Ilhas de História.** RJ: Ed. Zahar, 1990.

\_\_\_\_\_. **O 'Pessimismo Sentimental' e a Experiência Etnográfica: Por que a Cultura não é um 'Objeto' em via de Extinção.** *Mana*, 3(1):41-73, 1997. Parte I .

\_\_\_\_\_. **"O 'Pessimismo Sentimental' e a Experiência Etnográfica: Por que a Cultura não é um 'Objeto' em via de Extinção.** *Mana*, 3(2):41-73, 1997. Parte II .

SAILLANT, Francine et GAGNON, Eric. **Vers une anthropologie des soins?.** *Anthropologie et Sociétés: Soins, Corps, Altérité.* 23(2):5-39, 1999.

SAMAJA, Juan. **A Reprodução Social e a Saúde.** Salvador: Casa da Qualidade Editora, 2000

SAMPAIO, Sully. **Conferências Bíblicas. Religião e Estratégias Políticas no Mundo Baniwa.** 2000. Monografia (Graduação em Ciências Sociais), Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

SANTOS, Antônio Maria, LIMA, Margarida. **Medicina tradicional e ocidental no Alto Rio Negro. O papel dos rezadores em S. Gabriel da Cachoeira (Am).** In: BUCHILLET, D. **Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia.** pg.229-242. Belém: Ed.CEJUP/MPEG/EU,; 1991.

SANTOS-GRANERO, Fernando. **Poder, Ideologia y Rituales de Production en las Sociedades Indigenas Amazonicas.** *Amazonia Peruana* Tomo X(19):27-61, 1990.

\_\_\_\_\_. From Prisoner of the Group to Darling of the Gods. *L'Homme* 26-128 .XXXIII (2-4):213-230, 1993.

\_\_\_\_\_. **El Poder del Amor. Poder, conocimiento y moralidad entre los Amuesha de la selva central del Perú.** Quito: Ed. Abya-Yala, 1994.

SANTOS,Roberto. **História Econômica da Amazônia.** SP: TAQ Editor, 1980.

SANTOS,Milton. Por uma Geografia das Redes. In:\_\_\_\_\_. **A Natureza do Espaço: técnica e tempo; razão e emoção.** Pg.208-222. SP: Ed. HUCITEC, 1999.

SEEGER,Anthony, da MATTA,Roberto, VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras.In: OLIVEIRA FILHO,João P. (org.)**Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil,** pg.11-29.RJ: Ed. Marco Zero,1987.

SEYFERTH,Giralda.Etnicidade e Cidadania: Algumas considerações sobre as Bases Étnicas da Mobilização Política . **Boletim do Museu Nacional** (42):1-16, 1983.

SILVA, Marilene Corrêa. **Metamorfoses da Amazônia.** 1997. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) IFCH/UNICAMP, Campinas.

SINDZINGRE,Nicole,ZEMPLÉNI,Andras. Modeles et Pragmatique, Activation et Repetition. Reflexions sur la Causalite de la Maladie chez les Senufo de Cote d'Ivoire. **Soc.Sci.Med.**.vol 15B:279-293, 1981.

SINDZINGRE,Nicole,La nécessité du sens: l'explication de l'infortune chez les Senufo. In: AUGÉ,M. et HERZLICH,N.**Le Sens du Mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie.** pg.93-122. Paris:Ed. des Archives Contemporaines,1984.

SMITH,Richard C.A Search for Unity within Diversity. **Cultural Survival Quartely** 8(4):6-14, 1984a.

\_\_\_\_\_. Amazonian Indian Participate at UN. **Cultural Survival Quartely** 8(4):20-31b.

\_\_\_\_\_. Indigenous Autonomy for Grassroots Development. **Cultural Survival Quartely** 11(1):8-12, 1987.

SPINK,M.J. **Práticas Discursivas e Produção de Sentidos no Cotidiano. Aproximações Teóricas e Metodológicas.** SP: Cortez Editora, 1999.

SWARTZ, M., TURNER, V., TUDEN, A. **Political Anthropology.** Chicago; Aldine Publishing Company, 1966.

SZTOMPKA,Piotr. **The sociology of social change.** Cambridge: Cambridge University Press,1993.

THOMAS, David. **Order without Government. The Society of the Pemon Indians of Venezuela.** Urbana: University of Illinois Press, 1982.

TORRES LABORDE,Alfonso. **Mito y cultura entre los Barasana.** Bogotá: Ed. Universidad de los Andes, 1969.

TOURRAINE, Alain. An Introduction to the Study of Social Movements. **Social Research** 52(4):749-788, 1985.

\_\_\_\_\_. **Palavra e Sangue**. Campinas: Ed. UNICAMP, 1989.

\_\_\_\_\_. Os Movimentos Sociais. In: \_\_\_\_\_. **Sociologia e Sociedade**, RJ: Editora Livros Técnicos e Científicos, 1998.

TURNER, Terence. History, Myth, and Social Consciousness among Kayapó of Central Brazil. In: HILL J. (ed.) **Rethinking Myth and History**. pg.195-213. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

\_\_\_\_\_. Os Mebengokre Kayapó: História e Mudança Social. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) **História dos Índios no Brasil**. pg. 311-336. SP: Ed. Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. Da Cosmologia à História. In: VIVEIROS DE CASTRO, E., CARNEIRO DA CUNHA, M.(org.) **Amazônia: Etnologia e História indígena**. pg. 43-66. SP: NHII – USP/FAPESP, 1993a.

\_\_\_\_\_. From Cosmology to Ideology: Resistance, Adaptation and Social Consciousness Among the Kayapó. In: TURNER, Terence (ed.). **South American Studies: Cosmology, Values and Inter-Ethnic Contact in South America**, 2:1-13, 1993b.

UMUSI, Pärökumu, KEHIRI, T. **Antes o Mundo não Existia**. SP: Ed. Cultura, 1968.

VALLADARES, L., BOSCHI, R. Problemas teóricos na análise dos movimentos sociais. **VII Encontro Anual da ANPOCS**, Friburgo, 1981

VERÓN, Eliseo. **A Produção do Sentido**. SP: Cultrix/USP; 1980.

\_\_\_\_\_. Quand lire c'est faire: L'enonciation dans le discours de la presse écrite. In: **Semiotique II**. Paris: IREP, 1983.

VIEIRA, P.F. A Problemática Ambiental e as Ciências Sociais no Brasil. In: HOGAN, D. VIEIRA, P. F.(orgs.), **Dilemas Sócioambientais e Desenvolvimento Sustentável**. p. 103-48. Campinas: Ed. UNICAMP, 1995.

VIOLA, E.J.; LEIS, H. Desordem Global da Biosfera e Nova Ordem Internacional: O papel Organizador do Ecologismo. **13º Encontro Anual da ANPOCS**. GT Ecologia Política e Sociedade, Caxambu, 1989.

VIOLA, Eduardo. A Multidimensionalidade da globalização, as novas forças sociais transnacionais e seu impacto na política ambiental no Brasil, 1989-1995. In: FERREIRA, L., VIOLA, E. (orgs.). **Incertezas de Sustentabilidade na Globalização**. pg.15-66. Campinas, Ed. UNICAMP, 1996.

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. Autodeterminação indígena como valor. **Anuário Antropológico** 81. pg.. Fortaleza: Ed. Universidade Federal do Ceará/Tempo Brasileiro, 1983.

\_\_\_\_\_. Escatologia pessoal e poder entre os Araweté. *Religião e Sociedade* 13/3:3-26, 1986

\_\_\_\_\_. Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidianato Amazônico. In: VIVEIROS de CASTRO, E., CARNEIRO da CUNHA, M.(orgs.) **Etnologia e História Indígena**. pg. 149-210. SP: Ed. NHII/USP/FAPESP, 1993.

\_\_\_\_\_. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. *Mana* 2(2):115-145, 1996.

\_\_\_\_\_. Etnologia Brasileira. In: MICELI, Sérgio(org.) **O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)**. Antropologia vol I. pg.109-221. SP: Ed.Sumará/ANPOCS/CAPES, 2000.

WEIGEL, Valéria. **Escola de Branco em Maloca de Índio**. Manaus: Ed. Universidade do Amazonas, 2001.

WHITE, Kevin. The Sociology of Health and Illness: Feminist approaches to the Sociology of Health. *Current Sociology* 39(2):50-70, 1998.

WAGLEY, Charles. **Uma Comunidade Amazônica**. SP: Ed. Companhia Editora Nacional, 1977.2a. Ed., col. Brasileira

WRIGHT, R.. **The History and religion of the Baniwa peoples of the upper Rio Negro valley**. 1981. (Ph.D. dissertation) Stanford University. Ann Arbor: University Microfilms.

\_\_\_\_\_. Uma História de Resistência: Os Heróis Baniwa e suas lutas. *Revista de Antropologia*. Vol.30/31/32:355-381, 1987/88/89.

\_\_\_\_\_. Anthropological Presuppositions of Indigenous Advocacy. *Ann. Rev. Anthropology*, 17:365-90. 1988.

\_\_\_\_\_. Uma política de dividir-e-conquistar: Os Baniwa, a Mineração e o Projeto Calha Norte. **XIII Encontro Anual da ANPOCS/ GT de Política Indigenista**. Caxambu, 1989, 25 pp. (não publicado).

\_\_\_\_\_. Guerras e Alianças nas Histórias dos Baniwa do Alto Rio Negro. *Ciências Sociais Hoje*. pg.217-36, 1990.

\_\_\_\_\_. Baniwa-Curipaco-Wakuenai. In: **Enciclopedia of World Cultures**. New Haven: J. Wilbert Ed. ,1992<sup>1</sup>

\_\_\_\_\_. História indígena do noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) **História dos Índios no Brasil**. pg. 253-268.SP:Ed. Companhia das Letras, 1992b.

\_\_\_\_\_. Uma conspiração contra os civilizados?: História, Política e Ideologias dos Movimentos Milenaristas dos Arawak e Tukano do Noroeste da Amazônia. **Anuário Antropológico/89**, pg191-231,RJ:Tempo Brasileiro, 1992.

\_\_\_\_\_. Pursuing the Spirit. Semantic Construction in Hohodene *Kalidzmai* Chants for Initiation. *Amerindia*. (18):1-37, 1993.

\_\_\_\_\_. Umawali. Hohodene myths of the Anaconda, father of fish. **Société Suisse des Américanistes. Bull.** 57/58: 37-48, 1993-94.

\_\_\_\_\_. Catastrophe and regeneration, In: BARABAS, A. (comp.). **Religiosidad y Resistencia Indígenas hasta el fin del Milenio.** pg.79-104. Quito: Ed. Abya-Yala, 1994..

\_\_\_\_\_. Os Guardiões do Cosmos: Pajés e Projetas entre os Baniwa, In: LANGDON, J. (org.). **Xamanismo no Brasil. Novas Perspectivas.** pg. 75-116. Florianópolis: Ed. UFSC, 1996.

\_\_\_\_\_. **Cosmos, Self and History in Baniwa Religion. For those unborn.** Austin: University of Texas Press, 1998.

\_\_\_\_\_. (org.). **Waferinaipe Ianheke. A Sabedoria dos Nossos Antepassados.** S. Gabriel da Cachoeira: Ed. FOIRN/ACIRA/ISA, 1999.

\_\_\_\_\_. O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão Baniwa. In: \_\_\_\_\_. (org.). **Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil.** Campinas: Ed. UNICAMP, 1999.

\_\_\_\_\_. Purity and Contamination: Millenarian Traditions among the Baniwa and other Arawakan Peoples of the Northwest Amazon. **International conference on Comparative Arawakan Histories,** Panama, 2000

\_\_\_\_\_. Hidden Enemies: Baniwa Witchcraft and Sorcery. In: WHITEHEAD, Neil and WRIGHT, Robin (eds.) **Dark Shamans – The Anthropology of Assault Sorcery in Amazonia.** Duke University Press (in press).

\_\_\_\_\_. Prophetic traditions among the Baniwa (in press).

WRIGHT, R., HILL, J. History, Ritual and Myth: Nineteenth Century Millenarian in the Northwest Amazon. **Ethnohistory** 33(1):31-54, 1986.

WRIGHT, Pablo. Perspectivas Teóricas en la Antopología de los Movimientos Socioreligiosos do Chaco Argentino. In: BARABAS, A. (comp.). **Religiosidad y Resistencia Indígenas hasta el fin del Milenio.** pg.17-44. Quito: Ed. Abya-Yala, 1994..

YOUNG, A. The Anthropology of illness and sickness. **Annual Review of Anthropology,** 11:257-285, 1985.

ZEMPLÉNI, Andras. La Maladie et ses Causes. **L'Ethnographie,** LXXXI (96-97):13-44, 1985-2

\_\_\_\_\_. Entre 'Sickness' et 'Illness': de la Socialisation e l'Individualisation de la 'Maladie'. **Soc.Sci.Med.** 27(11):1171-1182, 1988.

ZORNOSA, Y. Colombian Indian Organization. **Cultural Survival Quartely** 8(4):66-67, 1984

## Documentos Consultados

ASSOCIAÇÕES INDÍGENAS DO IÇANA/AIARI/XIÉ. Relatório da Primeira Assembléia Regional do Içana/Aiari/Xié. Tunuí, 2000.

ASSOCIAÇÃO DAS COMUNIDADES INDÍGENAS DO RIO AIARI/ACIRA. Relatório de Atividades. Comunidade de Canadá, 1999.

\_\_\_\_\_. Relatório de Assembléia Eletiva. Comunidade de Canadá, 2000.

ASSOCIAÇÃO DOS AGENTES INDÍGENAS DE SAÚDE DO ALTO RIO NEGRO/AAISARN. Ata da III Assembléia Anual. São Gabriel da Cachoeira, 1998.

\_\_\_\_\_. Ata da IV Assembléia Anual. São Gabriel da Cachoeira, 1999.

*As Faces Escuras do Indigenismo Missionário com as Modernas Formas de Dominação Colonial.* Documento produzido pelas Organizações Indígenas em Abril de 2000. In: **Povos indígenas no Brasil, 1996/2000** SP: Instituto Sócio Ambiental; 2000.

*As Muitas Faces de uma Guerra.* CIMI interpreta comemorações dos 500 anos e critica movimento indígena. In: **Povos indígenas no Brasil, 1996/2000** SP: Instituto Sócio Ambiental; 2000.

CÂMARA MUNICIPAL DE S. GABRIEL DA CACHOEIRA. Ata de Reunião Ordinária. In: RICARDO, C.A. **Povos Indígenas do Brasil 1996/2000**. Pg. 271. SP: Ed. Instituto Socioambiental; 2000.

COORDENAÇÃO das ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS da AMAZÔNIA BRASILEIRA/COIAB. Relatório Final do Encontro Macro Regional preparatório para a III Conferência Nacional de Saúde Indígena. Manaus, 2001.

\_\_\_\_\_. Encontro das Organizações Indígenas Conveniadas com a FUNASA. Resultados e desafios do programa dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas no atendimento da saúde dos Povos Indígenas. Manaus, 2001.

FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO RIO NEGRO/FOIRN. Relatório da XIII Reunião do Conselho Administrativo da FOIRN/CAF. São Gabriel da Cachoeira, 1999.

\_\_\_\_\_. Relatório da XIV. Reunião do Conselho Administrativo da FOIRN/CAF. São Gabriel da Cachoeira, 2000.

\_\_\_\_\_. Relatório da XVI. Reunião do Conselho Administrativo da FOIRN/CAF. São Gabriel da Cachoeira, 2001.

ISA/FOIRN, Comunidades Indígenas do Alto e Médio Rio Negro – Banco de dados da demarcação. São Gabriel da Cachoeira, 1997.

MINISTÉRIO DA SAÚDE/FUNASA. Relatório Final da III Conferência Nacional de Saúde dos Povos Indígenas. Brasília. Maio de 2001.

MINISTÉRIO DA SAÚDE/FUNASA. Plano Distrital do Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro. São Gabriel da Cachoeira, 2001.

ORGANIZAÇÃO INDÍGENA DA BACIA DO IÇANA/OIBI. Relatório da V Assembléia Geral. Tucumã Rupita, 1997.

\_\_\_\_\_. Estatuto da OIBI, São Gabriel da Cachoeira, 1997.

\_\_\_\_\_. Relatório de Treinamento da OIBI. Tucumã Rupita, 1999.

\_\_\_\_\_. Plano de trabalho para o triênio 2001-2003. Tucumã Rupita, 2000.

\_\_\_\_\_. Relatório de gestão da OIB. Tucumã Rupita; 2000.

\_\_\_\_\_. Relatório de gestão da OIB. Tucumã Rupita; 2001.

ORGANIZAÇÃO INDÍGENA DOS CURIPACO DO ALTO IÇANA/OICAI. Relatório de Treinamento. Comunidade de Panã-Paná, 2000.