

Paulo Roberto Maia Figueiredo

**Desequilibrando o convencional:
estética e ritual com os Baré do alto rio Negro (AM)**

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Museu Nacional
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Rio de Janeiro, 2009

Paulo Roberto Maia Figueiredo

**Desequilibrando o convencional:
estética e ritual com os Baré do alto rio Negro (AM)**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de doutor.

Rio de Janeiro
Museu Nacional
2009

Desequilibrando o convencional: estética e ritual com os Baré do alto rio Negro (AM)

Paulo Roberto Maia Figueiredo

Tese submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de doutor.

Aprovada por

Eduardo Batalha Viveiros de Castro – Orientador
PPGAS/MN/UFRJ

Aparecida Maria Neiva Vilaça
PPGAS/MN/UFRJ

Carlos Fausto
PPGAS/MN/UFRJ

Geraldo Luciano Andrello
Ciências Sociais/UFSCar

Tânia Stolze Lima
UFF/ICHF

Rio de Janeiro
2009

FICHA CATALOGRÁFICA

Maia Figueiredo, Paulo Roberto

Desequilibrando o convencional: estética e ritual com os Baré do alto rio Negro (AM)/
Paulo Roberto Maia Figueiredo. Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ, 2009.

315 pp.

Tese de doutorado – Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGAS - Museu Nacional.

1. Antropologia Social. 2. Etnologia Indígena. 3. Ritual. 4. Tese. I. Título.

Ao Seu Filó, que me acolheu como um filho,
ao Seu Leopoldo, que me revelou os segredos do Jurupari,
e aos demais Baré do alto rio Negro.

Agradecimentos

A meu orientador, Eduardo Viveiros de Castro, pela generosidade em compartilhar com seus orientandos e alunos todo o conhecimento que possui.

À CAPES, que me concedeu bolsa de estudos durante toda a minha formação acadêmica. Para o trabalho de campo, ainda contei com os recursos concedidos pelo NUTI/PRONEX, além do financiamento do auxílio-pesquisa do PPGAS.

A Carlos Fausto e Aparecida Vilaça, que participaram da minha banca de qualificação e contribuíram para este trabalho com sugestões valiosas.

Ao ISA (Instituto Socioambiental), que facilitou imensamente minha pesquisa de campo e minha entrada na região. Agradeço especialmente aos amigos que fiz no Programa Rio Negro pela atenção, pelo apoio logístico e pela disponibilidade: Beto Ricardo, Fany Ricardo, Geraldo Andrello, Aloísio Cabalzar, Carla Dias, Marta Azevedo, Fernando Vicente, Gustavo Tosello, Natalie Unterstell, Andreza Andrade, Lucia Alberta, Laise Diniz, Adeilson Lopes, Flora Dias, Ludivine Eloy, Francimar dos Santos (Sucy), Rose Gonçalves, Margarida Costa, Elizabete Moraes, Francis Nishyama, Antônio Aguiar. Um agradecimento especial a Renata Alves pelos mapas disponibilizados para a tese.

A Cristiane Lasmar e Dominique Buchillet, que me orientaram e incentivaram nos momentos iniciais da minha pesquisa no rio Negro.

Aos diretores da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), Orlando Baré, Domingos Barreto, Renato Matos e André Fernandes, que viabilizaram minha pesquisa e minha entrada no Território Indígena Alto Rio Negro. Também sou grato à FUNAI de São Gabriel da Cachoeira pelas autorizações. Ao Departamento Sanitário Especial Indígena (DSEI), pelos tratamentos dispensados, além de eventuais caronas de voadeira pelo rio Negro. Agradeço especialmente à ajuda de Ernandes.

Aos amigos de São Gabriel da Cachoeira, de modo especial aos irmãos Nelson Gonçalves e Beto Gonçalves, além da família de D. Josefa; Riz Oliveira, D. Clara e Cleidiane. Também sou grato a Braz França de Oliveira, Alvaci, Adão, Luiz Brazão e Odete.

Aos moradores e famílias das comunidades de São Marcelino, Tabocal dos Pereira, Mabé, Ilha de Guariba, Cué-Cué e Juriti. Em especial, às famílias das comunidades de São Francisco e à família de Seu Filó Gonçalves e Dona Ina, que me acolheu em sua casa durante a maior parte de minha pesquisa de campo. Ao Kilo (José Melgueiro), companheiro fiel. À família de Seu Leopoldo Barreto, em especial a Leopoldo Filho, Casimiro Alemão e Jurandir Barreto, que me recebeu em sua casa na última fase de minha pesquisa. Minha dívida com essas pessoas e famílias é imensa.

Aos funcionários do PPGAS e a Bruna Franchetto, Tânia Stolze Lima, Marcio Goldman, Otávio Velho, Luiz Antônio Costa, Joana Muller, Pedro Rocha, Felipe Agostini, Beatriz Matos, Leonor Valentino, Alice Soares, Beatriz Filgueiras, Débora Bronz, Antonia Walford, Bruno Marques, Julia Saúma, Marina Vanzoline, Anne-Marie Colpron, Ana Paula Lima, David Rodgers, César Gordon, Marcela Coelho de Souza, Renato Sztutman, Ana Luiza Martins Costa, Flavio Gordon, Pedro Cesarino e Helena Welper, pelo apoio e pela troca de conhecimento.

A Jonathan Hill e Robin Wright, pela estimulante troca de correspondências e informações.

A Nicolas Ellison e Mônica Mauri, por terem me dado a chance de apresentar uma comunicação em um simpósio no 52º Congresso Internacional dos Americanistas,

em Sevilha, na Espanha, em 2006, além de terem decidido publicar meu trabalho em uma coletânea de artigos apresentados no simpósio.

Aos meus professores e amigos, Ruben Caixeta e Eduardo Vargas, que, desde a graduação, me inspiraram e continuam me estimulando a seguir com minha formação em antropologia.

A Renata Otto Diniz e Luciana França, com as quais dividi não apenas o apartamento da Glória enquanto morei no Rio de Janeiro, mas que foram as minhas principais interlocutoras durante o período em que lá estive. Agradecê-las por terem me aturado e ajudado é pouco.

Seria impossível listar todos os amigos de Belo Horizonte. Em especial, agradeço a Ana Marques, que revisou todo o meu texto com cuidado, a Manu Grossi, pelos croquis e pela formatação das fotografias, e ao coletivo Filmes de Quintal, com o qual realizo o *forumdoc.bh* desde 1997, especialmente a Junia Torres, Carla Maia e Patrícia Mourão.

A minha família, que é quase uma comunidade, pela paciência, pelo apoio e pelo crédito. A minha mãe, Cida, com seus 79 anos, pela energia, pelo humor e pelo afeto. A Zeila, pelas revisões e ajudas, além do carinho. Ao Kaká, pelo apoio e pela paciência incondicional. A Célia e Maurício, este trabalho é também dedicado, sem a ajuda deles não teria feito nem a metade do que consegui fazer.

A Raquel Amaral, que foi me visitar no alto rio Negro e que sempre esteve ao meu lado me apoiando, um agradecimento com amor.

Ethnography is itself sufficiently theoretical.
Irving Goldman

Resumo

O objetivo desta tese é apresentar o modo como os Baré – coletivo indígena do alto rio Negro, no estado do Amazonas – fabricam e realizam seus rituais, com o intuito de explicitar a matéria das relações sociais, humanas e não-humanas, agenciadas nessas ocasiões. Argumento que os rituais de Jurupari e as festas de santo constituem formas alternadas de socialidade baré, que podem ser vistas como momentos de inovação do espaço convencional ameríndio.

Abstract

This thesis aims to present the way in which the Baré – an Indigenous collectivity of the Upper Rio Negro in the state of Amazonas – fabricate and carry out their rituals. It hopes to make explicit the materiality of human and non-human relations that are activated on these occasions. I argue that the Jurupari rituals and the feasts of saints constitute alternate forms of Baré sociality that can be seen as moments of innovation of the Amerindian conventional field.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
1.1 Percurso e contextualização da pesquisa	13
1.2 A noção de nexos regional e o problema da tese	23
2 OS BARÉ DO ALTO RIO NEGRO	32
2.1 Território e língua	33
2.2 Breviário histórico do rio Negro: os Baré no contexto	38
2.3 Os herdeiros dos festivais nos dias santos	49
2.4 Os Baré entre os índios e os brancos	53
2.5 O nexos regional da pesquisa: as comunidades e os sítios atuais	57
2.6 O exemplo da comunidade de São Francisco de Sales	61
3 UM XAMANISMO MENOR?	68
3.1 Descrição dos rituais	68
3.1.1 “ <i>Yasú yafumái yanerimbaitá!</i> ” – “Vamos fumar nossos xerimbabos!”	68
3.1.2 A antecena do ritual	72
3.1.3 O ritual do <i>kariamã</i>	76
3.1.4 Epílogo do <i>kariamã</i>	115
3.1.5 “ <i>Yasú yamyusana yanerimbaitá!</i> ” – “Vamos laçar os nossos xerimbabos!”	117
3.1.6 Um <i>dabukurí-miri</i> (pequeno dabucuri)	118
3.2 Xamanismo menor?	138
3.2.1 Xamanismo sem pajé?	144
3.2.2 O pajé Juvêncio, de Tabocal dos Pereira	146
3.2.3 O curador Moisés, do sítio Madarabi	155
3.3 Todo xerimbabo tem um dono: “Eu sou seu dono!”	166
3.3.1 O dono dos xerimbabos: filiação por captura	170

3.3.2 Nota sobre a categoria reversa de “nenhum dono”	178
3.4 Um movimento reverso no <i>kariamã</i> : o <i>saruãsa</i>	182
3.4.1 Movimento primeiro: o do <i>kariamã</i>	189
3.4.2 Movimento segundo: o do <i>saruãsa</i>	197
3.5 Pari(s) e armadilhas no alto rio Negro e além de lá	205

4 AS FESTAS DE SANTO: catolicismo popular entre os Baré 208

4.1 Os Baré e as frentes missionárias cristãs no rio Negro	208
4.2 As festas de santo de antigamente	210
4.3 As festas de santo de hoje	217
4.3.1 A antecena de uma festa	223
4.3.2 “ <i>Resú reú café! Yasuã yapurasí!</i> ” – “Vamos tomar café! Vamos dançar!”	224
4.4 O catolicismo popular dos Baré no contexto do “catolicismo amazônico”	249

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS 254

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 257

ANEXOS 281

1 INTRODUÇÃO

1.1 Percurso e contextualização da pesquisa

Em 2003 ingressei no doutorado em Antropologia Social do Museu Nacional com um projeto teórico de tese relacionando filosofia e antropologia. A proposta, que inicialmente não previa trabalho de campo, era investigar as prováveis “transformações paradigmáticas” por que passaram os conceitos de natureza, cultura e sociedade ao migrarem da filosofia oitocentista de Jean-Jacques Rousseau para o estruturalismo de Claude Lévi-Strauss e deste para a etnologia sul-americana contemporânea.

Após meu primeiro ano no programa (PPGAS), as perspectivas suscitadas por cursos, palestras e orientações diversas, bem como pela participação no projeto *Transformações indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios a prova da história* (Pronex CNPq-FAPERJ), do Núcleo de Transformações Indígenas (NuTI), fundado em 2003 no Museu Nacional, levaram-me a propor a meu orientador, Eduardo Viveiros de Castro, uma mudança que afetaria os rumos de todo o meu trabalho: iniciar, praticamente do zero e já no segundo ano do doutorado, uma pesquisa de campo com algum coletivo indígena – a idéia era ir para a Amazônia.

No fim do primeiro semestre de 2004, quando eu terminava de cursar as disciplinas obrigatórias, Viveiros de Castro sugeriu que eu fosse para o alto rio Negro, mais especificamente para a cidade de São Gabriel da Cachoeira, com a finalidade de sondar o campo e ter um primeiro encontro com os índios da região. A indicação foi a de ir em busca dos Baré, índios sobre os quais até então eu não tinha nenhuma informação.

Durante essa orientação ficou claro que os Baré não constituíam um grupo indígena tradicional, pois além de não falarem mais a sua língua materna (o Baré, língua Aruak do ramo Maipure do Norte) e atualmente serem falantes do nheengatu (conhecido também como “língua geral”) e do português, eram geralmente descritos como um povo “aculturado” da Amazônia cujo contato e mistura com outros índios e mesmo com os brancos que migraram para a região é muito antigo. É possível dizer, inclusive, que os índios que nas fontes históricas e etnológicas foram tipificados como “índios civilizados” e/ou “caboclos” do alto rio Negro estão em *certa continuidade* com os que hoje são reconhecidos no rio Negro como os Baré.

O desafio proposto de antemão era, então, o de realizar um trabalho com um coletivo indígena pouco conhecido e (como todo coletivo haveria de ser) bastante peculiar. O intuito inicial, depois de incorporada parte da agenda do NuTI, era descrever possíveis atualizações de uma dinâmica transformacional característica dos povos indígenas da Amazônia a partir de processos sociais concretos.

Ao consultar, no início da pesquisa, parte da bibliografia sobre a região, pude verificar que tanto Nimuendajú (1982 [1927]), em um famoso relatório para o Serviço de Proteção dos Índios (SPI) sobre a região do alto rio Negro, quanto Eduardo Galvão (1979 [1959]) em um outro artigo, igualmente famoso, sobre “aculturação” no alto rio Negro, excluía os Baré das estatísticas da população indígena da região. Talvez os Baré tenham sido inseridos em uma categoria, indefinida e genérica, de “caboclos” e/ou “civilizados”, o que denotava uma posição incômoda entre a população indígena e branca da região. Essas informações contrastavam imensamente com as de expressiva população atual na região. Este contraste, a meu ver, indica uma relação histórica bem característica do Estado, do indigenismo e da antropologia com esse coletivo do rio Negro.

O processo de desindianização desenhado pelo Estado, por missionários e antropólogos (e, em menor medida, pelos próprios índios) para a região do rio Negro, e também para outros lugares, acabou não se completando como esperado. Isso é notável em relação aos Baré, cuja população, desde a década de 1970, não pára de crescer, contrariando as estimativas anteriores. Em 2006, no Banco de Dados do Programa Povos Indígenas no Brasil, do Instituto Socioambiental, a população dos Baré em território brasileiro foi estimada em 10.275 (dados DSEI-FOIRN-Lev SGC2004)¹. Logo se vê que o fato de os Baré terem passado de “extintos” da década de 1960 para uma população bem expressiva em 2006 está relacionado, entre outras coisas, com o processo identificado por Viveiros de Castro em entrevista:

A Constituição de 1988 interrompeu juridicamente (ideologicamente) um projeto secular de desindianização, *ao reconhecer que ele não se tinha completado*. E foi assim que as comunidades em processo de distanciamento da referência indígena começaram a perceber que voltar a “ser” índio — isto é, voltar a virar índio, retomar o processo incessante de virar índio — podia ser uma coisa interessante. Converter, reverter, perverter ou subverter (como

¹ Segundo Silvia Vidal (2002, p. 248), a população baré na Venezuela gira em torno de 2.000 indivíduos.

se queira) o dispositivo de sujeição armado desde a Conquista de modo a torná-lo dispositivo de subjetivação; deixar de sofrer a própria indianidade e passar a gozá-la. Uma gigantesca ab-reação coletiva, para usarmos velhos termos psicanalíticos. Uma carnavalização étnica. O retorno do recalçado nacional (2008d, p. 140-141).

É nesse *entre* – entre os brancos e os índios – que os Baré estiveram metidos desde a chegada dos brancos na calha principal do rio Negro, seu território tradicional. Nem totalmente índios, nem totalmente brancos, mediadores por excelência dessa relação. Contudo, determinar se os Baré atuais são ou não índios, ou mesmo se os caboclos são Baré, isto é, índios, é uma questão distante da agenda atual dos próprios índios, que parecem pouco se importar com o fato de serem chamados de caboclos ou de índios (apesar de algumas pessoas se importarem com isso). Como sugeriu Viveiros de Castro, a questão não precisa ser colocada em termos de saber se os Baré são índios ou não-índios, ou mesmo outra coisa, como caboclos, mas, sim, de se perguntar que tipo de gente eles são, logo, em que processos sociais estão envolvidos. Ou seja, o que eles estão fazendo?

Cheguei ao alto rio Negro pela primeira vez em setembro de 2004, para uma viagem de reconhecimento de apenas dois meses. Até então eu não tinha tido nenhuma experiência de campo e nunca havia estado em uma aldeia ou comunidade indígena, muito menos em uma cidade indígena do porte de São Gabriel da Cachoeira.

Durante essa temporada permaneci a maior parte do tempo em São Gabriel, onde conheci índios de diversas etnias, reflexo da composição pluriétnica da população dessa cidade. Lá, hospedei-me na sede do Instituto Socioambiental (ISA), como aconteceria todas as vezes que retornei a São Gabriel nas demais fases da pesquisa. Os pesquisadores e funcionários dessa ONG facilitaram imensamente minha “entrada” na região; sem a ajuda e a amizade da equipe do ISA, esta pesquisa provavelmente não teria sido possível.

Minha primeira dificuldade, que logo se transformou em uma questão metodológica, era encontrar um ponto de partida provisório para minha pesquisa dentro do mosaico heterogêneo de etnias existente na cidade. Aparentemente, não existiam limites ou fronteiras étnicas distinguindo a população cidadina, em sua maioria composta por descendentes de mais de 20 etnias de quatro troncos lingüísticos distintos: Aruak, Tukano Oriental, Maku e Yanomami. Em relação aos Baré, a questão me

pareceu ainda mais complicada, pois não se tratava de uma etnia *stricto-sensu*, como parecia ser o caso de outras etnias ou grupos da região, mas talvez se tratasse justamente de outra coisa, de um coletivo bastante diferenciado “internamente”, cujo processo contínuo de “reagrupamento” fez com que se parecesse muito pouco ou quase nada com o que se imagina ser um grupo social prototípico.

Uma forma de resolver essa dificuldade, ou melhor, de trocar uma dificuldade por outra, seria focar minha pesquisa em uma comunidade indígena baré do alto rio Negro residente fora da cidade, estratégia que minimizaria as dificuldades impostas pelo caráter fragmentário e fluido da população baré, que vive tanto em São Gabriel da Cachoeira, quanto em sítios e comunidades dispersos por todo o alto rio Negro. Trabalhar em uma única comunidade (e no seu entorno) ajudaria imensamente no ordenamento da minha experiência de campo.

Durante essa primeira etapa da pesquisa, além de permanecer em São Gabriel da Cachoeira, pude fazer pequenos deslocamentos: para o distrito de Cucuí (que marca a divisa entre o Brasil, a Venezuela e a Colômbia), para San Carlos (no baixo rio Guainia, como o rio Negro é chamado na Venezuela e na Colômbia), para Santa Isabel do Rio Negro (cidade do médio rio Negro) e finalmente para a comunidade baré de São Francisco, no alto rio Negro. Em todos esses locais, a população indígena majoritária é Baré; coincidentemente – pois essas viagens não haviam sido programadas –, pude assim percorrer boa parte da extensão denominada “Território Proto-Baré” por Antonio Pérez (1988, p. 428).

Diante da extensão da população baré e de sua dispersão em sítios, comunidades, distritos, cidades e até mesmo países, optei, como referido acima, por focar a pesquisa em uma única comunidade, chamada São Francisco de Sales, uma comunidade católica localizada na beira do rio Negro, em território de divisa brasileiro e a dois dias de viagem de rabeta – motor 5hp (6 horas de motor de polpa 40hp) –, à montante, da cidade de São Gabriel da Cachoeira, um pouco abaixo da foz do rio Xié, que, juntamente com os rios Içana e Uaupés, é um dos principais tributários da margem direita do alto rio Negro.

O fato de os Baré terem retornado às planilhas e aos censos estatísticos não nos diz muita coisa sobre os processos de diferenciação e os dispositivos de subjetivação em que essa população está engajada. Um dos objetivos de minha pesquisa é descrever *parte* desses processos e dispositivos, que são diversos e variados. Minha primeira dificuldade foi saber que *parte* dos diversos e variados processos eu iria descrever. O

que eu não previa era que uma *parte* considerável dos processos nos quais os Baré estão engajados somente se revelaria mais tarde, como veremos, quase no final da pesquisa, e talvez esses processos não parassem nunca de ser revelados, enquanto a pesquisa na área continuasse sendo desenvolvida. A variável do tempo foi fundamental para que eu tivesse acesso a alguns processos sociais, sobretudo rituais, que ajudaram muito no avanço da pesquisa.

É necessário dizer que o fato de minha pesquisa ter sido inicialmente focada em uma comunidade possibilitou e representou, de saída, uma certa posição e um certo limite. A comunidade que tomei como foco provisório da minha pesquisa não chega a ser uma *unidade de estudo* propriamente dita, visto que faz parte de uma rede de relações que leva, dentre outros, a outros coletivos indígenas – uma rede que dificilmente pode ser traçada como uma unidade. Melhor seria dizer que parto de uma *multiplicidade de estudo*, a saber, de uma comunidade indígena. Como veremos a seguir, meu trabalho não ficou restrito à comunidade de São Francisco, visto que desde muito cedo pude circular com os moradores de lá por outras comunidades vizinhas, que compõem o que convencionei chamar de “nexo regional” da minha pesquisa. Além disso, na fase final da pesquisa de campo, desloquei-me para a comunidade do Iábi, onde me hospedei por quase dois meses.

A proposta desenvolvida em meu segundo exame de qualificação de doutorado, realizado em 2007, foi a de avançar na fundamentação etnográfica do conceito antropológico de “coletivo” como uma alternativa aos conceitos usuais de sociedade, grupos sociais, etnia, língua, tribo e nação, além de outros conceitos relativos à segmentação, como os de fratria, grupo exogâmico, grupo lingüístico, clã e *sib*, alguns ainda em voga, devidamente ajustados, na antropologia do alto rio Negro. Essa alternativa não derivava de uma oposição aos conceitos propriamente ditos, pois em alguma medida eles podem e devem ajudar a compreender e descrever processos sociais particulares; em relação aos processos sociais nos quais os Baré do rio Negro estão envolvidos, porém, esses conceitos parecem ser de pouca utilidade.

Essa, aliás, pode ser uma pista para compreender melhor a retirada dos Baré da cena antropológica. Sugiro que o fato de os Baré terem sido dados como extintos por Nimuendajú (1982 [1927]) e Eduardo Galvão (1979 [1959], p.147) deve estar relacionado, dentre outros fatores, a uma espécie de “dificuldade metodológica” diante das circunstâncias em que se encontram os Baré – além de não mais falarem sua língua materna e de terem incorporado o nheengatu como seu idioma principal, eles são

resistentes à constituição de uma sociedade, uma etnia ou uma nação, na medida em que não estão (mais?) organizados em fratrias ou *sibs*, nem engajados em processos mais ou menos claros de exogamia. Em suma, diante da dificuldade de classificá-los, os Baré – sem língua, sem hierarquia e, supostamente, sem tradição – foram precocemente tomados por “caboclos da língua geral”². O objetivo maior desta tese é o de trazer os Baré de volta à cena antropológica.

Contudo, diante da dificuldade de contextualizar, primeiro, o conceito de coletivo no interior da obra de Bruno Latour (1994, 2004, 2006), para em seguida aplicá-lo em minha etnografia sobre os Baré, desisti do objetivo lançado em minha segunda qualificação, por acreditar que tal tarefa desviaria o foco da etnografia. De todo modo, vale apenas notar que o conceito de coletivo em Bruno Latour não pretende solucionar uma dificuldade morfológica (ou de organização social), tal como a identificada acima, pois, como recorda Viveiros de Castro, a idéia de coletivo no contexto de uma antropologia contemporânea relaciona-se com o trabalho de “como contornar e ignorar a oposição natureza/sociedade” (2008d, p. 153).

O que me seduzia e ainda me seduz na idéia de coletivo é justamente o fato de ela estar relacionada não apenas às associações humanas – como aquelas entre os próprios Baré e outros grupos ou indivíduos com os quais estes se relacionam –, mas também às associações entre humanos e não-humanos. Dessa forma, continuo, a despeito da falta de uma delimitação teórica rigorosa, utilizando a idéia de “coletivo” para o caso dos Baré, em um sentido frouxo, às vezes meramente como um substituto das palavras “sociedade” ou “grupo social” – as quais apenas com certo desconforto parecem aplicáveis aos Baré. O conceito de “coletivo” tem para esta pesquisa a vantagem de precisar que o domínio do social ou o que chamamos de socialidade humana não se limita à relação entre humanos; como veremos a seguir, o foco da pesquisa voltou-se não apenas às relações entre humanos, mas também entre humanos e não-humanos, ou seja, entre os próprios Baré e entre estes, o Jurupari e os santos católicos (além de uma série de matérias e objetos que vêm a reboque).

Fui para o rio Negro sem um tema de pesquisa definido. A idéia era que a própria convivência com os Baré iria aos poucos impor um rumo ou um eixo para que

² Nimuendajú, após apresentar a estatística das “tribus de índios” das bacias do Uaupés e do Içana, escreve o seguinte: “Neste cálculo não está incluído o número dos caboclos da língua geral, já incorporados na população civilizada do município de São Gabriel e das partes adjacentes do município de Barcelos, nem tampouco daqueles índios do Içana e Uaupés que trabalham nas propriedades no Rio Negro, e cujo número deve montar em diversas centenas” (1982 [1927]:168).

eu pudesse organizar minha experiência de campo, visto que eu só poderia reconhecer a socialidade dos Baré empiricamente, isto é, a partir das próprias relações sociais em que estes estivessem inseridos.

Assim, quando, em maio de 2005, voltei para o rio Negro, após a primeira viagem de reconhecimento, segui diretamente para a comunidade de São Francisco. Dois dias depois da minha chegada, no dia 30 de maio, a comunidade já estava em festa. Comemoravam o santo padroeiro, São Marcelino, que também empresta o nome à comunidade vizinha (antigo povoado³) rio Negro acima, localizada na foz do rio Xié, de onde vieram os antigos fundadores de São Francisco. De imediato, fui apresentado a centenas de pessoas que afluíram de seus sítios e comunidades para a festa em São Francisco. Desse modo, tive a nítida impressão de que as festas de santo deveriam ocupar uma parte considerável da minha etnografia, diante do investimento coletivo despendido e da vivacidade de todo o ritual. Vale destacar que durante essa segunda estada no rio Negro, de cerca de cinco meses, eu iria participar de mais sete festas de santo em diferentes comunidades da região, não somente nas cercanias de São Francisco, mas também em uma comunidade werekena (aruak) do médio rio Xié, em Tunun Cachoeira, além da famosa festa de santo de São Joaquim, na boca do Uaupés, local do antigo povoado⁴ de mesmo nome.

Somente na comunidade de São Francisco são realizadas, anualmente, três festas de santo: a de São Marcelino, mencionada acima, entre os dias 30 de maio e 2 de junho; a de São Francisco de Sales, entre os dias 26 e 29 de janeiro, e a de Santo Alberto, entre os dias 4 e 7 de agosto. Somadas as festas que acontecem nas comunidades vizinhas com as quais São Francisco relaciona-se mais intensamente, o calendário anual de festas de santo nesse trecho do alto rio Negro chega a um total de 14 festas. Logo, devemos concordar com Wallace, que, desde sua viagem pelo rio Negro em meados do século XIX, notara que “os habitantes de Marabitanas [hoje, uma comunidade localizada não muito longe de São Francisco, rio Negro acima] são famosos pelas suas festas. Costuma-se dizer na região que eles passam a metade de suas vidas nas festas, e a outra metade, preparando-se para elas...” (1979, p. 172).

³ Fundado em 1784, pelo coronel Cabra Lobo D’Almeida, por ordem do general Joaquim Pereira Caldas, a fim de ocupar permanentemente o alto rio Negro diante das tendências expansionistas espanholas (Alves da Silva, 1977, p. 18).

⁴ O aldeamento de São Joaquim da Foz (do Uaupés) foi fundado pelos religiosos carmelitas, a quem, por carta régia de 1694, foi confiada a catequese do Rio Negro (Alves da Silva, 1977, p. 17).

Desse modo, minha pesquisa de campo foi pontilhada de momentos festivos, seja na comunidade de São Francisco, seja em outras comunidades para as quais os habitantes de lá se deslocavam em massa. Por um lado, ficou claro, desde muito cedo, que a realização e a participação nas festas de santo indicavam processos sociais, nesse caso, rituais, nos quais a população nativa do alto rio Negro estava engajada e, desse modo, fazia parte de um tipo de dinâmica, igualmente transformacional, relevante para uma etnografia sobre esse povo.

Por outro lado, um dos aspectos mais salientes das etnografias do noroeste amazônico, tanto dos povos aruak, quanto dos tukano orientais, diz respeito não à centralidade das festas de santo, introduzidas pelos missionários católicos que, junto à coroa portuguesa, colonizaram e catequizaram os índios da região, mas a uma série de rituais (de iniciação e de trocas cerimoniais) que giram em torno de um personagem central da cosmologia rio-negrina, denominados na literatura de “culto do Jurupari”. Nas palavras de Stephen Hugh-Jones:

The Yurupary cult, like other secret men's cult widespread almost lowland South American Indian groups, centers on the use of sacred musical instruments that women and children are forbidden to see. These cults serve to express and to reinforce a fundamental division between the sexes that permeates almost every aspect of society. The cult embraces all adult men, new members begin incorporated through rites of initiation at which they are shown the Yurupary instruments for the first time. Yurupary rites are thus rites of initiation but (...) they are much more than this. They are also the high expression of the religious life of the Barasana and their neighbours and as such have no single or simple interpretation (1979, p. 4).

Infelizmente, desde o início da minha pesquisa, fui levado a crer, tanto pela literatura disponível, quanto pelos meus interlocutores baré, que tais rituais haviam sido abandonados; se eram realizados ainda, o eram apenas em algumas comunidades mais remotas na cabeceira dos rios Uaupés e Içana.

Ettore Biocca, que viajou pelo alto rio Negro na década de 1960, participou de um dabucuri (ritual de troca cerimonial) em uma comunidade chamada Ilha das Flores, próxima à foz do rio Uaupés e da cidade de São Gabriel da Cachoeira, quando teve a oportunidade de gravar o único registro de que dispomos de canções em baré, dançadas

em ocasiões rituais. Sobre esse encontro, além da gravação dos cantos, o italiano deixou a seguinte impressão:

Nas proximidades de S. Gabriel, assistimos em janeiro de 1963 a uma grande festa de caxiri [dabucuri], na qual participavam índios de origens diversas (Baré, Tukano, Tariana, etc.). Nos discos, gravamos o “canto Ben Un” e a “dança e canto Marie”. Tentamos que eles nos traduzissem a letra destes cantos, nos quais se ouviam repetir palavras de língua geral e palavras Baré, talvez não mais compreensíveis nem mesmo aos próprios cantores. O velho Baré, chefe da dança, assim traduziu o canto Ben Un: “os nossos antepassados bebiam caxiri e não morriam. Nós, netos deles, beberemos caxiri e não morreremos”. Bem mais dramática foi, ao contrário, a tradução do canto Marié: “Somos filhos daqui, os últimos Baré, cantamos Marié; cantamos a nossa miséria”. Penso que as palavras na realidade não traduziram o canto, mas expressaram a amargura do humor indígena (Biocca, 1983, v. 3, p. 259-260)⁵.

Imagino que “l'amarezza dell'animo indio” descrita pelo autor acima diz respeito, entre outros aspectos, a um *ethos* característico da região, desde essa época e provavelmente antes dela: os índios sentiam que, diante das pressões impostas pela “civilização”, sobretudo aquelas impostas pelos missionários que desde muito cedo estiveram presentes na região – e cujas histórias de perseguição à religião tradicional dos povos do rio Negro não são poucas⁶ –, estavam “perdendo sua cultura”, cultura fortemente centrada nos cantos, danças e instrumentos sagrados do Jurupari.

⁵ "Nei pressi di S. Gabriel, abbiamo assistito nel gennaio 1963 a una grande festa di casciri (...), alla quale partecipavano Indi di origine diversa (Baré, Tukano, Tariana, ecc.). Sui dischi abbiamo inciso il ‘canto Ben Un’ e la ‘danza e il canto Marié’. Abbiamo cercato di farci tradurre il testo di questi canti, in cui si sentivano ripetere parole di ‘lingua geral’ e parole Baré, forse non più comprensibili neppure agli stessi cantori. Il vecchio Baré, capo della danza, così ha tradotto il canto Ben Un: ‘I nostri avi bevevano casciri e non sono morti; noi, loro nipoti, berremo casciri e non moriremo’. Ben più drammatica è stata, invece, la traduzione del canto Marié: ‘Siamo figli di qui, resti dei Baré, cantiamo Marié; cantiamo la nostra miseria’. Penso che le parole non abbiano in realtà tradotto il canto, ma espresso l'amarezza dell'animo indio".

⁶ Lembremos da famosa "revolta dos juruparis", que teria ocorrido no dia 6 de novembro de 1883 em Ipanoré, no rio Uaupés, quando os padres franciscanos, dentre eles o Padre Coppi, teriam trancado as mulheres do povoado dentro da igreja e exibido a elas a máscara e os instrumentos sagrados do Jurupari, a fim de desencantar o tabu que ronda tais objetos. Segundo Buchillet (em nota como revisora do livro de Alves da Silva, 1994, p. 260), tal revolta “foi retratada por numerosos autores (Coudreau, 1887/89, por exemplo), inclusive o próprio P. Coppi. Coudreau (op. cit.) disse que Coppi, para não ser morto pelos índios, livrou-se deles com golpes de crucifixo. Os missionários franciscanos saíram da região e nunca mais voltaram. As atividades missionárias na região somente recomeçaram em 1915 com a chegada dos primeiros Padres salesianos”. Esse episódio poderia servir igualmente para Bruno Latour iniciar seu brilhante livro sobre o culto moderno dos deuses “faitiches” (2002).

O canto Marié parece ser de enorme difusão no noroeste Amazônico. Robin Wright e Jonathan Hill (1986), em artigo de referência sobre os movimentos milenaristas na região, afirmam que Venâncio Kamiko, o messias baniwa mais famoso do rio Negro, líder de um movimento contra os “civilizados” iniciado em 1858, teria evocado os poderes de Kuwái (um dos nomes do Jurupari na região). Segundo os autores:

Venancio's order that his followers dance “in rounds to the lugubrious and monotonous sounds of the words – ‘Heron! Heron!’” was a significant symbolic act. The words “Heron! Heron!” are translation of “*Máariye, máariye*”, a pan-Arawakan musical verse that refers, among other things, to the white heron feathers used to decorated the sacred flutes and trumpets of Kuwái and worn a sign of prestige by ceremony owners. *Máariye* is a refrain word sung at the beginning and end of each verse in a genre of sacred dance music called *kápetiápani* (whip-dance). The mythical origins of *kápetiápani* are found in the Kuwái myth cycle which describes and explain the first initiation ritual (Wright e Hill, 1986, p. 43)⁷.

Durante minha pesquisa, indaguei aos meus interlocutores do alto rio Negro sobre o canto Marié. Estes me disseram que de fato era um canto dançado pelos antigos no dabucuri e no *kariamã* (rituais de iniciação), e um ou outro conseguia ainda se lembrar da melodia da canção, mas todos afirmavam que há muito tempo não dançavam mais o Marié.

Sempre que questionados sobre o “culto do Jurupari”, os Baré do alto rio Negro se esquivavam afirmando que essa tradição havia sido perdida. Contudo, para minha surpresa, no ano de 2007, após três anos de idas e vindas para lá, fui surpreendido por um “reaquecimento” desses rituais na região. No mês de abril desse mesmo ano, nas comunidades do Iábi e Cué-Cué aconteceram dois rituais, um dabucuri e um *kariamã*,

⁷ Koch-Grünberg (1995a, p. 117), após ter, literalmente, passado por algumas festas de santo no rio Negro, em sua viagem pela região no início do século XX, presencia no Ayari (afluente do Içana), em uma maloca *huhúteni* (Hododene), um dabucuri de ingá. O alemão transcreve em seu livro o canto de uma dança que assistiu nessa ocasião, a saber, o Marié. Infelizmente, o autor não fornece nenhum comentário adicional sobre o famoso canto:

“*máliehé-máli-é- máliehé*
máliehé-máli-é- máliehé
nunúyahá málie-hé
nunúyahá málie-hé”.

nos quais os instrumentos sagrados de Jurupari estiveram presentes. Diante disso, após diversas articulações, acabei por, finalmente, participar de um ritual de iniciação na comunidade do Iábi. Na verdade, como disseram os próprios Baré, fui iniciado nos segredos do Jurupari. Tal acontecimento acabou gerando uma reviravolta em minha pesquisa, levando a uma total reformulação dos propósitos da mesma, pois o ritual me revelava e ao mesmo tempo atualizava uma série de questões que até então eram apenas latentes. Vale notar que isso aconteceu no último mês, quando estava prestes a encerrar minha pesquisa de campo. De fato, depois do ocorrido, voltei para o Rio de Janeiro, ainda entorpecido por tais acontecimentos.

Diante das circunstâncias, optei por retornar ao rio Negro, em setembro de 2007, para uma última viagem de campo, sendo que, dessa vez, minha intenção era permanecer o tempo que pudesse na comunidade do Iábi, junto ao velho Leopoldo, tido na região como o “dono” dos instrumentos sagrados do Jurupari. Nessa estada, além de poder conhecer um pouco mais sobre o Jurupari, participei de outro ritual, um pequeno dabucuri, realizado entre os próprios moradores da comunidade.

Desse modo, estava finalmente definido o foco da tese. Este seria dado a três rituais que os Baré hoje executam, a saber, suas festas de santo, seus dabucuri e seus rituais de iniciação, por eles chamados de *kariamã*.

Sendo assim, meu trabalho de campo foi realizado entre os anos de 2004 e 2007, divididos em períodos de dois a cinco meses de duração, perfazendo um total de cerca de 17 meses na região do alto rio Negro. Desse total, permaneci aproximadamente 12 meses nas comunidades do nexo regional da minha pesquisa, sobretudo na comunidade de São Francisco, onde morei com a família de Seu Filó, capitão da comunidade, e os meses restantes na cidade de São Gabriel da Cachoeira.

1.2 A noção de nexo regional e o problema da tese

A noção de nexo regional no noroeste amazônico foi proposta com sucesso por Cabalzar para compreender como as relações, baseadas na descendência patrilinear e na aliança, são articuladas e organizadas espacialmente por um conjunto de subgrupos ou grupos locais próximos. O trabalho de Cabalzar é focado no povo Tuyuka (Tukano Oriental) do alto rio Tiquié, na bacia do Uaupés. Segundo o autor,

o nexu regional é formado por um conjunto de grupos locais conectados por relações políticas, rituais e de trabalho; trata-se de um ambiente em que trocas de informações, bens e visitas são mais intensas. Essas relações definem-se com base na descendência e na aliança, ou seja, baseadas no parentesco agnático ou na relação entre afins. São formas de relacionamento fundamentalmente distintas, cada qual com suas próprias regras e maneiras de agir. No caso específico dos povos Tukano Orientais, as relações agnáticas possuem conotações hierárquicas (embora não reveladas em todos os contextos) e lingüísticas nítidas (2000, p. 63).

Tão logo iniciei minha pesquisa, pude notar que as comunidades e os sítios vizinhos de São Francisco eram igualmente conectados por relações políticas, rituais, de trabalho e parentesco, entre as quais as trocas de informações, bens e visitas são igualmente intensas, sendo assim possível identificá-los como pertencentes a um nexu regional, nexu este composto por cerca de oito comunidades e mais de uma dezena de sítios familiares. Esse nexu regional abrange, ao mesmo tempo, a área da Associação das Comunidades Indígenas do Rio Negro⁸ (ACIRNE), que representa os sítios e as comunidades dessa sub-região (ou trecho do alto rio Negro) no movimento indígena local e supralocal.

Jonathan Hill (1984) destaca entre os Wakuénai – povo aruak do rio Guainía (rio Negro) da Venezuela, cujas semelhanças culturais com os Baré (venezuelanos e brasileiros) são notórias – a alternância entre dois modos de socialidade, parcialmente conectada com a aludida acima por Cabalzar para os Tuyuka. Hill oferece uma sistematização da organização social wakuénai apoiada na divisão entre fratrias e *sibs*⁹, da qual o autor depreende dois modos alternativos de relação social, o primeiro baseado na igualdade (*the natural-social mode*) e o segundo na hierarquia ritual (*the ritual-*

⁸ Associação fundada em 1988, um ano após a fundação da Federação das Associações Indígenas do Rio Negro (FOIRN).

⁹ Os Wakuénai, chamados no Brasil de Baniwa (Wright, 1981) e de Curripaco (Journet, 1995) na Colômbia, estão divididos em cinco ou seis grupos de parentesco ou de descendência chamados de fratrias pela literatura. Cada fratria é, por sua vez, subdividida em quatro ou cinco *sibs* nomeados e formados por parentes agnáticos. Uma fratria é, portanto, composta por um grupo de *sibs* hierarquizados e localizados pela ordem de emergência mítica na cachoeira do Hipana, no rio Ayari, na bacia do Içana, local de enorme importância e origem dos povos aruak do noroeste amazônico, inclusive os Baré, Werekena e Piapoco (Vidal, 1993). Segundo as regras de casamento desse povo, membros de uma mesma fratria não podem se casar entre si, sendo esse tipo de casamento considerado incestuoso; é, portanto, necessário que um homem de uma fratria busque uma mulher de outra. O sistema de descendência é de tipo patrilinear.

hierarchical mode). Hill entende que os dois modos de sociabilidade, apesar de distintos, são interconectados e destaca que essas formas alternadas de organização social podem ser compreendidas como sendo parcialmente estruturadas em relação a “respostas adaptativas” diante da extrema flutuação sazonal que incide diretamente sobre os recursos alimentares da população ribeirinha do rio Guainía (e do noroeste amazônico em geral) ¹⁰.

Um dos objetivos de Hill é articular duas formas de organização social a dois modos de estruturação do comportamento ritual do grupo local: um mais aberto (modelo frátrico), quando os recursos alimentares são abundantes, outro mais fechado (modelo clânico), quando os recursos alimentares são mais escassos. Grosso modo, essa alternância segue o calendário sazonal rio-negrino, no qual, durante o verão, quando o nível das águas é mais baixo, há certa abundância de pesca e caça, além de outras fontes alimentares e, durante o inverno, quando o nível das águas é alto, há uma escassez dessas mesmas fontes.

Diferentemente dos povos tukano orientais, o aspecto lingüístico não é importante para a diferenciação e a integração das fratrias e *sibs* dos povos aruak do noroeste amazônico, sobretudo pelo fato de que a exogamia lingüística¹¹, característica tão marcada entre povos tukanos orientais (exceto os Cubeo, Goldman, 1963), não ser uma regra entre os povos aruak. Segundo Hill, “phratric names are the basic terms of social identity in everyday life, where sib names are key elements of a secret ritual language”. Dessa forma, conclui o autor,

the distinction between phratric and sib names, and between everyday dialects and ritual language in general, is only one dimension of much wider set of contrasts that extends from ecological events, subsistence activities, social relations between the sexes as groups, and patterns of ceremonial exchange, through role specialization, political relation, and mythology (1984, p. 52).

¹⁰ Ao mesmo tempo, Hill afirma que “this same approach is useful also for studying the responses of local social groups to extralocal factors, such as national and international economic cycles, missionization programs, and regional political movements” (1984, p. 541).

¹¹ Regra que determina que um homem deve se casar com uma mulher que fale uma língua diferente da dele, preferencialmente sua prima cruzada patrilateral (Lasmar, 2005, p. 53). A identificação entre língua e exogamia é mais marcada nos trabalhos de Sorensen (1967) e Jackson (1983), a despeito de algumas diferenças entre esses autores. Ao mesmo tempo, afirma Cabalzar (2000, p. 64), o trabalho de Christine Hugh-Jones (1979) formula um modelo mais abrangente baseado na noção de grupo de descendência exogâmico, diante do fato da não validade da regra da exogamia lingüística para todas as situações uaupésianas.

Torna-se importante destacar a contrapartida ritual do modelo proposto por Hill. Segundo o autor, o ciclo de trocas cerimoniais chamado pelos Wakuénai de *pudáli* (pelos Baré de dabucuri) identifica-se com o modelo fraterno (*the natural-social mode*), mais aberto e igualitário, como resumido acima, além de ocorrer nos períodos de maior abundância de fontes alimentares, ou seja, durante os períodos de seca. Idealmente, esse ciclo de cerimônias é iniciado da seguinte maneira: um homem, “dono do *pudáli*”, de um “grupo doador de mulheres” (*wife-giving group*) oferece uma grande quantidade de peixes moqueados para um “grupo tomador de mulheres” (*wife-taking group*), na comunidade deste. Os convidados, homens e mulheres, performatizam um conjunto de danças cujos nomes são relacionados a uma série de espécies de peixes aracu¹² (*Leporinus – táari, dúme e dúpari*). Ao mesmo tempo, instrumentos de sopro (flautas) são tocados em alusão à migração e à piracema desses peixes. Os peixes moqueados oferecidos ao capitão da comunidade, isto é, ao anfitrião do ritual e a sua mulher, são, no dia seguinte, redistribuídos igualmente entre as famílias convidadas e as anfitriãs. Semanas mais tarde, uma mulher, “dona do *pudáli*” e do “grupo tomador de mulheres”, oferece uma grande quantidade de massa de mandioca para o “grupo doador de mulheres”, na comunidade deste. Assim, o ciclo de trocas cerimoniais *pudáli* encontra-se intimamente ligado à aliança com grupos afins, com os quais obviamente se trocam mulheres. Ao mesmo tempo, segundo Hill, tais trocas também estão relacionadas ao costume do serviço da noiva (*bride service*), um período no qual o noivo vive na comunidade da noiva (em regime temporário de uxorilocalidade) prestando alguns serviços aos parentes da noiva, sobretudo ao seu sogro, para mais tarde retornar para a sua comunidade com sua nova mulher, visto que normalmente a orientação do regime de moradia é patrilocal.

O modo clânico (*the ritual-hierarchical mode*) é descrito por Hill como um modelo alternativo de comportamento (*behavior*) diretamente relacionado com o ciclo mítico de Kuwai (o Jurupari dos Baré) e Amáru – filho e mãe primordiais. Esse ciclo mítico, de acordo com o autor, apresenta a passagem de um estado no qual os homens, os animais e os sexos eram indiferenciados para um estado no qual passam a ser diferenciados e o que vai caracterizar os seres humanos será o controle da comensalidade.

¹² Sem dúvida, espécie de peixe mais apreciada pelos índios da calha do alto rio Negro.

Control over hunger through ritual fasting on drinks made from manioc flour and wild fruits leads to orderly growth and development of the individual, whereas failure to control hunger (i.e., premature breaking of the fast) leads the social animal to devour itself through its own biological drive to consume. Fasting is a basic part of all Wakuénai ritual activities but reaches its most elaborate and explicit form in male and female initiation rituals (Hill, 1984, p. 535).

Esses rituais de iniciação, chamados pelos Wakuénai de *Kwépani* (pelos Baré de *Kariamã*), ocorrem idealmente durante a estação chuvosa, quando a caça e a pesca são escassas, mas os frutos selvagens (tais como açaí, bacaba, buriti, entre outros) são encontrados em certa abundância. Tais rituais, segundo Hill, ao contrário dos *pudáli* (dabucuri), quando realizados transformam totalmente o comportamento baseado na divisão diária do trabalho entre homens e mulheres, isto é, o trabalho da pesca, da caça e das roças. Nessas ocasiões, o comportamento adequado prevê dietas, cantos e coleta de frutas selvagens sob o controle de especialistas do ritual. Esse modelo ritual-hierárquico diferencia-se das relações sociais no cotidiano e durante os rituais *pudáli*, na medida em que as relações igualitárias entre consangüíneos e afins são substituídas por relações hierárquicas entre parentes agnáticos. Os especialistas rituais ou “dono-dos-cantos” (*chant-owner*¹³ ou benzedores) administram os benzimentos da comida ritual (*káridzámai*) oferecida aos iniciantes, controlam o uso dos instrumentos sagrados do *Kuwái* (Jurupari) – cuja visão é proibida às mulheres e aos não-iniciados –, oficiam conselhos e surram com açoites os iniciantes masculinos e femininos, que, na maioria das vezes, são seus próprios netos. Dessa forma, os rituais de iniciação são mais fechados e costumam ocorrer no nível do grupo local (*sib*).

Finalmente, a distinção sumariamente descrita acima, como admite Hill, é válida mais para fins analíticos. Assim, os modos de organização social explicitados pelos rituais *pudáli* (dabucuri) e *kwépani* (rituais de iniciação) são menos modos adaptativos (como costumam ser considerados pelos ecologistas culturais) e mais modos criativos de socialidade entre humanos e não-humanos (animais, plantas, instrumentos musicais e alimentos).

¹³ Para uma análise detalhada do papel dos cantos e do “dono dos cantos” entre os Wakuénai, cf. Hill (1993).

Stephen Hugh-Jones (1993, 1995), em uma reavaliação da organização social dos Tukano Orientais, propõe que a noção de casa, cunhada por Lévi-Strauss (1979, 1986b), possa ter um rendimento mais satisfatório que o idioma da descendência há muito tempo utilizado na descrição etnográfica da estrutura social dos povos da bacia do Uaupés. Apesar das diferenças de abordagem, é notável a semelhança entre a proposição de Hugh-Jones e a de Hill: em ambos os casos, destaca-se um modelo de socialidade dual, conceitualizada de duas formas diferentes, porém complementares. Nas palavras de Hugh-Jones: “one conceptualisation, emphasising hierarchy and exclusiveness, is more pertinent to mythological and ritual contexts. The other more egalitarian, inclusive conceptualisation emphasises consanguinity and is more pertinent to daily life” (1993, p. 95). Do mesmo modo, no caso dos Tukano Orientais, esse modelo dual também é conceitualizado através de formas rituais específicas e similares às do Wakuénai, chamadas por Hugh-Jones de *Food-giving House (bare ekaria wii)* e *He House*¹⁴.

O *Food-giving-House* também é chamado pelos índios do Uaupés de dabucuri, um ritual de troca entre grupos/comunidades/malocas afins. Entre os Barasana, de acordo com Hugh-Jones, as relações rituais entre afins são representadas por meio de um idioma de gênero, pois os anfitriões que recebem a oferta de “alimentos masculinos” (caça e pesca) são considerados “mulheres” em relação aos seus convidados-doadores, que, por sua vez, são considerados “homens”. Em troca, os anfitriões oferecem o caxiri (bebida fermentada a base de mandioca) produzido pelas mulheres, logo um “anti-alimento feminino”. No início desses rituais, os grupos afins relacionados encontram-se separados; aos poucos, anfitriões e convidados vão se misturando, e o clima formal normalmente existente entre eles é posto de lado em favor da comensalidade compartilhada, quando a comida doada pelos convidados é consumida por todos os presentes.

Já o *He House* é um ritual secreto de iniciação masculina¹⁵, no qual *he* se refere ao estado ancestral e aos poderes a este relacionados, quando os instrumentos sagrados (flautas e trompetes) são apresentados pela primeira vez aos iniciados, que são adotados pelo *He* como seus filhos. Segundo Hugh-Jones, “in one grand fusion of group, space

¹⁴ Ambos os rituais foram descritos e detalhadamente analisados por S. Hugh-Jones (1979).

¹⁵ Tanto os Wakuénai (Baniwa e Curripaco), quanto os Werekena e os Baré (Aruak) afirmam que realizam rituais de iniciação tanto para os homens, quanto para as mulheres (quando estas entram no período da menarca). Entre os Tukano Orientais, rituais de iniciação parecem, de acordo com a bibliografia e segundo Dominique Buchillet (comunicação pessoal), ser realizados apenas para os homens.

and time, body, house and cosmos coincide, the present becomes the past, individuals become whole sibs, and the group becomes one with this ancestor” (Hugh-Jones, 1993, p. 111).

Desse modo, Hugh-Jones afirma que o *He House* é a antítese do *Food-giving House*. O primeiro é orientado verticalmente para os ancestrais, inerentemente hierárquico e utiliza-se de diversas marcas que diferenciam a posição dos que estão envolvidos no ritual. O fogo, o caxiri e a comida são abolidos. Os iniciantes entram em jejum por quase dois meses, durante os quais o contato com as mulheres é evitado. O jejum somente é quebrado com um evento para o qual grupos afins são convidados, quando ocorre a performance da dança chamada *The House of Manioc Bread (dãhu k tira wii)* e o elemento feminino é restaurado, assim como o modo consangüíneo e igualitário da vida diária. Em contraste, o *ethos* do *Food-giving House* é marcado desde seu início, idealmente como vimos, por uma relação cooperativa e igualitária entre grupos afins.

Hugh-Jones conclui que, devido à ambigüidade entre as duas conceitualizações rituais descritas acima ou da *Tukanoan House*, que mistura e alterna ambientes marcados pelo agnatismo e pelo cognatismo, a ênfase tradicionalmente dada ao idioma da descendência deve ser reavaliada.

Com base na análise de Hill para os Wakuénai e na de Hugh-Jones para os Tukano Orientais, podemos afirmar que ambos descrevem um modelo de socialidade dual para o noroeste amazônico, alternado entre ambientes mais abertos (igualitários e cognáticos), como o das trocas cerimoniais ou dabucuri, e ambientes mais fechados (hierarquizados e agnáticos). Uma pergunta que servirá de ponto de partida para a presente tese é, portanto, a seguinte: diante do modelo dual acima exposto, o que acontece quando as festas de santo entram em cena? Que tipo de inflexão podemos admitir para esse modelo de socialidade dual a partir dos rituais baré do *kariamã*, do dabucuri e das festas de santo? Provisoriamente, sugiro que as festas de santo entre os Baré passaram a ocupar um espaço que era antes “função” dos dabucuri, visto que são festas “abertas”, nas quais as relações de afinidade, entre afins reais, são evidentes. Ao mesmo tempo, com a escassez atual dos dabucuri e rituais de iniciação, admito que os dabucuri, que Hugh-Jones afirma serem rituais antitéticos aos rituais de iniciação, acabam por se tornar rituais parecidos com os próprios rituais de iniciação, visto que, entre os Baré de hoje, os dabucuri são realizados com a presença dos instrumentos

sagrados do Jurupari e a participação nesses eventos é mais limitada ou mesmo restrita a apenas algumas comunidades.

O metatema da tese será, portanto, o da fabricação de rituais. A questão pode ser apresentada de início nos seguintes termos: Como se constrói um ritual? De que é formado um ritual? O que pode vir a ser e constituir um ritual? O esforço maior será dado à construção de uma etnografia detalhada de dois rituais nos quais os instrumentos sagrados de Jurupari estão implicados e de uma festa de santo, com a intenção de apresentar a matéria das relações sociais, humanas e não-humanas, agenciadas nessas ocasiões. Meu objeto será compor e ao mesmo tempo descrever a forma como os Baré fabricam e desfazem suas festas e rituais. Como veremos, um moto-contínuo de fabricar e desfazer descontinuidades.

Desse modo, a tese é apresentada da forma descrita a seguir.

No primeiro capítulo, faço uma breve contextualização histórica dos Baré e uma pequena descrição da comunidade de São Francisco.

No segundo capítulo, descrevo as práticas de conhecimento baré relacionadas ao tópico amazônico do xamanismo. A ênfase é dada aos rituais de iniciação do *kariamã* e do dabucuri nos quais os instrumentos sagrados do Jurupari estão presentes, que são descritos detalhadamente. Minha proposta é conceber uma análise do xamanismo dos Baré, fortemente apoiada no Jurupari, enquanto um “xamanismo menor”.

No terceiro capítulo, descrevo as práticas de conhecimento baré relacionadas ao tópico do “catolicismo popular” na Amazônia. A ênfase dessa vez é dada às festas de santo. Nesse capítulo também descrevo de forma detalhada o acontecimento de uma dessas festas, a saber, a festa de São Francisco. A descrição é também baseada em diversas observações diretas de outras festas na região, a fim de conceber o modo como os Baré relacionam-se com os santos e entre eles próprios por intermédio desses.

Na conclusão tento responder a questão proposta acima, qual seja, a de saber que idéias de socialidade depreendem-se dessas experiências rituais descritas entre os Baré e de que forma estas infletem sobre o modelo de socialidade dual proposto por Hill (1984) e Hugh-Jones (1993), para, respectivamente, os Wakuénai (Aruak) e os Tukano Orientais, ou mesmo para todo o noroeste amazônico.

Por fim, cabe uma explicação sobre o uso da noção de “estética”, presente no título da tese. Utilizo nesta tese o termo “estética” num sentido amplo, inspirado na proposta de Marilyn Strathern, que admite utilizá-lo referindo-se a “todas as limitações de forma” (2006, p. 418). Nesse sentido, no livro *O gênero da dádiva*, a autora se refere

a uma “estética do *kula*”, a uma “estética do *moka*”, dentre outros, visto que as práticas de conhecimentos precisam ser tornadas conhecidas através de uma forma ou maneira específicas. Assim, as descrições dos rituais tratados nesta tese buscam demonstrar como os rituais baré são fabricados e, logo, que forma eles assumem. Portanto, entendo ter encontrado entre os Baré uma estética do *Kariamã* e do dabucuri próprias, além de uma estética das festas de santo, cada qual limitada por uma forma específica, como diriam Roy Wagner (1981) e Strathern, enquanto dimensão cultural inventada.

2 OS BARÉ DO ALTO RIO NEGRO

O etnônimo Baré é de origem incerta. Sempre que questionados acerca do significado do nome Baré, meus interlocutores – habitantes do alto rio Negro em território brasileiro — afirmavam que não conheciam a origem da palavra, que não sabiam precisar uma tradução ou mesmo estabelecer uma relação do termo com um significado qualquer. Talvez, muitos diziam, os “antigos” soubessem. De todo modo, Baré sempre foi o nome dado àqueles cujos antepassados viviam espalhados por quase toda a calha do rio Negro até a Venezuela, onde, ainda hoje, encontramos um número expressivo de descendentes desse povo.

Antonio Pérez (1988, p. 446) sugere que o termo *Bale* (ou *Bare*) talvez fosse derivado de *bári*¹⁶ (branco), vindo a significar “homens brancos”, em contraposição aos “homens negros” ou *táiñi* (negro). Silvia Vidal (1993, p. 88-89) lança a hipótese de que *Báale*, além de denotar a cor branca, a claridade e a luz do sol, foi o nome de um antigo grande chefe (*wákali kumáleje*) dos Baré. Chefes dessa estirpe, que não existem mais, eram reconhecidos pelo enorme prestígio e pela capacidade de liderança sobre um vasto território. Outra característica importante desses chefes de antigamente era que, além de serem políglotas – já que lidavam com pessoas e povos de diferentes línguas –, eram reconhecidos como grandes pajés, pois, de acordo com Vidal, “poseiam poderes sobrenaturais”¹⁷. Eram, assim, bem diferentes dos “capitães” e “chefes de comunidade” atuais, que os Baré de antigamente chamavam simplesmente de *wákali*, líder de “magnitude menor” ao qual não se atribui o adjetivo *kumáleje*. Nesse sentido, informa Vidal, outras composições seriam possíveis para o etnônimo derivado do nome do antigo líder/pajé *Báale*: *Báale-jéntibe* (os filhos de *Báale*), *Báale-kinánu* (gente Baré), *Balénu* (os Baré) ou *Báalenai* (como os Baré costumam ser chamados por outros povos, tais como os Baniwa, os Curripaco e os Werekena).

Vale provisoriamente notar que essa interpretação de Vidal para o etnônimo *Báale* é de grande importância para a tese que defende, qual seja, a de que, no passado, os povos dessa região estavam organizados em sistemas macropolíticos liderados por

¹⁶ As palavras e termos indicados a seguir, a partir dos trabalhos de Pérez (1988) e Vidal (1993) sobre os Baré venezuelanos, estão em língua Baré.

¹⁷ Uma das principais características desses chefes ou líderes gerais era que eles exerciam seu poder sobre: 1) seu próprio povo, 2) as comunidades ou malocas de um mesmo rio ou *sib*, cujos chefes eram seus irmãos menores, reais ou classificatórios, 3) as aldeias da sua fratria e 4) outros povos cujos chefes eram seus aliados ou parentes por afinidade (Vidal, 1993, p. 89).

poderosos chefes e “xamãs-guerreiros”. A autora ainda afirma que o costume de utilizar o nome de um grande chefe para se referirem à sua gente ou ao seu território é comum no noroeste amazônico e possivelmente bem antigo¹⁸.

2.1 Território e língua

O território protobaré no início do século XVIII, de acordo com Antonio Pérez (1988), cobria uma vasta região, compartilhada por outros povos, que ia desde a foz do rio Marié, no médio rio Negro (na margem direita), estendendo-se pelas beiradas das duas margens do alto rio Negro até o Cassiquiare e alto Orinoco. Ao mesmo tempo, como veremos adiante, deve-se levar em consideração o fato de que os Baré dos séculos XVII e XVIII não eram identificados a um único grupo com fronteiras bem definidas. O território de influência de subgrupos e grupos correlatos aos Baré (ou de línguas semelhantes) estendia-se até o baixo rio Negro, avançando sobre o território dos antigos Manao e Passé. Alberta Zucchi (2002, p. 220), arqueóloga que propõe um novo modelo para a expansão dos Aruak do Norte, confirma os dados de Pérez ao afirmar que os Baré ocuparam um extenso território desde o médio rio Negro até o Cassiquiare, além de diversos afluentes (Ajuna, Marié, Iá, Siapa, Pamoni, Pasimon, Pasiba, Bária). A autora afirma ainda que alguns subgrupos baré também habitaram a região do Japurá-Caquetá.

A língua baré¹⁹, outrora falada pelos antepassados dos Baré do alto rio Negro, encontra-se hoje praticamente extinta. Nimuendajú (1982, p. 176) relatou, em 1927, que o baré, apesar de não ser mais falado no Brasil, ainda era uma língua em uso no território venezuelano, em San Carlos, às margens do Guainía e no canal do Cassiquiare. Cunha de Oliveira constatou que, na década de 1990, a língua baré já se

¹⁸ Vide a polêmica em torno do nome do suposto grande chefe Boapé ou Buopé (Szentmartonyi [1749] *apud* Wright (1981); Brandão de Amorin (1987 [1928]); Wright (1992, 2005a) e Andrello (2006). Andrello sugere, por sua vez, que tanto o termo Baré, quanto o termo Buopé (que o autor afirma ser um nome correlato ao antigo chefe Koivathe dos Tariano) seriam adjetivos usados para qualificar vários grupos distintos. Ao mesmo tempo, esse mesmo autor sugere que Buopé/Uaupé poderia também ser concebido como uma categoria contrastiva com a de Baré, cujo conteúdo indicava que os primeiros estavam excluídos da “civilização dos brancos”, e os segundos, incluídos. Nesse sentido, Andrello conclui com os Tariano que Buopé era, na verdade, um termo estigmatizante utilizado pelos Baré para se referirem aos índios do Uaupés (2006, p. 123).

¹⁹ Os principais trabalhos sobre a língua baré são: Lopez Sanz (1972); Pérez de Borgo (1992); Cunha de Oliveira (1993); Aikhenvald (1995) e Ramirez (2001). Segundo Cunha de Oliveira, a língua baré é também conhecida na literatura por outros nomes, tais como baria, baraúna e barawana (1993, p. 3). Ramirez informa que listas de vocábulos baré podem ser encontradas em: Martius (1867); Chaffanson (1889); Crevaux, Sagot & Adam (1882); Civrieux & Lichy (1950); Tavera-Acosta (1907); Koch-Grünberg (1906, 1911, 1913) e Pérez (1988) (*apud* Ramirez, 2001, p. 476-477).

encontrava em pleno processo de desaparecimento, embora admitisse que a sua sobrevivência ainda estivesse assegurada “pelos representantes mais velhos deste grupo étnico, ao passo que as pessoas não tão idosas e os jovens apresentam-se nas condições de semi-falantes e não-falantes” (1993, p. 8). Sua pesquisa de mestrado foi realizada com apenas três informantes que viviam na região de Cucuí, do lado brasileiro da fronteira com a Venezuela, sendo que apenas um deles, Candelário da Silva (72 anos), dominava o baré perfeitamente. Os demais eram semi-falantes.

Durante minha pesquisa, entre 2004 e 2007, pude verificar pessoalmente, em Cucuí, que não havia restado nenhum falante ou semi-falante dessa língua. Já em San Carlos, na Venezuela, em uma viagem realizada em 2004, encontramos um semi-falante do Baré, com mais de 70 anos, que, como um dos informantes de Cunha de Oliveira, confundia o baré com o nheengatu, o baniwa e outras línguas²⁰. Contudo, ainda é válido lembrar que essa língua pertence ao ramo Maipure do Norte (região do alto rio Negro), da família Aruak; ainda é comum dizermos – antropólogos, lingüistas, escritores em geral, assim como alguns índios mais “informados” – que os “Baré são um povo de língua aruak”, embora estes não a falem mais. Mesmo assim, isso vale como o reconhecimento de uma filiação cultural, pois os Baré de hoje, apesar de não mais falarem sua língua materna, compartilham inúmeros traços culturais característicos de outros povos aruak da região, cujas línguas ainda são faladas, tais como os Baniwa, Curripaco, Werekena e Wakuenái, os quais, por sua vez, também compartilham traços culturais com os Tukano Orientais, da bacia do Uaupés.

Estamos, portanto, diante de um dilema típico da região rio-negrina – a identificação entre povo e língua indígena. As fontes históricas consideram uma série de línguas aparentadas ao baré; são comuns identificações de nomes diferentes para grupos que falam uma língua reconhecida como filiada ao baré. Isso fica patente no relato de um jesuíta que data de meados do século XVIII, como veremos mais adiante. De todo modo, a lingüística moderna e a antropologia têm identificado o termo Baré a uma língua e a um povo particular, a despeito das variações dialetais (Cunha de Oliveira, 1993, p. 8-9). Mesmo assim, o termo Baré pode também se estender a um uso mais amplo, como admito em meu próprio trabalho, no qual a identificação entre povo e língua particular não é considerada.

²⁰ Convido o leitor a conferir, no ANEXO III desta tese, um relato dessa viagem, feita juntamente com o lingüista Henri Ramirez e mais dois índios baré de São Gabriel da Cachoeira. O objetivo da viagem era encontrar um dos últimos falantes do baré de que se tinha notícia na região, Don Simon Bolívar.

Dito isso, podemos afirmar que a população indígena que vive em território brasileiro e que se autodenomina Baré não fala mais a língua dos seus antepassados, e são poucos os que recordam algumas palavras dessa língua, embora muitos, sobretudo os mais velhos, afirmem que seus avós e/ou bisavós falassem o baré. Koch-Grünberg e Nimuendajú, que, como vimos, coletaram listas de palavras em baré, atentaram para o fato de que é nessa língua uma boa parte da toponímia da região. Assim, até o início do século XX, ainda era possível encontrar falantes do baré no médio e no alto rio Negro. Desde essa época, porém, já era notável o declínio substantivo do número de falantes, causado, em grande medida, pelo avanço colonial e pela escravização dos índios e sua inserção numa economia extrativista, o que culminou com um processo de missionarização extremamente acentuado na região, que parece ter tido um papel decisivo para o abandono das línguas indígenas na região.

Atualmente, os Baré do médio e do alto rio Negro são bilíngües; falam o nheengatu (Língua Geral Amazônica) – língua que, como há muito se sabe, foi introduzida pelos missionários jesuítas e carmelitas por ocasião da fundação das primeiras missões, ainda no século XVIII – e o português, tornado obrigatório pelo ministério pombalino (pós-1755) em substituição ao nheengatu (Farage, 1991, p. 43). Contudo, pode-se afirmar que foi somente com a chegada dos missionários salesianos, que fundaram a primeira missão em São Gabriel da Cachoeira, em 1914 (Andrello, 2006, p. 105), e com o sistema religioso-educacional instituído por estes, que o português tornou-se uma língua amplamente falada pela população rio-negrina, visto que os salesianos proibiam o uso das línguas indígenas nas missões, inclusive do nheengatu, além de desestimularem o uso dessas línguas também fora das missões.

Não são apenas os Baré, porém, que falam o nheengatu²¹. Como pude constatar em duas viagens que fiz para o rio Xié (afluente do alto rio Negro), os Werekena, habitantes tradicionais desse rio, contam hoje com poucos falantes de sua língua materna (o werekena), embora todos dominem o nheengatu e a maioria fale ou compreenda bem o português. Os Baniwa do baixo rio Içana, de acordo com informações dos próprios índios baniwa dessa e de outras regiões, são igualmente falantes do nheengatu. Dizem, inclusive, que são muitos aqueles que não falam mais o

²¹ É importante considerar que minha pesquisa foi realizada na região acima da cidade de São Gabriel da Cachoeira. A região abaixo, que compreende ainda os municípios de Santa Isabel e Barcelos, no médio e baixo rio Negro, também é habitada pelos Baré e por outros índios da bacia rio-negrina. Contudo, o presente trabalho não representa ou abrange essa parte da região. Sobre a população indígena do baixo e médio rio Negro, cf. Meira (1991); Peres (2003) e Dias e Andrello (2006).

baniwa e são apenas bilíngües em nheengatu e português. Essa situação é diferente da existente no médio e no alto rio Içana, onde o baniwa é a língua de maior expressão, embora o nheengatu e o português não sejam línguas de todo desconhecidas.

Na região do rio Uaupés, entre os Tukano Orientais, tudo indica que o nheengatu, atualmente, quase não é falado. Já a população das bacias do Içana e do Uaupés que migrou para a região do rio Negro abaixo das fozes desses rios costuma falar (ou entender) o nheengatu, e essas comunidades são, na maioria das vezes, comunidades “misturadas” ou pluriétnicas. Afora o conjunto de comunidades pluriétnicas que se estendem pelo alto rio Negro, de São Gabriel da Cachoeira às fozes do rio Uaupés e do Içana, pode-se, grosso modo, dizer, em consonância com os índios da região, que no rio Negro vivem os Baré; no rio Uaupés, os Tukano (Desano, Tuyuka, Miriti-Tapuya, Pirá-Tapuya, Wanano, Tariano²², etc.); no rio Içana, os Baniwa e no rio Xié, os Werekena.

De todo modo, o nheengatu é reconhecido no rio Negro como a língua dos Baré²³, outrora sinônimo de uma “língua civilizada” – esse “estigma” pode ser observado na seguinte declaração de Nimuendajú:

[...] como a tendência para taes mutilações e “enriquecimentos” hoje se manifesta com intensidade cada vez maior, a língua geral, aproxima-se rapidamente ao último grau de corrupção de um “jargon” que está prestes a extinguir-se. E não merece ela outra sorte, ao meu ver, porque a língua geral do Rio Negro não é absolutamente, como muitos pensam, a “língua dos índios” mas sim a “língua dos brancos” (Nimuendajú, 1988 [1927], p. 173).

Considero a afirmativa acima demasiado negativa e precipitada. Tal afirmação coincide com o argumento de que o nheengatu é uma “língua inferior” ou mesmo

²² Os Tariano, como se sabe, apesar de serem um povo de origem e língua aruak, foram parcialmente “tukanizados” e falam principalmente o tukano e o português. Sobre os Tariano, ver Andrello (2006).

²³ Na Venezuela, diferentemente do Brasil, parece haver uma distinção entre aqueles que se autodenominam Baré e *Yeral*, a despeito de os segundos serem igualmente de descendência aruak. Ainda não estou certo se essa é uma autodenominação marcada pelos indígenas que vivem em território venezuelano, ou se essa diferenciação foi criada pelos censos governamentais ou mesmo por antropólogos que trabalham na região, que compartilham da idéia de “um povo, uma língua; acabou a língua, acabou o povo”. O fato é que a literatura antropológica escrita por pesquisadores que trabalharam em área venezuelana costuma distinguir os Baré propriamente ditos dos *Yeral*. Jonathan Hill (comunicação pessoal) informou que são chamados de *Yeral* parte dos índios que migraram do Brasil para a Venezuela e que falam o nheengatu. Ele próprio, porém, admite que, apesar de serem assim chamados, são claramente descendentes de povos de língua aruak (do Brasil), tais como Baniwa, Werekena e, sobretudo, Baré. De todo modo, do lado brasileiro, apesar de alguns índios dizerem que são da “tribo nheengatu”, o mais comum é os que falam nheengatu ou o “geral” se auto-identificarem como Baré.

artificial, criada por missionários com o intuito de facilitar a catequização e dominação dos índios para em seguida impor o português aos seus falantes. Talvez seja querer demais exigir que Nimuendajú imaginasse, já naquela época, que a “função” dessa língua pudesse ser deslocada ou transformada, tal como admite Bessa Freire, ao considerar que, mesmo sendo uma língua imposta pelo sistema colonial, como a grande maioria dos escritores se aprazia em ressaltar, o *nheengatu*²⁴ no rio Negro teria atualmente uma “função diversa” (Bessa Freire, 1983). Apesar de o termo “função” estar hoje um tanto fora de moda, a idéia de “diverso” não está, o que nos levaria ao entendimento do *nheengatu* como uma língua “menor” (Deleuze, 1979), mas num sentido muito diferente do aludido acima. Assim, pode-se dizer que *nheengatu* foi tomado ou levado, com o tempo, pelos próprios índios do rio Negro, a se tornar um dispositivo de subjetivação indígena e um diacrítico importante da identidade dos Baré, que hoje se esforçam para manter a sua singularidade, dando continuidade a um processo incessante de resistência aos inúmeros mecanismos de destruição cultural, de sujeição política e de exclusão social, como recorda Viveiros de Castro, processos de desindianização promovidos pela catequização, pela missionarização, pela modernização e pela cidadanização (2008d, p. 147).

Nas comunidades do alto rio Negro em que realizei minha pesquisa, pude observar que todos, inclusive as crianças, conversam preferencialmente em *nheengatu*, embora o português também seja falado constantemente. Todavia vale notar que o *nheengatu* falado pelos Baré de hoje não é um *nheengatu* “puro”, sendo comuns inúmeros empréstimos de palavras do português, assim como a mistura, em uma mesma frase, de expressões das duas línguas. Como diria um morador da comunidade de São Francisco, atualmente não falam nem o *nheengatu* (“puro”) nem o português (“puro”), mas outra coisa, uma mistura entre essas duas línguas.

Já no contexto da cidade de São Gabriel da Cachoeira, o *nheengatu* costuma ser falado pelos Baré sobretudo em casa ou na intimidade – entre amigos e parentes –, e o português, nas relações sociais mais abrangentes. Assim, pode-se dizer que o *nheengatu* se vincula, na cidade, ao nível “doméstico”, e o português, ao “público”. Também pude observar em São Gabriel da Cachoeira que crianças e jovens entendem o *nheengatu*

²⁴ A literatura sobre o *nheengatu* ou Língua Geral Amazônica (LGA) é copiosa; cf., nas referências bibliográficas, livros e artigos de Bessa Freire (1983, 1994, 2003, 2004). Para o *nheengatu* do rio Negro: histórias e mitos, cf. Rodrigues (1890, 1892), Stradelli (1929), Brandão de Amorim (1987), Nunes Pereira (1967); lista de palavras e histórias, cf. Alves da Silva (1961); para uma abordagem linguística moderna, cf. Taylor (1985, 1988) e Moore *et al.* (1993); dicionário, cf. Grenand e Ferreira (1989); gramática, lendas e vocabulário, cf. Casasnovas (2006).

falado por seus pais e avós, apesar de não o falarem; costumam afirmar que “escutam” o nheengatu, mas que não sabem falar. Desse modo, o nheengatu é mais utilizado pelos Baré que vivem nas comunidades ribeirinhas do que por aqueles que vivem na cidade. Entretanto, esse panorama pode mudar, visto que as escolas de São Gabriel da Cachoeira passaram a incorporar em seu currículo aulas de três línguas indígenas: o nheengatu, o tukano e o baniwa, línguas de maior difusão, respectivamente, na região do alto rio Negro, Uaupés e Içana²⁵.

2.2 Breviário histórico do rio Negro: os Baré no contexto

A colonização portuguesa do rio Negro teve início na segunda metade do século XVII, quando a economia da colônia do Grão-Pará e Maranhão era fortemente dependente do extrativismo das então chamadas “drogas do sertão”, as quais, segundo Nádia Farage, “consistiam em uma gama variada de frutos e raízes silvestres, principalmente cacau, baunilha, salsaparrilha, urucu, cravo, andiroba, almíscar, âmbar, gengibre e piaçaba” (1991, p. 25). Contudo, a produção extrativista desse período era bastante irregular, não permitindo grandes investimentos, como, por exemplo, a compra de escravos africanos, cujos preços eram superfaturados a fim de compensar os riscos dessa economia flutuante. Desse modo, a mão-de-obra escrava negra foi logo considerada inviável para a região do Grão-Pará, sendo compensada, quase que de forma exclusiva, pela mão-de-obra escrava indígena (Farage, 1991, p. 24).

Essa fase de implementação da exploração e da ocupação territorial pela colônia foi marcada pela fundação do forte de São José do Rio Negro em 1669 – no local onde mais tarde viria a ser construída a cidade de Manaus – e pela corrida em busca de escravos indígenas que servissem de mão-de-obra tanto para o trabalho em construções, quanto para a economia extrativista em curso. Esses movimentos ou operações

²⁵ Cabe observar que o nheengatu, o tukano e o baniwa foram, juntamente com o português, co-oficializadas no município de São Gabriel da Cachoeira, em lei aprovada no dia 22/11/2002 (Lei nº 145/2002). O decreto que regulamenta essa lei foi assinado pelo então prefeito da cidade, Juscelino Gonçalves, em 10/11/2006. É a primeira vez que, no Brasil, línguas indígenas são consideradas co-oficiais ao lado da língua portuguesa. Com a implementação da lei, que se dará paulatinamente, as repartições públicas da cidade, como bancos e hospitais, serão obrigadas a prestar atendimento em nheengatu, tukano e baniwa, além do português. Documentos públicos e campanhas publicitárias institucionais deverão considerar os três idiomas. A prefeitura assumiu, assim, o dever de incentivar o aprendizado dessas línguas e o seu uso nas escolas, instituições privadas e meios de comunicação. Resta aguardar como acontecerá tal processo de normatização dessas línguas.

escravistas ficaram conhecidos pelo nome de “tropas de resgate”, instituição legal que data dos anos 50 do século XVII. Conforme Farage,

[...] sob a influência do Padre Vieira, a lei de 1655 regulamenta a ocorrência dessas expedições [...] designando missionários para acompanhá-las e declarando que os cabos de tais tropas deveriam ser escolhidos pelo governador e demais autoridades civis e eclesiásticas da colônia. Aos missionários cabia julgar a legitimidade dos cativeiros, certificando-os por escrito, nos assim chamados “registros” (Farage, 1991, p. 29).

A autora também chama a atenção para os apresamentos clandestinos (“particulares”), cujo número era igual ou maior do que o dos apresamentos oficiais.

Nas décadas seguintes à fundação do forte, essas tropas de resgate iniciaram a exploração de todo o curso do rio Negro e o reconhecimento de seus principais afluentes, a fim de estabelecerem contatos e alianças com a população indígena rio-negrina. De acordo com Andrello (2006, p. 72), essa fase de exploração do rio Negro contou com o apoio dos missionários jesuítas que fundaram as primeiras missões no baixo rio Negro. Entretanto, coube aos carmelitas (Farage, 1991, p. 33; Wright, 1992, p. 212) a fundação dos primeiros povoamentos, na metade do século XVIII.

É impossível não recordar, como fizeram outros autores, apoiados nas fontes históricas relativas a essa primeira fase da colonização do rio Negro, a insurreição do povo Manao (que foi seguida por outras revoltas) diante da investida do destacamento de Manoel de Braga, que teria comandado a primeira tropa oficial a invadir a região acima da foz do rio Branco, próxima à boca do rio Jurubaxi – segundo Sweet (*apud* Farage, 1991, p. 62), território tradicional dos Manao. Além de matar um soldado da tropa de resgate e um índio aliado desta, o líder dos Manao, Ajuricaba, levou a cabo um ato memorável, considerado pela coroa um acinte à soberania portuguesa no rio Negro: Ajuricaba “desfilou” pela região ostentando uma bandeira holandesa em sua canoa (Ribeiro Sampaio, 1825 [1775], p.110 *apud* Farage, 1991).

Diante da provável aliança dos Manao com os holandeses da Guiana, em 1727 a coroa portuguesa declarou guerra contra os Manao, que estariam, além do mais, impedindo o avanço das tropas de resgate rio Negro acima. O desfecho dessa história, bem se sabe, deu-se com a captura do líder Ajuricaba, que foi enviado para Belém. Contudo, no caminho, preso aos ferros como deveria estar, Ajuricaba se jogou no rio e acabou morrendo. O naturalista Rodrigues Ferreira, que viajou pela região no final do

século XVIII, resumiu a história de Ajuricaba como a “história da vida e da morte de um índio, que a natureza assim havia disposto para um heroe do seu tempo e do seu paiz, mas que d’estas suas disposições naturaes não soube usar de outro modo com relação aos nossos costumes, sino merecendo a morte, que por suas próprias mãos se adiantou” (1983 [1787], p. 107).

Robin Wright (2005, p. 29) assegura que a derrota dos Manao acabou por deixar o caminho aberto para que novas tropas de resgate adentrassem o rio Negro, acima da foz do rio Branco. Segundo o autor, entre 1728 e 1755 as tropas de resgate atuaram de forma constante no rio Negro. Foi nessa época que os carmelitas fundaram a aldeia Santo Eliseu de Mariuá (“Arraial de Mariuá”), que, segundo Andrello (2006, p. 72-75), além de ter sido a base de onde os escravos capturados eram levados para a capital da colônia, mais tarde, por volta de 1755, após a assinatura do tratado de limites com a Espanha (1750), o “arraial” foi elevado à categoria de Capitania de São José do Rio Negro, embora ainda subordinado ao Grão-Pará. Wright (1992, p. 211) estima, a partir de registros das tropas oficiais, acrescidos do tráfico feito por particulares, que somente nas décadas de 1740 e 1750 cerca de 20 mil escravos indígenas teriam sido levados do rio Negro²⁶. Dentre estes, estariam incluídos, em grande número, os antepassados dos Baré, Tukano, Baniwa, Maku e Werekena contemporâneos.

Um dos fatores determinantes no sucesso do processo de captura de escravos, na primeira metade do século XVIII, de acordo com Wright (2005, p. 52), foi o fato de algumas alianças terem sido travadas pelos responsáveis pelas tropas de resgate ou mesmo por escravistas particulares com poderosos líderes indígenas da região, como aquela estabelecida entre o português Francisco Xavier Mendes de Moraes e os líderes-irmãos Cucui e Immu, da nação dos Marabitenas (Baré).

A fim de compreender a extensão da escravidão indígena promovida pela colônia portuguesa no noroeste amazônico, Wright (2005, cap. 1) apresenta duas fontes primárias importantes, ambas datadas de meados do século XVIII. A primeira é a tradução de um documento escrito originalmente em latim – *Seqüente Notitiat de Rio Negro* –, do padre jesuíta Ignácio Szentmartonyi, que esteve no rio Negro na década de 1750. A segunda é um registro da tropa escravista oficial do rio Negro que atuou na calha desse rio de junho de 1745 a maio de 1747.

²⁶ Para uma análise detalhada da colonização do rio Negro, conferir, além dos trabalhos dos autores citados até o momento (Wright, 1981, 2005; Farage, 1991 e Andrello, 2006), os de Sweet (1974), Vidal (1993) e Meira (1993b, 1997).

O primeiro documento foi encontrado por Wright na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro e, conforme o autor, “corresponde a uma espécie de relato de reconhecimento militar contendo informações sobre geografia, localização de aldeias, bem como dados lingüísticos e etnográficos escritos por uma série de comandantes de tropas escravistas e pelo principal jesuíta capelão de escravos do rio Negro” (2005, p. 27), Achilles Avogradi. Como afirma Wright, os nomes de lugares e “grupos étnicos” indicados nesse documento são de grande interesse para a história indígena da região, pois se trata da principal fonte que permite que tenhamos hoje uma visão, ainda que parcial, da ocupação indígena do rio Negro, em meados do século XVIII, sendo provável que se trate igualmente de uma das primeiras referências históricas aos índios Baré.

Interessante notar que, na parte do documento transcrita por Wright, o primeiro “povo” indígena a ser citado por Szentmartonyi foi os Baré. Segue abaixo uma edição de partes do documento nas quais os Baré ou nações correlatas são indicados²⁷:

Na subida do Rio Negro, o primeiro é o Rio Anavingena [Anavilhena], à direita, e depois o Paravingena [Rio Branco]. Depois, à esquerda, é o Majuisshi, cinco dias distante do Arraial, onde estão os **Baré, que habitam ao longo do mesmo rio Negro**. Depois à esquerda do Majuisshi, vem o Aisuara, onde os mesmos **Baré** estão; [...] À leste do Iurubasshi, talvez 10 [*lencarum*] distante, é o Ajoanna, um pouco maior do que o último [rio]. A fonte, diz-se, fica a uma distância de dois dias de viagem do Japurá. É abundante em puxiri. Na parte inferior fica a **nação Mariarana, de língua Baré**, distante **, e, na parte superior do rio, os Maku. Depois de um dia e meio [de viagem], o Ajoanna é seguido pelo Uenuisshi, maior do que o último. A meio dia de viagem da fonte é o Japurá. Os habitantes bem próximos à boca eram os Manaos, hoje são **os Amariavanas, de língua Baré**, outros [habitantes são] os Mepurí, também do idioma **Baré**; mais para cima habitam os Makuni errantes. [...] Após 8 dias, o Shiuara é seguido pelo Mariah [Marié], da mesma magnitude e já em nosso tempo famoso por causa do assassinato do embaixador lusitano pelo chefe Manakazeri [Manacaçari]. A fonte do Mariah vai até o Japurá. Seus habitantes são os **Barés**, Mepuris e Makus. (Segue uma mudança no texto, subtítulo por uma frase em italiano – talvez por Avogradi? – indicando que a descrição a seguir se baseia em informação fornecida por Mendes. O conteúdo do seguinte trecho é sobre o médio Rio Negro e os afluentes de sua margem direita). Três dias de viagem depois de Darahá, sendo [distante] tanto quanto de Bereroa a Mariua, segue o

²⁷ As palavras ou frases entre colchetes e parênteses são acréscimos do próprio Wright.

Marauiah [Maraiúá], maior do que Isshiemiri. Depois vem uma montanha abundante em salsa; e ali moram os Jabanas [Yabahana], com seu próprio idioma, e **os Carnaus de língua Baré**. [...] Subindo nesse, à direita é o Iuh [Ia] e os povos que lá moram **são os Demakuris, com idioma Baré**, e os Iaminaris. À esquerda, a uma distância como entre Mariua e Arikari, é o Shamani, **cujos povos são Demakuris, os Tibakenas, os Cubenas, e outros povos desconhecidos, todos com idiomas Barena**; pois o Caburis tem muitos índios e é abundante em salsa, acima da qual há uma divisa do rio [...]. Depois da cachoeira está Caua, menor do que o Isshie; é habitado por **uma população de Demanaos, da língua Barena**. Das fontes do Caua, onde são os Demakuris, até as fontes do Caburi há uma distância de dois dias de viagem. Depois do Caua fica o Imula, a dois dias de viagem, também habitado pelos **Demanaos**. Do Imula até o Maboabi há a mesma distância do que entre o Cabukuena e Bereroa, a ele é tão grande quanto o nosso Issie. É habitado pelos **Demanaos**. Iabana fica tão distante de Maboabi quanto nós de Bereroa; é habitado pelos Kuenas, cujo soberano é Ioa, que, tendo descido, mora no Pará. **Os Kuenas falam uma língua Barena**. Maboabi é tão distante de Iabana quanto Bereroa de Mariua. É habitado **pelos Maribitenas, da língua Barena, cujo soberano Cucui**, foi convidado a descer. No Cassiquiare, vivem os Bacimunari. Padre Roman e os Lusitanos conseguiram comprar 80 Bacimunari. No Bacimuni, vivem os Mabanas, com seu próprio idioma, e os **Madavakas**²⁸. Depois do Shiaba segue nosso Issie. Verikenas [Warekenas] vivem lá, com a sua própria língua e os **Madavakas** (Szentmartonyi, 1749 *apud* Wright, 2005, p. 34-42, grifo nosso).

De acordo com o relato deixado pelo padre Szentmartonyi, fica claro que até meados do século XVIII as tropas de resgate oficiais e os traficantes particulares de escravos já haviam percorrido e mapeado todo o curso do rio Negro, até a região do alto Orinoco, na Venezuela. Pelo documento também é notável o fato de os Baré não serem identificados como um único “povo” ou “nação” do rio Negro, visto que as referências oscilam, ora em favor de uma “nação” (como sugere a seguinte passagem: “onde estão os Baré, que habitam ao longo do mesmo rio [o Majuisshi²⁹]”), ora de uma “família lingüística” que abarcava diferentes “nações” indígenas aparentadas ou filiadas à língua baré ou barena (como denota a seguinte passagem: “a nação Mariarana, de língua Baré (...), os Demakuris, com idioma Baré” etc.).

²⁸ Segundo Vidal (1993, p. 4), Madawaka é também uma variante dialetal do Baré.

²⁹ Essa região, de acordo com Wright, junto com a região do rio Jurubaxi no médio rio Negro, era “território dos outrora poderosos Manao que foram dispersos e dominados nos anos 1740” (2005, p. 49).

Apoiado tanto no relato de Szentmartonyi, quanto nos registros oficiais da tropa de resgate que atuava no rio Negro entre 1745 e 1747, além de outras fontes da segunda metade do século XVIII³⁰, Wright ainda fornece uma extensa lista de nomes de “grupos” ou “nações” constantes nesse registro. São listados quase 300 nomes. O autor admite, porém, a dificuldade e a imprecisão desses dados, dada a heterogeneidade das informações arroladas, uma vez que

Alguns se referem a grupos que provavelmente corresponderiam a tribos atualmente (os portugueses do período colonial preferiam o termo “nações”). Outros nomes podem referir-se a subdivisões de tribos, clãs, habitantes de certas aldeias, etc. Em muitos casos, o nome pode ser nada mais que uma aldeia específica, ou um chefe de aldeia cujos seguidores mencionam seu nome. Além disso, existem os problemas advindos das diferenças lingüísticas entre os escravos e os índios escravizados, a ortografia indisciplinada do século XVIII por parte dos colonos portugueses (que resulta em múltiplas grafias para o mesmo nome), e ainda os casos de simples erros no registro de nomes não-familiares, como eram os das tribos (Wright, 2005, p. 59).

Contudo, o autor observa que as terminações de alguns nomes fornecem uma pista para a identificação da filiação lingüística dessas palavras. Por exemplo, diversos nomes encontrados com as terminações *-minavi*, *-navi*, *-tana* e *-ary*, segundo Wright, “são característicos dos povos Aruak da região, significando ‘donos do’, ‘senhores do’” (2005, p. 60).

Na listagem em ordem alfabética dos “Povos Nativos do Noroeste Amazônico Escravizados nos Anos 1745-7 (com possíveis identificações e localizações)”, fornecida por Wright (2005, p. 61-70), encontramos as seguintes referências relacionadas com os Baré: Barivitena [Baré?], Barabitena [Baré?; Marabitena?], Barena [Baré: Rio Negro], Iaminary (Baré? Rio Iá), Ihanhininula [Baré (Ihini): Rio Negro], Mabe, Maué (Baré: rios Xié, Miuá, Maroene, Anavexy, Xuara e Marié), Manitibitena (Baré: Alto Rio Negro), Maratibitena (Baré: Alto Rio Negro).

Diante da pletera de nomes indicados pelos documentos apresentados por Wright, podemos concluir com o autor que o nome Baré (Barena, Barivitena, dentre outros) era utilizado, no século XVIII (e nos seguintes), não apenas em referência a “uma” etnia do médio e alto rio Negro, mas também a uma “família lingüística”

³⁰ Anônimo (1906 [1755]); Noronha (1768) e Sampaio (1774-1775) *apud* Wright (2005, p. 59).

composta por diferentes povos indígenas que habitavam todo o curso do rio Negro e alguns dos seus afluentes até o Cassiquiare – povos estes cujos descendentes, mais tarde, seriam identificados ao ramo Maipure do Norte da família lingüística aruak (Wright, 1992; Lopez Sanz, 1972; González Ñañez, 1987; Vidal, 1993). De todo modo, é válido concluir que, de acordo com as fontes supracitadas, a calha principal do rio Negro é o território tradicional da nação pluriétnica dos Baré.

Vimos que, por volta de 1755, o arraial de Mariuá (atual Barcelos) havia se tornado a capital da Capitania de São José do Rio Negro³¹. A criação dessa capitania fazia parte de um “pacote” de medidas que visavam a uma ocupação mais efetiva do rio Negro, diante das disputas pelos limites da ocupação espanhola ao norte. Contudo, a capitania continuava subordinada ao governo do Grão-Pará, sob o comando de Francisco Xavier Furtado (meio-irmão do poderoso Marquês de Pombal). A criação dessa capitania marca uma nova fase da colonização portuguesa, conhecida pela historiografia como “período pombalino”, cujos aspectos mais marcantes relativamente aos grupos indígenas foram a exclusão temporária dos missionários religiosos (sobretudo jesuítas) da direção das missões indígenas, em 1755 (Alves da Silva, 1977, p. 18) e, mais tarde, em 1758, sob a égide do Diretório Pombalino, a instituição formal da lei que acabava com a escravidão indígena e criava um novo cargo, aquele de Diretor de Índios. Como afirma Faraje, porém, “a liberdade dos índios, neste contexto, era certamente uma ficção política” (1991, p. 47). Além disso, houve a proibição do uso da língua geral (o nheengatu) e a imposição do português como língua oficial. Dessa forma, os grupos indígenas, como afirma Andrello, “desde então considerados vassalos da Coroa, deveriam ser ‘descidos’ para as vilas ou aldeias comandadas pelos diretores nomeados pelo governo colonial, prestando serviços nas construções e no extrativismo, para o Estado ou para os colonos residentes” (2006, p. 75).

Em 1761, o capitão José da Silva Delgado foi destacado para a região do alto rio Negro, onde teria fundado uma série de localidades³²: São José dos Marabitanas

³¹ Uma vasta região que corresponde hoje aos estados do Amazonas e de Roraima.

³² O salesiano Padre Bruzzi Alves da Silva (1977, p. 23) também fornece uma lista de “Lugares do Rio Negro, no século XVIII, com indicação das Tribos”, conforme os dados do Pe. Noronha, Xavier Sampaio, Rodrigues Ferreira e Braum. Os Baré (o autor não problematiza a identificação unitária da tribo, uma vez que o foco do seu trabalho é a identificação das tribos do Uaupés) são indicados como presentes nas seguintes localidades (do baixo para o alto rio Negro): Moura (MD), Poiars (MD), Barcelos (MD), Moreira (MD), Thomar (MD), Lamalonga (MD), Santo Antônio do Castanheiro Novo (ME), São José (ME), São Gabriel da Cachoeira (ME), Nossa Senhora da Guia (MD) e São José dos Marabitanas (MD) (ME = Margem Esquerda e MD = Margem Direita). Exceto na localidade de São José (99 almas), em todas as demais a composição é “pluriétnica”.

(Fortaleza), Nossa Senhora do Guia, São João Batista do Mabé, Santa Isabel, São Gabriel da Cachoeira (Fortaleza), dentre outros. Mais tarde, o coronel Manoel da Gama Lobo D'Almada foi incumbido de visitar e mapear os domínios da cora portuguesa até as nascentes dos formadores do rio Negro (Andrello, 2006, p. 78), quando fundou, em 1784, a povoação de São Marcelino, na foz do Xié (Alves da Silva, 1977, p. 18)³³.

Das disposições instituídas pelo Diretório, merece destaque aquela que estimulava o casamento entre os vassallos brancos da coroa e as índias que viviam nas “povoações” (ou que para elas haviam sido “descidas”). Segundo Andrello (2006, p. 79), tais medidas de incentivo – visto que aqueles que contraíssem o matrimônio receberiam honras e benefícios – à mistura entre índios e brancos (portugueses) foi tomada como um mecanismo que supostamente garantiria o sucesso da política implantada pelo Diretório Pombalino nos aldeamentos indígenas, que se multiplicaram pelo rio Negro nessa época, “pois os filhos dessas uniões já não seriam gentios e, desse modo, poderiam ser contabilizados nas estatísticas da população da colônia” (Andrello, 2006, p. 79).

Contudo, o sistema de aldeamentos foi abolido em 1798 (Farage, 1991, p. 168). Como recorda Andrello, o ouvidor da capitania, Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, ao comentar os casamentos cruzados entre brancos e índios nos aldeamentos do rio Negro, traduz uma impressão quase cômica desses enlaces: “os casamentos dos Brancos, que tanto persuadiu a Lei de 4 de abril de 1755, tem sido pela maior parte pouco afortunados; porque em lugar da Índias tomarem os costumes dos Brancos, estes têm adotado os daquellas” (*apud* Andrello, 2006, p. 80). É paradigmático o fato de esses primeiros “casamentos” entre índias e brancos da colônia terem sido descritos nesses termos; se foram os brancos que vieram a adotar o costume das índias, imaginemos o costume adotado pelos filhos desses casamentos.

Findo o período do Diretório Pombalino, segundo Wright (1992, p. 212), o governo do rio Negro em Barra (atual Manaus) entrou em colapso, e a colônia reconhecia assim o fracasso do projeto de “civilizar os índios” a todo custo. Dessa forma, admite-se uma espécie de “vazio institucional” (Andrello, 2006, p. 80) em toda a região do rio Negro, o que possibilitou que parte dos índios aldeados nas missões retornasse a suas terras e se recompusesse, ainda que parcialmente, diante das perdas

³³ Vale notar que, ainda hoje (2008), os Baré continuam habitando esses mesmos lugares. Alguns deles tomaram feição de cidade, como Santa Isabel e São Gabriel da Cachoeira, e os demais deixaram de ser chamados de povoações e passaram a ser denominados “comunidades”.

sofridas. Contudo, parte da população indígena aldeada era do próprio rio Negro, como parece ter sido o caso dos Baré, que as fontes aqui citadas indicavam habitar diversas das missões carmelitas e povoados desse rio.

De todo modo, deve-se considerar, como sugerem Wright (1992), Vidal (1993), Meira (1997) e Andrello (2006), que a população do rio Negro, moldada pela fusão de diversas etnias nos aldeamentos e pelos casamentos com os portugueses da colônia, seja o sintoma do processo de transformação histórica e fusão de subgrupos identificados nas fontes históricas como falantes de línguas baré, dentre outras, indicando, segundo Andrello, “uma redução drástica da diversidade étnica rio-negrina preexistente ao início da colonização, seja pela extinção completa, seja pela assimilação de parcelas remanescentes de muitos outros grupos” (2006, p. 113).

Silvia Vidal (1993), em sua tese de doutoramento, que tem como objetivo descrever os processos de etnogêneses e reprodução social entre os Baré históricos (séculos XVI-XVIII) do rio Negro, bem como em outros trabalhos (2000, 2002), defende que os antepassados dos diversos grupos hoje reconhecidos na região como falantes de línguas Aruak, Tukano Orientais e Maku, no período que antecede a colonização portuguesa do rio Negro, consolidada no século XVIII, faziam parte de dois extensos macro-sistemas políticos (*macropolities*), multiétnicos e multilingüísticos, denominados “Oniguayal ou Omagua” e “Manoa”³⁴. Segundo Vidal: “these macropolities were multiethnic, multilingual, sociopolitical, and economic systems, which had an internal interethnic hierarchy led by paramount chief (‘lord’ or ‘king’) and a powerful elite of secondary chiefs; leadership was hereditary” (Vidal, 2002, p. 248). Contudo, a ênfase da autora recai na descrição do macro-sistema Manoa.

O macro-sistema Manoa, de acordo com Vidal (1993, p. 130 ss.), estendia-se por um vasto território que ia desde a margem esquerda do Amazonas, entre a margem direita do baixo rio Negro e o rio Japurá, além de todo o curso dos rios Negro, Branco, Uaupés, Içana, Guainía, Inírida, Cassiquiare e o alto Orinoco. Percebemos, assim, que esse suposto macro-sistema cobria praticamente toda a área que hoje se convencionou chamar de noroeste amazônico. Em linhas gerais, Vidal indica que o macro-Sistema

³⁴ Vidal baseia-se no estudo pioneiro de Neil Whitehead (1989) sobre os cacicados históricos do norte das Guianas – “The ancient amerindian polities of the lower Orinoco, Amazon and Guayana coast. A preliminary analysis of their passage from antiquity to extinction”. Trabalho apresentado originalmente no simpósio “Amazonian synthesis: an integration of disciplines, paradigms and methodologies”, em Nova Friburgo, no Brasil, e posteriormente publicado no livro *Amazonian indian from prehistory to the present: anthropological perspectives* (Ed. Anna C. Roosevelt. Tucson: University of Arizona Press, 1994). Segundo Vidal, Whitehead distingue 12 macro-sistemas políticos indígenas interligados, dentre os quais o de Omagua e Manoa.

Manoa era subdivido em “unidades políticas multiétnicas federadas”, lideradas por grandes chefes e denominadas “províncias”. Entre essas províncias estariam:

(1) A província dos Manao, que compreenderia uma extensa região da margem direita do baixo e médio rio Negro e o rio Japurá. Vidal sugere que no rio Jurubaxi localizava-se a aldeia de Ienefiti, onde viveria o chefe ou “o cabeça” do macro-sistema, o famoso líder dos Manao, Ajuricaba. Além dos Manao, baseado no relato de Cristoval de Acuña, Vidal indica cerca de 20 outros nomes de líderes ou tribos que compunham essa província.

(2) A província dos Yumaguaris, que compreenderia outra extensa região da margem direita do alto rio Negro, desde a foz do Uaupés até o rio Inírida (na Colômbia). A autora relaciona os diversos grupos que faziam parte dessa província aos antepassados dos atuais grupos Tukano (Orientais), Aruak, Macu e Puinave.

(3) A província dos Epuremei ou Maduacaxes, que cobriria, por sua vez, toda a margem esquerda do médio e do alto rio Negro até o Cassiquiare e o alto Orinoco. Vidal sugere que o setor ou província dos Epuremei esteve relacionado com diversos subgrupos, antepassados dos Baré contemporâneos, tais como os Guaranauzanas, Cariaya, Curanaos, Maduacaxes, Caburicenas, dentre outros (Vidal, 1993, p. 137).

Vidal afirma que à medida que os impérios coloniais português e espanhol começaram a estabelecer alianças com chefes que lideravam esse macro-sistema, rupturas e guerras internas foram intensificadas, o que, junto com a disseminação de doenças e a escravização crescente, fez com que o sistema macro-político Manoa, na segunda metade de século XVII, passasse por processos de desintegração e transformação.

Desse modo, no século XVIII, ocorreu a desintegração dos antigos sistemas macro-políticos, que, por sua vez, permitiram o surgimento de novas formações sociopolíticas, denominadas por Vidal de “Confederações Multiétnicas” (1993, p. 173 ss.), tais como:

(1) A confederação dos Demanao, situada em uma região que abarcava o alto rio Negro desde as cachoeiras de São Gabriel até a foz do Cassiquiare, que contava com dois centros cerimoniais importantes, o primeiro na cachoeira de Cocorubi, em São Gabriel, e o segundo na área da pedra de Cucuí, hoje divisa com a Venezuela. Vidal indica diversos nomes de chefes dessa área e destaca, entre eles, o principal Camanao (de língua Baré) e os irmãos Immo e Cocuí, dos Marabitana ou Marivitana (de língua Baré).

(2) A confederação dos Boapé, que compreendia as bacias do Uaupés, Içana, Guainía e Inirida. Inicialmente era comandada pelos Baniwa (Curriapaco, Wakuénai), sob a liderança do principal Cunaguari do rio Içana. Mais tarde, na segunda metade do século XVIII, esse comando teria sido destituído pelos Pariama e Boapé, que Vidal identifica aos Tariano, que teriam tomado o controle sobre a bacia do Uaupés.

(3) A confederação dos Madávaka, que compreendia a bacia do Cassiquiare e alguns afluentes do alto Orinoco, como o Mavaka. Um dos sítios cerimoniais dessa confederação era a lagoa de Pasiba. São muitos, segundo Vidal, os integrantes dessa confederação, dentre eles os Ariquena (Werekena), os Parimonari (ou Baniwa de Maroa), os Macu (venezuelanos), além dos Maquiritare e Yekuana.

Mais uma vez, a composição dessas confederações acabou passando por processos de mudança e desarticulação à medida que as frentes de colonização foram ocupando a região do alto rio Negro, acirrando novas disputas internas pelo controle das alianças com os europeus. Vidal identifica ainda fatores tais como epidemias, escravidão, a inserção dos grupos indígenas no comércio de bens europeus, a política das missões e aldeamentos, entre outros, que teriam levado ao surgimento dos Baré como um grupo étnico diferenciado no século XIX, visto que

Desde finales del Siglo XVII y durante el XVIII, la separación de unidades multi-étnicas y la progresiva pérdida de autonomía política y económica de sus confederaciones, generaron procesos de etnogénesis y de redefinición en las sociedades del antiguo Macro-Sistema de Manoa. El grupo étnico Baré se cristaliza precisamente durante este período y como consecuencia de la participación activa de sus poderosos jefes o capitanes en el sistema colonial y en compleja red inter-étnica de comercio de bienes europeos. En el contexto de la situación colonial-periférica, los Baré contemporáneos surgieron de la fusión de los grupos que formaron parte de las desaparecidas confederaciones Demanao, Marabitana y Madávaka y de la asimilación de otras sociedades del Noroeste Amazónico (Arawakas, Makús, Tukanas, etc.) (Vidal, 1993, p. V-VI).

Percebemos, assim, que o trabalho de Vidal também contribui para o entendimento de que os Baré atuais, assim como outros grupos indígenas da região, são fruto de sucessivas articulações de fusão e fissão de grupos que, como recorda Andrello, “documentados na etnografia mais recente da região (ver, por exemplo, Goldman,

[1963] 1979), teriam constituído um recurso estratégico empregado pelos grupos do noroeste amazônico para lidar com as vicissitudes da colonização” (2006, p. 110).

2.3 Os herdeiros dos festivais nos dias santos

Uma das heranças deixadas pelos missionários que atuaram no alto rio Negro foram os festivais nos dias santos, os quais, segundo Wright (1992a, p. 212), tornaram-se, desde essa época, uma das principais formas de religiosidade da região. Wright observa que, no segundo trimestre do século XIX, apenas um missionário carmelita visitava periodicamente o alto rio Negro e tais festivais já haviam sido completamente integrados ao ciclo ritual da região, tanto do lado brasileiro, quanto do lado venezuelano. Esses festivais eram levados a cabo de forma autônoma (em relação aos missionários e à igreja) pela população indígena da região e pelos brancos ou caboclos que lá viviam. Posteriormente chamados de festas de santo, os festivais ocupam um aspecto central do que vem sendo caracterizado por “catolicismo popular” ou “catolicismo amazônico” (Galvão, 1959; Pereira, 1989; Brandão, 1994; Tassinari, 2003).

Wright (1981, p. 206-238 *apud* Andrello, 2006, p. 81) chama a atenção para uma dinâmica social peculiar dos habitantes da calha principal do rio Negro, relacionada não apenas com o calendário das festas de santo em meados do século XIX, mas também com o surgimento de uma “nova economia”, instituída por comerciantes brasileiros que começaram a atuar na região das antigas fortificações de São Gabriel da Cachoeira e de Marabitanas. Essa dinâmica social revela que, já nessa época, parte da população indígena tida por “civilizada” ou “semicivilizada”, como eram considerados os “convertidos” ao catolicismo e falantes do nheengatu, vivia dispersa em sítios familiares construídos nas margens do alto rio Negro. Essa população se deslocava frequentemente para as povoações, outrora povoados coloniais sob a jurisdição de missionários e diretores de índios, a fim de festejar os dias dos santos padroeiros ou mesmo para se “endividar”, iniciando, assim, uma “nova economia” baseada no escoamento de produtos extrativos e/ou no trabalho compulsório para os “patrões” e “comerciantes”, em troca de mercadorias trazidas por estes para a região (Wallace, 1979).

Em resposta à exploração excessiva exercida sobre os índios Baré, Baniwa e Werekena por uma indústria florescente de construção de barcos em San Carlos e

Maroa na Venezuela, data dessa mesma época a ameaça de uma rebelião, que seria levada a cabo pelos Baré de San Carlos, sob a influência de um pregador zambo (descendente de índios e negros) chamado de Padre Arnaoud (Spruce, 1970, p. 451 *apud* Wright, 1992, p. 213), em 24 de junho de 1853, dia de São João. Tal reação anteciparia uma suposta “conspiração contra os civilizados”, iniciada em 1857, pelo messias e poderoso pajé baniwa Venâncio Kamiko, inaugurando uma série de movimentos milenaristas ou de resistência indígena no noroeste amazônico, fortemente reprimida pelos militares (Wright e Hill, 1986; Wright, 1992; Hugh-Jones, 1996).

Outra característica desse período de transição para o século XX foi a introdução do rio Negro na economia global da borracha. Ermano Stradelli, que viajou em 1881 pelo rio Negro, de Cucuí, na divisa com a Venezuela e a Colômbia, até Manaus, descreve uma impressão bastante decadente e esvaziada dos antigos povoados desse rio. O italiano confrontava o que via ao relato “Ensaio Corográfico sobre a Província do Pará, Rio Negro e Marajó”, publicado em 1839, do português Antonio Ladislau Monteiro Baena, que viajou pelo rio Negro no início do século XIX. Marabitanas, antiga fortificação do alto rio Negro, que segundo Baena (*apud* Stradelli, 1990, p. 208-209) no início do século XIX contava com 1.500 casas (!), e São Marcelino, na foz do rio Xié, que contava com cerca de 400 casas (!), na época que Stradelli passou por essas localidades, não tinham mais do que cerca de 20 casas e 4 casas, respectivamente. Essa decadência, identificada em quase todos os povoados do rio Negro, estaria diretamente relacionada à goma elástica, ou seja, à borracha, considerada “a riqueza e a ruína” do rio Negro.

Stradelli viajou pelo rio Negro no período da seca, quando a maioria da população já havia se deslocado para os seringais do médio e baixo rio Negro. O conde fornece uma detalhada descrição tanto da rotina do trabalho nos seringais quanto da lógica do sistema de endividamento promovido pelos patrões. A certa altura da sua narrativa, ele questiona:

Mas, quem usufrui deste lucro? Por certo que não o extrator, que, poucas exceções feitas, endividado começa o trabalho e endividado o termina; mas apesar de tudo isto, receberá o crédito necessário para manter-se até a nova colheita; e, ao invés de pagá-lo, aumentá-lo-á, e assim indefinidamente. É comum ver gente que passa a vida em uma embriaguez crônica, que só possui uma camisa e uma canoa, devendo deste modo milhares e milhares de liras. E o hábito é a coisa mais natural do mundo, seja para o aviado, seja para o

aviador. **O homem que não deve é gente que não tem valor**, e um tapuío nunca pagará completamente a sua dívida, ou se pagar, será para fazer uma nova, imediatamente, para dizer que tem um patrão... (Stradelli, 1990, p. 220, grifo nosso).

“Tapuío”, como informa Andrello, que também recorre à citação acima, é um termo utilizado para se referir aos índios e mestiços das comunidades e dos sítios ribeirinhos do médio e alto rio Negro que, durante o verão, deslocavam-se em massa para os seringais do médio e baixo rio Negro. Andrello precisa tal identificação nos seguintes termos: “eram barés, mamelucos e tapuias em geral (...). Alguns deles mais tarde subiriam os rios Içana e Uaupés, estendendo suas dívidas aos índios, aos quais a civilização haveria de ser imposta. A alternativa que se apresentou aos índios desse rio [Içana e Uaupés] foi investir nas relações com outros agentes da civilização, os missionários” (2006, p. 95)³⁵.

Andrello vai mais longe ao sugerir que, entre os “barés”, “tapuíos” ou “os grupos do rio Negro”, a dívida compulsória assumida em troca de mercadorias dos brancos tenha desempenhado um papel central, visto que, segundo o autor, era a mediação para uma nova condição, signo de um novo *status* (o de civilizado), enquanto para os grupos do Uaupés, teriam sido decisivos outros elementos, mais espirituais do que materiais, como o batismo e a obtenção de novos nomes, além da adesão às palavras proféticas dos xamãs “amigos de Deus”, isto é, dos messias dos movimentos milenaristas indicados anteriormente. A divisão proposta pelo autor é, porém, questionável, visto que, como mostrou Wright (1992, p.194-195; 2005, p. 157), os Baré do alto rio Negro, assim como os Werekena do rio Xié, os Baniwa e Curripaco do Içana e Guainia, estiveram, ainda que de forma diferenciada, envolvidos em movimentos milenaristas³⁶. São Felipe, Santa Ana, São Marcelino e Marabitanas (localidades da calha principal do alto rio Negro) teriam, inclusive, sido palco dos movimentos de 1857-1859 (Wright, 1992, p. 197). Além disso, Alexandre Cristo, seguidor do messias Kamiko, era um índio do alto rio Negro cuja etnia não é precisada por Wright, que afirma somente que este havia sido criado por um comerciante português, Marques de

³⁵ Curioso notar que Andrello escreve “barés” em minúsculo e no plural, forma incomum de grafar os nomes dos povos indígenas. Contudo, nesse caso, é provável que o autor tenha grafado dessa forma com o intuito deliberado de não-reconhecimento dessa população – “fetichizada pelo débito” – enquanto indígenas, visto que estes, além de supostamente não se reconhecerem como tais, não apresentavam os estigmas tradicionais de indianidade.

³⁶ A despeito de diferenças importantes entre os messias aruak e tukano, destacadas por Wright (1992, p. 218 e 2005) e por Andrello (2006, p. 102).

Caldeira, nas proximidades de Marabitanas, vila de índios Baré e Marepitana (2005, p. 140).

A pergunta sobre as razões de os índios se envolverem no sistema de endividamento com os patrões é irreduzível a uma resposta simples, embora possamos nos perguntar o que os índios, sobretudo os Baré do rio Negro, faziam com o pouco dinheiro ou com as mercadorias que ganhavam nos trabalhos nos seringais. Stradelli, após descrever a lógica ou o sistema de endividamento citado acima, admite, se assim podemos dizer, o outro lado da moeda:

Terminados os trabalhos da borracha, começam as festas, onde todos repousam³⁷, desfrutam do lazer, e mesmo os mais previdentes consomem tudo o que ganharam, e começam a gastar por conta daquilo que ganharão. Essas festas duram quase sem interrupção, de maio a setembro; todos os santos são festejados; e nesta época, as casas da gente pobre formigam de visitas, regurgitam mesmo, de modo que é comum que muitos durmam nos barcos nos quais vieram (Stradelli, 1990, p. 221).

Dessa forma, é possível admitir que as dívidas também estivessem relacionadas com a lógica ritual que subjaz às festas de santo. Como sugere Nunes Pereira, nas festas do Divino, Santo Antônio e São Sebastião, dentre outras, “o mestiço do índio encontrou meio de associar os seus dabucuris a manifestações pagãs que a elevação e derrubada dos mastros festivos lhe propiciavam” (1989, p. 16). Sendo assim, gostaria de sugerir que se deva levar em conta o fato de que o endividamento e o trabalho nos seringais levados a cabo pelos Baré do rio Negro contribuíram e estiveram relacionados com a continuidade, ainda que em outros termos, de formas de socialidades anteriores, compartilhadas pelos índios de toda a região. Nesse sentido, as festas de santo, como veremos, talvez tenham “substituído” e “modificado” um espaço que outrora era ocupado pelos antigos dabucuri, que objetivavam, entre outros, a expansão das relações sociais entre grupos e povos afins através de novas alianças e casamentos. Pois, como recorda o naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira (100 anos antes da viagem de Stradelli):

³⁷ Percebe-se que Stradelli possivelmente não esteve presente em nenhuma festa de santo, pois a última coisa que se faz nessas ocasiões é repousar.

É verdade, que entre elles [as tribos do rio Negro] a dança se não deve chamar divertimento, antes é uma ocupação muito séria e importante, que se envolve em todas as circunstancias de sua vida publica e particular, e de que depende o principio, e o fim de todas as suas deliberações. Si é necessário entenderem-se entre si duas aldeias, dansando é que se apresentam os embaixadores, e entregam o emblema da paz. Si declara guerra ao inimigo, por outra dança é que de parte a parte se principia a esprimir o seu resentimento e a vingança que se medita. Então esta dança é uma verdadeira scena, em que se representa a campanha dos gentios (Ferreira, 1983 [1787], p. 623).

Os Baré do rio Negro, estigmatizados como ainda são pelo fato de terem estado no meio do caminho³⁸ por onde diferentes agentes da civilização – tropas de resgate, missionários, comerciantes, entre outros – penetraram no rio Negro, acabaram tornando-se “invisíveis”, na medida em que seus diacríticos indígenas foram aos poucos sendo “eclipsados” em favor de um suposto afastamento de suas referências indígenas. Com isso, foram logo tomados como os agentes de um estado transitório (o de indígena) para um novo *status* (o de civilizados), ou, para ser mais direto, haveriam de “tornar-se brancos” para finalmente serem incorporados, ainda que parcialmente ou de forma deficitária, pela população brasileira.

2.4 Os Baré entre os índios e os brancos

Notamos, como apontado na Introdução, nos relatos de Koch-Grünberg (1995 [1909-10]), Nimuendajú (1982 [1927]) e Eduardo Galvão (1979) sobre o rio Negro, uma tendência freqüente a deliberar, muitas vezes à revelia dos próprios índios, sobre aqueles que eram índios e aqueles que não o eram. Ambos seriam dignos de interesse etnológico, mas por motivos bem diferentes. De todo modo, o que é característico nesses autores é o fato de diversos índios terem sido prematuramente dados como aculturados pelo contato e por casamentos com uns poucos brancos, sendo rapidamente

³⁸ Os Baré do médio e alto rio Negro, devido a sua posição territorial, como já notado, foram os principais mediadores do contato com as frentes de colonização e os agentes da civilização na região; desse modo, podem igualmente ser considerados, como sugere Taylor, espécies de “tribos-tampão instaladas nas vizinhanças dos estabelecimentos coloniais e nos grandes eixos de comunicação” (1992, p. 221).

categorizados como caboclos, mestiços, mamelucos ou bugres – categorias identificadas como pertencentes às classes inferiores da sociedade nacional.

Koch-Grünberg, apesar de fornecer uma lista de palavras baré, pouco menciona a existência desses indígenas no rio Negro, contudo, é bem provável que diversos índios baré fossem por ele tratados como mamelucos, “quienes además de la lingua geral hablan português y se han transformado em caboclos civilizados” (1995 [1909-10], p. 69). Esses índios, mestiços, tapuios, falantes da língua geral, recebem pouca atenção nas reflexões do alemão, mas são sempre indicados como mediadores e tradutores das línguas indígenas e “práticos” responsáveis pelas embarcações, devido ao seu notório conhecimento dos rios e da região.

Em um relatório de reconhecimento dos rios Içana, Ayarí e Uaupés, apresentado ao Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1927, Nimuendajú se mostra partidário de uma categoria exclusivista (portanto, essencialista) de “índio”, a partir da qual se delibera, sem estabelecer claramente os critérios, quem é índio e quem não o é no rio Negro. É bem provável que a língua seja o fator determinante desse critério oculto, visto que o falante de nheengatu foi freqüentemente desconsiderado como indígena e qualificado como caboclo, o qual, de acordo com Nimuendajú, descende de um terceiro estrato de cultura da região, “formado pelo contato da cultura do segundo estrato³⁹ com a civilidade européia desde o século XVII” (1982, p. 170).

Ideologia parecida irá informar os trabalhos de Eduardo Galvão no rio Negro, haja vista o fato de o autor também ter considerado os “Baré, atualmente extintos...” (1979d, p. 147). Na trilha de Darcy Ribeiro, Galvão produziu uma antropologia interessada no índio enquanto “problema do Estado”, e o foco de seus trabalhos foi dado aos processos aculturativos resultantes tanto do contato interno entre sociedades tribais, quanto entre as sociedades tribais e a sociedade nacional – segundo o autor, ambos indutores de mudança (Galvão, 1979e, p. 204). Contudo, os trabalhos de Galvão, sobretudo os do rio Negro, estão voltados para os processos aculturativos provenientes da relação entre índios e brancos, nos quais se privilegiam os problemas da sociedade envolvente e as “ideologias nativas” são tomadas como “parte ontologicamente

³⁹ Nimuendajú sugere nesse trabalho uma tipologia “evolutiva” para a cultura do noroeste Amazônico, dividida em três estratos: o primeiro, formado por caçadores e coletores seminômades; o segundo, datado da era cristã, formado por culturas mais avançadas como a dos Aruak e Tukano; e a terceira, como foi dito acima, formada do contato das culturas do segundo estrato com os colonizadores europeus ([1927] 1928, p. 168-171). Para uma revisão crítica dessa hipótese, cf. Wright (1992, p. 256 ss.).

subordinada” (Viveiros de Castro, 1999, p. 132) aos interesses antropológicos, que, em certa medida, refletem os interesses do Estado.

Os estudos aculturativos foram de grande influência para a retirada de cena dos Baré do campo de investigação antropológica. Diante desse cenário, propomos um tratamento diferente ao coletivo Baré, o qual vem frequentemente sendo considerado como uma população cabocla. Vale ressaltar que os Baré não são reconhecidos como caboclos apenas pelo Estado, por antropólogos e brancos, mas também por outros índios e algumas vezes por eles próprios. No entanto, o fato de os Baré serem caboclos não significa que eles não sejam índios, pois essas não são categorias excludentes. Outra questão importante diz respeito ao fato de que, nas últimas décadas, o rio Negro vem sendo reconhecido como um dos locais onde, ao contrário do processo de “transfiguração étnica” apontado pelos autores contatualistas, alguns coletivos indígenas tomados como extintos ou assimilados – os Baré e os Werekena, por exemplo – reivindicam uma identidade étnica diferenciada de indígena, indicando, desse modo, outra transformação, insuspeitada por uns e esperada por outros, agora do “caboclo ao índio”. Vale ressaltar que esse fenômeno de afirmação das referências culturais indígenas foi fortemente influenciado pela política dos movimentos deflagrada no rio Negro com o surgimento da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), concomitante à luta pela demarcação das terras indígenas da região, garantidas pela Constituição de 1988.

Peter Gow (1991, 2001, 2003) inaugura uma postura radicalmente inovadora diante de grupos “aparentemente aculturados”. O autor, que deliberadamente desconfia dos estudos de aculturação, propõe uma compreensão extremamente interessante do “mundo vivido piro” (povo da Amazônia peruana), através de um procedimento característico de uma antropologia clássica. Como afirma Peter Gow, referindo-se a um contexto análogo ao dos Baré:

It is hardly surprising that we know little about the history of the riverine social system of Western Amazonia. Amazonian history has largely been written by anthropologists, who have shown little interest in people who are not, in some obvious sense, indigenous. [...] Because they are not obviously indigenous, they are assimilated to abstract social categories like “national society” and their cultural specificity is ignored (Gow, 1991, p. 293).

Meu procedimento de pesquisa inspirou-se na proposta de Gow, visto que os Baré, tal como os Piro, consideram-se “gente misturada”, e os processos sociais em que estão inseridos não indicam, atualmente, uma incorporação inequívoca à população branca da região; talvez, ao contrário, mostrem formas culturais singulares que merecem ser descritas. É importante dizer que os Baré, fruto da “miscigenação com os civilizados” (Meira, 1997) ou mesmo tidos como índios que se transformaram em brancos, podem ser compreendidos dentro de um processo mais geral, caracterizado por Antonio Kelly (2005) como uma “teoria do virar branco”:

O processo de “virar branco” mantém importantes continuidades com outras formas de devir-Outro, e que, enquanto uma forma de diferenciação, é, com efeito, um processo “realmente indígena”. [...] um eixo de transformação em branco pode ser visto enquanto uma **inovação do espaço convencional ameríndio**, retendo muito de suas características. Ambas as proposições sugerem inúmeras reservas diante de análises que resumem tudo isso sob a rubrica da “mudança histórica” (Kelly, 2005, p. 227-228, grifo nosso).

Uma “teoria do virar branco” na Amazônia tal como proposta por Kelly parece ser extremamente relevante para pensar e descrever os “processos de diferenciação” dos Baré no alto rio Negro. A meu ver, o “virar branco”, no caso baré, deve ser tomado como uma das formas de “devir-índio”, por meio das quais estes constroem suas respectivas formas de diferenciação num contexto de relações interétnicas intensas e bem antigas. O processo de “transformação em branco”, sempre incompleto, em que se engajam os Baré⁴⁰, em vez de produzir uma identidade com os brancos, produz dupla-diferença, tanto em relação aos demais indígenas da região, como em relação aos brancos, com os quais se produz uma “identificação diferenciada”. É comum dizerem na região que os Baré são “quase-brancos”, e esse “quase” indica um limite no qual a diferença chega a seu ponto irredutível, apesar de provocada pela identificação com os brancos. Dessa forma, o “devir-índio” dos Baré é um tornar-se “quase-branco”.

Certa vez, conversando com um índio pira-tapuyo que mora no alto rio Negro em uma comunidade baré, este me confessou que alguns Baré se acham “superiores” aos índios dos afluentes do Negro (do rio Içana e do Uaupés, por exemplo) por identificarem alguns traços de seus hábitos aos dos brancos. Ele destacou, curiosamente,

⁴⁰ Apesar de esse processo de “transformação em branco” não ser exclusividade dos Baré, acredito que se trata de um processo que caracteriza fortemente o significado de ser Baré num contexto pluriétnico como o do rio Negro.

o fato de que os Baré são mais acostumados a tomar cachaça do que caxiri, além de café. De fato, esses aspectos são freqüentemente marcados como traços distintivos da população baré do alto rio Negro em relação aos povos de outros rios.

Se, como notou Bráz França (2000 [1999]) – índio baré e uma das principais lideranças indígenas da região –, os índios não são *naturalmente* distintos, acreditamos que, no caso dos Baré, o fato de eles serem tradicionalmente apontados como “quase-brancos” significa, entre outras coisas, que essa foi uma das formas pelas quais esses indígenas se mobilizaram (*agency*) para se diferenciar tanto dos outros índios da região, como dos próprios brancos. Assim, o “devir-índio” dos Baré é um processo ativo de diferenciação cultural e política frente a outros índios e aos brancos da região – o “tornar-se branco” só é possível graças ao fato de não ser branco, visto que a identidade não é senão um caso de diferença. Entretanto, se faz necessário descrever com mais acuidade alguns dos processos de “diferenciação baré”, pois estes são similares àqueles, como diria Viveiros de Castro, “por que passam agora os índios do Nordeste. Eles estão virando índios de novo, enquanto os outros índios simplesmente não pararam de virar índios esse tempo todo. Essa é a única diferença, pois todos estão virando índios exatamente do mesmo jeito” (1999, p. 194). Dentre tais processos, nosso foco recairá, como adiantado na Introdução, nos movimentos rituais que orientam as práticas de conhecimento nas quais parte dos Baré contemporâneos está envolvida.

2.5 O nexó regional da pesquisa: as comunidades e os sítios atuais

Em território brasileiro, atualmente, os Baré continuam distribuídos por toda a calha principal do rio Negro, tanto nas cidades de Barcelos, Santa Isabel e São Gabriel da Cachoeira e no distrito de Cucuí, que marca a tríplice divisa entre o Brasil, a Colômbia e a Venezuela, quanto em uma centena de sítios e comunidades dispersos ao longo de todo o rio. Somente no trecho a montante da cidade de São Gabriel encontramos cerca de 45 comunidades e mais de 50 sítios familiares.

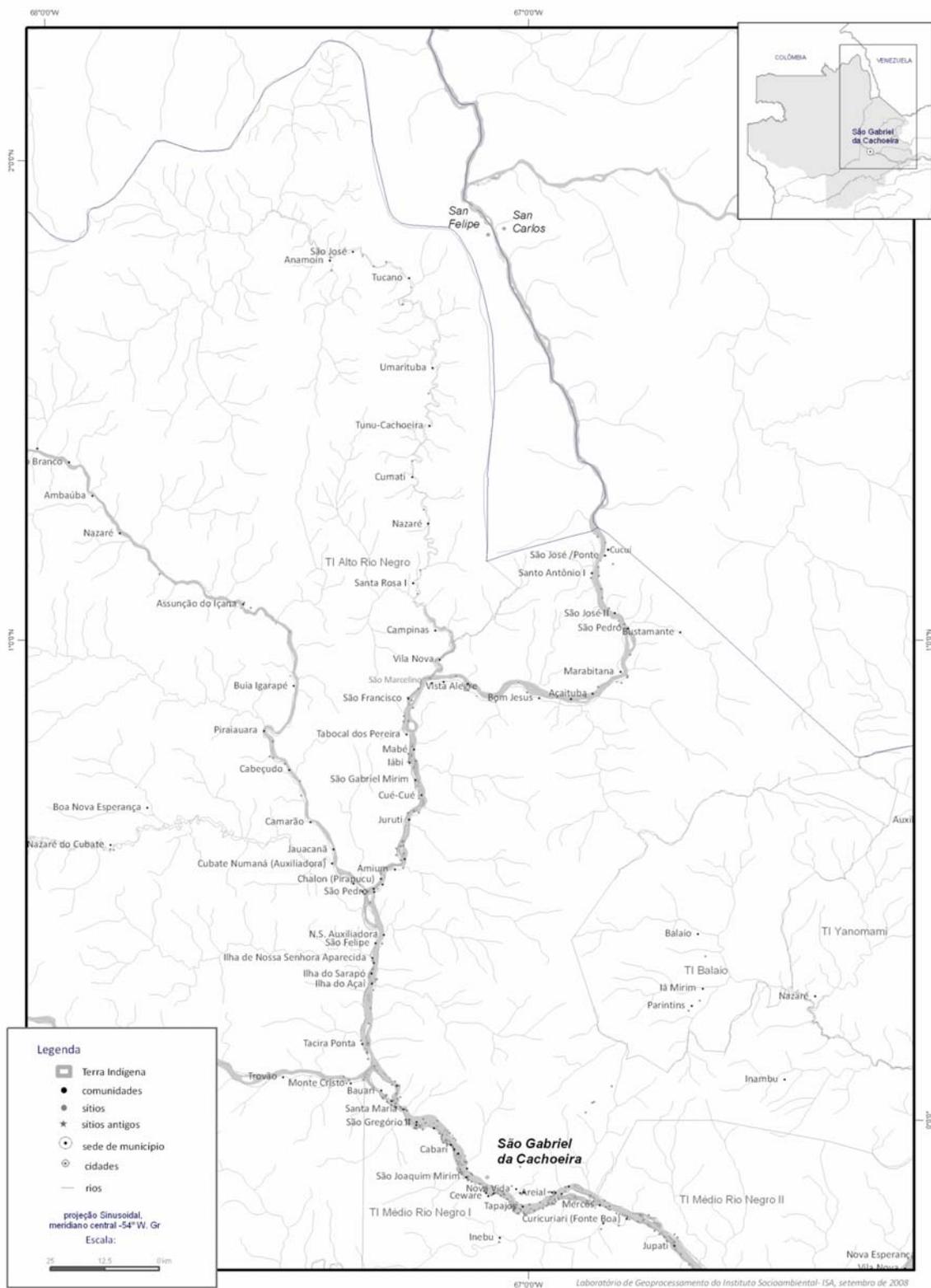


FIGURA 1 – Mapa regional Baré alto rio Negro. Fonte: Laboratório de Geoprocessamento do Instituto Socioambiental – ISA, setembro de 2008.

O nexu regional de minha pesquisa, como vimos na Introdução, compreende um trecho do alto rio Negro formado pelas comunidades (começando pela foz do rio Xié e descendo o rio Negro em direção à cidade de São Gabriel) de São Marcelino (margem

direita), São Francisco de Sales (margem direita), Tabocal dos Pereira (margem direita), Mabé (margem esquerda), Iábi (ilha), São Gabriel Miri (ilha), Cué-Cué (margem esquerda) e Juruti (margem esquerda), além dos sítios espalhados por esse mesmo trecho de rio (FIG. 2). Essa região coincide com a área de influência da Associação das Comunidades Indígenas do Rio Negro (ACIRNE). Se a população baré em território brasileiro foi estimada em 10.275 indivíduos (dados DSEI-FOIRN-LevSGC2004 In: Ricardo e Ricardo, 2001/2005, p. 10), na região da ACIRNE a população total gira em torno de 530 pessoas (dados do censo DSEI 2007 – não publicado). Em todas essas comunidades e sítios, a população é majoritariamente de indivíduos que se autodenominam Baré, porém em algumas localidades também são encontrados índios de outras etnias da região.

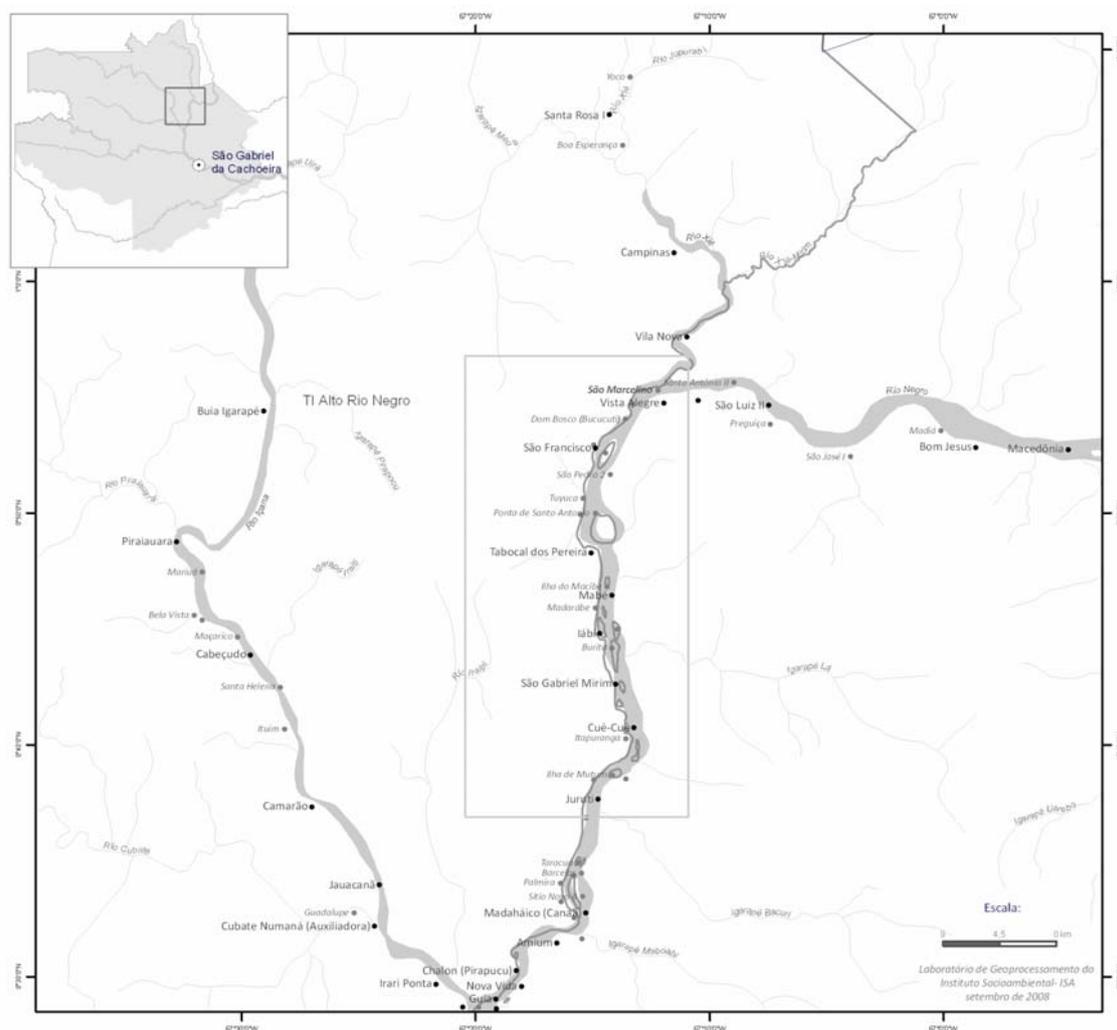


FIGURA 2 – Mapa nexu regional da pesquisa. Fonte: Laboratório de Geoprocessamento do Instituto Socioambiental – ISA, setembro de 2008.

As comunidades e os sítios localizados na margem direita desse trecho do rio Negro estão na Terra Indígena Alto Rio Negro, homologada em 1998; já as comunidades da margem esquerda estão igualmente localizadas em terra indígena, chamada Cué-Cué/Marabitanas, porém o processo de demarcação dessas terras ainda está em curso. A FUNAI, em dezembro de 2008, havia concluído o relatório circunstanciado de demarcação. Uma vez terminado todo o processo, que vem sendo reivindicado pelas organizações indígenas, entre elas a ACIRNE, há mais de oito anos, a Terra Indígena Cué-Cué/Marabitanas se estenderá ao longo de toda a margem esquerda do rio Negro, entre o distrito de Cucuí e a cidade de São Gabriel da Cachoeira.

As comunidades baré atuais podem ser consideradas transformações tanto de antigos assentamentos existentes antes mesmo do período colonial, quanto dos povoamentos comandados por missionários e diretores coloniais que se instalaram em toda a calha do rio Negro. Destaco o antigo povoado de São Marcelino, fundado em 1784 pelo coronel Cabra Lobo D’Almeida a fim de conter o avanço espanhol sobre o domínio português (Ferreira, 1983 [1787], p. 251; Alves da Silva, 1977, p. 18). Esse local foi estratégico tanto para a regulação portuguesa do trânsito nas águas do rio Xié e do alto rio Negro, quanto para a política dos aldeamentos e a economia extrativista imposta na região, como vimos no início deste capítulo.

Atualmente, a comunidade de São Marcelino, cuja população se restringe a quatro famílias de índios baré⁴¹, é o lugar onde se encontra instalado o único posto da FUNAI na calha do rio Negro, a montante de São Gabriel da Cachoeira. Esse posto conta com uma confortável casa de alvenaria, televisão, antena parabólica e rádio de comunicação, além de um chefe de posto, mediador da política dessa instituição nas cercanias do lugar. Vale notar que, segundo a população local, o posto da FUNAI fica mais fechado do que aberto, e os moradores reivindicam um trabalho mais eficiente por parte tanto da instituição, quanto do chefe de posto.

Durante minha pesquisa, pude fazer algumas visitas a São Marcelino, onde residem parentes de pessoas da comunidade de São Francisco. Em uma dessas visitas, durante o verão de 2007, quando o nível das águas havia baixado consideravelmente, pude ver uma série de petróglifos gravados nas grandes pedras que margeiam a comunidade e que passam a maior parte do ano debaixo das águas. Infelizmente, os

⁴¹ Vale recordar que Stradelli (1991 [1889]), citando Baena, afirma que, no início do século XIX, em São Marcelino, havia cerca de 400 casas; contudo, o italiano, em 1881, encontraria nessa localidade apenas quatro casas, o mesmo número existente em 2007.

moradores atuais de São Marcelino não souberam identificar nenhum desses desenhos, alguns deles já bem apagados. Só disseram que os desenhos deveriam ter sido feitos pelos antigos que ali viveram; sugeriram, inclusive, que talvez fossem da época de *Napirikuri* e Jurupari, quando, sustentaram, as pedras eram moles e os desenhos eram feitos com as pontas dos dedos⁴².

2.6 O exemplo da comunidade de São Francisco de Sales

A história da comunidade de São Francisco de Sales – onde permaneci durante a maior parte de minha pesquisa de campo –, segundo Seu Filó, capitão da comunidade em 2007, teria se iniciado com um acontecimento ocorrido em meados da década de 1960 na povoação de São Marcelino, quando seu pai, Humberto Gonçalves⁴³, era o capitão do povoado. Baseio-me no depoimento de Seu Filó e no de seus irmãos Beto e Nilo Gonçalves para uma pequena reconstrução dessa história.

Até a década de 1940, São Marcelino era habitado tanto pelos Baré do rio Negro, quanto pelos Werekena do rio Xié. O povoado era, inclusive, dividido em duas seções: em uma delas vivia o “pessoal do Xié” e na outra o “pessoal do Negro”. A relação entre os dois lados não era muito amistosa, não sendo incomuns desentendimentos, conflitos e querelas, sobretudo por ocasião das festas de santo, quando a bebida era abundante e os ânimos ficavam exaltados. Em meados daquela década, o “pessoal do Xié” decidiu fundar uma comunidade própria não muito distante de São Marcelino, no próprio rio Xié, à qual foi dado o nome de São José. Nessa comunidade passaram a comemorar o santo padroeiro. Contudo, por volta de 1950, sob a influência da famosa missionária Sophie Muller, os moradores de São José converteram-se ao protestantismo, abandonando os santos católicos e mudando o nome da comunidade para Vila Nova (ou *Táwa Pisasú*, em nheengatu)⁴⁴.

A dinâmica social do povoado de São Marcelino não era diferente da de outros povoados do rio Negro, como foi notado por Wallace (1979 [1853]) desde meados do século XIX. Os povoados eram habitados sazonalmente pela população indígena, que,

⁴² Sobre a importância dos petróglifos para as culturas da bacia do rio Negro, cf. Zucchi (2002) e Xavier (2008).

⁴³ Filho do emigrante espanhol João Gonzáles, que se casou com uma índia baré do povoado Nossa Senhora do Guia, próximo à foz do rio Içana, no final do século XIX.

⁴⁴ Sobre a atuação de Sophie Muller na região do rio Negro, sobretudo no rio Içana, cf. Wright (1999c).

na maior parte do tempo, vivia nos sítios familiares nas cercanias dos povoados, onde cultivava suas roças e cuidava dos trabalhos diários. Vale ainda atentar para o fato de que o período da borracha no rio Negro estendeu-se até meados do século XX, e muitas famílias, sobretudo os homens, que estavam ligadas ao povoado de São Marcelino, quando não coletavam a seringa disponível nas proximidades de seus sítios, viajavam para a Colômbia e a Venezuela ou para o médio e baixo rio Negro, onde estavam os principais seringais da região e, portanto, a maior parte do trabalho da borracha. Havia, ainda, o trabalho de coleta da piaçaba, que, diferentemente da borracha, continuou sendo realizado até a década de 1990, como demonstra Meira (1993) em um trabalho dedicado integralmente à atividade extrativa dessa fibra na região. Em alguns afluentes do rio Xié, a piaçaba sempre foi abundante, e para lá também se deslocavam freqüentemente muitos moradores desse rio e do rio Negro na época da coleta, que se concentrava no período das cheias.

Mesmo com toda essa flutuação da população, até a década de 1960, São Marcelino contava, além da capela com o santo (imagem) e dois sinos deixados pelos religiosos carmelitas (em meados do século XIX), com cerca de 20 casas, sobretudo de índios baré. O povoado possuía um capitão, que cuidava da ordem local, convocava freqüentemente os moradores para os trabalhos coletivos de limpeza, mediava os conflitos que porventura surgissem, estimulava os habitantes a assumirem as responsabilidades e, sobretudo, as despesas por ocasião das festas de santo, além de responder pelas demandas e pelo trato com os “brancos”, incluindo padres, comerciantes e eventuais agentes do Estado.

O acontecimento que acabou por dividir definitivamente a população de São Marcelino (desde a sua origem já dividida) e deu início à comunidade de São Francisco, ao qual aludi no início desta seção, foi o que narro a seguir. Certa vez, algumas crianças, que haviam ficado sozinhas no povoado enquanto seus pais trabalhavam na roça, queimaram um ninho de caba para alimentar os rouxinóis que criavam. O fogo acabou atingindo o telhado de palha de uma das casas, alastrando-se rapidamente e incendiando quase todo o povoado. Restaram apenas duas casas – construídas um pouco distantes das demais – e a capela. Diante do ocorrido e das acusações que recaíram sobre os familiares das crianças, o povoado foi praticamente desfeito e seus moradores acabaram se mudando de vez para os sítios da redondeza, entre estes, São Francisco, que até então era o sítio da família Gonçalves, localizado a cerca de duas horas a remo, rio Negro abaixo, do antigo povoado.

Nessa época, o sítio São Francisco contava apenas com duas casas, a do casal Olívia dos Santos e Humberto Gonçalves, que, como dito, era até então capitão do povoado de São Marcelino, e a de seu cunhado, Rafael Melgueiro, casado com sua irmã Ambrosina. Para lá foram levados os sinos da capela e a imagem de São Marcelino, e também para lá foi transferida a festa que comemora o santo padroeiro.

Em meados da década de 1980, São Francisco já havia crescido o bastante para ser chamada de comunidade e contava com uma “escolinha” (escola primária municipal), tal como as instituídas pelas freiras (Filhas de Maria Auxiliadora) em inúmeras comunidades do alto rio Negro, rio Uaupés, rio Içana e rio Xié (Cabalzar, 1999, p. 371).

Na época de minha pesquisa, dos oito filhos de Seu Humberto e Dona Olívia dos Santos (ambos falecidos), três ainda residiam em São Francisco com suas respectivas famílias. Os demais viviam em São Gabriel da Cachoeira e só eventualmente iam até a comunidade onde moraram, pois eram seus irmãos que os visitavam com mais frequência. Já os três filhos de Seu Rafael Melgueiro e Dona Ambrosina (ambos também falecidos), Seu Dengo, Seu Lindo e Seu Tipa, ainda moram na comunidade com suas famílias. Desse modo, a população atual de São Francisco descende diretamente dessas duas famílias.

A comunidade de São Francisco está localizada bem próxima à margem do rio, de frente para uma grande ilha, chamada Ilha do Abade, que impede a visão da outra margem do rio Negro. Bem na frente da comunidade, a alguns metros do rio, encontra-se uma pequena capela, na qual, além dos dois sinos trazidos de São Marcelino, estão dispostas (no altar) algumas imagens, entre as quais as de São Marcelino, Santo Alberto e um retrato emoldurado de São Francisco de Sales⁴⁵, santos festejados pela comunidade, além de toda a parafernália utilizada nas festas⁴⁶. Destaca-se também, ainda na frente da comunidade, uma ampla “casa comunitária”, com uma cozinha acoplada, onde eventos coletivos, refeições e reuniões são realizados. Durante as festas de santo, a casa é transformada em “sala”, onde os bailes acontecem.

⁴⁵ Durante minha estada na comunidade, um dos poucos pedidos que me fizeram foi uma imagem (estátua) de São Francisco de Sales. Em meados de 2008, finalmente, depois de eu ter procurado em diversas casas especializadas em Manaus, Belém e no Rio de Janeiro e de ter mobilizado minha família, meu cunhado acabou por encontrar uma imagem desse santo em uma loja de Belo Horizonte. Enviei a imagem por um amigo, Higino, índio tuyuka do rio Tiquié, da bacia do Uaupés, que esteve em minha casa em Belo Horizonte, quando ministrava um curso na Faculdade de Educação da UFMG para os alunos do Magistério Indígena dessa instituição.

⁴⁶ Parafernália que será amplamente descrita no terceiro capítulo.

A comunidade possui um gerador de energia que funciona a óleo diesel, utilizado principalmente durante as festas e ocasiões especiais. Desse modo, durante minha estada na comunidade, foram raras as noites iluminadas à luz elétrica, sendo a lamparina de querosene um utensílio obrigatório. Em 2006, a comunidade havia ganhado, de um candidato a vereador de São Gabriel, uma televisão e uma antena parabólica, contudo, a televisão estragou com poucos meses de uso e até minha partida, em 2007, não havia sido consertada ou repostada. São Francisco não possui radiofonia. Em casos de urgência, faz-se necessário o deslocamento até a comunidade mais próxima, Tabocal dos Pereira, a meia-hora de rabetá (motor 5hp) rio Negro abaixo, onde uma radiofonia foi instalada em 2006, pela FOIRN. Desse modo, a comunicação entre São Francisco e parentes que moram ou que porventura se encontrem na cidade é feita através de recados, levados e trazidos por particulares, e pelo programa de rádio “Mensageiro para o interior”, transmitido diariamente às 19h pela Rádio Municipal de São Gabriel da Cachoeira.

A escola é a única construção de alvenaria da comunidade e foi erguida pela prefeitura; nela funciona uma “escolinha” que vai até a 4ª série, sendo o professor da própria comunidade. Para aqueles que cursam da 5ª à 8ª séries e desejam completar o ensino fundamental, é necessário o deslocamento até a comunidade de Tabocal dos Pereira, o que leva alguns jovens da comunidade a abandonarem seus estudos⁴⁷.

Entre as construções que ocupam a frente da comunidade e as casas familiares, há um grande pátio onde jovens e crianças costumam brincar e jogar bola. No canto esquerdo desse pátio, para quem está de frente para as casas, encontra-se um pequeno cemitério onde estão enterradas apenas cinco pessoas. A maioria das casas estão alinhadas logo atrás do pátio principal. Atrás destas, a comunidade ainda conta com um grande campo de futebol gramado, onde jovens e adultos costumam jogar bola nos fins de tarde. Atrás desse campo estão localizadas pequenas roças, além de caminhos (“picadas”) que levam a roças mais distantes.

A vida diária em São Francisco segue o ritmo normal de qualquer comunidade do rio Negro. As mulheres trabalham diariamente nas roças – onde plantam vários tipos de mandioca e outros tubérculos, como batata doce e cará, frutas como abacaxi, cana, caju e cúbio – e nos afazeres domésticos. Vale acrescentar que as mulheres baré não produzem caxiri de mandioca. Desse modo, toda a produção de mandioca é destinada à

⁴⁷ Tabocal dos Pereira, comunidade mais populosa desse nexo regional (110 indivíduos – dados do censo DSEI 2007 – não publicado), é mais bem servida de benfeitorias comunitárias do que São Francisco.

fabricação de farinha, beiju, tapioca e outros derivados. Os homens, por sua vez, são responsáveis pelo abastecimento diário de peixes e, eventualmente, pela caça (os Baré preferem a pesca à caça), bem como por outros trabalhos manuais, tais como a construção e a reforma de casas, canoas, remos, armadilhas de pesca e outros utensílios domésticos. Sendo assim, a dieta continua fortemente centrada no consumo de peixe, farinha, beiju, pimentas e frutas plantadas nas roças e nos quintais das casas, tais como açaí, pupunha, buriti, ingá, coco, jambo, goiaba, abiu, inajá, dentre outras, além das frutas selvagens coletadas na mata das cercanias da comunidade.

Atualmente, o trabalho extrativo é praticamente inexistente. Somente o cipó é comercializado; contudo, ele é cada vez mais escasso, e o pouco que ainda resta na região é utilizado nos trabalhos domésticos, na construção das casas, na feitura de cestaria e armadilhas de pesca. A única renda dos que vivem na comunidade provém do salário dos aposentados, do agente de saúde e do professor e, eventualmente, dos benefícios sociais fornecidos pelo Estado, tais como o auxílio maternidade e a “bolsa família” (no entanto, diante da burocracia, não são todos os que conseguem ter acesso a esses benefícios). A produção extra de farinha é uma fonte de renda segura: dada a escassez desse produto em certas regiões onde há uma grande concentração de pessoas e sendo esse item indispensável na dieta local, o excedente pode ser facilmente comercializado na cidade ou mesmo com os poucos regatões que ainda circulam pela região.

Eventualmente, alguns homens, sobretudo os mais jovens, passam uma temporada em São Gabriel da Cachoeira trabalhando como vigias, no comércio ou em obras da cidade, a fim de conseguirem recursos para a compra de itens considerados de primeira necessidade, como roupas, utensílios domésticos, combustível (gasolina e óleo diesel), sabão, sal, açúcar, café e outros alimentos industrializados. De todo modo, mensalmente (ou de dois em dois meses) os assalariados viajam até São Gabriel da Cachoeira a fim de receberem seus rendimentos⁴⁸. Os deslocamentos até San Carlos, na Venezuela, também são freqüentes, seja para visitar parentes, seja para comprar gasolina, visto que o preço desta nessa localidade é infinitamente menor do que no Brasil⁴⁹. Finalmente, vale ressaltar que a gasolina é um produto de primeira

⁴⁸ São Francisco fica a um dia de viagem de canoa com motor (rabeta) 5hp de São Gabriel da Cachoeira; já para retornar à comunidade gastam-se normalmente dois dias.

⁴⁹ Em San Carlos 50 litros de gasolina costumavam ser vendidos, em 2007, por 50.000 bolívares (moeda local), o que correspondia a cerca de R\$50,00. Já o litro de gasolina em São Gabriel da Cachoeira custava cerca de R\$3,10. Contudo, nem sempre a gasolina venezuelana se encontra disponível para os índios

necessidade, utilizado para o funcionamento tanto dos motores dos raladores de mandioca (que praticamente substituíram os antigos ralos de madeira e pontas de quartzo fabricados exclusivamente pelos Baniwa do rio Içana), quanto dos motores de rabeta, que foram popularizados na região, sobretudo com a chegada dos benefícios sociais, sendo rara a família que não possua um.

A população da comunidade de São Francisco, em 2007, somava 77 pessoas, distribuídas em 11 “casas”. A FIG. 3 apresenta uma visão geral da comunidade e indica os “grupos domésticos” (ou casas) com seus respectivos “chefes de família”: (1) Seu Filó (capitão da comunidade), (2) Ernandes, (3) Dona Lili (viúva), (4) Dona Lulu (viúva), (5) João, (6) Seu Dengo (viúvo), (7) Seu Filomeno, (8) Seu Lindo, (9) Élson, (10) Antônio e (11) Seu Nilo. Entre esses “chefes de família”, na falta de um diagrama de parentesco detalhado, gostaria apenas de indicar que Seu Filó, Dona Lili e Seu Nilo são irmãos, assim como Seu Dengo e Seu Filomeno. Dona Lulu é filha de Dona Lili e mãe de Ernandes e João. Seu Filomeno é genro de Seu Dengo. Élson e Antônio são, por sua vez, genros de Seu Lindo.

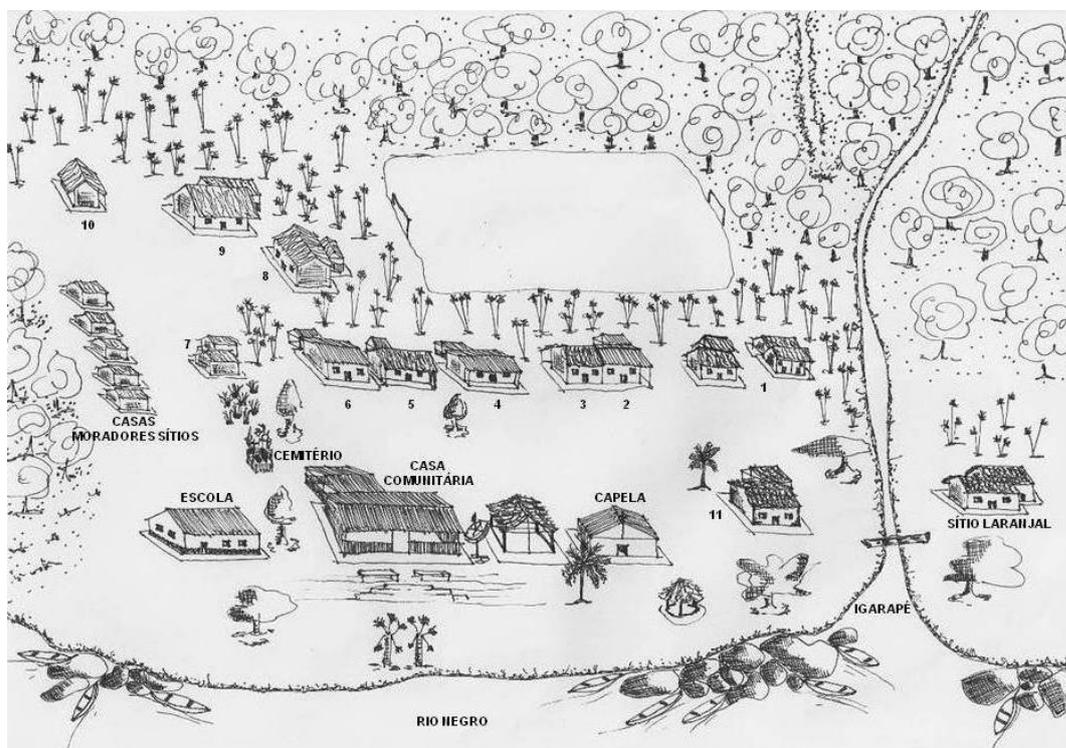


FIGURA 3 – Croqui comunidade São Francisco de Sales.

brasileiros, pois além de o posto militar controlar a quantidade de combustível transportada, o máximo permitido por pessoa (canoa) era 200 litros.

São seis os sítios ligados à comunidade de São Francisco: Laranjal, São Pedro, São Marcelino 2, Uruá, Tuyuka Ponta e Acutiwaia. O sítio Laranjal fica localizado ao lado da comunidade, separado apenas por um pequeno igarapé; já os demais são mais distantes (FIG. 4). Nesses sítios habitam tanto famílias nucleares, quanto extensas, e a vida cotidiana é levada de forma mais ou menos independente da comunidade. As famílias desses sítios, porém, participam da vida comunitária de São Francisco – as crianças estudam na escola, as famílias freqüentam os cultos dominicais e são assistidas pelo agente de saúde, além de possuírem casas na comunidade, nas quais se hospedam durante as festas e em outras ocasiões. A população desses sítios gira em torno de 50 indivíduos. Desse modo, pode-se concluir que a população total da comunidade e dos sítios de São Francisco girava em 2007 em torno de 130 pessoas.

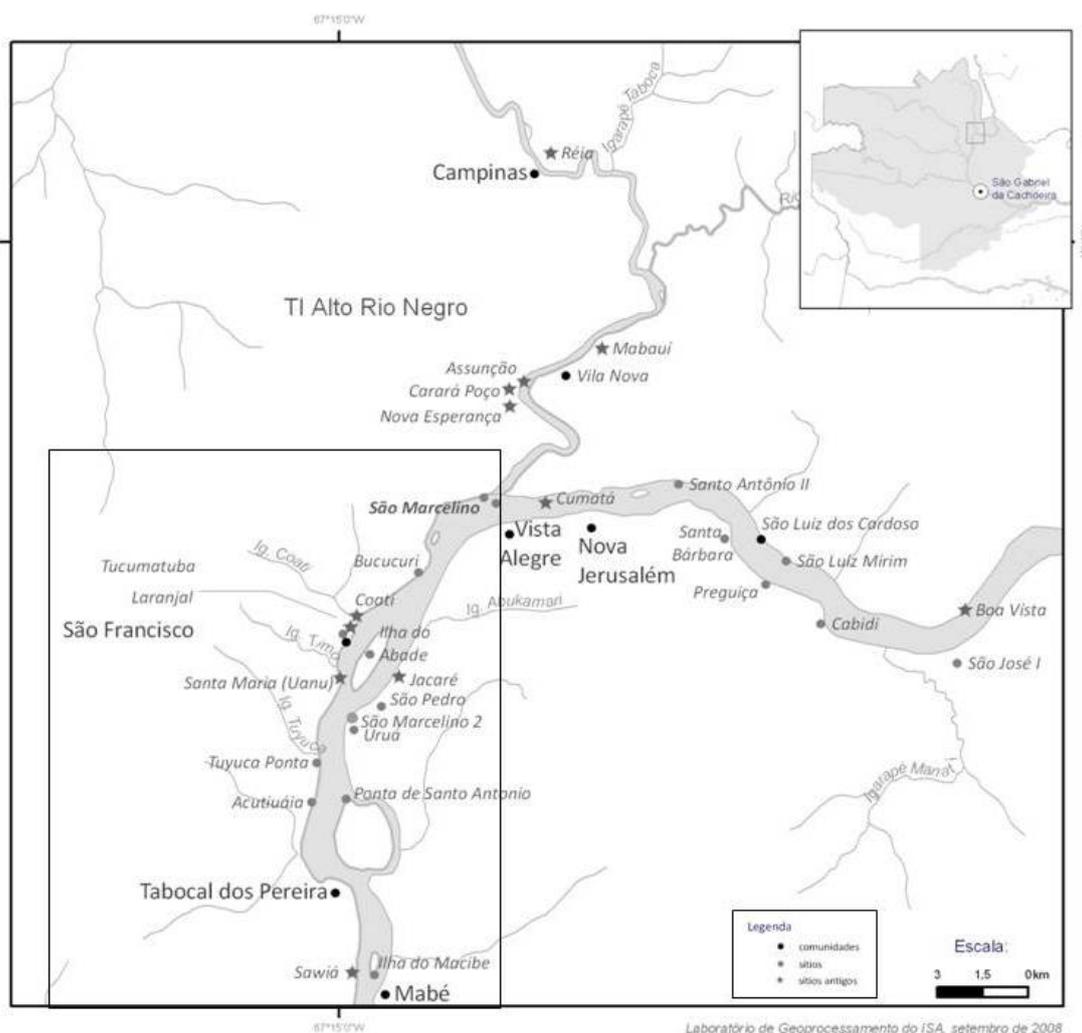


FIGURA 4 – Mapa região do entorno da comunidade São Francisco de Sales. Fonte: Laboratório de Geoprocessamento do Instituto Socioambiental – ISA, setembro de 2008.

3 UM XAMANISMO MENOR?

Este capítulo tem como objetivo descrever as práticas de conhecimento baré relacionadas com o tópico amazônico do xamanismo. O ponto de partida será a descrição detalhada de dois rituais nos quais os instrumentos sagrados do Jurupari estão implicados. Em seguida, apresento uma explanação analítica com o intuito de esboçar as linhas mestras do que, provisoriamente, denomino “xamanismo menor” entre os Baré.

3.1 Descrição dos rituais

3.1.1 “*Yasú yafumái yanerimbaitá!*” – “Vamos fumar nossos xerimbabos!**”**

Durante a pesquisa de campo que realizei na comunidade baré de São Francisco, sobretudo ao longo daquela que considero a primeira fase de minha pesquisa – as três primeiras viagens para o alto rio Negro, em 2004, 2005 e 2006, como citado na Introdução –, questões relativas à prática ritual envolvendo o uso dos instrumentos sagrados do Jurupari eram freqüentemente ignoradas por meus interlocutores, que sempre me desanimavam dizendo que isso era coisa do passado. Seu Filó, chefe da família com a qual morei durante todo o tempo em que estive em São Francisco, costumava me dizer que seu pai não demonstrava nenhum interesse pelo Jurupari e, inclusive, aconselhava seus filhos a não se interessarem pela cultura dos antigos. Seu maior desejo era que seus filhos aprendessem bem o português e fossem estudar na missão em São Gabriel, o que de fato aconteceu.

Os desejos do finado Humberto Gonçalves – pai de Seu Filó e neto de um espanhol que teria migrado da Venezuela para o Brasil na segunda metade do século XIX e se casado com uma índia baré do povoado Nossa Senhora do Guia, próximo à foz do rio Içana – coincidiam, em parte, com os interesses da política catequética e educacional implantada pelos salesianos tão logo se instalaram na região na década de 1910. O sucesso dessa política dependia, em alguma medida, do rompimento das gerações vindouras com a cultura dos antigos. Inicialmente esse rompimento se dava pelo próprio sistema de internatos, que retirava os índios da vida comunitária entre os seus familiares, contribuindo de forma decisiva para o seu afastamento da cultura nativa por meio de uma educação pautada pela pedagogia cristã. Dentro desse quadro, que aparentemente era difundido desigualmente na região, eu ouvia a todo instante

afirmações de que os Baré haviam perdido a tradição do Jurupari, e que apenas um ou outro ainda sabia um *pouquinho* sobre o assunto, sem que jamais se apontasse diretamente quem eram os guardiães desse segredo. Era também comum dizerem que a cultura baré estava agora restrita à comemoração das festas de santo, cujo calendário, como notado anteriormente, é bastante intenso na calha do rio Negro.

O tema da “perda da cultura”, assim como o da perda da língua baré e dos últimos “pajés de verdade”, era sempre trazido à tona quando o assunto passava por questões relativas à cultura tradicional. Eram freqüentes os comentários de que, nos dias de hoje, os Baré do rio Negro estariam “lá embaixo” se comparados aos Tukano Orientais (“gente do Uaupés”) e aos Baniwa (“gente do Içana”), pois estes sim ainda possuiriam “muita cultura”. Como prova disso era sempre destacado o grande interesse da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e das ONGs pelos povos e pela cultura das comunidades desses rios. Já os Baré, segundo eles próprios, continuam “abandonados”, e o motivo maior desse desinteresse diria respeito, entre outros, a sua “falta de cultura e tradição”. Vale lembrar que desde a passagem do século XIX para o século XX os Baré têm sido tratados pela literatura de viagem e etnográfica como “índios aculturados ou civilizados”, sobretudo pelo fato de não mais exibirem os estereótipos categoriais de outros coletivos indígenas, entre os quais o mais significativo é a língua materna aruak, no caso, a língua baré.

Diante das inúmeras afirmativas de que o Jurupari era coisa dos antigos e não mais da geração atual, deixei de insistir sobre o tema, pois sempre que tocava no assunto sentia que causava certo incômodo aos meus interlocutores. Talvez, pensava eu naquela época, de fato eles houvessem perdido a tradição dos instrumentos sagrados do Jurupari, como a grande maioria costumava afirmar. Entretanto, mesmo diante das evasivas em relação ao culto do Jurupari, minha impressão era a de que, na falta de atualizações mítico-rituais explícitas, pairava uma espécie de “Jurupari mítico-virtual ou submerso”, o qual, além de informar sobre parte das práticas cotidianas, poderia a qualquer momento ser atualizado em rituais. O difícil era saber se isso aconteceria enquanto eu estivesse fazendo minha pesquisa de campo, pois uma etnografia depende, em larga medida, do que os índios estão fazendo enquanto o etnógrafo realiza sua pesquisa. Nessa época eu pensava mais na retomada de uma prática cultural quase perdida, na linha de “projetos e oficinas de revitalização cultural”, do que em encontrar uma continuidade dessas práticas, mesmo a despeito da pouca informação e dos grandes intervalos na execução desses rituais. Enquanto isso, eu teria de me contentar com os

temas relativos à história recente de meus interlocutores, à vida cotidiana na comunidade, à política indígena levada a cabo pelas escolas e associações, além das inúmeras festas de santo freqüentemente realizadas.

Em 2006, Seu Nilo, irmão de Seu Filó (com quem eu morava em São Francisco), contou que ele, três de seus filhos e um neto haviam participado, em 2005, de um *kariamã* (ritual de iniciação nas flautas e nos trompetes sagrados de Jurupari), na comunidade do Iábi, localizada duas comunidades rio abaixo de São Francisco, onde viviam duas filhas casadas de Seu Nilo.

Infelizmente, nem seu Nilo, nem seus filhos dispuseram-se naquela ocasião a contar detalhadamente como havia sido o ritual, limitando-se a dizer que o pessoal do Iábi ainda sabia das coisas e que possuíam algumas flautas de Jurupari. Essa foi a primeira evidência de que os Baré ainda mantinham, de algum modo, a tradição das flautas e outros instrumentos sagrados do Jurupari. Nesse mesmo ano, tentei aproximar-me do pessoal do Iábi e até passei alguns dias na comunidade durante uma festa de santo, sem obter nenhuma informação sobre o Jurupari. Havia também, como sempre acontecia quando eu visitava outras comunidades, certa indisposição das pessoas pelo fato de eu ter me fixado na comunidade de São Francisco.

As pessoas do rio Negro, sobretudo os não-iniciados, têm muito medo do Jurupari; já os iniciados têm muito respeito por ele. Assim, as pessoas evitam ao máximo falar sobre o tema. Aliás, um dos conselhos dados àqueles que estão se iniciando é que sobre o Jurupari deve-se manter segredo. Afirmam que ainda que esteja completamente bêbado, o “caboclo” não sai por aí falando do Jurupari à toa, pois aqueles que falam se dão mal; em alguns casos, acabam mesmo morrendo.

Em dezembro de 2006 retornei ao rio Negro com o objetivo de concluir minha pesquisa de campo. Pretendia passar de quatro a cinco meses na região. Entretanto, em abril de 2007, assim que retornei para a comunidade de São Francisco, após ter passado três longas semanas em São Gabriel da Cachoeira, fui informado de que, na comunidade de Cué-Cué – localizada rio abaixo a uma distância de quase duas horas de rabeta (motor 5hp) de São Francisco –, estavam realizando um dabucuri, um ritual bastante característico e relativamente diverso em todo o noroeste amazônico⁵⁰, que entre os

⁵⁰ Para descrições de dabucuri e rituais de iniciação no noroeste amazônico conferir Wallace ([1853] 1979), Koch-Grünberg ([1909/10] 1995), Nimuendajú ([1927] 1982), Goldman ([1963] 1979), Reichel-Dolmatoff (1971, 1997), Eduardo Galvão (1979), Stephen Hugh-Jones (1979), González Nãñez (1980), Jean Jackson (1991), Robin Wright (1981, 1986), Jonathan Hill (1986, 1993), Nicolas Journet (1995), Lasmar (2005), Cabalzar (2005) e Andrello (2006).

Baré da região do Iábi e de Cué-Cué (FIG. 5) envolve sempre o uso dos instrumentos sagrados do Jurupari. De São Francisco era possível ouvir a zoadá das flautas e dos trompetes tocados em Cué-Cué⁵¹.

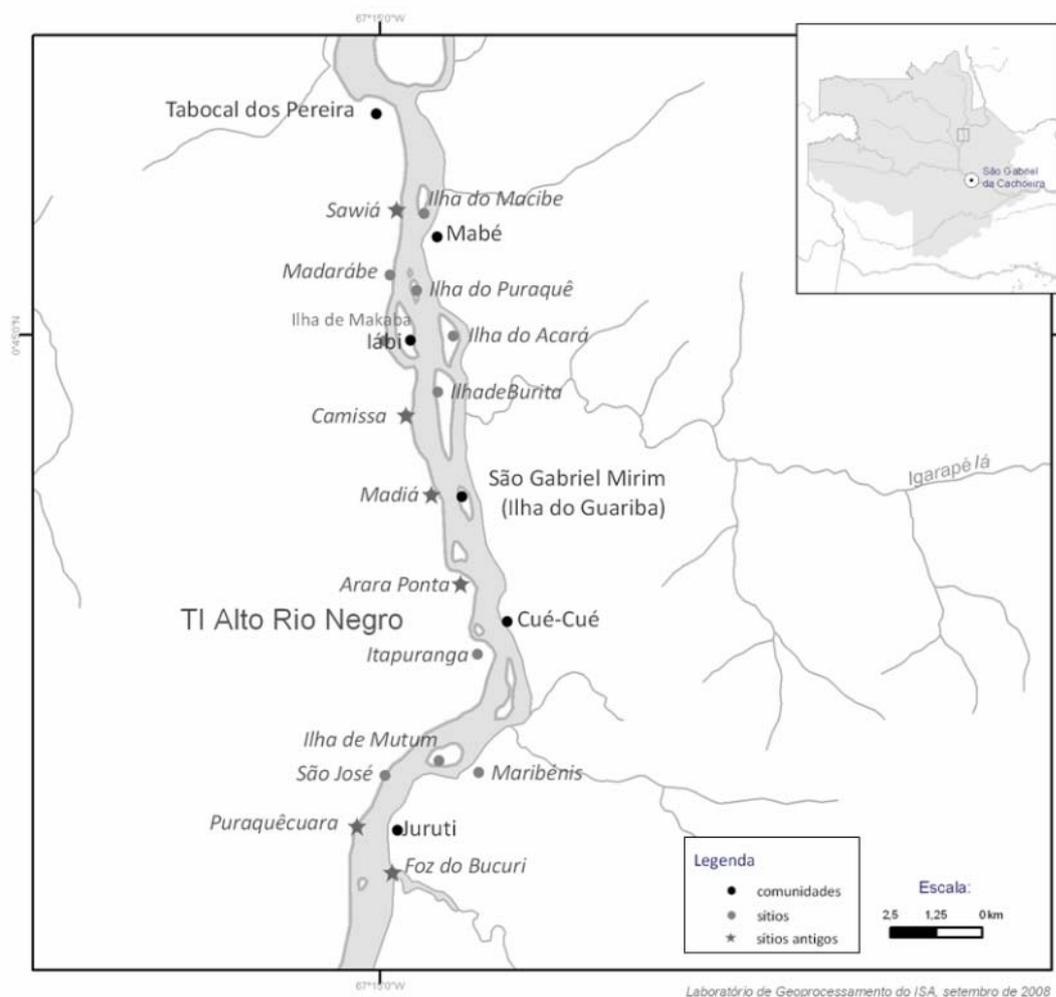


FIGURA 5 – Mapa região do entorno da comunidade do Iábi. Fonte: Laboratório de Geoprocessamento do Instituto Socioambiental – ISA, setembro de 2008.

Se até aquele momento questões relativas ao Jurupari eram praticamente inexistentes ou surgiam apenas de forma alusiva, em meu último mês de campo dessa suposta última fase, tudo se transformou – o Jurupari passou a ser um assunto em pauta e o dabucuri em Cué-Cué, do qual não pude participar, representou apenas o início de uma série de acontecimentos e rituais relacionados com o Jurupari que ocorreriam nesse mês de abril de 2007. Nunca poderia imaginar que tantos eventos, imensamente relevantes para a minha pesquisa, pudessem acontecer em um único mês. Esse foi o

⁵¹ Suspeito que o raio de dispersão ou o “campo sonoro” das flautas de Jurupari (até onde é possível ouvir o som das flautas) diz algo sobre a extensão mais intensiva da rede de relações de parentesco e território entre as comunidades de um trecho de rio. O mesmo pode ser dito sobre o “campo sonoro” de uma festa de santo – amplificadores e foguetes cobrem, ainda que parcialmente, um “nexo regional” similar ao proposto por Cabalzar (2000) para o espaço tuyuka.

período mais intenso de todo o meu trabalho de campo, que culminou na minha iniciação nas flautas sagradas do Jurupari.

3.1.2 A antecena do ritual

A realização do dabucuri em Cué-Cué permitiu que eu e alguns de meus interlocutores retomássemos o assunto nunca antes desenvolvido. Para minha surpresa, nesse mesmo mês de abril, Lápi, um rapaz de seus 22 anos, aceitou contar como havia sido sua iniciação no Jurupari em 2005. Após ouvir seu relato, fiquei impressionado com a complexidade e a quantidade de detalhes envolvidos no ritual de sua iniciação, de seus irmãos e de outros jovens da comunidade de Iábi. Tive a forte impressão de que, apesar de todas as afirmativas em contrário, ao menos nessa parte do rio Negro a tradição do Jurupari, a despeito das transformações sofridas, havia sido mantida. Portanto, eu precisava saber mais sobre o Jurupari entre os Baré caso não quisesse que esse tópico ficasse de fora da minha etnografia, ou permanecesse meramente implícito.

Assim, não me restava opção senão a de ir novamente para a comunidade do Iábi, onde mora o velho Leopoldo Barreto, tido como um dos últimos Baré do Rio Negro a manter a tradição e o conhecimento das flautas do Jurupari. O velho Leopoldo é, como costumam dizer, o “dono” dos xerimbabos ou instrumentos sagrados dessa região. Infelizmente, o trânsito de um antropólogo entre as comunidades não é muito fácil e não se faz de uma hora para outra – minha ida para o Iábi exigiu, além de muito cuidado, alguma negociação.

Seu Nilo, morador de São Francisco, tem duas filhas casadas com dois filhos de Seu Leopoldo no Iábi. Em meados de janeiro de 2007, um desses filhos, também chamado Leopoldo, teve um desentendimento com um de seus irmãos e tomou a decisão de mudar-se do Iábi com a mulher e os cinco filhos para um local próximo do sítio de seu sogro, chamado Uruá, sítio antigo que fica bem próximo de São Francisco, na outra margem do rio. Eu já o conhecia desde 2005, mas foi somente após sua mudança para o Uruá que pude tornar-me seu amigo. Foi ele, inclusive, uma das pessoas que mais me estimularam durante o curto processo que desembocou em minha iniciação no Jurupari.

Uma semana após a realização do dabucuri em Cué-Cué, fui até a comunidade de Tabocal dos Pereira, para uma conversa com os professores da escola de lá⁵². Em um intervalo da nossa conversa, um rapaz comentou que “o Jurupari estava zoando lá pro Iábi”. Estava sendo realizado o ritual da menarca, o *kariamã* de uma menina chamada Kanka, enteada de um dos filhos do velho Leopoldo. Infelizmente, não fui para o Iábi, pois não poderia chegar sem aviso prévio na comunidade, sobretudo em uma ocasião como aquela. O certo é que em apenas três semanas – após inúmeras tentativas frustradas de simplesmente abordar o assunto – era a segunda vez que realizavam rituais nos quais estavam implicados os instrumentos sagrados, ou, como é mais comum afirmarem na região, as flautas de Jurupari: primeiro em Cué-Cué, depois no Iábi.

No final da reunião, ficou decidido que eu retornaria para Tabocal na semana seguinte, para revisar um ofício que os professores pretendiam encaminhar para o Instituto Socioambiental (ISA) e para a Secretaria Municipal de Educação, demandando assessoria pedagógica e antropológica permanente para a nova escola indígena de lá. Também ficou combinado que, quando eu voltasse, gravaria as histórias de *Napirikuri* com Eduardo, um dos poucos que admitia saber dessas histórias em Tabocal. As histórias, gravadas em md e depois passadas para cd, serviriam de material para a escola, mas no fim das contas o interesse em gravá-las era mais meu do que deles. Em São Francisco, como dito anteriormente, ninguém sabe ou se dispôs a contar esse tipo de história sobre os antigos.

Na semana seguinte, retornei para Tabocal e pude ouvir e gravar cerca de oito histórias de *Napirikuri* contadas por Eduardo. As histórias, como ele mesmo me chamou a atenção, eram bem parecidas com as histórias baniwa que ele havia lido em uma coletânea de mitos dos Hohodene e dos Walipere-Dakenai do rio Aiari (um afluente do Içana), publicada em 1993. Ele também afirmou que as histórias que sabia tinham umas “diferençazinhas” em relação às do livro, mas não muitas. Essa foi a primeira vez que

⁵²A escola de Tabocal, como praticamente todas as escolas de comunidades do alto Rio Negro, está passando por uma reestruturação. De acordo com a nova política, cada escola poderá construir um currículo e um calendário específicos de acordo com as atividades comunitárias. Em 2006, a escola de Tabocal, antes chamada de “Escola São Pedro”, passou a denominar-se “Escola Indígena Baré Napirikuri”, nome de um dos personagens principais, junto com o *Kuwai* ou Jurupari, da cosmologia que os Baré compartilham com outros coletivos aruak da região. Esse foi um dos primeiros sinais das mudanças “culturais” que vêm sendo implantadas nas escolas atuais. Se antes o nome da escola se ligava ao de um santo católico, agora é o nome de um ancestral dos Baré que ocupa esse lugar. Essa transformação revela a entrada em cena dos temas da “cultura tradicional”, que os Baré estavam “quase perdendo”, para a grade curricular da nova escola indígena, contrastando e modificando a pedagogia cristã, herdada das “escolinhas” criadas pelos salesianos em algumas comunidades da região em meados do século XX.

eu ouvi da boca de um índio o mito de origem dos instrumentos sagrados do Jurupari. Contudo, Eduardo jamais havia visto uma flauta ou um trompete sagrado, pois não havia sido iniciado, como muitos outros Baré do rio Negro, nos segredos de Jurupari. Mesmo assim, disse-me ele, a falta de iniciação ritual não o havia impedido de aprender com seus avós diversas histórias sobre o tempo dos antigos, de *Napirikuri* e de Jurupari.

Na manhã seguinte, ainda em Tabocal, tive uma conversa com Seu José Pereira (65 anos), capitão da comunidade. Ele disse que estava pensando em fazer um dabucuri em Tabocal, pois ele nunca havia visto as flautas de Jurupari. Também disse que muitos dos velhos que ele conhecia e que tinham sido iniciados no *kariamã* estavam muito bem de saúde, eram dispostos e quase não sentiam dores no corpo, ao contrário dele e de outros velhos não iniciados, que tinham diversos problemas de saúde e dores constantes no corpo. Foi nesses termos que ele justificou seu interesse tardio pelo Jurupari, dizendo esperar que, após passar pelo ritual do *kariamã*, sua saúde melhorasse.

Aproveitei para perguntar se eu poderia participar desse dabucuri (de *kariamã*) que ele estava planejando. Ele disse que dependia de Seu Leopoldo do Iábi, pois era ele o único que poderia realizar o ritual. Insisti perguntando quando ele estava pensando em fazer o dabucuri e ofereci, caso ele quisesse, levá-lo de voadeira (bote de metal com motor de popa) até o Iábi para conversar com Seu Leopoldo. Ele concordou e fomos de Tabocal até o Iábi, de motor 15hp. A viagem não levou nem 20 minutos. Lá chegando, fomos recebidos por Casimiro, genro de Seu Leopoldo, e por ele ficamos sabendo que Seu Leopoldo e seu filho Jurandir tinham ido para a cidade de São Gabriel. Já na casa comunitária, após uma rodada de xibé (água com farinha), Seu José Pereira, o capitão de Tabocal, explicou o motivo da nossa vinda e contou para Casimiro que eu também estava querendo participar do *kariamã*. De imediato, novamente para minha surpresa, Casimiro disse que estava de acordo e achava que era possível realizar o *kariamã* na semana seguinte, mas que de todo modo era necessário aguardar a volta de Seu Leopoldo, pois a palavra final seria de seu sogro. Também estava presente na nossa conversa Francisco, índio baniwa do baixo Içana, naquela época professor no Iábi, que havia sido iniciado recentemente, pelos Baré, no Jurupari. No travessão da casa comunitária estava disposto um conjunto dos famosos *adabi*, chicotes rituais que haviam sido utilizados na semana anterior durante o *kariamã* da Kanka. Era a primeira vez que eu via no rio Negro esse famoso “instrumento das trevas”.

Sáímos do Iábi confiantes de que tudo daria certo. Deixei o capitão em Tabocal e segui para São Francisco. Era uma sexta-feira, a marca (data da chegada) de Seu

Leopoldo era no domingo. Restava então aguardar pelo recado que poderia chegar a qualquer momento, confirmando ou não a realização do *kariamã* do capitão de Tabocal.

Rapidamente a notícia se espalhou por Tabocal e São Francisco. A coordenação da escola de Tabocal marcou, inclusive, uma reunião para o domingo, a fim de saber se havia muitos alunos interessados em participar do *kariamã*, uma vez que participar de todo o ritual significava perder quase uma semana de aula.

No domingo, Seu Filó, capitão de São Francisco, foi até Tabocal para uma visita e para dar uma conferida na reunião. Ao retornar, ele trouxe a notícia de que Seu Leopoldo havia chegado, mas que ele não poderia realizar o *kariamã* como havia sido combinado com Casimiro. Diante da expectativa criada, recebi essa notícia como um balde de água fria em meus planos. Sem me dar por vencido, ainda na tarde desse domingo, conversei bastante com Leopoldo e perguntei se ele achava que valeria a pena eu insistir com seu pai, o oficiante dos rituais. Ele disse que, se essa era a minha vontade, eu deveria insistir. Dessa forma, combinamos que no dia seguinte, depois que ele voltasse da roça, iríamos até o Iábi, onde eu falaria pessoalmente com o velho.

No dia seguinte, por volta do meio-dia, escutei o barulho de uma rabeta (motor 5hp, utilizado em canoas) que vinha subindo o rio Negro; era Jurandir, filho mais novo do velho Leopoldo. Chegando a São Francisco, ele foi até a minha casa. Durante nossa conversa, ele explicou que realizar um *kariamã* era coisa muito séria e que não podia ser feita assim de uma hora para outra, por isso seu pai havia decidido não fazer o ritual. Percebi que o problema era de tempo, não de falta de vontade. Como eles ficaram sabendo que eu “estava para descer para a cidade”, o mais tardar, na sexta-feira, para devolver tanto o bote emprestado da ONG Saúde Sem Limites quanto o motor do ISA, eles haviam levado a sério a minha data de partida. Assim, falei para Jurandir que, apesar de ter me comprometido a devolver o bote e o motor naquela semana em São Gabriel, eu poderia permanecer o tempo que fosse preciso para participar do *kariamã*. Jurandir disse que achava que assim, sem correria, seria possível fazer o ritual, mas antes ele teria que falar novamente com seu pai. Ele disse que iria descer imediatamente para o Iábi e que de tardinha eu deveria ir até lá. Como eu já havia combinado com Leopoldo de ir até o Iábi, só restava aguardar a hora combinada para descer o rio.

Chegando ao Iábi a conversa com o velho foi bem direta. Ele me explicou que não era seguro fazer o *kariamã* para o capitão em Tabocal, porque a maioria das pessoas que mora lá não havia sido iniciada; disse que temia que não houvesse respeito ao Jurupari e que, em consequência disso, acontecesse alguma coisa ruim lá. Ele, como

oficiante do ritual, seria responsabilizado por qualquer problema ou contratempo que eventualmente acontecesse. Durante um dabucuri ou *kariamã*, emendou Seu Leopoldo, “tudo é perigoso”.

Finalmente, Seu Leopoldo disse que, como eu estava ali diante dele insistindo para que ele realizasse o *kariamã*, não iria me negar. Assim, ele faria o *kariamã* no Iábi para mim, o *kariwa*⁵³ antropólogo, e quem quisesse participar poderia comparecer, inclusive o capitão de Tabocal. Seu Leopoldo disse que eu deveria voltar no dia seguinte bem cedo para começarmos os trabalhos. O ritual duraria cinco dias, começaria na terça-feira e terminaria no sábado pela manhã. Além disso, foi pedido que eu contribuísse com gasolina para o mesmo. Assim, fui para São Francisco arrumar minhas coisas e me despedir da comunidade, pois após o ritual eu seguiria diretamente para São Gabriel.

Na manhã seguinte, fui para o Iábi cedo; ninguém de São Francisco quis me acompanhar. Percebi que a grande maioria dos não-iniciados têm muita curiosidade em relação ao Jurupari, mas têm também medo do ritual; eles temem, sobretudo, o jejum e as surras de *adabi*, além, é claro, do próprio Jurupari. Quando eu estava saindo de São Francisco, Lamutcho, um garoto de uns 12 anos, tentou me convencer a não participar do *kariamã*, alertando-me: “Ah, Seu Paulo, o senhor vai se arrepender, vai apanhar um bocado e padecer de fome, você vai ver!”.

3.1.3 O ritual do *Kariamã*

1º dia – 25/04/2007

Leopoldo e eu chegamos um pouco atrasados ao Iábi (FIG. 6), às 10h30min, após uma tempestade. No Iábi moram atualmente cerca de 30 pessoas. Trata-se de uma comunidade com feição de sítio, onde vive uma família extensa dividida em cinco casas. Chegando lá fomos recebidos por Seu Leopoldo (o homem mais velho da comunidade, 82 anos), Jurandir⁵⁴ (seu filho mais novo, 34 anos), Casimiro (genro de Seu Leopoldo, 44 anos), Sarapó (filho de Casimiro e neto de Seu Leopoldo, 17 anos) e pelo professor

⁵³ *Kariwa*, vocativo utilizado pelos Baré para denominar ou chamar qualquer “homem branco”.

⁵⁴ A única exigência posta por Jurandir, o filho mais novo de Seu Leopoldo, foi a de que eu não fotografasse em hipótese alguma os instrumentos sagrados, nem gravasse seus sons. Enquanto as flautas não estivessem presentes e/ou sendo tocadas, caso quisesse, era permitido fotografar. Jurandir e eu fizemos algumas fotografias em uma câmera digital durante alguns momentos do ritual. Ver, no ANEXO I, fotos desse ritual e do dabucuri, descrito na próxima seção.

Francisco (índio baniwa do baixo Içana, 30 anos). Essa era a turma de homens presentes no início do ritual⁵⁵. Desses, somente Sarapó era solteiro. As respectivas mulheres – Dona Alexandrina, Dirce, Marlene e a mulher do professor (cujo nome não anotei) – e as crianças não estavam presentes na comunidade quando chegamos; provavelmente estavam na roça.

Às 11h, comemos todos juntos, em cima de uma mesa e em uma única vasilha, uma *kiñãpira* (ou cozido de peixes com bastante pimenta) com peixes miúdos e alguns beijos. Havia também um prato com tucupi (molho bem apimentado de manicuera⁵⁶ cozida) para molhar o beiju. Era uma refeição bem leve, como haveriam de ser as poucas refeições realizadas durante o ritual. As mulheres e crianças, como de costume, comeram depois dos homens.

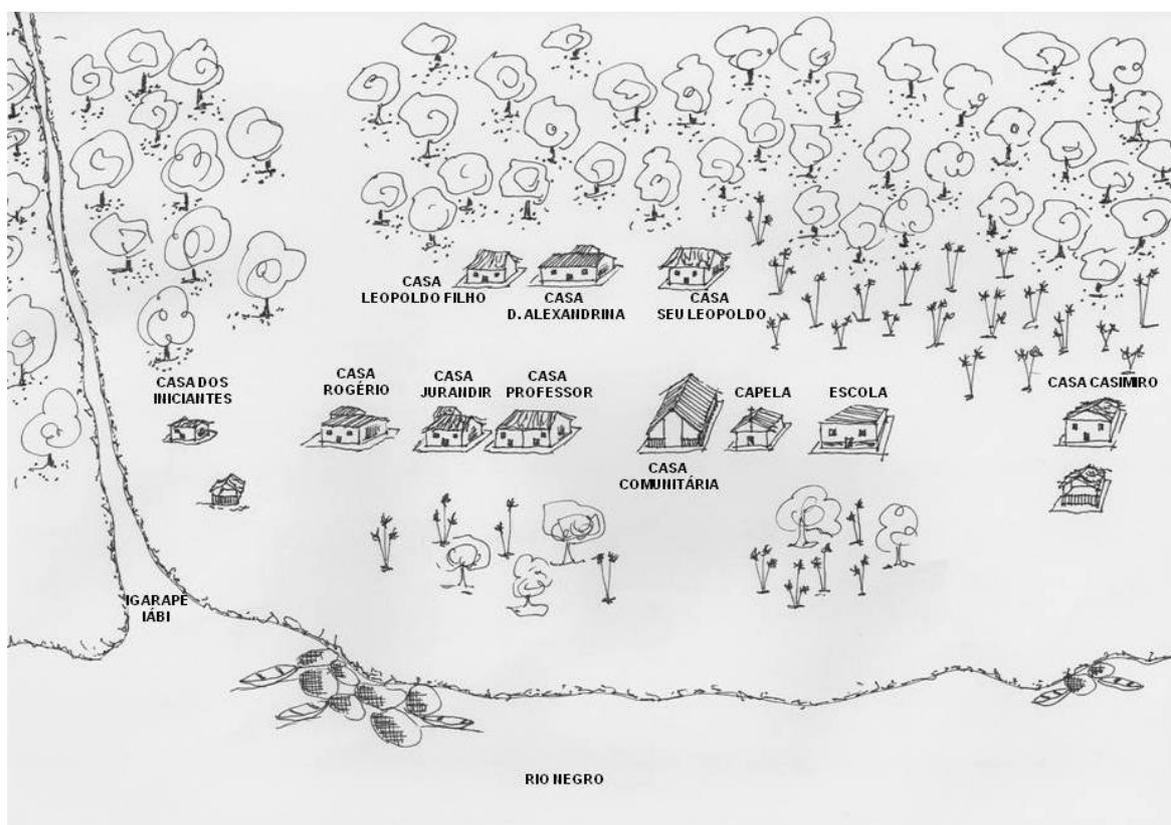


FIGURA 6 – Croqui comunidade Iábi.

⁵⁵ Nesse início do ritual, só estavam presentes os moradores do Iábi. Alguns rapazes de Tabocal que pretendiam ser iniciados só viriam no dia seguinte, pois o Padre Ivo (diocesano) estava fazendo sua visita anual às comunidades locais e nessa noite dormiria em Tabocal, rezando missa e realizando batizados, confissões e casamentos. Na noite anterior ele estivera em São Francisco e, no dia seguinte, passaria pelo Iábi.

⁵⁶ Manicuera é o líquido venenoso extraído da mandioca brava, que pode ser transformado em molhos ou bebidas.

Por volta do meio-dia, Seu Leopoldo disse que iríamos para o mato e só retornaríamos de tardinha. Dentre todos os homens presentes, eu era o único não-iniciado. Francisco, o professor baniwa, havia sido iniciado há duas semanas, e, assim, já tinha acesso direto aos instrumentos sagrados do Jurupari. Fomos para o porto e lá nos dividimos. Eu e Seu Leopoldo embarcamos em uma canoa, ele na proa e eu na popa, e seguimos remando em direção ao igarapé Iá. Os demais embarcaram em outra canoa.

Depois de um tempo, ouvimos o som do Jurupari sendo tocado ao longe, fora do nosso campo de visão. Fiquei impressionado com a força da zoadá dos instrumentos musicais, com a diferença dos timbres e com a beleza dos sons tocados simultaneamente – era a primeira vez que eu ouvia tão nitidamente o som do Jurupari. A sessão pareceu não ter durado mais do que 15 minutos. Enquanto isso seguimos remando pelo rio Negro até chegarmos à boca do igarapé Iá.

Adentramos no igarapé e aportamos em terra firme. Quando chegamos, Seu Leopoldo disse que iríamos arrancar folhas de tucum⁵⁷ para o dabucuri. Minutos depois, ouvimos que os demais estavam chegando pelo som de uma das flautas que costuma ser tocada em separado, fora das sessões coletivas. Seu Leopoldo contou que essa flauta é chamada de *Abu* ou *Mawá* (espécie de sapo não identificada).

Quando todos já estavam presentes, penetramos no mato, e cada pessoa (exceto eu e o velho) ficou responsável por conseguir cinco feixes de folhas novas de tucum. Durante o trabalho, em intervalos variados, a flauta *Abu* era tocada. Todos podiam ver e tocar a flauta, menos eu. Não era possível saber nem quem soprava a flauta, nem de onde vinha o som, mas às vezes eu sentia que o som estava bem próximo.

Após cerca de duas horas de trabalho, nos reunimos para fumar cigarros e amarrar os feixes de tucum. Durante a conversa, foi avisado que não poderíamos beber água nem comer qualquer tipo de fruta que encontrássemos pelo caminho, pois estávamos submetidos ao jejum ritual. Caso este fosse quebrado, uma grande

⁵⁷ Das folhas novas dessa palmeira são extraídas fibras que normalmente são beneficiadas pelas mulheres e transformadas em linhas e cordas finas. Para tal, é preciso retirar, com alguma técnica, uma camada fina da fibra que cobre as folhas novas do tucum. Essa fibra é depois deixada de molho na água por alguns dias para, em seguida, secar ao sol. Depois de secas, as fibras podem ser transformadas em linhas. Para isso é necessário que a mulher, com a ajuda de uma das mãos, deslize uma pequena quantidade de fibras sobre a pele da coxa, fazendo com que estas se enrolem e assumam a forma de uma cordinha ou barbante fino. Essas linhas, quando enroladas em grande quantidade, transformam-se em belos novelos estilizados com padrões variados. As talas das folhas também são usadas para fazer abano pelos homens. Atualmente o tucum é tanto usado nas atividades domésticas nas comunidades, quanto comercializado em São Gabriel da Cachoeira.

tempestade poderia se formar sobre o transgressor, que, ao tentar proteger-se da chuva em um abrigo qualquer – um pau oco ou uma gruta –, seria imediatamente engolido pelo próprio Jurupari.

Disseram-me também que, durante as sessões coletivas de flautas, todos deveriam tocar forte e durante o maior tempo possível, pois enquanto os instrumentos sagrados são tocados na terra, lá no céu o Jurupari mantém esticada uma de suas pernas no ar; quando a sessão dura muito tempo, a perna do Jurupari fica dormente, significando que os tocadores, por terem tocado muito, como esperado pelo próprio Jurupari, terão vida longa.

Por volta das 15h30min, eu e Seu Leopoldo retornamos antes dos demais para a comunidade com os feixes de tucum, um *pêra* (um pequeno cesto feito, naquela hora, com folhas de palmeiras trançadas) e alguns frutos de umari coletados pelo velho. Enquanto nos afastávamos, os trompetes foram tocados novamente. No meio do caminho, fomos rebocados pela outra canoa, que estava motorizada. Paramos na boca do igarapé Iábi, que fica bem ao lado da comunidade. Fora do meu campo de visão, mais para dentro do igarapé, tocaram-se novamente os trompetes. Após a sessão, tanto os instrumentos quanto o tucum coletado foram deixados no igarapé, segundo me disseram, dentro da água.

Por volta das 17h chegamos ao Iábi. No porto, Leopoldo disse que eu deveria ir para a casa de seu pai, e que às 20h eu iria tomar banho. Também disse que enquanto estivesse lá, deveria manter as duas portas da frente fechadas, mas, se desejasse, poderia deixar aberta a dos fundos. Fiz como recomendado.

Às 17h30min, Seu Leopoldo me chamou para banhar com ele, e falou que os banhos durante o *kariamã* deveriam ser “rápidos e ligeiros”. De volta a sua casa, o velho me ofereceu um café, explicando-me que eu não precisava me preocupar com o meu jejum, porque ele já havia benzido o café. Mesmo assim, recomendou que, antes de bebê-lo, eu colocasse só um pouquinho na boca, desse uma bochechada e cuspsisse fora; após esse procedimento xamânico, o café poderia ser bebido normalmente. Também disse que, se eu quisesse, poderia comer uma bolachinha de sal e deitar na rede, que isso não tinha problema, pois “a gente já havia banhado”.

Nesse meio tempo, fiquei sozinho na casa de Seu Leopoldo. Os homens estavam conversando na casa comunitária, separados das mulheres, que estavam preparando a comida. Às 18h, Jurandir veio me buscar para comer com eles; imagino que isso só

aconteceu pelo fato de eu ser branco/antropólogo e também porque, até o momento, só havia eu de *kaximaro*⁵⁸.

No pátio externo entre a casa comunitária e a casa de Seu Leopoldo, as mulheres dispuseram no chão dois pratos de tucupi com saúva e pimenta e alguns pedaços de beiju. Jurandir disse que nós todos, isto é, os homens, deveríamos nos agachar em volta da comida e, juntos, pegar um pedaço de beiju. Deveríamos molhá-lo no tucupi, colocá-lo na boca e mastigá-lo rapidamente sem engolir. Imediatamente, todos juntos, deveríamos nos levantar girando o corpo com um pulo para trás, gritando "êêêêê", quando então cuspiríamos a comida para fora da boca e do nosso círculo, o que foi feito em seguida. As mulheres estavam próximas de nós, e riram um bocado da nossa performance.

Comemos mais alguns nacos de beiju molhado na pimenta, tomamos um pouco de *xibé*⁵⁹ de bacabinha, e a refeição estava feita. Foi dito que, durante o *kariamã*, mesmo os homens que já foram iniciados deveriam fazer jejum de dia, e na boca da noite comer só um pouquinho. Já os *kaximaro* deveriam ficar em jejum todo o tempo; só tomariam um *karibé*⁶⁰ pela manhã e *xibé* na boca da noite, e mais nada até o dia da entrega do *kariamã*, que só aconteceria no quinto e último dia do ritual.

Em seguida, fomos para a casa comunitária, onde os homens se reuniram para fumar um cigarro e papear. O assunto girou em torno da visita que o padre faria ao Iábi na manhã seguinte. Também foi muito comentado o fato de que em Tabocal ia haver festa naquela noite, por causa dos casamentos que seriam realizados. Ficamos na casa comunitária até as 20h, a hora de tomar banho.

Seu Leopoldo me chamou para tomar banho, e fomos os dois, separados dos demais. No caminho ele repetiu que no *kariamã* tudo tem que ser feito com agilidade e rapidez, não pode ter preguiça. Na hora do banho, por exemplo, recomenda-se que, logo que se chegue ao porto, deve-se cair na água, lavar-se e sair rapidamente, sem ficar enrolando. O mesmo vale durante os trabalhos no mato: se for para pegar açaí tem que ser ligeiro; ao se encontrar um pé maduro, tem que chegar logo e já ir subindo, sem ficar titubeando.

⁵⁸ *Kaximaro* é o nome dado a cada um dos rapazes que está sendo iniciado; já as meninas são chamadas de *Kaximafo*. Disseram-me, sem saber ao certo, que são nomes em língua baré.

⁵⁹ *Xibé* é o nome dado a uma série de bebidas refrescantes. O *xibé* "clássico" da região do rio Negro é feito da mistura de água e farinha. Já o *xibé* de açaí é feito de "vinho" (suco não alcoólico) de açaí com farinha. O mesmo vale para o *xibé* de bacabinha. Outros frutos de palmeiras que são transformados em "vinhos" também servem para fazer *xibé*.

⁶⁰ *Karibé* (caribé) é uma bebida fria feita da mistura de beiju amassado com água.

Enquanto retornávamos do banho, encontramos com Rogério (22 anos) e Lauro (17 anos), primos paralelos e netos de Seu Leopoldo, que estudam em Tabocal e tinham acabado de chegar de lá para participar do *kariamã* – eles haviam sido iniciados juntamente com Lápi em 2005. Também encontramos Jurandir, que disse que o “meu” *kariamã* seria feito tal como se fosse para um índio da região; por isso, todas as vezes que se ouvisse o som do Jurupari, eu deveria ficar de pé, jamais deitado ou assentado.

Após o banho, enquanto eu e Seu Leopoldo fomos fumar um cigarro em um banco, de frente para o rio, os outros foram tomar banho. Ao ouvirmos o som do Jurupari vindo do porto, fiquei de pé. Seu Leopoldo permaneceu sentado e disse: “Já estão fumando os xerimbabos”. Xerimbabo é a palavra em nheengatu para animal de estimação ou criação e é desse mesmo modo que os Baré costumam referir-se aos seus instrumentos musicais sagrados do Jurupari. Esses instrumentos por vezes também são chamados de “animais”, “bichos”, “ancestrais” e “avós”. Em vez de dizerem que vão “tocar os xerimbabos” ou mesmo as flautas ou os trompetes, eles também costumam dizer que vão “fumá-los”; dizem que fazem assim, entre outros motivos, para enganar as mulheres.

Dessa vez o som me pareceu mais forte e diferente, pois além de os “animais” terem sido tocados a uma distância relativamente próxima de nós, essa sessão contava com a participação de mais dois rapazes. Logo, imaginava eu, mais duas flautas ou trompetes deveriam estar sendo tocados. Nos momentos em que o Jurupari é tocado no porto, as mulheres costumam se trancar dentro de casa, na maioria das vezes reunidas em uma única casa, mas nem sempre.

Após o término da sessão, os homens foram banhar-se. De onde estávamos, foi possível ouvir que, assim que todos entraram no rio, puseram-se a bater com as mãos na água, produzindo uma grande algazarra, mas tudo aconteceu muito rápido. Depois de saírem, tocaram os instrumentos por mais uma vez (depois os guardaram, imagino, no igarapé).

Por volta das 21h fomos para a casa comunitária conversar um pouco e fumar mais cigarros. Achei as pessoas um pouco desanimadas; as mulheres estavam ausentes. Uma tempestade se formou; antes que ela caísse, todos resolveram ir dormir. Seu Leopoldo disse que na manhã seguinte, após a passagem do Padre Ivo pelo Iábi, assim que ele rezasse a missa e fosse embora, sairíamos para a floresta para mais um dia de trabalho.

2º dia – 25/04/2007

Acordamos às 4h, junto com as galinhas. Eu e Seu Leopoldo fomos nos banhar; no caminho, ouvimos o som do *Abu*. Não dava para saber direito onde ele estava sendo tocado. Banhamo-nos rapidamente, como recomendado, e voltamos para casa. Em seguida, os outros homens foram banhar-se. No porto, as flautas e os trompetes foram tocados e fez-se uma pausa para o banho. Os homens bateram mais uma vez na água; em seguida, ocorreu outra sessão de flautas e trompetes, os quais foram então guardados no igarapé. O *Abu* foi tocado novamente após a sessão. Pareceu-me que ele era sempre tocado em separado dos outros instrumentos, antes e após as sessões, no mato, durante os trabalhos, e ao se navegar pelo rio. Enquanto os homens ainda estavam no porto, Seu Leopoldo contou que as mulheres gostam muito do *Abu*, sobretudo de conversar com essa flauta na noite do benzimento do *kariamã*, quando podem perguntar ao “vovô” o sexo dos filhos das mulheres grávidas e quem serão os futuros maridos e mulheres dos solteiros.

Às 8h, o professor foi dar aula para as crianças. Todos aguardavam a chegada do Padre. Voltei do café para a casa de Seu Leopoldo, enquanto os demais esperavam na casa comunitária. Leopoldo (o filho) foi falar comigo e disse que antigamente os *kaximaro*, além de terem seus cabelos cortados, não podiam dormir nem descansar na rede, somente diretamente no chão ou em cima de um *tupé* (esteira), mas que hoje em dia isso acabou. Outros tempos.

Por volta das 9h, o Padre chegou com três irmãs (religiosas). Permaneci dentro da casa de Seu Leopoldo enquanto todos foram para a casa comunitária ouvir a missa e conversar com o padre. Pareceu-me que o assunto de maior relevo para o pessoal do Iábi era cobrar do Padre a reconstrução da capela, que estava praticamente em ruínas. Leopoldo não assistiu à missa, ficando em casa comigo. Às 11h30min, o Padre e as irmãs foram embora.

Quando saí de casa pude perceber que algumas pessoas tinham chegado ao Iábi. Da comunidade de Tabocal, ainda um pouco bêbados e tresnoitados por causa da festa de casamento que devia ter durado toda a noite, tinham vindo quatro rapazes que seriam iniciados juntamente comigo: Kúli (30 anos), solteiro que mora em Tabocal; Jacaré (25 anos), casado e com filhos, também morador de Tabocal; Tene (26 anos), nascido em Tabocal, mas que mora há cerca de 12 anos com parte da família em Puerto Ayacucho, na Venezuela, e que estava visitando pela primeira vez, desde sua mudança, os parentes

de Tabocal; e Edmundo (26 anos), de São Francisco, que em 2006 casou-se com uma mulher de Tabocal e passou a morar lá, perto do sogro. Também chegaram Cesário (53 anos), genro de Seu Leopoldo, que estava em Tabocal, e Sebastião (39 anos), da comunidade de Cué-Cué, conhecido pelo nome de Sabá, filho de um dos últimos “pajés verdadeiros” da região, falecido nos anos 1990.

Nesse segundo dia de ritual, éramos quinze homens: cinco seriam iniciados. Às 12h, fomos para o porto. Dividimo-nos em três canoas. Os cinco *kaximaro* saímos na frente, em uma canoa; os demais foram buscar os xerimbabos. Enquanto nos afastávamos a remo, ouvimos de longe o som forte do Jurupari. Nesse momento, Kúli exclamou: “ah, caramba!”. Ficamos todos calados ouvindo a profusão de sons de diferentes timbres e ritmos tocados simultaneamente, ao longe. Ao final da sessão, ouvimos o som do *Abu* e continuamos remando para o igarapé Iá, o mesmo a que tínhamos ido no dia anterior.

Quando estávamos entrando no igarapé, por volta das 13h, ouvimos novamente o som do *Abu* e vimos duas canoas motorizadas se aproximando. Quando chegaram na boca do igarapé, as rabetas foram desligadas e seguimos todos a remo. Jurandir disse para entrarmos em um galho (pequeno afluente de igarapé) do Iá e encostarmo-nos em terra firme. Eles entraram por outro galho. Iam tocando o *Abu*. Nesse instante mais uma sessão foi executada, essa bem próxima de nós – fora de nosso campo de visão, mas dentro de nosso campo sonoro. O som que ecoava do mato era maravilhoso e ao mesmo tempo espantoso; a sensação era de que, aos poucos, a fonte sonora seria revelada.

Assim que nos encontramos em terra firme, Seu Leopoldo reuniu os *kaximaro* e, em nheengatu⁶¹, explicou que durante todo o *kariamã* era necessário que ficássemos em jejum, sem comer nada, nem mesmo frutinhas do mato, sob pena de se formar uma forte tempestade. Além disso, havia também o eminente perigo de que quem desobedecesse a essa ordem fosse engolido e morto pelo Jurupari, como frisado no dia anterior. Também não era aconselhável beber água. Esse regime deveria continuar até no sábado pela manhã, quando fosse entregue o *kariamã*, ou seja, dali a quatro dias. Seu Leopoldo também disse que iríamos coletar folhas de tucum e frutos da palmeira bacaba. Cada homem deveria pegar cerca de cinco feixes de tucum diários e a maior quantidade de

⁶¹ Durante todo o ritual a conversa entre os Baré se dava como no dia-a-dia, ora em nheengatu, ora em português. Já comigo, os diálogos eram sempre em português, pois ainda não sou fluente em nheengatu. Quando Seu Leopoldo falava em nheengatu para os *kaximaro*, quando era necessário, seu filho Jurandir traduzia para o português. Vale lembrar que a grande maioria dos Baré é bilíngüe e que eles não demonstram dificuldade alguma em falar o português, com a exceção de um(a) ou outro(a) velho(a).

frutos maduros encontrados. Tudo deveria ser feito com agilidade e esperteza, sem preguiça. O recado foi direcionado aos *kaximaro*, mas servia igualmente para todos os presentes. Assim que o velho acabou de falar, seguimos para o meio do mato em busca de tucum e frutos. Pequenos grupos e duplas de trabalho foram se formando (um dos grupos era composto pelos *kaximaro*). Cada grupo seguiu um caminho diferente. Estávamos em uma ilha de terra firme. Foi também aconselhado que os *kaximaro* deveriam permanecer sempre juntos.

Durante todo o trabalho, Seu Cesário e Sabá permaneceram juntos, um ajudando o outro nas respectivas tarefas. Eles conversavam animadamente e tratavam um ao outro de *semoangá* (*se* é uma partícula possessiva, “meu *moangá*”), que significa “filho do meu padrinho” e/ou “afilhado do meu pai”. Já os demais costumavam tratar um ao outro de *semũ*, cuja tradução para o português seria algo como “meu irmão” (não necessariamente, mas inclusive o irmão de sangue). *Semũ* é uma forma de tratamento muito difundida entre os nativos que falam *nheengatu* no rio Negro, e demonstra intimidade entre os que se tratam assim. As mulheres também chamam umas às outras de *seamũ*, significando, do mesmo modo, “minha irmã”⁶².

Ficamos cerca de duas horas buscando tucum e bacaba pelo mato. De vez em quando ouvíamos o som do *Abu* vindo de diferentes pontos da ilha. Ainda não era possível saber quem tocava essa flauta; eu desconfiava que fosse Casimiro. Por volta das 16h, reunimo-nos para ajuntar o material coletado (cerca de 40 feixes de tucum e uns quatro cachos de bacaba).

Todo o material coletado foi colocado na canoa dos *kaximaro*. Seguimos a remo na frente dos demais. O *Abu* continuou sendo tocado e em seguida houve mais uma sessão, com os demais instrumentos. Paramos em uma sombra numa pedra bonita bem ao lado de um grande cacuri (armadilha de peixe) e ficamos aguardando os demais, como havia sido combinado. Rapidamente as Canoas apareceram, e uma delas nos rebocou até outro local onde havia outro cacuri, este de Casimiro. Seguimos a remo, na frente dos demais, para a ponta da Ilha de Burita, em frente da comunidade do Iábi. No caminho, ouvimos novamente o som do *Jurupari*. Em seguida o *Abu* também foi tocado.

Estávamos parados na ponta da Ilha Burita, bem no meio do rio Negro, quando a primeira canoa apareceu. No entanto, ela seguiu diretamente em direção ao Iábi. Da

⁶² Os termos *Semũ* e *seamũ* podem provavelmente ser entendidos como “meu outro”, como sugerido por Viveiros de Castro (comunicação pessoal), forma comum de dizer “meu germano de mesmo sexo” em línguas TG (Tupi-Guarani).

canoa, Rogério mostrou dois peixes, provavelmente retirados do cacuri de Casimiro, e gritou ironicamente: “Olha a merenda!” (um tipo de brincadeira que incomoda, sobretudo em jejum e numa situação liminar como a da iniciação, pois os *kaximaro* sabiam que daquele peixe não comeriam). Da ponta da ilha fomos rebocados pela segunda canoa; a primeira canoa, além dos peixes, levava também os xerimbabos, que foram guardados no igarapé. Quando chegamos à boca do igarapé Iábi, transferimos todo o tucum coletado que estava na nossa canoa para a canoa de Jurandir. O tucum foi então levado para o interior do igarapé e deixado dentro da água juntamente com os instrumentos, como no dia anterior.

Chegamos ao Iábi por volta das 17h. Fui com os demais *kaximaro* para uma casinha meio afastada em uma das pontas da comunidade, onde eles estavam hospedados. A casa possuía um único cômodo, era feita de barro e o telhado era coberto de palha de *karanã*. Fomos orientados a manter a porta e as janelas fechadas.

Poucos minutos depois, Casimiro foi até onde estávamos e nos mandou tomar banho. Eu comentei que ia buscar o meu sabão e minha toalha, mas Casimiro disse para eu ir tomar banho direto com os rapazes. Fomos e tomamos banho rapidamente. Do porto, fui para a casa de Seu Leopoldo e os *kaximaro* voltaram para a casinha deles. Os outros tomaram banho depois.

Por volta das 18h, Casimiro apareceu na casa de Seu Leopoldo com um balde cheio de uma poção por ele preparada. Ele encheu uma cabaça e me entregou dizendo que era para eu beber o “pajé”. Bebi todo o conteúdo. Mais cedo ele havia me mostrado rapidamente um tubérculo que guardava no bolso e dito que se tratava de uma *pusanga* (remédio do mato ou caseiro em nheengatu) forte e rara na região. Quando eu devolvi a cabaça, Casimiro comentou que eles tomavam esse tipo de *pusanga* quando doentes, mas não disse para que tipo de doença. Afirmou apenas que estávamos bebendo esse “pajé” para que não sentíssemos dores no corpo. Deixou claro, porém, que utilizavam desse “pajé-*pusanga*” somente “quando não havia um pajé verdadeiro” para benzer os *kaximaro* no *kariamã*. Ele dizia que o “pajé-*pusanga*” estava na “vaga” do “pajé verdadeiro”. Casimiro saiu da casa de seu Leopoldo com o balde cheio da poção e foi para a casa dos *kaximaro*. Passados alguns minutos, retornou com outro balde, cheio de xibé de água com farinha. Mais tarde fiquei sabendo que esse tubérculo que Casimiro

chamava de “pajé” era também conhecido na região pelo nome genérico de *pipiriaka* (na verdade esse “pajé” era um tipo específico de *pipiriaka*⁶³).

Às 18h30min vieram me chamar para comer com os homens. Tudo no mesmo esquema e no mesmo lugar do dia anterior. Agachamos – os 11 homens – em torno da comida, no pátio da comunidade, do lado de fora da casa comunitária, molhamos um pedacinho de beiju no tucupi com pimenta, levamos até a boca, mastigamos um pouco, gritamos “êêêêêê” e demos um salto para trás cuspidando a comida no chão. As mulheres reunidas em frente à casa de Dona Alexandrina, bem ao lado da de Seu Leopoldo, riram novamente. Comemos um pouco de *kiñapira* com tucupi e beiju e finalizamos com um pouco de xibé de açaí. As mulheres comeram depois dos homens. Já os outros *kaximaro* permaneceram em jejum e separados dos demais. Era o primeiro dia de jejum deles. Depois da refeição, fumamos cigarros e me disseram para voltar para a casa de Seu Leopoldo.

Às 20h, vieram me chamar para o banho como no dia anterior. No caminho para o porto, encontrei com os *kaximaro*. Chegamos praticamente juntos ao porto e, enquanto tomávamos banho, uma forte tempestade se formou, relampejando. Tomamos banho rapidamente, como recomendado. Voltei sozinho para a casa de Seu Leopoldo e no caminho ouvi o *Abu* sendo tocado. Minutos depois, foi iniciada a sessão com os xerimbabos no porto e eu permaneci de pé enquanto os instrumentos eram tocados. Aconteceu como na noite anterior: o *Abu* abriu e fechou as duas sessões intercaladas pelo banho coletivo e, assim que os homens foram tomar banho, bateram água. A chuva desabou, ninguém saiu de casa e fomos dormir.

3º dia – 26/04/2007

Às 4h a chuva não havia ainda diminuído. O galo só foi cantar às 6h. O banho foi a essa hora, e não às 4h, como era costume. Culpa do galo. Fui poupado do banho, pois a chuva caía torrencialmente. Da casa de Seu Leopoldo, ouvi primeiro o som do *Abu* e depois a sessão dupla de execução dos instrumentos intercalada pelo banho.

⁶³ Consultando as anotações de campo do antropólogo Eduardo Galvão no arquivo do Museu Goeldi encontrei a seguinte referência: “Maquiritare – indivíduo que se transforma em onça para atacar e devorar as vítimas, a transformação em onça se faz por meio de um remédio que o indivíduo passa no corpo, é o *piripiriáca*” (1951, caderno 2, p. 78). É provável que o tubérculo *pipiriaka* também seja conhecido na flora brasileira pelo nome de priprioica ou piri-piri (*Cyperus articulatus*).

Tomamos mingau de bacaba por volta das 7h. Seu Leopoldo disse que assim que a chuva passasse sairíamos para o mato à procura de açaí e que no fim da tarde os *kaximaro* iriam ver o Jurupari pela primeira vez.

Assim que a chuva passou, saímos para o mato. Novamente nos dividimos em três canoas e Jurandir nos rebocou até o outro lado do rio, na mesma ponta de ilha onde havíamos parado no dia anterior. De lá, seguimos a remo em nossa canoa e, no caminho, ouvimos os “animais” sendo tocados. Chegamos como combinado na pedra do cacuri de Casimiro. Quando os outros também chegaram, fomos para o mato colher mais tucum; novamente, cinco feixes por pessoa.

Às 13h estávamos de volta à pedra do cacuri. Seu Leopoldo já estava lá com seus netos fabricando alguns *adabi*⁶⁴. Enquanto ele amarrava no *adabi* os fios de tucum que ia retirando de uma mecha colocada no meio dos dedos do pé (esses fios de tucum seco já haviam sido preparados com antecedência e trazidos da comunidade), ele me disse: “É, Seu Paulo, hoje mais tarde o senhor vai sentir a força do *adabi* pela primeira vez!”.

Não demoramos na pedra mais do que 15 minutos e logo saímos para colher açaí. Assim que nos distanciamos da pedra, ouvimos o som dos instrumentos sendo tocados. O plano era ir seguindo pela margem do rio, procurando açaí maduro.

Após alguns minutos, chegaram os demais, e com eles vieram mais três pessoas da comunidade Ilha de Guariba (ou São Gabriel Mirim): Berlindo (41 anos), casado com uma neta de Seu Leopoldo e genro de Casimiro; Joaquim (51 anos) e seu filho Edvan, um garoto de 13 anos, recentemente iniciado no *kariamã* da Kanka (a iniciação acontecera no início do mês, junto com Francisco, o professor baniwa, que, como ele, tinha já o acesso franqueado aos instrumentos sagrados do Jurupari). Eram mais três pessoas que se juntavam à tropa do Jurupari.

Continuamos rodeando a ilha em busca de açaí. Em alguns trechos algumas pessoas desciam da canoa e iam caminhando pelo mato procurando frutas maduras, enquanto os demais seguiam contornando a margem com a canoa e pegavam o açaí em outro ponto da ilha, mais acima ou mais abaixo. Às 15h30min paramos de colher açaí e ficamos nas três canoas de bubuia esperando o momento de seguir para a pedra do

⁶⁴ Espécie de chicote talhado em um cipó de uns dois centímetros de diâmetro e cerca de um metro e meio de comprimento. O cipó é chamado de *makubi* (espécie não identificada). A matéria desse cipó é bem mole e bastante maleável, segundo disseram, própria para a confecção do *adabi*. O cipó é talhado com o terçado. Uma das pontas, a mais grossa, é deixada bruta para servir de cabo; do restante do cipó é retirada toda a casca, de ambos os lados. A intenção é deixar apenas o miolo em forma de uma lingüeta fina, da largura de um dedo. Depois de talhado, todo o corpo do *adabi*, fora o cabo, é coberto com fios de tucum.

cacuri, onde veríamos os “animais” pela primeira vez. O encontro estava previsto para as 16h. Nesse ínterim, o professor Francisco chegou em sua “ubazinha” (canoinha) a remo do Iábi, após ter dado aula na escolinha para as crianças pela manhã. Nesse momento, estavam presentes 18 homens, distribuídos em quatro canoas, mais a canoinha do professor recém-chegado.

A canoa de Seu Leopoldo seguiu na frente das demais. Após alguns minutos, quando se aproximava das 16h, chegava a hora de um dos momentos mais marcantes do ritual, aquele em que os *kaximaro* seriam apresentados ao Jurupari. Se antes só podíamos ouvi-lo fora do alcance de nossos olhos, em breve iríamos não apenas ouvir como também “ver o som” ou a matéria do som; enfim, o segredo nos seria revelado.

Quando chegamos, Seu Leopoldo já nos aguardava com seus netos no local. Fomos colocados, os cinco *kaximaro*, um ao lado do outro e de costas para todos os homens. Mandaram-nos tirar a camisa e amarrá-la na cintura. Fomos orientados a, assim que ouvíssemos o som do Jurupari ou dos “animais”, virar-nos imediatamente, com toda agilidade, em sua direção. Antes disso, Seu Leopoldo veio com um cigarro e soprou em cada um dos *kaximaro*. Meu corpo tremia e meu coração estava disparado. O clima estava carregado. Enquanto estávamos de costas não ouvíamos quase nada. Não era possível perceber o que eles estavam armando atrás de nós. Tudo era feito no maior silêncio e com cuidado.

De repente, uma enxurrada de sons foi lançada sobre nossos corpos. Imediatamente nos viramos e vimos, bem na nossa frente, a não mais de um metro de distância, 11 trompetes de dimensões e sons variados sendo soprados ao mesmo tempo em nossa direção. No canto direito do lajeado, outras três flautas eram tocadas simultaneamente. O velho Leopoldo tocava uma delas. Tive que me segurar para me manter de pé, pois o impacto foi intenso. Os instrumentos eram tocados com tanto vigor que o som parecia explodir das buzinas, invadindo o espaço e os corpos dos *kaximaro*. O Jurupari nos benzia pela primeira vez.

Seu Leopoldo, Cesário e Francisco tocavam flautas parecidas, mas cada uma de um tamanho. Eles formavam um grupo à parte, mas não independente. No início todos tocaram parados, exceto o trio de Seu Leopoldo, que se deslocava – dava uns três ou quatro passos para frente, virava-se e voltava para trás, e assim sucessivamente. Após alguns minutos, todos os instrumentos, flautas e trompetes, começaram a ser deslocados aos pares e em fila indiana, exceto o trio, em volta dos *kaximaro*. Foram dadas três ou quatro voltas ao nosso redor e, finalmente, fomos enredados pelo som dos “animais”, os

ancestrais dos Baré. Em seguida, os homens se dispuseram novamente de frente para os *kaximaro*, como no começo, e a sessão foi encerrada. Imagino que a sessão tenha durado entre 10 e 20 minutos – perdi a noção do tempo. Olhei para os meus companheiros de iniciação e vi seus olhos consternados, talvez de emoção e medo. Afinal, desde criança eles haviam ouvido falar dos proibidos e temidos xerimbabos ou “animais” do Jurupari, e aquele era o momento no qual parte da ambivalência desse ser lhes era revelada, em troca do fato de que agora eles, como eu, também eram parte do segredo. Havíamos caído na “armadilha” do Jurupari?

As flautas e os trompetes foram dispostos no chão bem na nossa frente. Jurandir (o filho mais novo e aprendiz do velho Leopoldo) deu início à exortação, dizendo que os instrumentos eram feitos de um material muito simples, tão simples que podia matar aqueles que contassem o que lhes era revelado, sobretudo para as mulheres e os homens não-iniciados. Disse também que o traidor poderia ser morto mesmo se estivesse na cidade (até em Belo Horizonte). Em seguida, Seu Leopoldo, em *nheengatu*, também falou para os *kaximaro*, mas eu não consegui acompanhar completamente o que era dito. Mais tarde confirmaram que ele havia reforçado o que seu filho havia informado e que a ênfase havia sido dada à questão do segredo revelado, questão que, a partir de então, deveríamos considerar.

Depois da exortação, também chamada pelos nativos de “conselho”, era hora de mastigar pimenta e tomar uma surra com o *adabi* que, mais cedo, Seu Leopoldo, juntamente com seus netos, havia fabricado. Casimiro chamou cada um dos *kaximaro* para a lateral da pedra e ofereceu um pedaço de beiju com bastante pimenta retirada de uma cuia. Orientou que mordêssemos a pimenta, mas que não era preciso engoli-la, apenas mantê-la na boca por um instante e em seguida cuspi-la. O que não deveríamos fazer era soprar ou expirar para aliviar o ardor. Em seguida, o próprio Casimiro mandou que cada um de nós levantasse os braços e sapecou uma lapada com o *adabi* nas nossas costas. As lapadas foram dadas bem no meio das costas. Um *adabi* costuma ser tão flexível que, com a força da batida, contorna o dorso da pessoa e sua ponta toca, e na maioria das vezes espoca, a pele da barriga, deixando a sua marca. Depois que nós, os *kaximaro*, mastigamos a pimenta e levamos a surra de *adabi*, os demais trocaram chicotadas entre eles, cada um ao seu estilo⁶⁵. Nem todos levantaram os braços ou

⁶⁵ Vale notar que o ritual da surra do *adabi* exige toda uma técnica. Ficou evidente que alguns sabiam bater melhor que outros e conseguiam, inclusive, produzir um som estalado *sui generis* que era prontamente admirado pelos presentes através de exclamações.

tiraram a camisa para ser surrado – essa é uma prerrogativa dos já iniciados. Mesmo assim a maioria apanhou sem camisa e de braços levantados.

Após a sessão de pimenta e *adabi*, Jurandir iniciou uma apresentação dos instrumentos, explicando como eles eram feitos e quais os materiais utilizados. A seguir falou o nome de cada um dos xerimbabos presentes, sem maiores explicações. Os trompetes presentes eram os seguintes: um casal de Mamanga (macho e fêmea), um casal de Paca, um casal de Uacari, um casal de Caba, um casal de Jacamim, uma espécie de flauta-buzina chamada de Cutia e a já famosa flauta *Abu* ou *Mawá*, ambas flautas solitárias, e, por último, as três flautas de diferentes tamanhos chamadas *Uari*, somando um total de 15 “animais”, entre trompetes e flautas. Assim que Jurandir terminou a apresentação dos xerimbabos, disse que os *kaximaro* poderiam aproximar-se dos instrumentos, pegá-los e observar como eram feitos. As instruções de como soprá-los foram mínimas, e praticamente não conseguimos tirar som algum dos instrumentos.

Finalmente, fomos convidados a tocar as flautas juntamente com os demais, durante toda uma sessão e do jeito que desse. Toquei a Caba. Procurei imitar a respiração e a intensidade do sopro do meu companheiro, sem muito sucesso. Tocávamos aos pares, um de frente para o outro, com os trompetes inclinados para baixo, os maiores apoiados no chão com os “chifres” dos “animais” e suas “bocas” quase se encontrando. Devo admitir que não tive fôlego para acompanhar meu parceiro. Na maior parte do tempo tocamos alternadamente, às vezes simultaneamente, mas sempre na mesma intensidade. Estive tão entretido com o que eu, meu parceiro e os “animais” fazíamos que não vi nada do que acontecia ao nosso redor. De repente, Jurandir começou a suspender o trompete numa panorâmica direcionada para cima. Todos o acompanharam e encerraram tocando para Jurupari no céu, proporcionando um belo *finale*. Jurandir, com a Paca, era o “cabeça” da turma. Era ele quem controlava o início e o término das sessões.

Ainda sob o impacto desse “primeiro contato”, enquanto guardávamos os “bichos” em duas canoas, Leopoldo comentou que no dia seguinte iríamos entregar o dabucuri – as frutas e os tucuns coletados – para as mulheres, e, na boca da noite, entraríamos na escola com todos os “animais”. De lá só sairíamos para a entrega do *kariamã* benzido, ao amanhecer, no findar do ritual. Seguimos para o Iábi. Dessa vez fomos todos juntos, nas quatro canoas. Estávamos um pouco mais integrados aos demais, mas ainda não completamente. Continuávamos sendo os *kaximaro*, pois ainda

não havíamos recebido o *kariamã*. Durante o caminho o *Abu* foi tocado algumas vezes, inclusive por mim.

O *Abu* é o instrumento mais fácil de “fumar” – ele é pequeno e para tocá-lo é necessário usar uma das mãos para obliterar e/ou liberar a passagem do ar pela “bunda” do “animal”. Deve ficar clara a sinonímia entre “tocar” e “fumar” os instrumentos (trompetes e flautas) do Jurupari, visto que a todo instante essas palavras eram usadas de forma intercalada pelos Baré. Eles também praticamente não utilizam as palavras “flauta” e “trompete” ao se referirem aos instrumentos, preferindo usar outros nomes, como “animais”, “xerimbabos” e “bichos”. Neste texto, tomo a liberdade de utilizar, vez ou outra, os mesmos termos que os nativos.

Paramos na ponta da Ilha de Burita e lá foram deixados a bacaba e o açaí coletados durante todo o dia. Os cachos foram cobertos com uma lona azul. Disseram-me que as frutas “dormiriam” naquela pedra, por se tratar de um bonito lugar. Seguimos para a comunidade e dessa vez fomos nós, os *kaximaro*, que guardamos os “animais” dentro da água no igarapé. Chegamos à comunidade por volta das 18h. Do porto, os *kaximaro* foram para a casa deles e eu para a casa de Seu Leopoldo.

Às 20h voltamos ao porto para o banho. Foram os *kaximaro* que buscaram as flautas no igarapé. Pareceu-me que a função de buscar e guardar os xerimbabos no igarapé passava a ser dos que se iniciavam no Jurupari. O *Abu* já estava sendo tocado quando fomos orientados a, assim que os demais instrumentos fossem tocados, entrarmos e batermos com as mãos na água. Seu Leopoldo, Cesário e Francisco tocaram o *Uari* como no dia anterior. A Caba não foi soprada; o “casal” ficou deitado na pedra do porto.

O som do *Uari* é doce e melódico, exige uma harmonia entre os três diferentes sons e contrasta com o vigor dos trompetes, cujos timbres são mais fortes e o ritmo mais acelerado e bem marcado. A Cutia produz um som enérgico e veloz – aspira-se e respira-se através do seu corpo num ritmo alucinante. Durante a primeira sessão os tocadores do *Uari*, um ao lado do outro, movimentaram-se desde o começo: iam para frente, viravam-se e voltavam para trás. A Paca, a Mamanga, o Uacari e o Jacamim foram tocados parados. Após certo tempo, os tocadores começaram a andar em círculo e aos pares, um par atrás do outro. Como Jurandir costuma “fumar” a Paca, foi ela que puxou a roda e definiu o momento do grande final. Quando terminaram, foram tomar banho e, assim que se jogaram no rio, bateram água.

Para a segunda sessão fomos convidados a participar. Eu e Kúli pegamos a Caba, o único trompete que não tinha sido tocado na sessão anterior, e embora não soubéssemos como fazer, conseguimos tirar um pouco de som, alternando as respiradas e as sopradas. A força era a que o xerimbabo exigia. Foi melhor do que da outra vez. O mais difícil foi andar em círculo e tocar o instrumento ao mesmo tempo. Cheguei novamente no final com o rosto todo dormente, aos trancos e barrancos, completamente sem fôlego.

Do porto fomos todos dormir. Todos pareciam cansados. O dia havia sido intenso e inesquecível, sobretudo, imagino, para os *kaximaro*, que viam tudo aquilo pela primeira vez.

4º dia – 27/04/2007

Acordamos às 4h e vi Seu Leopoldo benzendo a si mesmo com um cigarro. Ele soprava fumaça de tabaco no próprio corpo, nos braços, no dorso e nas pernas. Os *kaximaro* foram buscar os xerimbabos no igarapé. O *Abu* foi o primeiro a ser tocado. Às 5h já estávamos todos no porto, homens e “animais”, e aconteceu como na noite anterior: durante a primeira sessão não participamos, batemos água e tomamos banho rapidamente. Os instrumentos também foram tocados segundo o mesmo esquema. Entre uma sessão e outra, os homens tomaram banho e também bateram água. Na segunda sessão, os *kaximaro* que quiseram puderam soprar. Após o *finale*, as flautas foram levadas para o igarapé.

No caminho de volta para casa, disseram que dali a pouco o enfermeiro da equipe de saúde do Departamento Sanitário Especial Indígena (DSEI) iria fazer uma visita de “quase-rotina” na comunidade e que, assim que ele fosse embora, iríamos sair para o último dia de trabalho. O dabucuri seria entregue nessa tarde, por volta das 16h. Leopoldo disse que para um “dabucuri normal”, sem que houvesse o *kariamã*, o procedimento é o mesmo que estávamos fazendo, com a diferença de que em um “dabucuri normal” ninguém é iniciado. Outra diferença ressaltada por ele era que, apesar de no *kariamã* haver sempre um dabucuri que é entregue às mulheres, o *kariamã* não acaba do mesmo modo que o “dabucuri normal”, isto é, após a entrega do dabucuri. O *kariamã* estende-se noite adentro e, em vez de “cair na festa” como normalmente fazem em um “dabucuri normal”, os homens passam toda a noite separados das mulheres, em um ambiente fechado, benzendo o *kariamã* com o Jurupari até a manhã

seguinte, quando finalmente este é entregue aos *kaximaro* e *kaximafo* que estiverem, eventualmente, sendo iniciados. O contraste entre um *kariamã* e um dabucuri, concluiu Leopoldo, é que o primeiro contém o segundo e o segundo não contém o primeiro, ou seja, no dabucuri não há ninguém sendo iniciado, logo não há *kariamã* para benzer nem para ser entregue.

Depois das 9h, após a equipe de saúde ter deixado o Iábi, Rogério reuniu os *kaximaro* na casa de sua avó e nos ofereceu um balde de *karibé*. Em seguida saímos para o mato. Era nosso último dia de trabalho. Assim que saí da casa de Dona Alexandrina, onde o *karibé* havia sido distribuído, encontrei Moisés, um índio pirá-tapuyo do Uaupés, casado com uma índia baré da região e que vive no rio Negro há mais de 40 anos. Moisés mora próximo do sogro, no sítio Madarabi, vizinho ao Iábi, e atualmente, como veremos adiante, é o “pajé” mais procurado nesse trecho de rio. Ele havia ido ao Iábi trocar alguns peixes, que foram utilizados no preparo do *kariamã*. Moisés não ficou conosco na comunidade – apesar de pajé, ele não era iniciado nos segredos do Jurupari, e talvez por isso tenha preferido partir.

Deixamos o Iábi por volta das 10h30min da manhã, em quatro canoas. Os *kaximaro* seguiram separados em uma delas, em direção a outra ilha próxima à comunidade. No caminho fomos tocando o *Abu*. Quando paramos, alguns homens desceram para procurar açaí no mato e ficamos oito pessoas nas canoas. Estávamos com os dois pares de Jacamim e os de Paca, e a Cutia. Jurandir e Edmundo (*kaximaro*) pegaram a Paca; Sabá e Tene (*kaximaro*), o Jacamim; Edvan, a Cutia, Seu Leopoldo, Cesário e eu, o *Uari*. Os trompetes maiores – Paca, Jacamim e Cutia – iniciaram a sessão. Em seguida entramos com o *Uari*. Tocamos os instrumentos ainda dentro das canoas. Antes de Jurandir terminar a sessão, Seu Leopoldo mandou que parássemos de tocar o *Uari* e disse que o mais bonito era quando os “animais” zoavam como um só, em uníssonos.

A ilha ficava atrás da comunidade do Iábi, local por onde ainda não havíamos passado. Eram quase 11h da manhã quando todas as quatro canoas, com os 18 tripulantes, foram amarradas e fomos descendo de bubuia, ao ritmo da correnteza do rio. De repente, Seu Leopoldo começou a contar em nheengatu o mito de origem das flautas e trompetes sagrados do Jurupari. Mais tarde pedi a Leopoldo, filho de Seu Leopoldo, que a seu modo contasse a mesma história que o velho havia narrado nessa ocasião. O mito narrado por ele em português foi o seguinte:

Napirikuri estava fazendo o *kariamã* de seus filhos. De repente (parece que o *kariamã* já havia começado há dois ou três dias), apareceu Jurupari. Ele chegou e disse que iria ajudar o *Napirikuri*. “Então está bom”, *Napirikuri* respondeu, “embora tirar fruta para a gente chegar para o dabucuri”. Então eles foram apanhar uacu (fruto de uacu). Aí Jurupari, o próprio Jurupari, subiu no uacu. Jurupari disse: “Eu vou tirar uacu”. Ele foi engolindo todo o uacu para dentro da sua barriga, sem deixar cair nenhum uacu lá de cima. Ele estava na metade, quando errou de pegar um uacu, e o uacu caiu no chão. Então os meninos foram lá pegar, fizeram fogo e assaram o uacu. Próximo havia um igarapezinho onde tinha uns peixinhos. Aí eles amarraram uma iscazinha, com pedacinho de uacu mesmo, e jogaram para os peixes. Conseguiram então pescar um peixe, um acará, fizeram fogo e assaram. Quando fizeram fogo, a fumaça subiu para Jurupari e ele cheirou. Ele sentiu o cheiro de uacu e de peixe. Então Jurupari falou: “Estão fazendo fogo”. De repente, para ele comê-los e engoli-los, ele armou uma enorme tempestade e se transformou em um grande pau oco, para os meninos se esconderem da chuva que começou a cair. Jurupari chamou os meninos: “Embora entrar aqui para se esconder da chuva”. Aí os seis entraram. Quando entraram, ele fechou e passou a chuva. Os meninos estavam dentro da barriga do Jurupari.

Quando *Napirikuri* chegou lá, ele viu que estavam faltando mais seis meninos. “Pronto, embora voltar”, disse *Napirikuri*. Então eles voltaram para entregar o dabucuri, aquelas frutas. Chegando lá, Jurupari mandou colocar seis balaios para ele botar aquelas frutas. Aí ele botou, foi botando, saindo da boca dele, em cada baliao era uma criança, um menino, já morto. Aí *Napirikuri* pegou aqueles meninos – ele ainda não tinha benzido não, naquela noite, a última noite. Aí não sei se enterraram os

meninos, ninguém sabe. Jurupari subiu do *Napirikuri*, foi embora lá para o céu.

Napirikuri ficou preocupado, já fazia uma semana desde que os meninos haviam desaparecido. Aí ele falou: a gente tem que descontar no Jurupari. Ele começou a fabricar os bonecos de pau de molongó, fez igualzinho aos meninos desaparecidos e os arrumou assentados em um lugar. Aí ele benzeu para poder voar saúva, para ele poder pegar saúva. Então ele torrou a saúva, fez caxiri e pôs na *turua*, uma panelinha de barro. Aí ele chamou Caba, antes mandou todo tipo de pássaro para ir chamar de volta o Jurupari. Primeiro chamou o Urubu, o Corocoró, todos esses pássaros que são diferentes, de outra cor, eles iam lá pro céu onde estava Jurupari, mas quando chegavam perto do sol, eles não conseguiam passar, aí o sol os queimava, então eles voltavam. Caba falou que ela conseguiria ir. Então, ela pegou o caxiri e a saúva e foi embora. Ela conseguiu passar o sol, chegou até a porta do céu dizendo que era ela, que *Napirikuri* havia mandado ela vir chamar Jurupari para que ele voltasse para benzer os meninos, pois eles já estavam passando muita fome. Caba mandou Jurupari abrir a porta, ela ia tentando entrar devagarzinho, mas ele não a deixava entrar não. Ela contou que tinha saúva e caxiri, que era para ele provar para ver se estava bom. E Jurupari estava lá dentro da casa dele. A Caba ia fazendo força empurrando a porta. Empurrou até conseguir, mas quando estava na metade da passagem, Jurupari fechou a porta novamente e a cintura da Caba quase que arrebenta e parte ela no meio, por isso a sua cinturinha de hoje, mas ela finalmente conseguiu entrar. Pronto, então Jurupari provou o caxiri e a saúva, disse que estava bom. Então ele falou: “Eu vou descer para encontrar *Napirikuri*”. Jurupari mandou um recado pela Caba para *Napirikuri* esperá-lo ao meio-dia, quando ele iria descer.

Era meio-dia e *Napirikuri* já estava esperando Jurupari. Aí pronto, já começou a zoar lá para cima (por isso que quando a gente acaba de tocar a gente bota as flautas para cima). Ao meio-dia em ponto, *Napirikuri* ouviu que ele já vinha zoando. Até que ele chegou. Quando ele chegou, *Napirikuri* conversou com Jurupari. “Eu mandei te chamar porque os meninos já estão com muita fome, tem que benzer para eles poderem comer essa noite”, disse *Napirikuri*, “benzer a noite inteira para amanhã eles poderem comer”. Jurupari ficou lá até na boca da noite, quando ele começou a benzer o *kariamã* dos meninos. *Napirikuri* falou para os companheiros dele para mais tarde eles pegarem muita lenha para fazer fogo. *Napirikuri* também sabia benzer, quando ele começou a benzer, davam caxiri e saúva para Jurupari sem parar. *Napirikuri* continuava benzendo e Jurupari ia comendo saúva e bebendo caxiri; ele benzia para Jurupari sentir frio e para ele ficar bêbado também, para depois eles poderem jogá-lo no fogo.

Era meia-noite, por aí, *Napirikuri* perguntou ao Jurupari se ele estava com frio. Ele falou que estava, e *Napirikuri* continuava benzendo para ele sentir mais frio. Ele perguntou novamente ao Jurupari se ele estava com frio, e Jurupari respondeu mais uma vez que estava. Então, *Napirikuri* mandou seus companheiros fazerem fogo. Eles fizeram um fogo assim, pequenininho, perto do Jurupari. A cada instante ele perguntava ao Jurupari se ele estava com frio, e ele respondia que sim. Aí *Napirikuri* mandava fazer mais fogo, ia aumentando o fogo, botando lenha, mais lenha. Já para a madrugada, o frio foi aumentando e o fogo já estava grande. Aí ele disse para os companheiros ficarem perto do Jurupari e que na hora que ele levantasse eles podiam tacá-lo no fogo. De madrugada ele estava mais bêbado ainda. Então os companheiros do *Napirikuri* empurraram Jurupari para o fogo e ele caiu lá e pronto. Quando ele caiu na fogueira, jogaram mais um monte de lenha em cima dele para ele não conseguir sair de

lá. Até queimar tudo. Até quando estourou. Quando apagaram o fogo, de lá cresceu aquela paxiúba, já para fazer esses pedaços “daquele”.

Aí, Uacutipuru, que é uma espécie de cutiazinha, mas que anda como o macaco, por cima das árvores, começou a cortar lá de cima. Foi às 6h da tarde que Uacutipuru derrubou a paxiúba, por isso que o sol quando aparece assim de tarde, bem vermelhinho, é o rabo do Uacutipuru. Quando Uacutipuru terminou o seu trabalho, *Napirikuri* deu nome para cada tipo de flauta que saiu, pois aquele Jurupari já tinha falado para *Napirikuri*, porque antes Jurupari funcionava tudo nele mesmo, os dedos dele eram as flautas dele, não precisava de nada, ele era só um, os dedos todos funcionavam.

Aí pronto, ele ficou assim, quando ele morreu, *Napirikuri* pegou as flautas. Depois das cinzas e dos ossos do Jurupari foi saindo cobra, aranha, todo tipo de animal que tem veneno. O próprio Jurupari já tinha dito para *Napirikuri* que iam sair aqueles bichos dele, pois não ia ficar por isso mesmo quando ele morresse, ele ia deixar esses animais para vingá-lo. Assim, quando a gente está no dabucuri, quando a gente é *saruã*⁶⁶, é tudo perigoso, a cobra, a aranha, a aranha até que não é muito, mas a cobra se picar é muito perigoso. Por isso que a gente não pode tomar xibé sem lavar a boca, a gente não toma xibé debaixo de chuvisco, quando está chovendo a gente tem que esperar passar a chuva para poder tomar xibé, para aquele não te picar por aí, cobra, aranha, escorpião, alguma coisa. Depois que *Napirikuri* soube de tudo, ele foi e espalhou todos os animais, e mandou-os todos irem viver só num lugar, ele não os deixou todos espalhados, mas cada qual na sua toca, principalmente a

⁶⁶ Conceito destacado especialmente, mas não exclusivamente, pelos Baré, e que será devidamente abordado nas últimas seções do presente capítulo.

surucucu, que nunca mora fora, vive mais no buraco, na toca, é difícil de encontrá-la por aí.

Quando *Napirikuri* viu que estava tudo pronto, aí ele acabou com o *kariamã*. Os convidados que estavam lá foram embora. Eles já haviam matado Jurupari. Se eles não tivessem feito isso, falou o velho naquele dia, se Jurupari não tivesse sido morto, a gente nunca iria conseguir fazer *kariamã* ou dabucuri, porque a gente não ia ter esses instrumentos que ele deixou (Leopoldo, Comunidade do Iábi, 2007).

Após o mito do rito, sem nenhum comentário sobre a história narrada, nos separamos entre as canoas novamente, e cada grupo foi atrás de mais açaí e bacaba. Em umas das canoas, enquanto se deslocavam a remo rio abaixo, Sarapó e Lauro tocaram um dos pares de trompetes. Seu Cesário, antes e depois dessa sessão, tocou o *Abu*. Fiquei na canoa de Seu Leopoldo, enquanto os *kaximaro* foram buscar mais açaí no mato. Seu Leopoldo passou um bom tempo consertando uma das flautas *Uari*, até chegar à afinação que ele desejava.

Já passava das 11h30min da manhã, quando todos nos reencontramos em uma pedra chamada *Yakutcho*. Na canoa de Seu Leopoldo foi deixada uma boa quantidade de cipós de *makubí*, com os quais seriam confeccionados os *adabi* que seriam utilizados na entrega do dabucuri. Cada um dos homens presentes deveria confeccionar o seu. Enquanto esperávamos os demais chegarem do mato, Seu Leopoldo ia fazendo três *pindaíwa*, outro tipo de chicote, famoso pela força, pela dor que provoca e pela marca que costuma deixar em quem é surrado⁶⁷. A surra de *pindaíwa*, adiantaram-me, é dada apenas uma vez nos *kaximaro* pelo mestre da cerimônia, no caso o próprio Seu Leopoldo, e marca o corpo do *kaximaro* e o fim do ritual do *kariamã*.

Diferentemente do *adabi*, o *pindaíwa* não é talhado, mas confeccionado a partir de um único galho de um arbusto homônimo cuja base (ou cabo) não ultrapassa dois centímetros de diâmetro. Seu tronco e seus galhos são secos e finos e, normalmente, do meio para a ponta, apresentam algumas ramificações (como gravetos). Algumas dessas ramificações são arrancadas e as restantes são ajuntadas e amarradas de forma firme e

⁶⁷Fui informado de que existem vários tipos (cores) de *pindaíwa*, que é normalmente usado como vara de pescar, isto é, como instrumento de pesca.

esparsa por fios de tucum, deixando boa parte do galho visível. É comum também haver uma forquilha na ponta. Durante uma surra com *pindaiwa*, o cipó entra em contato direto, apesar dos poucos fios de tucum, com o dorso tangenciado por ele. Já com *adabi* esse contato é completamente mediado por uma película (fios) de tucum que cobre todo o chicote. Os índios se compraziam em dizer que uma das diferenças entre esses dois instrumentos era que uma surra de *adabi* não doía tanto quanto uma surra de *pindaiwa*, que costuma deixar uma marca característica. A vantagem é que só se leva essa surra uma vez na vida, durante a primeira vez em um *kariamã*; depois, nunca mais.

Entretido com a conversa a respeito do *adabi* e da *pindaiwa* e observando o trabalho de Seu Leopoldo com as *pindaiwa*, deitei na canoa e encostei a cabeça em um dos bancos para descansar um pouco. Imediatamente Sarapó, neto de Seu Leopoldo, um rapaz de 16 anos, chamou minha atenção dizendo que não era hora de deitar, pois todos estavam trabalhando e eu não poderia ficar ali naquela posição. Levantei-me imediatamente.

Por volta das 12h, quando a maior parte das pessoas já havia retornado do mato com o açaí e a bacaba coletados, nos reunimos na mesma pedra *yakutcho* e lá permanecemos parados por mais de uma hora. Seu Cesário retornou do mato tocando o *Abu* pelo caminho. Quando todos estavam presentes, foi realizada mais uma sessão com os instrumentos. Dessa eu não participei e pude observar com mais cuidado como Jurandir tocava a Paca com seu companheiro. No início, a dupla começou a tocar alternadamente e, enquanto Jurandir soprava, seu companheiro respirava pela boca sem desencostá-la do trompete. Ele enchia o peito de ar através do corpo da flauta. Em alguns momentos, ambos sopravam e respiravam ao mesmo tempo, produzindo um som mais homogêneo, bem marcado e intenso. Também pude observar que quando Sarapó e o professor Francisco sopravam o Jacamim, além de intercalarem ou tocarem simultaneamente os trompetes, acontecia de o primeiro soprar em dois tempos e o segundo responder em um só, alternadamente. Normalmente, os trompetes maiores eram tocados em um ou dois tempos, isto é, durante a soprada às vezes o som era contínuo e direto antes da respiração para retomar o fôlego da próxima soprada. Outras vezes, a soprada era dada em dois tempos, de forma descontínua. Quando isso acontecia, o som parecia duplicado em dois sopros antes do intervalo provocado pela respiração.

Após a sessão, nos deslocamos novamente para a ponta da Ilha Burita, local por onde havíamos passado diversas vezes e onde iríamos em breve arrumar todo o material

coletado – o tucum, o açaí e a bacaba –, além de confeccionar os *adabi* para a chegada e a entrega do dabucuri para as mulheres que nos aguardavam com as crianças na comunidade.

Assim que chegamos à ponta da ilha, os xerimbabos foram colocados na água em um remanso protegido por pedras, bem no raso. Cada pessoa pegou, na canoa de Seu Leopoldo, um dos pedaços disponíveis de *makubí*, o cipó usado para a confecção do *adabi*, e começou a trabalhá-lo. Para testar se o chicote estava ficando bom, todos balançavam seus *adabi* no ar, a fim de perceber a maleabilidade do corpo do instrumento. Ninguém ensinou aos *kaximaro* como fazer; todos foram fazendo juntos como se fosse uma coisa que já soubessem.

Enquanto estávamos distraídos com a confecção dos *adabi*, a arrumação e a separação dos grãos de bacaba e açaí, bem como com as amarras finais dos feixes de tucum, disseram que um dos xerimbabos havia sumido. Uma Mamanga havia desaparecido. Como disse mais de uma pessoa, a Mamanga poderia ter sido levada ou mesmo ter “fugido” pelas águas. Alguns meninos mergulharam próximo de onde o trompete havia sido colocado e não encontraram nada. Restava apenas um dos pares da Mamanga. Jurandir afirmou que depois do *kariamã* eles destruiriam a Mamanga restante, pois não havia como repor um dos pares de um casal, pois um casal de xerimbabos deve ser feito da mesma matéria. A partir daquele momento, a Mamanga que permaneceu não foi mais soprada, mas também não foi imediatamente abandonada; mais tarde, após a conclusão do *kariamã*, ela deveria ser destruída.

Assim que todos os *adabi* foram confeccionados e os produtos dispostos nas canoas para a nossa chegada, foi realizada mais uma sessão com os xerimbabos. Os *kaximaro* foram orientados a, enquanto as flautas fossem tocadas, estreatem os respectivos *adabi* entre si; eu dei uma lapada no Jacaré e ele retribuiu, Edmundo deu uma lapada no Tene, que também retribuiu, e finalmente, Jacaré repetiu a dose e surrou Kúli, que concluiu o ciclo.

Eram quase 16h, horário estipulado de chegada na comunidade para a entrega do dabucuri às mulheres. Saímos da ponta da ilha em direção ao Iábi em quatro canoas amarradas, como se formassem uma balsa. Agregados às canoas estavam todo o tucum, o açaí e a bacaba coletados durante os quatro dias de trabalho (o dabucuri), todos os xerimbabos, os *adabi*, os *pindaíwa*, os *kaximaro*, os homens já iniciados, as rabetas, a gasolina, os terçados e um pouco de garapa (caxiri de cana). Atravessamos o rio tocando

os instrumentos. O *Abu* dessa vez foi tocado simultaneamente aos demais. A excitação da chegada estava desenhada na cara das pessoas.

Quando chegamos ao porto da comunidade, não havia ninguém no pátio. Todas as mulheres e crianças e os homens que não haviam sido iniciados estavam trancados na escola. Disseram ser uma vergonha ter, entre as mulheres, homens não-iniciados, pois nesses momentos, sublinharam, eles são como mulheres.

No mais absoluto silêncio, deslocamo-nos com os instrumentos para a porta da escola e, de repente, todos foram tocados de uma só vez, direcionados e com uma força descomunal. O som emitido quebrou o silêncio como a explosão de um raio. Imaginei que, do ponto de vista de quem estava trancado dentro da escola, o barulho que se ouvia poderia ser ao mesmo tempo assustador e familiar. Fiquei pensando nas mulheres e crianças que ouviam aquilo tudo e sabiam que se tratava de algo proibido e perigoso. Pensei em um misto de medo e admiração pelo enigma sonoro que vazava pelas paredes e provavelmente invadia o interior da escola. Do ponto de vista de quem estava do lado de fora da escola, junto com os homens e os xerimbabos, a ação foi como montada, pareceu compor uma atitude deliberada para assustar aqueles que estavam trancados.

Após alguns minutos, ainda em frente da escola, os homens continuavam a tocar os instrumentos, mas começaram também a andar em círculo no sentido horário e aos pares (com exceção da Cutia, que é uma flauta solitária). Já as três pessoas que tocavam o *Uari* se deslocavam, uma ao lado da outra, para frente e para trás e de forma aparentemente independente das demais. Assim que o *Uari* deixou de ser tocado, a sessão pôde ser terminada com o *finale* característico. Após essa sessão, apenas os *kaximaro* sorriram-se com os *adabi*. Os xerimbabos foram dispostos no chão em frente à escola e alguns dos homens correram em silêncio para o porto, para buscar os produtos que seriam entregues no dabucuri. As mulheres e crianças continuavam trancadas na escola. Nesse instante houve uma reviravolta no céu, e começou a trovejar e a ventar fortemente.

As três construções principais da comunidade são a escola de alvenaria, uma capela quase demolida da qual só restaram os esteios e travessões que sustentam um telhado de zinco, localizada à esquerda da escola (para quem está de frente para a mesma), e uma pequena casa comunitária sem divisória, cercada de tábuas e coberta com um telhado também de zinco, localizada ao lado da capela. Os produtos foram trazidos e arrumados no pátio em frente à casa comunitária. O açaí e a bacaba foram dispostos em oito bacias ou *aturá* (cestos), um ao lado do outro. Cerca de 22 feixes de

tucum foram arranjados em três montes, cada qual composto de cinco a oito feixes que, apoiados uns nos outros, ficavam de pé em forma cônica. Os 18 *adabi* foram todos espetados no chão de terra, atrás das vasilhas de açaí, para que permanecessem na vertical. A composição era bem feita e bonita. Disseram que as bacias de açaí e bacaba dispostas no chão eram os meninos vomitados que o Jurupari havia engolido.

Depois de tudo arrumado, foi realizada mais uma sessão na frente da escola, onde as mulheres permaneciam trancadas. A sessão aconteceu como a anterior, com a diferença de que, dessa vez, logo após tocarem andando em círculo, todos saíram, ainda soprando as flautas e os trompetes, em fila dupla indiana para o porto. Os três homens que tocavam *Uari* iam um ao lado do outro. Assim que chegamos ao porto, a sessão foi encerrada e os xerimbabos foram guardados no igarapé.

Retornamos rapidamente para o pátio da comunidade, onde estava todo o produto a ser entregue para as mulheres. Os homens formaram uma grande fila, cada um disposto ao lado do outro, cada qual atrás do seu *adabi*, espetado no chão. A porta da escola foi aberta e de lá saíram todas as mulheres e crianças. Elas olhavam para os produtos que haviam sido coletados e, em fila indiana, uma a uma, foram cumprimentar os homens com um aperto de mão de boas-vindas. Como disse Jurandir mais tarde, nesse momento era como se os homens estivessem voltando de uma longa jornada com os produtos do seu trabalho e fossem recebidos por suas mulheres e crianças.

O dabucuri foi finalmente entregue às mulheres. Dona Alexandrina, mulher de Seu Leopoldo, apareceu com uma peneira redonda bem grande e ficou passando-a por cima das bacias de frutas e do tucum. Foi dito que ela tirava o *saruãsa* das frutas e do tucum ofertados. Esse movimento tornava as frutas e o tucum seguros, respectivamente, para o consumo e o manejo. Quando a chuva estava prestes a cair e o vento soprava com intensidade, Seu Leopoldo apareceu com um cigarro e começou a soprar sobre os produtos do dabucuri e, em seguida, em direção ao céu. Pelo movimento dos seus braços, a atitude parecia ter o objetivo de mandar a tempestade embora; mas, mesmo assim, a tempestade caiu.

Corremos debaixo de chuva para a capela (da construção antiga só restava o telhado). Cada homem levou consigo seu próprio *adabi*. Naquela hora eu não sabia, mas havia chegado o momento no qual as mulheres iriam desafiar os homens com os *adabi*. Um círculo foi feito com o coletivo, homens de um lado e mulheres do outro. Imediatamente uma mulher, filha de Cesário, chegou ao centro do círculo e me chamou através do olhar e por um sinal com uma das mãos. Eu logo entendi. Ao me aproximar,

ela suspendeu os dois braços e eu, por obrigação, tive que surrá-la. Ela estava me desafiando. Surrei com moderação e a seguir passei o meu *adabi* para ela, que devolveu a minha tímida lapada com uma de verdade, imensamente mais forte do que a que eu tinha lhe dado. Da platéia-participante ouvi um sussurro-comentário, uma interjeição que queria dizer algo do tipo: “uuuuuuuu, essa foi bem dada!”. Depois dela foram mais três que me chamaram na seqüência. Acredito que se tratava de um grupo de irmãs e primas. Confesso que fiquei temeroso. Por um momento achei que iria apanhar de todas as mulheres presentes, mas, depois da quarta lapada, elas decidiram variar e chamaram outro homem para o centro da roda.

Não sei quanto tempo essa surra generalizada com *adabi* durou, talvez cerca de meia hora. No início eram somente as mulheres que desafiavam os homens. Do meio para o fim da sessão, qualquer pessoa, de qualquer sexo, podia desafiar outra. O desafiado podia, inclusive, ser do mesmo-sexo ou do sexo-cruzado. As crianças também apanharam, mas com lapadas de menor intensidade. Normalmente é o pai ou a mãe quem surra os próprios filhos. Na maioria das vezes, as crianças saem horrorizadas e aos prantos. Outras poucas crianças nem se importam, parecem se divertir. Assim que as crianças recebem uma lapadinha em suas costas, são levantadas pelos dois braços pelo pai ou pela mãe e muitas vezes acabam acalentadas no colo. Uma mulher me disse, sem que eu perguntasse nada, que esse, o *adabi*, era o costume deles, dos Baré, e que faziam assim para tirar a preguiça, o *saruãsa*, e para ajudar no crescimento das crianças.

O grau de excitação, sobretudo das mulheres, durante essa sessão de surra com *adabi* era notável. Um índio comentou comigo que durante o último dabucuri, realizado naquele mesmo mês, em Cué-Cué, uma das filhas de Cesário estava bem animada e que ela tinha dado mais de dez lapadas, havia desafiado sem medo e com muito vigor diversos homens. Enquanto ele me contava, dava para sentir que ele havia achado a sessão pela qual havíamos acabado de passar meio fraca, se comparada com a do dabucuri em Cué-Cué.

São notórios o encantamento e a admiração que algumas lapadas com o *adabi* causam, a coragem de quem surra, sua experiência e força diante da atitude estoica, por vezes temerosa, de quem apanha. Em uma surra de *adabi*, a troca de posição acontece imediatamente: aquele que apanhou bate logo em seguida. A posição de quem bate primeiro é a do desafiador. Ele desafia uma pessoa e o desafiado vira-se de costas, levanta os braços e se dispõe para a surra. Imediatamente depois da lapada, o batedor/desafiador entrega o mesmo *adabi* para o desafiado, que muda de posição e

surra seu parceiro – o mesmo que, segundos atrás, estava na posição de batedor. Acontece de o desafiador, como foi o meu caso, não cumprir seu papel e acabar dando uma surra sem relevo (sem marca) no desafiado. Nesse caso, é possível que, para a surpresa de todos, em vez de a retribuição acompanhar a medida da lapada dada pelo desafiador, ela a supere imensamente. O acerto de contas desse descompasso, caso desejado, nunca vem imediatamente – não há tréplica, somente mais tarde. Vale dizer, como os Baré, que bonito mesmo é quando o estalo do *adabi* nas costas do índio zoa alto, quando a surra é bem dada e corajosa.

Assim que a intensidade diminuiu, Seu Leopoldo interrompeu a sessão dizendo que ela estava encerrada e que, em breve, nós, os homens, iríamos para a escola, onde passaríamos toda a noite benzendo o *kariamã* com os instrumentos do Jurupari. A noite já ia caindo e a chuva ainda não tinha passado. Ficamos por um tempo comparando as marcas dos *adabi* deixadas nos nossos corpos, algumas lapadas foram lembradas, inclusive as mal dadas, e em seguida fomos tomar banho no rio.

Às 18h30min o sino foi tocado para a refeição. Dessa vez, talvez devido à chuva, a refeição foi feita dentro da casa comunitária, e não fora dela como de costume. Os *kaximaro* permaneceram em jejum e não participaram. O prato principal era o *kudiári*, uma comida feita à base de farinha e caldo de peixe desfiado. A comida foi disposta pelas mulheres no chão. Seguiu-se o mesmo ritual de agachar em volta da comida, molhar um pedaço de beiju na pimenta, colocá-lo na boca, mastigar, e juntos nos levantarmos gritando “êêêê” e cuspir a comida fora, para só em seguida comê-la. Essa refeição foi mais farta que as dos dias anteriores e tomamos uma grande quantidade de vinho de açaí. As mulheres também comeram no chão, logo depois dos homens. Quando elas terminaram continuamos todos assentados nos bancos da casa comunitária, fumando. As mulheres pegaram, cada uma, uma bacia de açaí e saíram em fila indiana, oferecendo para cada homem uma imensa cuia cheia do mesmo. Em seguida, fomos nós que pegamos as bacias e fizemos uma rodada de açaí para as mulheres. Esse açaí foi o primeiro consumo coletivo (exceto os *kaximaro*) feito com parte dos produtos oferecidos às mulheres no dabucuri.

Após a refeição e a beberagem de açaí, algumas mulheres começaram logo a trabalhar o tucum dentro da casa comunitária. Esse tucum, depois de beneficiado, seria levado para ser enrolado em forma de novelo pelos parentes “desempregados” que moram na cidade, para em seguida serem comercializados em São Gabriel da Cachoeira. Enquanto trabalhavam, as mulheres disseram que a tempestade no fim da

tarde havia sido causada pela falta de cuidado dos homens com os xerimbabos (elas se referiam à “fuga” ou ao sumiço de uma das Mamangas). Já Seu Leopoldo sustentava que a tempestade havia ocorrido pelo fato de alguns homens terem bebido garapa (caxiri de cana) enquanto atravessávamos o rio para chegar com o dabucuri, o que não deveria ter acontecido.

Às 20h30min, quando os *kaximaro* (exceto eu) foram buscar os “animais” no igarapé, depararam com uma jararaca no caminho, perigo eminente durante um *kariamã*. Felizmente a jararaca foi morta antes que picasse alguém. Os instrumentos foram levados para o porto, onde os homens estavam reunidos. Novamente, as mulheres ficaram trancadas em casa – a maioria trancou-se na casa de Jurandir; algumas ficaram na casa de Dona Alexandrina (mulher de Seu Leopoldo). No porto, os trompetes Jacamim foram enchidos com água e levados com os outros “animais”, no mais absoluto silêncio, para frente da casa de Jurandir. Tal como acontecera mais cedo, na porta da escola, de repente todos os instrumentos foram tocados com muita força, rompendo o silêncio antes reinante. Enquanto os instrumentos eram tocados, a água que estava nos Jacamins foi despejada por debaixo da porta para dentro da casa das mulheres. Disseram que elas, do lado de dentro, fazem de tudo para pegar um pouco dessa água, que se esvai rapidamente pelo chão de terra batida, pois essa água tem o poder de trazer saúde e crescimento para as crianças, longevidade para as mulheres e, principalmente, contribui para que os partos sejam realizados sem grandes problemas. Por isso, quando elas conseguem pegar dessa água, ela é passada rapidamente na cabeça e no corpo das crianças e na barriga das mulheres.

A sessão transcorreu como de costume. Os trompetes maiores, depois de alguns minutos, circularam em sentido horário, aos pares, enquanto as *Uari* desempenhavam seu movimento característico, para frente e para trás. Antes de encerrar a sessão, os homens foram se deslocando em direção ao porto. Quando chegamos lá, fomos orientados, os *kaximaro*, a cairmos na água e em seguida batermos nela. Assim que saímos do banho a sessão foi encerrada com a suspensão das flautas e dos trompetes. A seguir, os “animais” foram “deitados” nas pedras do porto, enquanto os homens foram tomar banho e bater um pouco d’água.

A segunda sessão começou no porto e encaminhou-se para a escola. Novamente os Jacamins foram enchidos com água, mas dessa vez a água foi despejada debaixo da porta da casa de Dona Alexandrina. Quando passamos pela casa comunitária, foi realizada uma volta de 360° no sentido horário e seguimos diretamente para a escola,

que estava às escuras e com as janelas completamente fechadas. Seu Leopoldo já se encontrava lá dentro, iluminado apenas por uma lamparina, assentado em um banquinho, fumando um cigarro e batendo com a ponta do *pindaíwa* no *kariamã* (nome dado não apenas ao ritual de iniciação, mas, também, à comida benzida na última noite). O som dos “animais” no ambiente fechado foi ensurdecedor, e meu corpo, completamente afetado pelo som que reverberava no interior da escola, refletia a intensidade dessa entrada na *kariamãruka* (casa de *kariamã*). Rodeamos Seu Leopoldo e o *kariamã* tocando os xerimbabos, em seguida dispusemos os instrumentos voltados para o “centro” do ritual, para o *kariamã*.

O *kariamã* estava disposto no chão da escola e repartido em três vasilhas/panelas (nenhuma era de barro): duas delas eram de alumínio tampadas com folhas de embaúba e continham *kiñãpira* (cozido de peixe com muita pimenta); a outra, uma vasilha com tampa plástica, continha pedaços de frutas silvestres.

A sessão terminou com os instrumentos direcionados para o teto da escola (para o céu). Depois, eles foram novamente dispostos no chão em volta do *kariamã*. Seu Leopoldo continuou benzendo o *kariamã*. Ele era o *mutawarisá kariamã* (benzedor do *kariamã*). Ele levantou a tampa das panelas e soprou tabaco dentro delas para benzer diretamente os alimentos, em seguida fechou-as novamente e se levantou. Ele me pediu para buscar um abacaxi, um cupuaçu e algumas bananas das diversas frutas que eu havia trocado por gasolina em São Francisco, a fim de serem também benzidas nesse *kariamã*. Coloquei os frutos inteiros ao lado da vasilha de plástico onde havia outros tipos de frutas picadas. O mais indicado – como Jurandir me explicou depois – é fazer o *kariamã* com uma grande variedade de peixes, caças e pimentas, além de diversos tipos de frutas silvestres, pois os *kaximaro* que vão receber o *kariamã* vão lamber dessa comida benzida e ficarão protegidos contra qualquer mal que esse tipo de alimento possa lhes causar. Assim, quanto maior a variedade de frutas, peixes e caças benzidas, mais completa a proteção contra o “revide” desses alimentos.

A carne de tatu é muito apreciada para um *kariamã*, pois ela é tida como uma espécie de “meta-carne” que possui todas as demais. Dizem que a carne de tatu contém carne de anta, de paca, de cutia, de veado e outras mais. Assim, quando se benze uma carne de tatu no *kariamã*, é como se todas as demais carnes fossem benzidas através dela. Seu Casimiro me informou que, caso houvesse um pajé presente, ele ficaria benzendo o *kariamã* durante toda a noite, sem parar, como Seu Leopoldo havia feito na abertura do benzimento. Se, por um lado, as pessoas da região do Iábi costumam dizer

que não há mais “pajés de verdade” próximos delas, por outro, afirmam que “quando não tem pajé”, o *kariamã* é parcialmente benzido por Seu Leopoldo, pois o “grosso” do benzimento é feito pelos instrumentos sagrados, os quais, segundo elas, são o próprio Jurupari, o “pajé dos pajés”.

Para a entrega do dabucuri, no fim da tarde, três famílias haviam chegado, uma de Tabocal e duas da Ilha de Guariba (como já notado, comunidades vizinhas e aparentadas ao Iábi). Os três homens que chegaram eram iniciados; assim, integraram-se imediatamente ao grupo dos homens e começaram a participar das atividades. O restante da família – mulheres e crianças – ficou com as outras mulheres na casa comunitária, onde conversavam, contavam histórias e trabalhavam o tucum. As mulheres também não deveriam dormir. Enquanto elas trabalhassem o tucum, os homens estariam benzendo o *kariamã* na escola durante toda a noite, até o amanhecer.

Durante os intervalos entre uma sessão e outra na escola, as pessoas permaneciam sentadas nas cadeiras espalhadas próximas à parede, em forma de um quadrado. Espontaneamente pequenos grupos iam sendo formados e as conversas iam aparecendo. Ora se aglomeravam para ouvir a história que um contava, ora se isolavam para fumar um cigarro sozinhos. Alguns aproveitavam para dar um cochilo no chão. Conversas paralelas também foram frequentes.

Berlindo (41 anos), que havia chegado mais cedo de Guariba, explicou que dava para comparar o *kariamã* com a passagem pelo exército em São Gabriel: em ambos os casos, passa-se fome; algumas pessoas comem, outras não; é comum o trabalho forçado/mandado e há o envolvimento em práticas de flagelação que induzem a um sentimento de humilhação, além de provas de resistência.

Por volta das 22h o professor Francisco ofereceu uma rodada de caxiri de abacaxi (chamada também de *aluar* pelos Baré) para cada um dos presentes. Depois dele foi a vez de Jurandir oferecer uma rodada, essa de cachaça 51, chamado em nheengatu no alto rio Negro de *cauim*. A dose deu uma animadinha no pessoal, mas a quantidade era pouca; assim, em breve já havia alguns *kaximaro* cochilando, exaustos, no chão frio da escola.

Todos se levantaram assim que o movimento para uma nova sessão foi esboçado. Eram quase 23h. Durante essa noite os *kaximaro* tinham a prerrogativa de escolher os instrumentos que quisessem experimentar. Nessa segunda sessão, decidi tocar outra flauta *Uari*, que eu havia tentado tocar na sessão anterior sem muito sucesso. Dessa vez acreditei ter conseguido tirar um som. Imitava o modo como Casimiro tocava

e até improvisava com as notas ou quase-notas que eu conseguia tirar da flauta. O som que eu fazia me agradava e me entusiasmei com isso. Acreditei que o “animal” havia contribuído comigo. Algo ali, apesar de ser feito por mim, me ultrapassava. Acho que o caso era geral. Contaram-me que, às vezes, quando o xerimbabo está com preguiça, não adianta você saber soprá-lo, visto que nessas ocasiões, se o “animal” não coopera, o som não sai de jeito nenhum. A fim de evitar esse tipo de comportamento indesejado por parte do xerimbabo, recomenda-se conversar diretamente com ele antes da sessão, reafirmando que ele tem dono. O melhor, sugeriram, é dizer ao “animal” com segurança: “Todo xerimbabo tem um dono, eu sou seu dono!”. Desse jeito o xerimbabo não enrola.

Entre uma sessão e outra, além de fumarmos, bebermos e ouvirmos alguns mitos e histórias, o *Abu* era o único instrumento freqüentemente tocado tanto dentro, quanto fora de escola. É nesses momentos que as mulheres da casa comunitária aproveitam para conversar com o *Abu*. De lá elas fazem perguntas ao adivinhão. As mulheres costumam perguntar em voz alta da casa comunitária: “*Abu*, essa criança que está na barriga da minha filha vai ser de que sexo?”. *Abu* normalmente responde: “*kurumi kuri kurumi kuri*” (menino agora, menino agora ou menino dessa vez...) ou “*kuñatai kuri, kuñatai kuri*” (menina dessa vez), dependendo do caso. Outra pergunta freqüente, como já notado por Seu Leopoldo anteriormente, é sobre o futuro esposo ou esposa de uma mulher ou homem ainda solteiros. Como me afirmou Jurandir, às vezes ele acerta, às vezes não, mas esse é o modo de “fazer a festa”. Foi o próprio Jurandir que também me contou que havia um modo especial de tocar o *Abu*, quando o intuito é pedir caxiri ou *cauim* para as mulheres. Na língua do *Abu*, caxiri é chamado de *tchorôró*, então os homens da *kariamãruka* tocam o *Abu* de um modo que o som soe como a seguinte expressão: “*tchorôró tchorôró tchô*”. Da casa comunitária, as mulheres, quando ouvem esse som/pedido, logo vão respondendo: “Não se preocupem não, pois daqui a pouco vai ter aí [caxiri ou *cauim*] para vocês”.

Mais tarde foi oferecida uma nova rodada de garapa e cachaça, a segunda rodada. Após ter participado da rodada, saí um pouco da escola para fumar um cigarro, tomar ar e ver o céu sem lua e coberto de estrelas. Edvan, um garoto de 13 anos, veio conversar comigo e, durante nossa conversa, me disse que esse era seu segundo *kariamã*. O primeiro havia sido há poucas semanas, quando ele havia sido iniciado. Contou que o *kariamã* dele tinha sido como esse de que eu estava participando, que havia durado o mesmo tanto de dias, com a diferença de que, nessa noite do benzimento

do *kariamã*, em vez de apenas ficarem conversando e contando histórias no intervalo das sessões musicais, alguns velhos ficaram ensinando os *kaximaro* a fazerem *tipiti*, abano, balaio, peneira, esteira, dentre outros objetos de cestaria tradicionalmente produzidos pelos homens. Mudamos de assunto e começamos a falar sobre os xerimbabos. Ele afirmou que já sabia “fumar” todos os xerimbabos, mas que preferia tocar a Cutia. Também disse que zoava bem o Jacamim e que, mesmo sendo pequeno, conseguia tirar um som bem bonito da Mamanga, o maior de todos os trompetes. Quando perguntei como ele havia aprendido, ele disse que havia sido olhando os mais velhos e me deu a dica de acompanhar a respiração dos mais experientes, para eu saber o modo correto de tocar cada “animal”. Ele também reafirmou, tal como as mulheres mais cedo, que a Mamanga havia “fugido” naquela tarde, enquanto confeccionávamos os *adabi*, por descuido dos velhos, que estavam distraídos e não vigiaram as flautas de perto. Concluiu dizendo que a chuva que tinha caído era obra da Mamanga e que, caso ela não tivesse “fugido”, a chuva não teria ocorrido. Finalmente, ele me contou que na casa comunitária as mulheres estavam bem animadas, contando diversas histórias de *Napirikuri* que ele também sabia contar. Ele insistiu para que eu pegasse minha rede e a atasse ao lado da dele, naquele instante mesmo, para que ele pudesse me contar algumas dessas histórias. Eu disse que não poderia me ausentar da escola e que temia que os velhos chamassem minha atenção. Ele retrucou dizendo que o *kariamã* era assim mesmo, que não tinha importância se ausentar um pouquinho, que muitos faziam assim, davam uma voltinha e retornavam na hora de tocar os instrumentos. Consegui convencê-lo a contar as histórias em outra ocasião, dizendo que se nós ficássemos na rede contando histórias e chegássemos somente quando a sessão fosse iniciada, correríamos o risco de não encontrar nenhum “animal” para tocarmos, pois os homens que lá estavam já teriam se apossado de todos. Ele concordou e retornamos para a escola.

Entramos na escola juntamente com Seu Leopoldo, que havia ido buscar uma garrafa de café. Ele deixou a garrafa no chão com dois copos e cantou convocando os presentes: “*Yasú yaú café!*” (Vamos tomar café!). Em seguida ele se sentou em frente do *kariamã* e recomeçou com a pajelança. Ele fumava um cigarro e soprava a fumaça dentro das panelas que destampava. Também soprava diretamente sobre as frutas. O benzimento foi feito em silêncio. Essa segunda fase não durou mais do que dez minutos. Já passava então da meia-noite.

5º dia – 28/04/2007

Após o benzimento, Leopoldo misturou o restante da garrafa de cachaça no restante da garapa e ofereceu essa mistura na terceira rodada da noite. Após mais essa dose, comecei a me sentir meio tonto, e alguns demonstravam claramente uma alteração no ânimo e na voz. Infelizmente, como eles próprios comentaram, pouco caxiri havia sido feito e pouca cachaça havia sido arranjada. Disseram também que se esse *kariamã* tivesse sido preparado com mais antecedência isso não teria acontecido, ao contrário, teríamos a quantidade de bebida necessária para manter o ânimo nessa última noite do *kariamã*.

Eram 1h40min quando aconteceu a terceira sessão. Tocamos novamente com as flautas e trompetes direcionados para o *kariamã* e, mais uma vez, participei mais que observei a sessão. Como Leopoldo disse mais tarde, eu tinha conseguido tirar um som daquela flauta. Contudo, mesmo com o aval do meu amigo, eu não sabia como nem porque eu havia tocado a flauta daquele jeito. Pelo que percebi minha performance não incomodou a deles nem a eles; senti, inclusive, ao contrário, uma espécie de aprovação pela minha participação ainda amadora e bastante desengonçada⁶⁸.

Após a sessão veio o cigarro. Continuamos assentados em volta do *kariamã*, e Leopoldo começou a contar histórias do Jurupari, sobretudo as aventuras de Jurupari com um tal João, personagem que aparece na maioria das histórias contadas pelos velhos aos jovens e crianças. *Tupãna* também contracenava com Jurupari em uma ou outra dessas histórias. A performance de Leopoldo, enquanto narrava, era impressionante. Diversos tons e velocidades de voz eram articulados com pausas e movimentos corporais que davam muita agilidade e vivacidade à história contada. Rapidamente a maioria dos presentes aglomerou-se em torno dele. Seu Cesário e Seu Leopoldo também se revezavam contando histórias, mas era a performance de Leopoldo a mais marcante, e suas histórias eram imensas.

Jurandir, que havia se ausentado, voltou para a escola e, além de trazer uma garrafinha de plástico de cachaça (conhecida na região como “Carotinho”) oferecida por sua mãe, trouxe também seu filho de colo e ficou mostrando os instrumentos sagrados

⁶⁸ É necessário dizer que não sei tocar nem tenho intimidade com nenhum instrumento musical.

dispostos no chão da escola para a criança. Ele disse que naquela idade não fazia mal mostrar os xerimbabos para o menino, afirmou que fazia até bem. Continuamos ouvindo as histórias de Jurupari até o momento da próxima sessão, a quarta, que aconteceu por volta das 3h30min da manhã.

Durante essa sessão, resolvi soprar o Uacari, um grande trompete que eu ainda não havia experimentado. Esse instrumento, como a Mamanga, a Paca, a Caba, o Jacamim e a Cutia, exige do tocador um esforço descomunal e contínuo durante sua execução. O ritmo de uns é mais forte do que o de outros, mas são todos bem acelerados, diferentemente das *Uari* e do *Abu*. O mais impressionante dessa sessão foi a performance de Leopoldo com a Cutia. Enquanto todos tocavam parados em círculo e voltados para o *kariamã* disposto no meio da roda, Leopoldo começou a tocar a Cutia de forma eletrizante: ele corria e saltava em torno de nós como uma cutia arisca correndo pelo mato.

O galo já cantava e passava das 4h. Normalmente seria hora de tomar banho, como havia acontecido nos dias anteriores. Enquanto alguns ficaram bêbados de álcool, outros ficaram bêbados de sono. O ambiente era de embriaguez, e o cansaço da maioria já era evidente. Entre uma história e outra, acontecia de a escola ser tomada por um grande silêncio. Um senhor da Ilha de Guariba que havia chegado naquela noite e que era muito animado, com a intenção de cortar o silêncio, exclamou: “Ih, tá *sasiara!*” (“Estão tristes!”). Assim ele esperava induzir Leopoldo a contar outro caso para romper com a tristeza do silêncio.

Às 5h da manhã, Seu Leopoldo assentou no banquinho e voltou a benzer o *kariamã*. Após ter benzido o *kariamã*, Seu Leopoldo buscou um pacote de tabaco e também uma garrafa de álcool etílico. Ele entregou a garrafa a seu filho, que diluiu seu conteúdo em água. A medida dessa mistura – uma bebida bastante usual na calha do rio Negro – é uma parte de álcool para duas de água.

Seu Leopoldo, assim que ofereceu o tabaco e o álcool, veio dizer que ele já tinha “visto tudo”, que o *kariamã* estava pronto, já estava completamente benzido e que tudo ia correr bem com os *kaximaro* que se iniciavam no Jurupari. Disse também que viveríamos bem e por muitos anos, pois tudo tinha corrido como previsto, sem incidentes durante o ritual, o que é o mais importante. Ele destacou que, se durante o ritual tudo ocorre dentro dos conformes, ninguém fica doente ou se acidenta, é sinal de que o trabalho foi bem feito e, com isso, as previsões para a vida futura dos *kaximaro* e dos participantes envolvidos são as melhores. Sublinhou que isso também dependeria

em larga medida do compromisso assumido de guardar o segredo de Jurupari. Concluiu dizendo que em breve tomaríamos banho e depois o *kariamã* seria entregue. Para encerrar o ritual, tomaríamos a última surra de *pindaíwa*. Estávamos, novamente, quase lá...

Às 6h da manhã, quando o sol já havia nascido, Jurandir pegou a Paca para mais uma sessão. Cada qual escolheu um xerimbabo. O número de pessoas presentes durante toda essa noite era maior do que o número de instrumentos disponíveis, e, como uma das Mamangas havia se perdido, a outra ficou parada, “deitada” no chão da escola. Imaginei que essa seria a última sessão antes da entrega do *kariamã*; contudo, essa ainda era a penúltima. Eu estava completamente exausto e não fiz nenhuma anotação em meu caderno de campo. Lembro apenas que toquei a Caba e que quase não consegui tirar som dela. Meu sopro passava pelo corpo do trompete sem produzir som algum – não sei se era a Caba que estava com preguiça ou se era eu que estava no limite.

Depois de alguns minutos, Jurandir e seu parceiro que tocava a outra Paca foram saindo da escola e todos nós os seguimos. Fomos em direção ao porto. Eu não tive força para soprar o trompete enquanto andava; os demais faziam isso com grande desenvoltura. Quando lá chegamos, a sessão foi encerrada, os “animais” foram dispostos no chão de pedra e fomos tomar banho. Assim que saímos do banho foi realizada a última sessão do *kariamã*. Em seguida os xerimbabos foram guardados pelos *kaximaro* no igarapé, de onde saíam apenas no próximo dabucuri ou *kariamã*. Não havia previsão de quando isso ocorreria. Durante esse percurso de saída da *kariamãruka*, as mulheres haviam deixado a casa comunitária e, como sempre, trancaram-se em alguma casa.

Era sábado de manhã, o *kariamã* havia sido iniciado na terça-feira por volta do meio-dia. Os *kaximaro* (fora eu) haviam chegado na quarta-feira pela manhã e, desde então, eles estavam praticamente em jejum, só haviam se alimentado em horas determinadas, pela manhã e à noite, de pequenas porções de *xibé* e *karibé*, ambos alimentos frios. O trabalho havia sido freqüente durante todos esses dias. O clima final era de exaustão, sobretudo para os *kaximaro*.

Finalmente, por volta das 7h, o *kariamã* estava pronto para ser entregue. Como os xerimbabos já haviam sido guardados, as mulheres e as crianças já estavam presentes. As duas panelas de *kiñãpira* – uma vasilha de frutas picadas e um *aturá* de frutas inteiras – tinham que ser levadas para a frente da casa comunitária, onde seriam entregues. Esse transporte não foi feito de qualquer jeito, mas de uma forma igualmente

ritualizada: cada *kariamã* era carregado por duas pessoas simultaneamente e deslocado por uns dois ou três passos, era então disposto no chão e os carregadores trocavam em seguida uma lapada de *adabi*. O caminho até a casa comunitária foi, assim, todo fragmentado. As mulheres e mocinhas também participavam do transporte do *kariamã*. Imagino que foram necessárias cerca de 15 pausas com cada um dos *kariamã* até que se chegasse à frente da casa comunitária.

Assim que todo o *kariamã* foi disposto no chão, em frente à casa comunitária e ao ar livre, os *kaximaro* foram também dispostos um ao lado do outro, em frente da comida. Pediram-nos que fizéssemos um buraquinho no chão com o cabo do nosso *adabi* e que cada um ficasse em frente do respectivo buraco. Seu Leopoldo se agachou e começou a descascar as frutas que estavam inteiras. Em um prato separado, ele colocou uma porção da *kiñãpira* com muita pimenta, amassou as pimentas ainda inteiras no peixe e ao lado da *kiñãpira* amassada dispôs pequenos pedaços de cada fruta benzida: cubiu, abacaxi, cupuaçu, banana, goiaba, ingá e limão.

Seu Leopoldo levantou-se e, com o prato na mão, proferiu algumas palavras – era hora do conselho final. Ele praticamente repetiu o que havia me dito mais cedo: disse que o *kariamã* havia corrido bem, que os *kaximaro* haviam se comportado corretamente e que ele previa que todos teriam vida longa e saudável. Ele também afirmou que estava com saúde aos 82 anos e que acreditava que estava ainda forte em larga medida por causa do Jurupari. Lembrou-se do seu *kariamã*, cerca de 70 anos atrás, ocorrido no mesmo local onde estávamos. Informou-nos que iria colocar em nossa boca um pouco do *kariamã*, e que deveríamos mastigar a carne e a pimenta por alguns segundos, sem soprar para aliviar a ardência. Em seguida deveríamos cuspir o alimento no buraco que havíamos feito com o *adabi*. No caso das frutas, deveríamos apenas lamber cada um dos pedaços oferecidos e cuspi-los igualmente no buraco do *adabi*. Ele começou a entregar o *kariamã* pelo seu lado esquerdo, primeiro para Kúli, depois para Jacaré, Edmundo, Tene e, por último, para mim.

Assim que o *kariamã* nos foi entregue, Seu Leopoldo buscou os três *pindaiwa* que ele próprio havia feito. Na mesma ordem, ele deu uma lapada em cada um dos *kaximaro* com o *pindaiwa*. A lapada não foi tão forte quanto nos fizemos acreditar que seria. Mais tarde, um dos *kaximaro* até reclamou. Seu Leopoldo disse que o *kariamã* estava finalizado e que os *kaximaro* podiam fazer a sua primeira refeição após quatro dias de jejum. Os que estavam presentes também podiam comer uma pequena porção do *kariamã*. Todos se amontoaram em volta do *kariamã* para comerem junto com os filhos

uma prova da comida benzida. Quando os pais ofereciam às crianças um pouco do *kariamã*, eles mandavam que elas cuspissem a comida como os *kaximaro* haviam feito e em seguida davam uma lapadinha com o *adabi* em suas costas. A seguir suspendiam-nas pelos braços e as acalmavam no colo. Muitos adultos, homens e mulheres, continuaram trocando lapadas de *adabi*. Um dos objetivos maiores das surras com *adabi* é tirar das pessoas o *saruãsa*, um conceito que foi provisoriamente traduzido por Jurandir como “medo”.

Em uma mesa disposta ao lado da casa, foram servidas algumas porções de *kiñãpira* e beijus. Os *kaximaro* avidamente fizeram sua primeira refeição após o jejum; eles certamente estavam famintos. Também havia uma grande quantidade de xibé de açaí e bacaba em diversas panelas e baldes. Como nem meus pais, nem os dos demais *kaximaro* estavam presentes no ritual, Casimiro e sua mulher, Marlene, filha de Seu Leopoldo, assumiram a responsabilidade e o papel que seria dos pais dos *kaximaro*, sobretudo das mães, de retribuírem as famílias que tinham ajudado no *kariamã* de seus filhos e filhas com beijus; estes foram distribuídos a todos os homens presentes.

Eram quase 9h da manhã e eu, como a maioria dos presentes, estava acordado há quase 30 horas. Enquanto alguns já iam se dispersando para as respectivas comunidades, fui deitar em minha rede para descansar, pois estava completamente confuso. Assim que cheguei na casa de Seu Leopoldo, Casimiro veio me entregar todos os *adabi* e *pindaíwa* de presente. Disse que eu poderia fazer com eles o que bem entendesse, deixá-los ali mesmo, levá-los comigo e até mesmo jogá-los fora. Disse também que estava me entregando os *adabi* e *pindaíwa* pelo fato de aquele ter sido o meu *kariamã*. Normalmente, os *adabi* e *pindaíwa* são mantidos na comunidade; essa oferta parece ter sido uma exceção.

De repente, entraram na casa onde eu estava todos os *kaximaro*. Eles chegaram sem dizer muitas palavras. Entre os quatro que ali estavam presentes, Edmundo, que é de São Francisco e com quem eu tinha mais intimidade, falou em nome de todos. Disse que tinham vindo se despedir de mim, pois precisavam voltar para casa depois de tantos dias longe da família. Disse que tudo o que havíamos passado juntos tinha sido muito forte e difícil, mas que mesmo assim ele estava contente de ter sido iniciado no Jurupari. Encerrou dizendo que esperava meu retorno, fosse quando fosse, para continuarmos os trabalhos com o Jurupari. Todos se despediram apertando a minha mão e partiram.

Assim que deitei na rede para, enfim, descansar meu corpo e meu espírito, meu coração disparou e comecei a chorar. Estava imerso em uma sensação bastante ambígua,

não sabia o que de fato havia acontecido comigo e qual seria o significado de toda aquela experiência. Tudo tinha sido forte e intenso demais para ser apenas uma coleta de dados para uma tese de doutorado. A sensação era de que somente mais tarde eu poderia entender o que havia acontecido durante todo aquele processo. Do choro caí num sono profundo⁶⁹.

3.1.4 Epílogo do *Kariamã*

Acordei ainda agitado e cansado, às 15h da tarde. Quando saí para comer, quase todos aqueles que não moravam no Iábi já haviam partido. Seu Cesário, Seu Casimiro, Leopoldo, professor Francisco e Sarapó estavam bêbados e ainda não tinham dormido. Já Seu Leopoldo, Jurandir e Ernandes (de Tabocal e casado com uma das filhas de Seu Cesário) não haviam bebido. Almoçamos e fui tomar banho, para em seguida ter uma conversa com Seu Leopoldo e Jurandir sobre o *kariamã*. Era meu último dia na comunidade. Na manhã seguinte, Leopoldo e seu sobrinho Rogério me levariam para São Gabriel da Cachoeira e de lá eu seguiria para Manaus. Estávamos no final de abril e eu havia chegado ao rio Negro no final de dezembro do ano anterior. Estava na minha hora, mas mesmo assim tive muitas dúvidas se de fato deveria partir.

Durante nossa conversa, Seu Leopoldo permaneceu na rede e quase não falou. Os comentários foram feitos, em sua maioria, por seu filho, Jurandir, de 34 anos. Sugeri alguns temas a serem abordados, mas como essa foi uma conversa apressada e que aconteceu em uma ocasião não muito favorável, muitos dos temas tratados não puderam ser desenvolvidos. Algumas perguntas, Seu Leopoldo não quis responder, apenas disse que, caso eu retornasse para o rio Negro algum dia, retomariamos nossa conversa. Imaginei que a questão que me colocavam era a de saber se, após eu ter sido iniciado por eles, eu voltaria para o rio Negro a fim de continuar o trabalho com Jurupari e, eventualmente, com outros projetos que pudessem reverter em benefícios para as comunidades de lá.

Na boca da noite, a maioria das pessoas já estava dormindo, sobretudo aqueles que ficaram bebendo na parte da manhã e no início da tarde. Jurandir reuniu as mulheres

⁶⁹ Talvez a experiência de ter visto e tocado os instrumentos do Jurupari tenha me permitido viver algo semelhante ao que relata Marcio Goldman após ouvir os tambores dos mortos de um candomblé baiano: “uma experiência que sem ser necessariamente idêntica a dos meus amigos de Ilhéus [eu diria, dos meus amigos do alto rio Negro], tinha com ela ao menos um ponto de contato fundamental: o fato de ser total e de não separar os diferentes territórios existenciais que habitamos” (2006, p. 19).

da comunidade na casa de Seu Leopoldo e eu lhes disse que queria retornar para o rio Negro ainda naquele ano, mas que dessa vez eu pretendia passar uma temporada, de um ou dois meses, no Iábi, e não em São Francisco, pois eu gostaria de continuar o trabalho iniciado. Ele perguntou se elas aceitariam que eu passasse esse tempo na comunidade. Elas ficaram em silêncio por um tempo, até que Dona Alexandrina disse que, caso eu não tivesse nojo da comida de índio deles, eu poderia voltar quando quisesse e que ela me trataria como um filho. Isso foi o suficiente para me dizerem que eu poderia voltar assim que conseguisse arrumar um jeito. Além de agradecer pelo fato de elas me aceitarem na comunidade, expliquei que o meu retorno não dependia só de mim, mas me comprometi a me esforçar para retornar ainda em 2007. Eles disseram que entendiam que eu não tinha condições de marcar uma data certa para o meu retorno, mas que esperariam a minha volta. Seu Casimiro foi taxativo, disse que tinha certeza de que eu iria voltar, pois quando eu contasse para os meus professores tudo o que tinha acontecido nesses dias, eles iriam dar um jeito de me ajudar a retornar. Fiquei contente com o bom presságio.

Fui para a casa comunitária e fiquei conversando com Ernani (26 anos), que é de Tabocal, mas é casado com Ana Cecília, filha de Seu Cesário e neta de Seu Leopoldo. Essa conversa, que não foi gravada, foi impressionante. Ernani me chamou no canto da sala e conversou comigo em um tom de voz muito baixo, quase ao pé do ouvido, enquanto algumas mulheres estavam trabalhando o tucum no outro canto da casa comunitária. Ele me pôs a par da importância do Jurupari para eles. Disse que precisavam da minha ajuda para reforçar essa tradição dos Baré, pois Seu Leopoldo era o último velho do rio Negro que sabia dessa tradição do Jurupari e, até o momento, ele não era devidamente reconhecido pelo seu saber. Disse ainda que isso não poderia continuar assim, pois era obrigação dos Baré manter a tradição do Jurupari.

Ernani pediu que eu ajudasse a transformar o Iábi no centro da tradição e da cultura Baré, pois era lá que Seu Leopoldo e todo o conhecimento sobre o Jurupari estavam. Ele defendeu que eu os ajudasse a conseguir um projeto para a construção de uma *kariamãruka*, para que eles pudessem dar continuidade e ampliar os rituais de *kariamã* e *dabucuri*, pois eles não podiam continuar usando a escola para isso. Ele reforçou que esse centro da tradição Baré não deveria estar relacionado com a escola, deveria ser independente dela. Essa casa, disse-me ele, serviria para proteger as famílias durante os rituais. Reforçou que a casa deveria ser construída no Iábi, pois era lá que se encontrava o segredo; ao mesmo tempo, disse que as comunidades vizinhas, como as de

São Francisco, Tabocal dos Pereira, Ilha da Guariba e Cué-Cué, estariam ligadas a esse centro. Nesse momento recordei que, quando as flautas são tocadas no Iábi, o raio de dispersão dos seus sons chega a todas essas comunidades. Ele também me alertou sobre o segredo que agora eu compartilhava com eles e disse que, se eu o revelasse para outras pessoas que não eram do Jurupari, algo muito grave iria acontecer comigo e com a minha família, “minha pena iria se apagar”, mesmo se eu estivesse na cidade, no Rio de Janeiro, por exemplo, pois o Jurupari é onipresente, onde tem da sua matéria lá ele está, como é comum dizerem, ele está em todo lugar. Foi do Ernani uma das frases que ficou gravada na minha mente e que ainda hoje considero bastante enigmática. Ele disse: “Seu Paulo, o senhor pode contar a história do que viu, mas não pode mostrar!”. Fui dormir pensando nessa frase e na manhã seguinte segui para São Gabriel na esperança de retornar no segundo semestre de 2007 para dar continuidade ao trabalho iniciado (é este o termo utilizado por eles: “trabalhar” com o Jurupari).

Vimos que durante o ritual, apesar de Seu Leopoldo ter cumprido parcialmente o ofício do pajé, que tem como tarefa benzer o *kariamã* a ser entregue aos iniciados, a questão da “falta de um pajé” ou de “quando não se tem um pajé” para executar essas tarefas é a todo o momento trazida à tona. Vimos, inclusive, que os instrumentos sagrados do Jurupari, considerados o “próprio” Jurupari, entram em cena para “completar” esse benzimento “incompleto” oficiado por Seu Leopoldo, que não se considera um pajé ou *mutawarisa* (como às vezes preferem se expressar) e que costuma afirmar que do “benzimento da pimenta”, isto é, do benzimento do *kariamã*, ele sabe “só um pedaço”. Considero, como veremos a seguir, que esses são os traços de um “xamanismo menor” agenciado pelos Baré na região do alto rio Negro. Antes, porém, de passarmos a uma análise – mais descritiva do que propriamente analítica – das práticas xamânicas que os Baré e seus aliados vão, a despeito das dificuldades, levando a cabo, devo apresentar um segundo ritual, o de um dabucuri, que, segundo Hugh-Jones (1993), define uma socialidade alternativa à descrita anteriormente, a saber, aquela exposta pelo ritual de iniciação. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

3.1.5 “Yasú yamuyusana yanerimbaitá!” – “Vamos laçar os nossos xerimbabos!”

Posso dizer que o presságio lançado por Casimiro se cumpriu, pois retornei para o rio Negro ainda em 2007. A penúltima etapa do meu trabalho de campo (abril de 2007), marcada pela iniciação no “mundo do Jurupari”, havia sido intensa, porém curta

demais. Tive a sensação de que minha pesquisa havia novamente se iniciado. É claro que essa sensação eclipsava todo o processo necessário para que eu chegasse até ali; ao mesmo tempo, porém, não dava para ignorar que o essencial da pesquisa tinha ficado para o final. O processo de conhecimento sobre esse mundo, como me informaram os próprios Baré, é lento e constante, e é impossível percorrê-lo em tão pouco tempo. Imagino que o aprendizado de um antropólogo não há de ser muito diferente.

Isso ficou claro durante a última temporada da minha pesquisa de campo (entre setembro e outubro de 2007), na comunidade do Iábi. Essa temporada também desembocou na minha participação em outro ritual, no qual, apesar de não ter havido nenhuma “iniciação”, os instrumentos sagrados do Jurupari estiveram presentes novamente e outros aspectos, ausentes no *kariamã* de que eu participara no mês de abril, foram revelados. Esse outro ritual, bastante difundido no noroeste amazônico, é o dabucuri. Aquele de que participei na comunidade do Iábi, em outubro de 2007, foi chamado de *dabukuri-miri* (pequeno dabucuri) e feito quase que exclusivamente pelos moradores de uma única comunidade. A idéia era que os homens entregariam os produtos coletados na floresta para as mulheres presentes. Vejamos a seguir como foi o desenrolar do ritual para mais adiante tratarmos da especificidade da forma desse ritual, a fim de perceber como ele inflete sobre um modelo mais genérico e abstrato, como aquele proposto por Hugh-Jones (1993) para toda a região.

3.1.6 Um *dabukuri-miri* (pequeno dabucuri)

Era um domingo, dia 30 de setembro de 2007. Todos haviam acabado de almoçar na casa comunitária, quando Jurandir, filho mais novo de Seu Leopoldo, perguntou a toda a comunidade – apesar de, na verdade, a questão ter sido direcionada principalmente às mulheres – o que achavam de, no fim da semana seguinte, realizar um pequeno dabucuri no Iábi. Desde minha chegada à comunidade, planejávamos uma ocasião em que poderíamos “fumar” novamente os xerimbabos, que estavam, desde o “meu *kariamã*”, realizado no fim de abril daquele mesmo ano, escondidos, ou como preferem dizer, “dormindo” debaixo d’água no igarapé Iá, isto é, na “casa” deles. A pergunta, feita pelo Jurandir, era a primeira de algumas formalidades a serem cumpridas por aquele que assumia a responsabilidade pela direção dos trabalhos vindouros. Diante da concordância geral, foi dito que as comunidades vizinhas seriam convidadas (o que foi feito em parte e sem muita formalidade). Também ficou decidido que o *dabukuri-*

miri seria de tucum e duraria dois dias: começaria na sexta-feira seguinte, dia 5, e seria entregue às mulheres no sábado, dia 6 de outubro de 2007.

As mulheres, ao concordarem com o evento, assumiam a responsabilidade de dispor de alguma mandioca das suas roças para a feitura de beijus para o dabucuri, que seriam oferecidos aos homens que participassem do ritual.

1º dia – 5/10/2007

Por volta das 7h da manhã, como era costume quase todas as manhãs, Seu Leopoldo chamou os que estavam na comunidade para o desjejum. Aos poucos as famílias presentes foram se encontrando na casa comunitária para juntos consumirem mingau de farinha, café, tapioca e beiju com pimenta. Apesar desse início de dia parecer-se com o de um dia qualquer na comunidade, todos os presentes sabiam que em breve os homens sairiam para o mato e as mulheres ficariam com as crianças na comunidade, fazendo a parte delas no ritual.

Enquanto todos falavam uns com os outros e ao mesmo tempo, uma menina se aproximou de mim e lançou a seguinte questão: “daqui a pouco vocês vão para o mato encontrar com o bicho. Seu Paulo, como é que a gente vê aquele, o Jurupari?”. Confesso que a pergunta feita por uma menina de uns cinco anos de idade, sob o olhar de parte da comunidade, homens e mulheres, me desconsertou, e tive que desconversar, pois não sabia como contornar essa questão colocada de forma tão direta e, ainda por cima, por uma garotinha.

A pergunta da menina apontava para o ponto nevrálgico do segredo que envolve o Jurupari. Ela queria saber como aquele, o Jurupari, aparecia aos nossos olhos. A força dessa imagem escondida, eclipsada pelos homens, é, como se sabe, um dos múltiplos componentes do segredo. O que é oculto às mulheres e aos não-iniciados – crianças, jovens ou adultos – é exatamente a imagem, o contato “imagético” e tátil com o Jurupari. Essa proibição vai ao encontro do conselho que me foi dado por um rapaz após o *kariamã* em abril: “Seu Paulo, o senhor pode contar o que viu, mas não pode mostrar”. A pergunta da menina, tal como o conselho do rapaz, relacionava-se com o aspecto visual do Jurupari, visto que seu som, sua voz, seu “uivo”, ela já havia ouvido em várias ocasiões. Ela sabia ou suspeitava, porém, que “ver” não era permitido, por isso, talvez, ela viesse ingenuamente me perguntar sobre o “visual” do Jurupari.

Às 9h da manhã, nós, os homens, já estávamos prontos para partir para o mato. As mulheres já estavam há alguns dias preparando a massa de mandioca para os beijos das refeições e para aqueles que seriam oferecidos aos homens no final do ritual. Como esse dabucuri havia sido sugerido formalmente por Jurandir, ele automaticamente assumiu a responsabilidade e a liderança do ritual (tornou-se “o cabeça” do ritual). Do mesmo modo, sua mulher, Dirce, filha do Prof. Nilo, da comunidade de São Francisco, ficaria responsável pelo comando do trabalho das mulheres e receberia em nome delas o dabucuri oferecido pelos homens no final do ritual.

Nesse início do dabucuri só estavam presentes os moradores da própria comunidade do Iábi, com exceção de Lápi, irmão da Dirce, que havia vindo de São Francisco especialmente para o ritual. Eu o conhecia bem, desde o início do meu campo na região. Havia sido ele, inclusive, que havia me contado, no início desse mesmo ano, um dos relatos mais incríveis e detalhados de uma iniciação no Jurupari ouvido por mim em todo o meu trabalho de campo: a dele próprio e de outros dois irmãos, em 2005, na mesma comunidade em que estávamos⁷⁰. Desde então, essa seria a segunda vez que Lápi encontraria o Jurupari, dois anos após sua iniciação. Os homens presentes no início do dabucuri, além de Lápi, eram, portanto, Seu Leopoldo (capitão da comunidade e considerado o “dono” do Jurupari), seus filhos Jurandir e Leopoldo (42 anos), seu genro Casimiro (51 anos) e os netos/primos, Gari (22 anos), Sarapó (18 anos) e Josimar (17 anos). Destes, somente Josimar era solteiro, os demais estavam acompanhados das mulheres e dos filhos (exceto Gari e Sarapó, que haviam se casado recentemente com duas irmãs da comunidade de Tabocal. Ambas estavam grávidas pela primeira vez). Éramos no total quase 30 pessoas. Essa soma era provisória, pois aos poucos foram chegando outras famílias para o dabucuri. Não houve, porém, nenhuma vinda em massa de outra comunidade: o pessoal das comunidades vizinhas de São Francisco, Tabocal dos Pereira, São Gabriel Mirim (ou Ilha de Guariba) e Cué-Cué resolveu não aparecer; apenas veio uma ou outra família cujo vínculo passava por casamentos com pessoas da família do Seu Leopoldo, genros seus e parentes diretos de suas noras.

Deixamos as mulheres e crianças na comunidade e saímos em uma única canoa em direção ao igarapé Iá. Os dabucuri dos Baré, como os de outros grupos da região, diferem do *kariamã* por não serem, como sublinhado, rituais de iniciação *stricto sensu*. Todos os homens presentes já haviam sido iniciados no Jurupari e, portanto, não havia

⁷⁰ Foi a partir dessa conversa, digamos, que aconteceu a “viragem ontológica” da minha pesquisa de campo, ou o que chamei de uma passagem da “perspectiva católica” para a “xamânica”.

nenhuma separação, como aquela notada entre iniciantes e iniciados, característica de um *kariamã*. Ao entrarmos no igarapé fomos em direção ao local onde estavam os xerimbabos. Passamos por entre árvores semicobertas pelas águas até chegarmos próximos a uma margem. Ao chegarmos ao lugar indicado, Jurandir e Casimiro saíram da canoa e foram para a água, que batia em suas gargantas. Tateando com os pés, Casimiro informou sorrindo: “Eles estão aqui!”.

Em seguida, mergulharam e foram retirando do fundo, um por um, todos os xerimbabos. Pude perceber que as flautas e os trompetes estavam, além de ensopados, cobertos de lama, pois antes de colocá-los dentro da canoa, eles foram esfregados com as mãos a fim de retirar o barro restante. O Jurupari já estava entre nós e, como não cansam de afirmar, tudo fica perigoso quando o “mundo Jurupari” vem, literalmente, à tona, quando o mundo dos antigos se faz presente.

Primeiro, Casimiro me entregou o *Abu*, que estava guardado dentro da Cutia, e disse para eu “fumar”. O *Abu* foi passando de mão em mão e todos puderam soprar. Os demais instrumentos não foram tocados, apenas dispostos no fundo da canoa. Faltava uma das Mamangas, que havia “fugido” ou se perdido durante o último *kariamã*. Além da solitária Mamanga, estavam dentro da canoa (do maior para o menor) os pares de trompetes chamados de Paca (considerada a “cabeça” ou líder de todos os instrumentos), o Acutipuru, a Caba, o Jacamim. Também lá estavam a flauta/buzina solitária chamada de Cutia, as três flautas *Uari* e o *Abu*, a menor de todas as flautas, que também é chamado por outros nomes, como *Mawá* (espécie de sapo não identificado) ou “vovô”. O *Abu* é também considerado o “pau”, o pênis ou o osso do Jurupari, donde o fato, como me disseram mais de uma vez, de as mulheres gostarem tanto de conversar com essa flauta durante os rituais de iniciação ou *kariamã*.

Do igarapé Iábi fomos atravessando o rio Negro, rumando para sua margem esquerda, em direção ao igarapé Iá. No meio do rio a rabeta foi desligada e cada um dos que estavam na canoa tomou posse de um xerimbabo. Somente os mais experientes, mas nem todos eles, possuem um xerimbabo próprio, pois para possuí-lo é preciso laçá-lo ou fabricá-lo. É notável a intensidade da aliança levada a cabo por aproximações sucessivas e por afinidade com o “animal” capturado, não sendo à toa que os Baré preferem dizer que seus xerimbabos/“animais” são “laçados”, “caçados” ou “fabricados” por eles próprios. Pode-se dizer que essa relação com o “animal” depende do interesse e da disposição de um homem passar por um devir singular com um certo tipo de instrumento/animal/ancestral. Os únicos presentes que, sem rodeios, afirmavam

ter um xerimbabo próprio eram Jurandir e Casimiro. O primeiro tinha como xerimbabo a Paca, e o segundo, o Jacamim, “animal” de fato muito admirado pelo dono, como pude perceber. Os Baré são enfáticos ao dizerem que é sempre possível “laçar” um “animal” diferente dos que já se tem, sendo que o que falta mesmo são pessoas suficientes para manter ou cuidar dos “animais”, cuja “vida” depende, em larga medida, do agenciamento ou sopro humano. Assim, ponderam que, quando não há pessoas suficientes para lhes dar sopro de vida, melhor nem laçá-los, e é desse modo que os Baré do Iábi e seus vizinhos justificam parcialmente o número reduzido de xerimbabos que possuem hoje em dia.

A primeira sessão transcorreu dentro da canoa. Casimiro e Gari “fumaram” o Jacamim; Sarapó e Josimar, a Caba; Lápi e Jurandir, a Paca. O Uacutipuru foi deixado de lado, pois não havia ninguém para soprá-lo. Assim que peguei a Cutia para “fumar”, Jurandir iniciou a sessão. Tentei em vão com a Cutia, que logo foi parar nas mãos do experiente Leopoldo, que também tentou em vão, não conseguindo contornar a “preguiça” do animal, que não permitiu que som algum fosse formado. A sessão, não muito intensa, já que havia poucas pessoas, transcorreu como das outras vezes: os parceiros ora alternavam, ora faziam coincidir o ritmo e a intensidade dos sopros. Todos os instrumentos foram tocados simultaneamente e, no final, foram elevados para o céu, mais uma vez em honra do Jurupari celeste.

Seguimos em direção à terra firme, no igarapé Iá, para dar início aos trabalhos de coleta do tucum. Como a época não era a mais apropriada para um dabucuri de frutas, este iria ser exclusivamente de tucum, cujas fibras são extraídas das folhas novas encontradas no grelo das palmeiras durante praticamente todo o ano. Na falta de frutas, peixes ou caça em abundância, pode-se sempre fazer um dabucuri de tucum, por opção ou por falta de opção. De todo modo, vale reafirmar que as mulheres apreciam bastante os dabucuri de tucum, como vimos na descrição do *kariamã*. Elas são mestras⁷¹ em transformar toda a fibra coletada em lindos novelos de linha de tucum, que por si só já possuem valor no mercado de São Gabriel, mas que também costumam ser utilizados na fabricação de diversos artesanatos. O tucum do dabucuri, portanto, “vai bater” lá na cidade, gerando uma pequena renda para as mulheres das comunidades. Já os frutos e animais ofertados no dabucuri costumam ser consumidos quase que de imediato por todo o coletivo. Se já são raros os dabucuri de frutas ou mesmo os de tucum, os de peixe

⁷¹ Durante a primeira menstruação é comum as meninas passarem a maior parte do tempo reclusas, como veremos posteriormente, fiando tucum, isto é, beneficiando-o em novelos de tramas diversas.

ou de caça são ainda menos freqüentes, e são considerados hoje como o dabucuri prototípico do passado, e não mais do presente. Eles são lembrados como “aqueles”, da época em que os Baré do alto rio Negro iam fazer dabucuri com os Werekena no rio Xié e com os Baniwa do rio Içana.

Ao chegarmos ao igarapé Iá nos encontramos com Berlindo (35 anos), da Ilha de Guariba, casado com uma neta de Seu Leopoldo, e Ferro (11 anos), filho de Leopoldo. Berlindo tinha ido deixar sua mulher e seus filhos na comunidade do genro para em seguida nos encontrar. Ferro, que havia ficado para trás, não perdeu a oportunidade de vir com o marido da prima. Ele tinha apenas 11 anos e havia passado pela iniciação mais cedo do que o usual, aos 9 anos de idade.

Em seguida fomos todos para terra firme. Foi combinado que cada pessoa deveria conseguir dez feixes de tucum para o dabucuri. É possível extrair um feixe de folhas de tucum por palmeira; algumas chegam a dar dois feixes. Enquanto o trabalho era realizado, o *Abu* vez ou outra era tocado. Foi a única flauta levada para o mato, os demais instrumentos haviam sido colocados dentro da água, próximos do local onde as canoas haviam sido deixadas.

Por volta do meio-dia, retornamos para a beira do rio e nos instalamos em uma pedra para descansar. O clima do dabucuri me pareceu um pouco mais descontraído do que o do *kariamã*, mas neste também o jejum é imposto, enquanto se está no mato, sob pena, caso seja quebrado, de tempestade ou “acidente”, como no mito de Jurupari. Ao voltar para a comunidade, porém, todos sabem que poderão comer uma *kiñapira* (cozido de peixe com pimenta) com beiju. Vale notar que o comportamento fora da comunidade é o mesmo do *kariamã*. Em ambas as ocasiões é proibido comer qualquer comida no mato e deve-se evitar beber água. Caso se beba, recomenda-se lavar a boca antes de engolir o primeiro gole, a fim de retirar o *saruã* acumulado pelo trabalho no mato e o contato com os instrumentos. A saliva que prega em nossas bocas nessas ocasiões é vista como uma espécie de reflexo ou produção daquele que está *saruã* – se ingerida pode fazer mal, sendo recomendado cuspir em vez de engolir essa saliva pegajosa. Por precaução, é recomendado também que ninguém se arrisque a andar sozinho ou um pouco mais distante do grupo pela floresta.

Após alguns minutos de descanso alguém sugeriu: “Embora fumar!”. Dessa vez, eu havia levado, como combinado, um gravador, já que queríamos gravar o som do Jurupari. Tal como no *kariamã*, não é permitido, sob hipótese alguma, fotografar ou desenhar os instrumentos sagrados, já que a imagem do Jurupari não pode ser mostrada.

Quanto ao seu som, considerando que todos, inclusive as mulheres e crianças, já o conheciam, sua gravação não representava nenhuma quebra de segredo. È a imagem do Jurupari, entre outras informações, que é interdita, não seu som. Assim, pude gravar toda a sessão; contudo, quando ouvimos a gravação logo em seguida, ela foi considerada muito ruim. De fato, a posição do microfone não havia funcionado. Resolvemos coletivamente apagar os dados e gravar em outro momento, o que de fato foi feito.

Sáimos do igarapé Iá e fomos voltando para o rio Negro. Chegamos na pedra do cacuri do Casimiro, ainda na margem esquerda do rio, onde em abril, durante o *kariamã*, nós, os iniciantes, vimos o Jurupari pela primeira vez. Ao chegarmos nessa pedra todos ficamos calados, debaixo do sol a pino, até que um dos homens disse: “*sasiara!*” (triste). O comentário gerou, quase que de imediato, uma atitude geral de espantar a preguiça e o desânimo com uma nova sessão musical. Devido talvez à ausência de Seu Leopoldo, que havia ficado na comunidade amarrando o restante do seu telhado de caranã recentemente reformado, as flautas *Uari* não foram tocadas nenhuma vez, permanecendo “deitadas” enquanto as demais eram tocadas. Após a sessão, as flautas foram deixadas sobre a pedra. De repente apareceu, já perto de onde estávamos, uma rabeta que ia subindo o rio Negro. Ao percebê-la, um dos rapazes deu o comando: “Lá vem rabeta, vamos esconder os xerimbabos!”. Todos se levantaram e colocaram os “animais” dentro da água, próximo ao cacuri, fora da vista dos estranhos que subiam o rio. Assim que a canoa passou por nós, um dos rapazes soprou o *Abu* escondido e todos riram de contentamento.

Satisfeitos com o montante de tucum coletado aguardamos a hora de voltar para a comunidade, o que estava previsto para depois das 16h. Em contraste com os trabalhos para o dabucuri do último *kariamã*, no *dabukuri-miri* que descrevo agora os momentos de ociosidade foram maiores e menos policiados do que no *kariamã*, quando a ordem era a ligeireza nos trabalhos e nas ações – nada de deitar para descansar, sempre de pé ou no máximo sentado, jamais deitado.

Lá pelas 17h, quando voltávamos para a comunidade, os instrumentos foram tocados novamente na canoa, dessa vez em movimento, enquanto cruzávamos o rio Negro. De longe parecia que a comunidade estava vazia, mas na verdade todas as mulheres e crianças, além de outras pessoas que haviam chegado à comunidade, estavam reunidas em uma ou mais casas, aguardando a chegada dos homens nesse

primeiro dia do dabucuri. Os “animais” foram deixados pelos mais jovens, juntamente com o tucum coletado, no igarapé do Lábi.

Aos poucos fomos percebendo quem havia chegado à comunidade. Seu Nilo havia vindo de São Francisco com sua esposa Dona Mimi e o filho Tindoca, bravo pescador e grande apreciador de um destilado ou fermentado. Tindoca não foi iniciado nos segredos de Jurupari junto com seus irmãos, dentre eles Lápi, em 2005. Ele afirma não querer iniciar-se, diz temer o jejum e a surra de *pindaiwa*, preferindo evitar o contato direto com o Jurupari. Assim que chegamos à comunidade todos os homens buscaram o sabão para imediatamente banharem-se no porto, antes de qualquer tipo de descanso ou refeição.

Antes do escurecer, todos já estavam reunidos ao lado da casa comunitária, no pátio aberto da comunidade. Lá as mulheres dispuseram as vasilhas de comida e os beijos no chão. O ritual foi o mesmo do *kariamã*: agachamos ao redor da *kiñapira*, molhamos cada qual um pedaço de beiju na “pimenta”, que em seguida foi levado à boca e mastigado, mas não engolido; juntos demos um salto girando o corpo para trás e cuspiamos a primeira prova de comida no chão, para fora do nosso círculo. Após essa pequena abertura, que possibilita um consumo seguro do alimento, pudemos comer normalmente, mas agachados no chão e retirando a comida diretamente das vasilhas coletivas.

O consumo de comida nas ocasiões em que o Jurupari se faz presente é visto como mais perigoso do que o consumo diário, que também não está livre de regras e etiquetas. Contudo, a refeição durante o ritual é realizada de modo especial e suas ações, como a descrita acima, chamam atenção para processos de ação xamânica de despoluição dos alimentos a serem ingeridos. Esses processos, vale notar, podem ser executados por pessoas “normais”, dispensando um especialista ou um pajé para a sua execução. Os Baré afirmam que fazem desse modo com a finalidade de retirar o *saruãsa* dos alimentos buscados na natureza. Como já indicado, o *saruãsa* é tido como maléfico para as pessoas, um tipo de contaminação gerada por uma espécie de ação contrapredatória dos animais e vegetais que servem de alimento para os humanos. No fim da refeição, o mesmo “movimento xamânico” do início foi executado, dessa vez com a sobra da comida.

Em seguida era a vez de as mulheres se alimentarem. Elas também comeram no chão e um pouco afastadas do local onde os homens haviam se alimentado, mas não fizeram o mesmo “movimento xamânico” que os homens haviam feito, simplesmente

agacharam-se em volta das vasilhas e comeram. Depois da refeição era a hora do refrescante xibé (água com farinha), seguido do cigarro – cada um com o seu. Como é muito raro, com exceção das comunidades protestantes, que um homem não fume tabaco no rio Negro, pode-se afirmar que o cigarro, sobretudo após as refeições, é uma instituição coletiva. As mulheres, principalmente as mais velhas, também fumam bastante, mas em menor número que os homens.

A noite já havia caído e todos os homens, mulheres e crianças presentes se encontravam reunidos na casa comunitária. A cada instante, casos e histórias engraçadas eram contadas tanto pelos homens quanto pelas mulheres. Perto das 21h, quando algumas crianças já cochilavam nos braços de algum parente, fomos para o porto tomar o banho ritual. Os mais jovens foram até o igarapé buscar os xerimbabos. A primeira sessão transcorreu como de costume. Novamente as *Uari* não foram tocadas. Seu Leopoldo preferiu “fumar” o *Abu*. Ninguém se movimentou durante a sessão. O banho aconteceu entre uma sessão e outra. Assim que entramos na água todos “batemos água” como havíamos feito no *kariamã*. A segunda e última sessão da noite foi em movimento – os pares andavam pelo porto em círculo enquanto tocavam os “animais”. A sessão foi encerrada com o *finale* característico, as flautas e os trompetes foram deixados no porto, protegidos por algumas canoas, pois eles seriam tocados novamente pela manhã, ao nascer do sol.

Retornamos para a casa comunitária, onde nos reunimos novamente com as mulheres. Seu Leopoldo e Dona Alexandrina, os mais idosos da comunidade, começaram a lembrar e narrar para os presentes como eram os dabucuri de antigamente. Diziam que eram mais animados, que se dançava a noite inteira, bebia-se muito caxiri ou garapa de cana, sendo que a participação e o interesse das pessoas de nesses eventos eram maiores do que agora. Afirmaram que os dabucuri de hoje eram “versões enfraquecidas” dos de antigamente – um saudosismo comum à maioria dos velhos das comunidades locais. Uma das filhas de Seu Leopoldo e Dona Alexandrina interrompeu-os e disse francamente: “Mas, papai, *kuxiíma* (antigamente/antigo) nunca mais!”, sugerindo que teriam de se contentar com os dabucuri que tinham hoje, pois era impossível reviver o que os antigos haviam vivido. Dessa forma a filha lançava uma dúvida sobre a possibilidade, mesmo no ritual, de reviver um vivido já impossível; ao mesmo tempo, ela apontava para a singularidade e a validade dos dabucuri de agora, ainda que diferentes dos da época de seus avôs.

Após algum debate sobre a diferença entre os dabucuri de ontem e os de hoje, quando a noite já ia caindo, algumas crianças dormiram no chão ou no colo de qualquer pessoa em que pudessem se apoiar. Para animar os presentes o filho homônimo de Seu Leopoldo, um exímio contador de histórias, decidiu, após alguma pressão da platéia, narrar algumas das inúmeras aventuras de “Jurupari com o João”. Essas histórias fantásticas, que não são consideradas “míticas” – ou como costumam dizer, “histórias dos antigos” –, são imaginadas ao gosto do narrador. Seu caráter ficcional e de diversão é tido como evidente por todos, exceto, talvez, para a maioria das crianças, que ficam de olhos e bocas abertas diante das peripécias em que esses personagens se metem tanto na floresta quanto na cidade. Por volta das 22h, sem bebida alcoólica ou dança para animar os presentes, a maioria já se retirava para dormir, a fim de, na manhã seguinte, dar continuidade ao segundo e último dia do *dabukurí-miri*.

2º dia – 6/10/2007

Eram 5h30min da manhã quando escutei pela primeira vez o *Abu* sendo tocado. Permaneci em casa, não desci para o porto, fiquei esperando os instrumentos serem tocados, o que aconteceu minutos depois. Após a primeira sessão, ouvi de casa o barulho de algumas pessoas caindo na água para o banho, mas não percebi o usual barulho de “bater água”. O *Abu* continuava sendo tocado. Não houve uma segunda sessão.

Após o banho dos homens, o sino do café foi tocado por Seu Leopoldo, que ao mesmo tempo gritava: “*êêêê, yasú yaú café, se anãmaitá!*” (“Vamos tomar café, meus parentes!”). Quando cheguei à casa comunitária, onde normalmente o mingau e o café matinais são servidos, percebi que o desjejum seria fora da casa, no pátio descoberto ao lado. O repasto foi disposto no chão – mingau, caribé, *kiñãpira* e beijus. Antes de comermos, seguimos o ritual de cuspir o alimento. Em seguida à performance xamânica todos comemos à vontade. Enquanto comíamos, pude perceber que próximo de nós havia uma mesa onde outras “comidas” tinham sido dispostas – pipoca, biscoito, café e leite. Como me explicaram em seguida, em cima da mesa estava a “comida dos brancos”, comprada na cidade e que “não tem *saruãsó*”, o que faz com que seu consumo seja menos marcado por restrições e preocupações como as que cercam a absorção de frutas do mato, caça e pesca – alimentos que “possuem *saruãsó*” e que precisam, sobretudo em momentos solenes e rituais, ser “xamanizados” para se

tornarem alimentos seguros. As práticas “xamânicas” têm por objetivo minimizar ou neutralizar um provável contra-ataque canibal das frutas e dos animais. Disseram-me que a comida disposta no chão era a “comida dos índios” – tratavam-na como a “comida verdadeira”, em contraposição à que estava disposta sobre a mesa e que havia sido comprada na cidade.

O curioso é que a comida preferida (a longo prazo) e “verdadeira” é ao mesmo tempo a mais temida, visto que seu consumo está normalmente controlado pela ocasião, sexo, faixa etária ou período de vida do consumidor. No Iábi disseram que não havia restrição alimentar em relação à comida dos brancos, pelo simples fato de essa comida não possuir *saruãśá*. Já em relação à comida nativa, coletada, pescada e/ou caçada na floresta, as restrições estão sempre presentes, devido, portanto, ao fato de esse tipo de comida ser considerada, muitas vezes, mesmo depois de cozida, possuidora de *saruãśá*, não sendo incomum a ocorrência de dietas implícitas nas recusas de comida no cotidiano. Assim, vale notar, mesmo que provisoriamente, que o que distingue a comida dos brancos da dos índios é o *saruãśá*.

Enquanto falávamos justamente sobre toda essa separação dos alimentos, uns no chão (baixo), outros na mesa (alto), inadvertidamente me servi de um pouco de pipoca e levei à boca. Imediatamente chamaram a atenção para que eu não misturasse os dois tipos de comida. Primeiro, deve-se comer a comida do chão e somente depois de ter encerrado o repasto é que se pode passar, coletivamente, à mesa. Após me desculpar pela minha gulodice, aconselharam-me a não comer do peixe novamente, pois já havia comido da pipoca. Depois que todos estavam satisfeitos com a comida do chão, nos reunimos em torno das vasilhas vazias e novamente gritamos “êêêêê!” e pulamos para trás, cuspidando um pouco de comida no chão. Assim deu-se por encerrada a refeição dos homens.

As mulheres recolheram as vasilhas vazias para imediatamente enchê-las de comida. Elas se reuniram um pouco distantes do local onde os cachorros disputavam os restos de comidas e ossos deixados pelos homens. Lá, agachadas, elas comeram. Diferentemente dos homens, elas não gritaram nem cuspiram fora a primeira prova da comida. Enquanto as mulheres comiam, os homens tomavam café e fumavam cigarro e já começavam a pensar na ida para o mato, onde deveriam coletar mais tucum, que, somado ao do dia anterior, seria entregue nessa mesma tarde às mulheres. Delas, como já foi dito, esperava-se a retribuição com beijus.

A trupe dos homens contava nessa manhã com mais duas pessoas, Cesário (52 anos), genro de Seu Leopoldo que havia voltado há pouco da comunidade de Tabocal, onde ele e os filhos estudam atualmente, e o Prof. Nilo, vindo de São Francisco, cujas duas filhas são casadas com dois filhos de Seu Leopoldo. Eram 8h da manhã quando embarcamos em duas canoas para prosseguir nossa jornada. Sarapó e Josimar, que estavam conosco no dia anterior, não estavam presentes. Tindoca, filho do Prof. Nilo, como não era iniciado, não estava conosco, havia saído para pescar. Éramos 11 pessoas no total e saímos distribuídos em duas canoas.

Retiramos os xerimbabos escondidos na água em um canto do porto e seguimos, na direção contrária à do dia anterior, para o Igarapé-*asú*, que fica na margem direita do rio Negro, atrás da Ilha de Macaba, onde a comunidade Iábi está localizada. Contornamos a ilha e fomos em direção ao igarapé. Durante o deslocamento, somente o *Abu* foi “fumado”. Na canoa, o comentário era de que algumas flautas e trompetes estavam desfazendo-se e por isso o som estava “vazando” (o que não é apreciado). Ao chegarmos à boca do igarapé, depois de cerca de 20 minutos de viagem, metade da turma seguiu para o mato em busca de mais tucum, enquanto a outra metade seguiu para dentro do igarapé. Na canoa íamos eu, Seu Leopoldo, seu filho Jurandir, seu neto Gari, o genro de Jurandir, Prof. Nilo e seu filho Lápi. Fomos parar numa terra firme e alta na cabeceira do igarapé. Assim que descemos fui informado de que iríamos buscar a matéria-prima dos instrumentos sagrados. Iríamos buscar o próprio Jurupari.

Enquanto caminhávamos para o meio do mato, Jurandir contou que seu pai preferia “laçar” ou mesmo reformar um xerimbabo sozinho, e que quando fazia isso costumava estar em jejum. Só que dessa vez, completou, seria um pouco diferente.

Encontramos o que procurávamos. Jurandir utilizou do terçado para divisar a parte da matéria necessária. Enquanto fazia todo o trabalho, ele contava, para mim, para Gari e Lápi, que os antigos, seu pai inclusive, costumam falar com o Jurupari enquanto retiram a sua matéria: “Vovô, vamos se aprontar para ir fazer festa, fazer *kariamã* da menina, lá já tem caxiri, *kiña* (pimenta), beiju, não tenha preguiça não!”. Ao nos contar essa fala, ele esclareceu que essa conversa com o Jurupari objetivava também facilitar a retirada da matéria, que do contrário poderia não se desprender como desejado, impossibilitando o seu uso futuro. Assim que foi retirada a quantidade necessária, a matéria ou a “pele” do Jurupari foi enrolada e, em seguida, presa por uma forquilha de madeira. Todo o resto da matéria que havia sobrado no chão foi cuidadosamente recolhido por Jurandir e jogado, espaçadamente, em outros locais. Ele justificou que é

muito perigoso deixar os restos do Jurupari juntos em um local, pois alguma mulher maldosa ou mesmo um *máati* (feiticeiro do Içana) que vagueie pelo mato pode achá-los e utilizá-los para matar uma pessoa, visto que o Jurupari, ele próprio, é também “o veneno”.

Após uma pequena faxina protetora, voltamos para a canoa. Seu Leopoldo havia ficado na canoa, reformando as flautas *Uari*. Seu Nilo havia ido para o outro lado em busca de cipó. Ele voltou com um feixe de tucum, um bocado de cipó enrolado em forma circular, como uma coroa, e um longo tronco de palmeira jupati, e disse que o usaria na construção de um cacuri (armadilha de peixe). Seu Leopoldo disse, por sua vez, que a palmeira também daria um bom par de japurutu (conhecida também como *yapurutu* em nheengatu – flautas tocadas em dueto pelos homens e não proibidas às mulheres).

Entramos todos na canoa e fomos retornando para a foz do igarapé. Fui tocando o *Abu*, enquanto Gari e Lápi “fumaram” a Paca. Passamos pelo local onde os demais haviam desembarcado e não havia nem sinal deles, ainda estavam no mato. A coroa de cipó foi deixada em cima da rabeta da canoa como um recado, para que, assim que chegassem, eles soubessem que havíamos passado por ali e deixado o igarapé para trás.

Seguimos em frente e fomos descendo o rio Negro, próximos à margem direita. Paramos em uma pedra conhecida como *Rico Embira* (Filha do Rico), nome cuja origem ninguém soube ou quis explicar direito. Só disseram que era uma pedra que indicava o lugar onde diziam haver um tesouro enterrado de um branco “das antigas”. Nessa pedra a maioria dos xerimbabos seria reformada. Eram 10h30min da manhã.

Todo o material e os xerimbabos foram levados para a terra e dispostos no chão. Todos, inclusive Lápi, que se encontrava com o Jurupari pela segunda vez desde sua iniciação em 2005, começaram a trabalhar nos instrumentos. Mesmo sem ninguém ensiná-lo, Lápi já tinha noção do que era necessário fazer. Pensando retrospectivamente, o trabalho não é muito diferente da construção de uma casa ou de um cacuri com suas amarras. Gari comentou que eles iriam apertar os xerimbabos para que o som não escapasse e saísse fraco, tal como estava acontecendo.

Como um dos trompetes Mamanga havia sumido no último *kariamã* (em abril de 2007), o outro membro do par havia sido mantido com os demais instrumentos durante todo esse tempo debaixo da água. Desde aquela época, eu havia sido informado de que eles deveriam desfazer-se desse trompete restante, pois uma vez que um dos membros do par se perde, não adianta “laçar”, isto é, fazer outro instrumento para repô-lo. Os

membros de um par de trompetes do Jurupari devem ser feitos da mesma matéria e de uma única amostra. Nesse caso, como a Mamanga solitária não poderia mais ser tocada, não havia nada a fazer, ao não ser “soltá-la” para o fundo das águas do rio Negro, o que foi feito.

De todos os instrumentos presentes, apenas a Cutia e o *Abu* não precisavam de reforma. Todos os demais necessitavam de um ou outro ajuste. Passados alguns minutos após o início dos trabalhos, o restante do pessoal chegou e foi logo se apoderando de um ou outro trompete para ajustá-lo. Aparentemente, todos sabiam como fazê-lo. Parecia não haver necessidade de especialidade para o trabalho de restauro.

Leopoldo explicou que um trompete (ou xerimbabo) é composto por partes distintas e nomeadas: primeiro a boca (*yuru*) do “animal”, com a sua “garganta” ou “gogó” (*kuruká*), por onde sopramos; depois, o “corpo-pele” (*pirá-piréra*) do “bicho”, onde o seguramos, e um par de “chifres” (*aká*), cujas pontas podem, se necessário, ser utilizadas para apoiar os trompetes maiores no chão quando esses são tocados e não estão em movimento. Normalmente, os trompetes e as flautas são deixados “deitados” ou “estirados” no chão.

Para moldar a boca dos trompetes é utilizada cera de abelha, que após ser amolecida, permite que a “boca” do animal seja feita da forma desejada. Casimiro disse que a “boca” do xerimbabo dele era moldada de acordo com a boca dele próprio, pois assim ele conseguia tirar o melhor som possível do seu Jacamim. Enquanto acompanhava um dos homens, que secava a “boca” dos trompetes para em seguida aplicar a cera de abelha em sua ponta, queimei um pedaço de cera de abelha para sentir o cheiro. Chamaram minha atenção para que não fizesse isso, pois a fumaça e o cheiro da cera queimada costuma causar raiva no Jurupari, que poderia, em represália, mandar trovões, colocando a nossa vida em risco. Também afirmaram que a fumaça ou o cheiro da cera queimada, quando inalado, costuma provocar uma dor de cabeça intensa, sendo melhor, por precaução, amolecer a cera sem queimá-la e assim sem produzir muito cheiro e fumaça, evitando provocar o Jurupari.

Essa não foi a única vez que me chamaram a atenção durante esse período do ritual. Houve um momento, ainda na pedra *Rico Embira*, em que peguei um dos Jacamins e comecei a soprar de qualquer jeito, sem saber ao certo o que fazia. Seu Leopoldo foi logo dizendo: “Cuidado, Seu Paulo, senão o senhor vai fazer chuva para a gente”. Ao tocar o “animal” de qualquer jeito, segundo o velho, eu também provocava o Jurupari e assim corríamos o risco de sermos predados por ele, do mesmo modo que os

filhos de *Napirikuri* haviam sido no passado remoto, quando desobedecerem às regras do jogo, nesse caso, a quebra do jejum comendo peixe e uacu assado. Em outro momento, fui me assentar enquanto os instrumentos ainda estavam sendo tocados, e Seu Leopoldo pediu que eu me levantasse rapidamente, a fim de que o meu saco escrotal não estourasse. Essas correções são essenciais para o processo de aprendizagem sobre a forma e a conduta corretas durante a execução dos rituais; elas explicitam uma das formas através das quais se dá o aprendizado de como se relacionar com o Jurupari, com as plantas, com os animais e com outras pessoas.

Seu Leopoldo voltou a ocupar-se da reforma das três flautas *Uari*. Enquanto fazia isso, ia testando os ajustes e comentando “Quase *puranga!* (quase bom)”, até finalmente dizer, “*Puranga!*”, sinalizando que, agora sim, as flautas estavam prontas novamente para serem “fumadas”.

Já passava do meio-dia quando alguém lembrou que era um horário obrigatório de tocar as flautas. A sessão foi logo armada com as flautas e trompetes reformados. A sensação era a de que, de fato, o som estava mais coeso e forte, ao contrário de antes, como observado pela maioria, quando o som parecia “vazar” pelos corpos dos “animais”, que estavam se desfazendo. Agora, afirmaram, estava *puranga!* Quando a sessão estava para terminar, chegaram Sarapó e Josimar, netos de Seu Leopoldo, que haviam ficado na comunidade.

Antes de deixarmos a pedra *Rico Embira*, foi executada mais uma sessão, essa com quase todos os xerimbabos. A sessão foi intensa, em parte tocada em movimento, com os pares lado a lado, seguindo em fila indiana no curto espaço de um círculo, em sentido horário. Em seguida, todos ficaram parados e os pares de tocadores foram posicionados um de frente para o outro, alternando os sopros e os sons de mesma intensidade. Já as flautas *Uari* foram tocadas o tempo todo em movimento: os três tocadores avançavam alguns passos para frente para logo virarem e retornarem para o lugar de onde haviam saído, indo e vindo, um ao lado do outro, sempre com a maior e a menor flauta nas bordas e a flauta mediana entre elas. No fim da sessão, que durou cerca de dez minutos, como de costume, as flautas e os trompetes foram levantados em direção ao céu.

Enquanto os xerimbabos eram guardados na canoa, todo o resto do material utilizado na reforma foi recolhido e jogado no rio. O objetivo era, como vimos, não deixar nenhum rastro do que, ali, eles haviam manuseado: a matéria do Jurupari. Assim, o local foi totalmente limpo. Logo que assentamos na canoa, Seu Leopoldo disse que,

depois de termos arrumado os xerimbabos, iríamos para outro lugar preparar os *adabi* para podermos tirar o nosso *saruãśá*, antes de entregarmos, no fim da tarde, o dabucuri de tucum para as mulheres. Dirigimo-nos assim para outra pedra, chamada Proa de Navio, em razão de seu formato.

Lá chegando, a idéia era que cada um conseguisse o seu pedaço de cipó *makubí* para a confecção do próprio *adabi*. Fomos até uma terra firme onde havia grande quantidade desse cipó entrelaçado em uma árvore. Cada um retirou um corte de cerca de um metro e meio do cipó. Os *adabi* foram confeccionados do mesmo modo como foi descrito no relato do *kariamã*. Jurandir dessa vez havia levado uma quantidade razoável de tucum beneficiado. Havia tucum de cor crua (palha), e uma parte havia sido colorida com tinta amarela e roxa. Dessa forma, os *adabi* ficaram muito bonitos, com grafismos simples, variados e coloridos, de acordo com o gosto do fabricante. Éramos 13 homens no total e foram confeccionados 13 *adabi*.

Eram quase 16h quando os xerimbabos foram novamente tocados antes de partirmos para a ponta da Ilha de Macaba, onde nos prepararíamos para a chegada na comunidade, que ocorreria por volta das 17h. Durante todo o trajeto percorrido pelas canoas, alguns trompetes foram tocados em duplas. Nesse ínterim, Lápi comentou que o som do Jurupari “funcionava como a radiofonia”, pois podia ser ouvido com maior precisão e intensidade e nas maiores distâncias mais na parte da tarde do que na parte da manhã, tal como a radiofonia, que costuma funcionar melhor (ter uma transmissão melhor) de tarde do que de manhã.

Descemos na ponta da ilha e todos se surraram para dar uma animada e retirar o *saruãśá* acumulado pelo vagar no mato, pelo contato com o tucum e com os próprios xerimbabos, todos tidos como fontes de transmissão de *saruãśá* para os humanos. Vale notar que os mais jovens são mais animados do que os mais velhos e costumam se surrar mais vezes e com maior intensidade do que estes. Nos duelos de *adabi*, Gari, neto criado por Seu Leopoldo e filho de um garimpeiro que há muito tempo havia se mudado da região, era, certamente, o mais animado e destemido. Seu corpo exibia, até por ser mais branco do que os dos demais, as marcas das surras com maior visibilidade (essas marcas deixadas pelo *adabi* são chamadas de *kuradá*⁷²).

Depois que todos já haviam se surrado bastante, inclusive eu, entramos nas duas canoas e começamos a nos deslocar vagorosamente pelo rio em direção à comunidade

⁷² Mesmo nome dado a um tipo de bolinho achatado de goma de mandioca, assado no forno de torrar mandioca.

do Iábi. Uma das canoas deslocou-se até um pequeno lago da ilha para buscar o restante do tucum coletado no dia anterior. Durante o deslocamento, algumas flautas e trompetes foram tocados, a fim de avisarmos às mulheres a nossa chegada.

Chegamos ao porto em silêncio. A comunidade parecia deserta e vazia, só se ouvia o latido dos cachorros. Cada um dos homens se apossou do xerimbabo desejado. Alguns foram nos de sempre, enquanto outros experimentavam ora um, ora outro “animal”. Jurandir, “cabeça da turma”, com o trompete Paca, acompanhado do seu parceiro, iniciaram a execução dos instrumentos e foram liderando a marcha dos homens e dos xerimbabos até o pátio central da comunidade. As mulheres, as crianças e os não-iniciados estavam todos trancados na escola da comunidade, um “caixote branco” de alvenaria e telhas de amianto construído pela prefeitura. A tropa dos tocadores seguiu até a escola, e em frente dela andaram em círculo até que a sessão foi encerrada pelo “cabeça” Jurandir.

Os xerimbabos foram cuidadosamente dispostos no chão em frente à escola, onde as mulheres e os demais permaneceram trancados. Em silêncio e descalços, a fim de evitar o arrastar dos chinelos, os homens foram correndo até o porto buscar os fardos de tucum, que foram em seguida dispostos em forma de cone, da mesma forma como as fogueiras de festas de santo são construídas, no pátio da comunidade. Os homens haviam recolhido cerca de cem feixes de tucum, e com eles construíram sete arranjos dispostos em linha reta, em frente à casa comunitária. Nesses momentos, os homens ficam sempre muito agitados, enquanto correm para arrumar os tucuns a serem oferecidos às mulheres. Eles também se surram violentamente com a finalidade de retirar o *saruãsa*, mas, sobretudo, como disse um deles, para impressionar as mulheres que estavam trancadas na escola.

Assim que o tucum foi arrumado, os homens apoderaram-se dos xerimbabos dispostos no chão e uma nova sessão foi realizada. Os “animais” foram em seguida levados para um pequeno lago nos confins da comunidade. Voltamos para frente da escola e todos os homens que haviam participado do dabucuri ou da coleta do tucum que seria ofertado às mulheres se dispuseram em fila, um ao lado do outro. Cada homem fincou o seu *adabi* no chão de terra à sua frente. Depois de tudo certo, os homens alinhados, o tucum arrumado no meio da comunidade e os xerimbabos guardados longe da vista das mulheres e crianças, estas puderam sair da escola.

A entrega do dabucuri aconteceu de forma similar à do *kariamã*. As mulheres saíram em fila indiana da escola e vieram cumprimentar os homens um por um.

Disseram, mais uma vez, que esse encontro das mulheres com os homens poderia ser entendido como um momento em que os homens voltam de uma longa jornada, tal como as jornadas de *Napirikuri* e Jurupari, no começo dos tempos.

Com as mulheres havia um único homem não-iniciado (afora outros meninos menores), Tindoca, um rapaz solteiro de cerca de 30 anos de idade, da comunidade de São Francisco. Mesmo ridicularizado pelos presentes, Tindoca cumpriu corretamente o seu papel de “mulher”: ficou trancado na escola com as mulheres e crianças durante todo o tempo em que o Jurupari esteve presente no pátio da comunidade. Ele acompanhou a fila indiana das mulheres e cumprimentou os homens como as mulheres faziam. Enquanto fazia isso, ele próprio ria de sua posição deslocada.

Depois que todos estavam no pátio e que as mulheres já haviam saído da escola, era hora de Jurandir, o “dono do dabucuri”, entregar os tucuns a sua mulher, Dirce, a “dona do dabucuri”. Era notória a admiração das mulheres pela quantidade de tucum que os homens haviam coletado para elas. Jurandir tomou a palavra e disse às mulheres, dirigindo-se mais enfaticamente a sua esposa, que eles, os homens, haviam andado pelo mato nesses dois dias em busca de tucum e que, modestamente, eles se desculpavam por terem conseguido uma quantidade razoável, segundo ele, longe do que era merecido. Imediatamente, Dirce tomou a palavra e em nome das mulheres agradeceu por todo o tucum oferecido pelos homens, reconhecendo assim o trabalho despendido por eles.

Dirce então se apoderou de uma enorme peneira, como Dona Josefa havia feito no *kariamã* de abril, e percorreu todo o espaço onde os tucuns haviam sido dispostos enfileirados, passando a peneira por cima dos feixes de tucum. Era uma performance muito bonita de se ver: com o filho mais novo no colo, ela retirava com a peneira em movimento o *saruãsa* do tucum que seria em breve repartido entre as mulheres para em seguida ser beneficiado por elas e, certamente, comercializado na cidade.

Assim que se encerrou todo o ritual xamânico de retirada do *saruãsa* do tucum, teve início, em continuidade com este, o ritual de retirada do *saruãsa* do corpo das pessoas: homens, mulheres e crianças, era hora da surra coletiva com o *adabi*. Diferentemente do *kariamã* em abril, dessa vez não foi feita nenhuma roda e as pessoas iam desafiando ora um, ora outro, no duelo dos *adabi*. Várias pessoas foram, assim, açoitadas ao mesmo tempo. O som das chicotadas repercutia sobre os corpos expostos e arrancava gritos, risos e comentários imediatos da platéia, que participava atenta e com bastante interesse. Ninguém escapa de uma chicotada, exceto os mais velhos, que participam de forma mais discreta do que os demais. No início, as trocas de chicotadas

ocorreram, principalmente, entre homens e mulheres (sexo cruzado). À medida que as parcerias possíveis foram se esgotando, as mulheres começaram a açoitar umas as outras, assim como os homens. Tindoca, por sua posição irregular no evento, acabou virando um foco de atração – muitos foram aqueles e aquelas que quiseram trocar com ele algumas chicotadas, o que ele não pôde evitar.

Finalmente, as crianças também foram açoitadas de leve. Enquanto algumas entravam em pânico, choravam e por vezes gritavam bastante, outras não demonstravam temor na hora de apanhar, enfrentando as chicotadas como um homem ou mulher devem fazer. Como já destacado, assim que um dos pais açoita sua criança, ela é imediatamente levantada pelos braços e em seguida abraçada. O objetivo maior dessa surra é deixar a criança mais resistente, esperta e sem preguiça, além de pressagiar um bom crescimento e uma boa saúde.

Após a surra de *adabi*, a “dona do dabucuri” repartiu entre todas as mulheres e moças presentes o tucum oferecido pelos homens. As mulheres, como dito anteriormente, têm um grande interesse pela fibra do tucum, sendo o beneficiamento deste um dos principais trabalhos realizados por uma menina em reclusão, quando menstruada pela primeira vez. Vale notar que hoje, essa tarefa, predominantemente feminina, ganha novos contornos, diante da demanda e do preço crescente dessa fibra no mercado de São Gabriel, onde ela é vendida em novelos ou utilizada na confecção de todo tipo de artesanato (bolsas, colares, brincos, etc.).

O *dabukurí-miri*, como os Baré gostavam de dizer, havia sido entregue com sucesso. Estávamos todos famintos, eram 19h e a única refeição do dia havia acontecido pela manhã. A refeição transcorreu como anteriormente, fora da casa, no chão e com todo o ritual de gritar, pular para trás e cuspir a comida.

Depois que comemos, fomos novamente para frente da casa comunitária, onde as mulheres iriam retribuir o tucum oferecido pelos homens com beijus. Lá, todos os homens que haviam participado do dabucuri, inclusive eu e exceto Tindoca, receberam, em contrapartida, enormes beijus ainda frescos e dobrados.

Fui surpreendido com um presente extra e especial. Uma das filhas de Dona Alexandrina, mulher de Seu Leopoldo, disse em nome de sua mãe me considerar bastante, tal como um filho, pois eu havia vivido e comido ao lado dos filhos dela. Disse ainda que quando eu quisesse seria bem-vindo novamente na comunidade. Dona Alexandrina, que quase não fala o português, somente o nheengatu, foi a primeira a me oferecer um incrível colar feito com espinhos de porco-espinho, três contas vermelhas e

um dente de onça. Ela mesma me “enlaçou” com o colar. Depois dela vieram outras sete mulheres, cada uma com um colar diferente. Fiquei embasbacado e agradei imensamente as palavras ditas pela filha da Dona Alexandrina em nome dela e deixei escapar que iria levar os colares para as minhas cinco irmãs na cidade, em Belo Horizonte. Imediatamente, um homem fez uma “piada” demonstrando interesse pelas minhas irmãs, o que fez com que todos rissem sem parar, inclusive eu.

O clima já era de final de ritual, o dabucuri já havia sido entregue e outras formalidades tinham sido cumpridas; contudo, os xerimbabos ainda estavam no lago. Quando era por volta das 21h, percebi um movimento entre os homens, que logo vieram me chamar para irmos até o lago. Fomos todos para lá (Tindoca ficou mais uma vez com as mulheres). Retiramos os xerimbabos do lago. Casimiro, genro de Seu Leopoldo e “dono” do xerimbabo Jacamim, disse que Dona Alexandrina havia pedido para que os homens levassem a água do Jacamim para elas, do mesmo modo que havia ocorrido no *kariamã* de abril. Casimiro e seu parceiro encheram os trompetes Jacamim de água. Saímos em silêncio em direção à comunidade. No caminho mandaram que eu tirasse meu chinelo para que não fizesse barulho. As mulheres, as crianças e Tindoca estavam todos trancados na casa de Dona Alexandrina. Os homens e os xerimbabos foram para frente da casa em silêncio, quando de repente, Jurandir, o “cabeça da tropa”, soprou com toda força em direção à casa de estacas. Nesse momento, todos os “animais” foram direcionados para a casa; o som certamente rompia a proteção visual das paredes. Enquanto os instrumentos eram soprados, a água do Jacamim foi derrubada por debaixo da porta.

Como disseram mais tarde, as mulheres colocam umas vasilhas bem rentes ao degrau da porta, a fim de reter parte da água derramada. Em seguida a água é passada nas crianças e na barriga das mulheres grávidas. Afirmam que essa água é benéfica para a saúde das crianças pequenas e daquelas que virão.

Após a sessão, fomos para o porto. Lá chegando, os xerimbabos foram dispostos na laje de pedra e fomos tomar banho. Batemos água. Outra sessão foi realizada e em seguida os xerimbabos foram deixados dentro da água, em um canto do porto. Voltamos em seguida para a casa comunitária, onde a maioria das mulheres trabalhava o tucum. Tomamos muito xibé de açaí, fumamos cigarros e outras histórias foram contadas até que por volta da meia-noite, quando todos já se retiravam para dormir.

Acordei às 5h30min da manhã com o som do *Abu* vindo do porto. Levantei-me e fui banhar com os outros homens que já se encontravam no local. Após o banho fizemos

a última sessão do dabucuri; em seguida todos os xerimbabos foram levados para o igarapé Iábi, onde ficariam até serem resgatados do fundo da água novamente. Poucas horas depois eu parti de volta para a cidade, encerrando, assim, mais uma etapa da pesquisa de campo. Voltava sem saber ao certo quando retornaria para aquela comunidade e reencontraria todas aquelas pessoas da maior estima, além do próprio Jurupari.

3.2 Xamanismo menor?

Gilles Deleuze, em um famoso ensaio intitulado "Un manifest de moins" (1979), a propósito do escritor, dramaturgo e cineasta italiano Carmello Benne – conhecido, entre outros, por “reescrever” algumas das peças clássicas do mais respeitado dramaturgo do Ocidente, Willian Shakespeare –, identifica no teatro de Benne uma estratégia interessante e original que nos servirá de ensejo para a introdução do problema que pretendo desenvolver nesta seção.

Nesse manifesto, publicado juntamente com a peça *Ricardo III* de Benne, em um livro intitulado *Superpositions*, Deleuze não comenta apenas a peça que abre o livro, mas também aborda outras peças do dramaturgo italiano, como *Romeu e Julieta* e *Hamlet*. Segundo Deleuze, Benne considera essas peças como “un essai critique sur Shakespeare” (Benne; Deleuze, 1979, p. 87). Deleuze pondera, porém, que a estratégia de Benne, sofisticada como é, não se limita a “criticar” o teatro de Shakespeare, como poderia se supor. Benne não parodia nem escreve uma nova versão da peça. Trata-se, como veremos, de um procedimento “crítico” de uma outra ordem; trata-se, no limite, de uma outra peça.

O que nos interessa no momento é chamar a atenção para o dispositivo proposto pelo dramaturgo em sua crítica de Shakespeare, um dispositivo que subtrai, amputa, neutraliza um ou mais elementos, por vezes personagens tidos como centrais nas peças originais. Esses elementos não são escolhidos ao acaso, pelo contrário. Assim, em seu *Romeu e Julieta*, Benne “retira” Romeu do centro da cena e, como afirma Deleuze, neutraliza o papel desse personagem na peça original (1979, p. 88). Com Romeu fora da jogada, outras forças antes eclipsadas pelo personagem agora reprimido passam a aparecer de forma mais contundente. Assim, Mercúrio rouba a cena de Romeu na peça de Benne, como afirma Deleuze:

Alors toute la pièce, parce qu'il y manque maintenant un morceau choisi non arbitrairement, va peut-être basculer, tourner sur soi, se poser sur un autre côté. Si vous amputez Romeo, vous allez assister à un étonnant développement, le développement de Mercuzio, qui n'était qu'une virtualité dans la pièce de Shakespeare. Mercuzio meurt vite chez Shakespeare, mais chez CB, il ne veut pas mourir, il ne peut pas mourir, n'arrive pas à mourir, puisqu'il va constituer la nouvelle pièce (Benne; Deleuze, 1979, p. 88).

O leitor há de achar estranho uma seção dedicada ao xamanismo ser iniciada com um (con)texto totalmente inusitado como este, contudo, como veremos a seguir, considero que o dispositivo utilizado por Benne para “criticar” Shakespeare tem certa analogia com um problema que venho enfrentando desde que resolvi estudar o xamanismo com ou a partir dos Baré do alto rio Negro. Por definição e em consonância com o que os próprios Baré dizem acerca do seu xamanismo, o xamanismo atual dos Baré é pensado como um “xamanismo sem pajé”. Portanto, em ambos os casos, pode-se dizer que um personagem ou pedaço importante da “história”, como nota Deleuze, “choisi non arbitrairement”, foi reprimido, quando não suprimido, restando, portanto, todo um trabalho de entender, descrever ou mesmo reescrever o que se passa quando isso acontece, ou seja, quando um dispositivo duplo de supressão e inovação é acionado. Assim, gostaria de entender o que os Baré estão querendo dizer quando afirmam que não possuem mais pajés (por vezes, dizem também que não possuem mais “cultura”), de que maneira, ao identificarem essa falta, eles próprios, com a ajuda de seus vizinhos, redimensionam o xamanismo praticado pelos habitantes da ribeira do alto rio Negro.

Por hora, é importante notar que esse processo de subtração ou neutralização de um “personagem” – lá Romeu, aqui o pajé – não deve ser reconhecido, como um leitor desavisado poderia supor, como uma operação negativa, pois ela aciona diversos outros processos positivos (Benne; Deleuze, 1979, p. 103). Dessa forma, o dispositivo criativo proposto por Benne e redimensionado por Deleuze ajuda a entender o xamanismo dos Baré hoje. Essa estratégia lembra aquela que Marilyn Strathern chamou de “negatividades”, quando um conceito ou um conjunto de conceitos parece não se aplicar ao material etnográfico em questão. Refletindo sobre a ausência – sobretudo em comparação com outros coletivos das Terras Altas da Papua-Nova Guiné – “de rituais de iniciação geral em cultos ou rituais de puberdade” na sociedade dos Hagen, Strathern

não se constrange diante dessa falta nem tenta completar os “termos faltantes” em sua análise. Sua reflexão sobre a ausência – um procedimento semelhante àquele da supressão proposto pelo teatro de Benne – tem como objetivo “criar espaços que faltavam na análise exógena” (Strathern, 2006, p. 38). A autora conclui que a “expectativa (...) é por algo mais compreensivo do que simplesmente a inaplicabilidade deste ou daquele conceito ocidental específico” (Strathern, 2006, p. 38).

Assim, o fato de não encontrarmos entre os Baré o que poderíamos chamar de um xamanismo convencional, como o descrito por boa parte da bibliografia sobre xamanismo no noroeste amazônico para os coletivos tukano e aruak, não nos impede de, tal como sugere Strathern, criarmos novos espaços na análise antropológica, destacando novos elementos que compõem o que vamos chamando de “xamanismo baré” ou de um “xamanismo menor”⁷³. A expectativa é que a descrição desse xamanismo menor, em parte já abordado na descrição dos rituais do *kariamã* e do dabucuri, possa acabar por apresentar uma espécie de “crítica” baré ao xamanismo convencional, proposto por antropólogos em regime de consonância relativa com os coletivos que estudam.

De acordo com as linhas mestras da tese, o objetivo aqui é o de descrever e compor a forma/força (estética) como o xamanismo baré desequilibra o que chamo de xamanismo convencional da região. Busco também uma descrição-análise de parte do xamanismo – a parte a que tive acesso – tal como praticado hoje pelos Baré e seus vizinhos de forma positiva, em vez de cair na armadilha dos estudos aculturativos que desistem de seguir seus agentes com a desculpa de que eles “perderam sua cultura” e, assim, acabam por não perceberem o que está além das negatividades.

Ao mesmo tempo, lidar com um “xamanismo menor” é também se interessar por processos sociais muitas vezes desprezados por certos antropólogos mesmo antes de encontrarem um grupo de índios que os aceite em sua comunidade. Esse parece ter sido o caso de Jean Jackson, que, no afã de encontrar uma cultura “genuína”, afirma no

⁷³ Viveiros de Castro, em artigo recente intitulado “Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica” (2008), chama a atenção para a idéia de uma “antropologia menor”, em consonância com uma “leitura menor, subtrativa ou ‘perversiva’ do estruturalismo, estilo de pensamento [que o autor entende], recursivamente, como constituindo uma transformação estrutural do pensamento amazônico” (2008, p. 84). Vê-se, portanto, que o adjetivo “menor”, proposto por Deleuze (Deleuze; Benne, 1979), vem sendo incorporado por Viveiros de Castro em seu arsenal criativo-conceitual. Nesse sentido, a idéia de um “xamanismo menor” dos Baré deve operar em regime de variação contínua em relação a uma idéia convencional do xamanismo, compartilhada, embora não do mesmo modo, tanto pelo nativo quanto pelo antropólogo. Sendo assim, poderíamos dizer que tanto os antropólogos quanto os nativos compartilham da idéia de um estilo de xamanismo convencional, que a prática social indígena tende a deslocar, transformar ou, como proposto, desequilibrar. Dessa forma, é possível articular o “xamanismo menor” dos Baré com o “xamanismo transversal” sugerido por Viveiros de Castro, pois o objetivo em ambos os casos é proliferar as pequenas multiplicidades.

prefácio de seu livro sobre os *tukanoans* colombianos ter rejeitado trabalhar em uma comunidade desana de famílias nucleares (ela queria uma maloca!) do igarapé Virarí (região do Uaupés) pelo simples fato de que, para ela, tal comunidade “was still too acculturated for my purposes” (1983, p. xi). Bem, talvez o antropólogo tenha o direito e a chance de fazer tais escolhas, mas pode acontecer de, como foi o meu caso, o antropólogo não se importar de antemão com o “problema da aculturação”⁷⁴. Na verdade, pode ser que esse antropólogo desconfie da existência de tal problema, e acredite que o que vale é seguir o nativo nos propósitos dele, para, em seguida, constituir os seus, isto é, os propósitos do antropólogo.

Vejamos em primeiro lugar o tipo de xamanismo que encontrei entre os Baré, seus personagens e suas práticas, para em seguida percebermos como a etnografia baré reage a esse suposto xamanismo convencional, que não é senão o “dual shamanism” como proposto por Stephen Hugh-Jones (1996). De início, vale adiantar que, diante da riqueza dos trabalhos etnográficos que ajudaram a moldar o que chamo de xamanismo convencional dos povos tukano e aruak das bacias dos rios Negro, Uaupés, Içana e Xié, mesmo uma tentativa de esboçar os contornos desse xamanismo convencional é algo muito difícil de cumprir, pois a bibliografia, além de copiosa, é repleta de meandros e minúcias que somente um leitor experiente é capaz de desbravar. Considere-se, portanto, o esforço iniciático do autor que recorda o conselho de um colega mais experiente de que nessa tarefa não há atalhos que valha a pena tomar. Por esse motivo, a ênfase será dada ao meu material de campo ou ao xamanismo praticado pelos Baré.

O xamanismo convencional tem como ponto de partida o reconhecimento notório da importância do personagem considerado como a base do sistema xamânico, ou seja, daquele que é o personagem principal desse sistema: o próprio xamã ou pajé. Podemos dizer que todo xamanismo depende, em alguma medida, de um pajé convencional, vivo ou morto – a que por vezes os Baré se referem como o “pajé verdadeiro” –, aprendiz e tradutor do conhecimento xamânico herdado dos antigos. Esses pajés, ainda hoje, são considerados, na feliz expressão dos Baniwa captada por Robin Wright (1996), os “guardiões do cosmos”.

Como vem sendo notado pela bibliografia amazônica, o trabalho do pajé é o trabalho de mediação entre o mundo visível e o mundo invisível que constituem o cosmos indígena, em suma, o trabalho de levar adiante o xamanismo como uma prática

⁷⁴ Pois, como diria Roy Wagner (1981), cada cultura, como tal, é equivalente a qualquer outra.

de conhecimento sobre o mundo e as relações que os seres humanos e não-humanos estabelecem entre si. Meu objetivo é tentar mostrar como os Baré desequilibram esse suposto modelo, que se confunde com as convenções que a todo instante precisam ser renovadas por meio de processos sociais concretos que, seguindo a pista deixada por Roy Wagner (1981), trilhada desde sua monografia sobre os Habu (1972), são significativos na medida

[...] that all meaningful symbolizations compel the innovative and expressive force of tropes, or metaphors, because even conventional (referential) symbols, which we do not ordinarily think as metaphors, have the effect of “innovating upon” (i.e., “being reflexively motivated as against”) the extensions of their significances into other areas (Wagner, 1981, p. xiv).

Minha hipótese é que por mais contraditória que possa parecer a saída de cena, entre os Baré, do personagem principal do xamanismo amazônico, a saber, o pajé, ela irá permitir que coloquemos os Baré no palco do xamanismo amazônico, a fim de notarmos a forma como esse coletivo inova diante dos símbolos e dos modos convencionais do xamanismo rio-negrino.

De início, como é de se supor, vale notar que a palavra “xamã” não costuma aparecer nas falas dos nativos do alto rio Negro; eles preferem se expressar em língua portuguesa por meio dos vocábulos “pajé”, “benzedor” e “curador”, palavras utilizadas tanto pelos Baré quanto por outros indígenas da região. Esses personagens da ação xamânica recebem, como veremos a seguir, outros nomes nativos mais específicos, relacionados com os métodos de cura ou de feitiçaria oficiados. O benzimento é o meio principal de ação xamânica no rio Negro, pois é através dele e por intermédio do tabaco, além de outras substâncias auxiliares, que o pajé age no mundo visível e invisível, na medida em que lhe é conferida a capacidade de mediação ou tradução entre mundos, como, por exemplo, o dos vivos e o dos mortos, o dos humanos e o dos não-humanos.

No caso dos Baré, a fim de precisar melhor o tipo de pajé e de pajelança em evidência e assim minimizar a ambivalência da pessoa e da prática do pajé, não é incomum a utilização dos termos “curador” ou “benzedor” para qualificar o tipo de benzimento em questão. Isso porque, para os Baré, diferentemente do “pajé genérico” (aqui em seu sentido não-marcado e ambivalente), o curador ou *mutawarisa* é tido como um “tipo de pajé” (agora no sentido marcado) que deve estar isento de intencionalidade

maligna e predatória, visto que o curador não articula o seu benzimento à feitiçaria. Como é comum ouvir entre os Baré, o curador só cura, ele não “estraga” as pessoas. “Estragar”, “soprar” e “envenenar” são verbos utilizados para expressar a atividade de certos pajés que têm a fama de, sob encomenda ou por conta própria, “soprar/estragar/envenenar” pessoas por meio de uma ação xamânica eminentemente predatória – a parte do veneno, da doença, da feitiçaria, da vingança e da morte. Esses pajés são por vezes nomeados pelos Baré de *maatiwara* ou feiticeiros e quase sempre são indicados como provenientes de outros rios, tal como o rio Içana e o Guaínia, sobretudo do lado colombiano e venezuelano, onde supostamente esses pajés ou feiticeiros ainda são encontrados. Esse tipo de pajé, segundo informaram, não existe mais na calha do rio Negro; contudo, segundo alguns, na cidade de São Gabriel da Cachoeira é também possível encontrá-los.

Essa distinção parece relevante não apenas do ponto de vista dos nativos, na medida em que inflete uma disposição mais genérica e formal proposta por Stephen Hugh-Jones (1996) para o xamanismo amazônico, a saber, a distinção entre dois estilos de xamanismo: o primeiro denominado “xamanismo vertical” e o segundo “xamanismo horizontal”. Esses estilos esquemáticos, no caso rio-negrino, além de encarnarem funções, esferas de competência, técnicas e formação específicas, remetem a dois tipos de pajés, o *payé* e o *kubu* (Hugh-Jones, 1996, p. 37). Esses dois tipos de pajé são característicos dos povos tukano do noroeste amazônico, mas também dos povos aruak da região, como parece ser o caso entre os Wakuenái venezuelanos, que chamam esses pajés respectivamente de *malírri* e *malikai limináli* (Hill, 1993). Entre os Baniwa que vivem em território brasileiro, Robin Wright (1996) esclarece que os *malírri* são os únicos identificados como “pajés” ou “chupadores” na região, sendo os *málikai limináli* ou *malikai-iminali* referidos como “donos-de-cantos” ou, simplesmente, “rezadores”. De todo modo, vale atentar para o fato de que são inúmeros os nomes e qualificativos desses personagens no rio Negro, variando de acordo com cada tradição cultural e com cada língua. Contudo, é possível afirmar que a distinção proposta por Hugh-Jones é relevante, entre outros motivos, por minimizar a diversidade das denominações lingüísticas relativas a esses “personagens”.

Provisoriamente, poderíamos ajustar tal distinção e dizer que o curador baré, por vezes também chamado de pajé (*payé* em nheengatu) ou *mutawarisa*, está para o xamanismo vertical assim como o pajé “chupador” e o feiticeiro estão para o xamanismo horizontal. Contudo, como venho tentando mostrar, diante da prática

xamânica tal como acontece hoje entre os Baré, essa distinção proposta por Hugh-Jones deve sofrer um remanejamento, como é de se esperar, a partir do confronto entre um modelo analítico e uma prática xamânica específica. Pode-se afirmar de antemão que “pajé” é a denominação mais popular e genérica, no rio Negro, daquele personagem que a bibliografia antropológica batizou de “xamã”, cuja prática de conhecimento, quase sempre ambígua, tem uma face voltada para a vida (ordem) e outra para a morte (desordem).

3.2.1 Xamanismo sem pajé?

O trecho do alto rio Negro no qual trabalhei entre os anos de 2005 e 2007 engloba cerca de sete comunidades e uma dezena de sítios. Nesse nexos regional havia dois pajés ou curadores que costumavam atender os “doentes” quando procurados pela vizinhança.

Esses dois pajés, como ficará claro a seguir, não são considerados pelos Baré, nem por eles próprios, como “pajés verdadeiros”, em parte pelas vicissitudes da formação que tiveram e por viverem de certa forma na sombra dos antigos e verdadeiros pajés. O último “pajé verdadeiro” desse trecho de rio, freqüentemente lembrado pelos Baré dessa região, foi o pajé Gregório Feliciano, que morou, durante toda a sua vida de casado, na comunidade de Cué-Cué, onde seus filhos foram criados e ainda vivem. O finado Gregório, como atualmente os Baré costumam se referir a ele, nasceu no rio Xié, segundo um dos seus filhos, na comunidade de Tunun Cachoeira. De lá, ainda jovem, teria descido o rio Negro e se estabelecido em um sítio próximo da boca do rio Uaupés, também no rio Negro, em uma ilha chamada ainda nos dias de hoje de Ilha do Forno. De lá, o finado Gregório, que os filhos não souberam precisar se era Baré ou Werekena, casou-se com uma índia baré de Santa Izabel e, não se sabe bem por que razão, teria subido o rio Negro e se instalado nas mediações de Cué-Cué, onde acabou ficando até falecer no final da década de 1990.

Seu Gregório é reconhecido por todos da região como um “poderoso pajé”, muito ligado ao Jurupari, sendo um dos principais estimuladores e mantenedores dos rituais de iniciação e das festas de dabucuri na região. Ele era, inclusive, o principal benzedor (*mutawarisa*) nos rituais de iniciação do *kariamã* perpetrados na região até seu falecimento. Sua morte significou, para alguns, a perda do último “pajé verdadeiro”

dos Baré no alto rio Negro. Nenhum de seus filhos quis tomar o lugar do pai. Alegam que na época em que o pai ainda estava vivo não se interessaram em adquirir, por meio de um aprendizado mais formal, o conhecimento que ele retinha. Mesmo assim, seus filhos são, ainda hoje, além de extremamente ligados ao mundo do Jurupari, considerados como pessoas que *sabem um pouco* da prática de benzimentos, visto que sempre estiveram juntos do pai. O boato que corre é que um desses filhos, o mais novo, tem tido “aulas” de pajelança com um “pajé verdadeiro” do rio Içana e que em breve irá tomar o lugar que era de seu pai. O rapaz nega que isso seja verdade, mas não desmente uma viagem ao Içana nem o fato de que teve um encontro com um pajé de lá.

Seu Gregório é lembrado não apenas pelos benzimentos de cura que realizava nos enfermos da vizinhança, mas também como aquele que costumava conduzir os “benzimentos da pimenta” ou do *kariamã* durante os rituais de iniciação masculina nas flautas sagradas de Jurupari e os rituais de iniciação feminina por ocasião da primeira menstruação. Seus filhos costumam dizer que, se ele ouvisse uma flauta do Jurupari sendo tocada, largava o que estava fazendo para se juntar àqueles que estavam com os “animais”, o que demonstra o quanto ele gostava de lidar com o Jurupari.

Com sua morte, esse trecho do alto rio Negro ficou sem um pajé que realizasse as duas funções, tidas como complementares e fundamentais para a tradição xamânica dos Baré. Sua morte, segundo disseram, explicaria, em parte, a diminuição da frequência da realização dos rituais que envolvem o uso dos instrumentos sagrados de Jurupari, os quais vêm sendo retomados com uma frequência maior desde 2005, agora sob o comando do velho Leopoldo Barreto⁷⁵, tido como o “dono” das flautas de Jurupari dessa região. Seu Leopoldo quase sempre conta com a ajuda e o apoio de dois dos filhos do finado pajé Gregório, Alair (o filho do meio) e Sabá (o filho mais novo) na realização de rituais.

Sugiro que esse estado de ausência ou de saída de cena daquele que é considerado como o derradeiro pajé dos Baré, o pajé Gregório, acabou por gerar uma nova configuração ou situação, na qual agentes humanos e não-humanos – pessoas, espíritos, animais, plantas, objetos e substâncias – surgem e tomam forma e relevo

⁷⁵ Seu Leopoldo, como já notado anteriormente, também não se considera um pajé, mas sua experiência e tradição permitem que ele officie, ainda que de modo incompleto, como costuma afirmar, os rituais de Jurupari. Ele é considerado atualmente um dos últimos velhos baré que guarda os segredos de Jurupari, conhecimento que vem passando para os filhos e para quem se interessar. Contudo, Seu Leopoldo não realiza benzimentos para a cura de pessoas doentes, somente benzimentos relacionados com os rituais em que o Jurupari esteja implicado.

especiais, no intuito de dar continuidade ao ofício mediador dos pajés na cosmopolítica rio-negrina.

Ambos os pajés de hoje (2007) – Juvêncio (34 anos), morador da comunidade Tabocal do Pereira, e Moisés (56 anos), morador do sítio Madarabi, localizado entre as comunidades de Tabocal e do Iábi – são índios pirá-tapuya da região do Uaupés que migraram para o rio Negro, o primeiro no fim, o segundo no início da década de 1990. Tendo se casado com mulheres baré⁷⁶ e ido viver próximos dos seus afins, acabaram, com o tempo, por se tornarem pajés nesse rio.

Esta seção busca explorar dois processos – que estão longe de serem incomuns na Amazônia – de chegada e transformação de um estrangeiro em pajé numa determinada localidade. Ao mesmo tempo, pretende demonstrar como um coletivo indígena pode estabelecer processos de inovação sobre uma tradição xamânica dada. Como sugerido no título da tese, esses processos podem ser entendidos como atuações, performances, ações sociais que, “desequilibrando o convencional”, atuam por deslocamentos e transformações sobre o que é concebido pela coletividade como uma prática de conhecimento tradicional, normalmente fixada na forma e no modo como os antigos a praticavam. Assim, quando comparadas com as práticas xamânicas dos antigos, as que existem hoje são freqüentemente percebidas pelos índios como “versões empobrecidas” e por vezes modificadas da tradição dos antigos. De todo modo, apesar do freqüente saudosismo e do sentimento de perda das práticas sociais tal como os antigos as praticavam, hoje em dia revalorizadas, nem os Baré, nem seus afins “consangüinizados” parecem se importar muito com o fato de serem agentes de um xamanismo enfraquecido, que, apesar de “menor”, não é menos criativo nem tido como ineficaz.

A fim de tornar visíveis tais processos de inovação, veremos quem são esses pajés atuais, como eles foram parar no alto rio Negro e como foram recebidos pela população local. Para tal farei um resumo da trajetória de vida de cada um deles, a fim de esboçar a imagem de uma tradição xamânica rio-negrina compartilhada.

3.2.2 O pajé Juvêncio, de Tabocal dos Pereira

⁷⁶ Tipo de casamento interétnico mais raro nesse trecho do alto rio Negro do que no trecho mais abaixo, na mediação da foz do Uaupés até São Gabriel da Cachoeira.

Juvêncio nasceu em 1973, na comunidade São Gabriel, localizada no rio Papuri, na bacia do Uaupés. É filho de um índio pirá-tapuyo – Francisco – com uma índia tukano –Anícia –, e considerado, portanto, de acordo com os critérios de descendência patrilinear característicos do sistema de exogamia lingüística uaupésiano, um índio pirá-tapuyo tal como o pai. A comunidade onde nasceu fica bem na fronteira do Brasil com a Colômbia, não muito distante de Iauaretê, povoado do médio rio Uaupés com feições atuais de uma cidade indígena, formada em torno de uma antiga Missão Salesiana, construída nessa localidade no início da década de 1930⁷⁷.

Ainda criança, como grande parte das crianças que viviam nas redondezas de Iauaretê, Juvêncio foi estudar na Missão Salesiana, onde cumpriu todo o ensino fundamental e médio (que corresponde ao 2º grau completo). Em seguida, estimulado pelos padres e acreditando estar diante de uma oportunidade de desenvolvimento profissional e pessoal, Juvêncio foi enviado para estudar no seminário em Manaus. Nessa época, como ele disse, os salesianos pretendiam transformá-lo em padre e, segundo ele, quase conseguiram. Quase. Enquanto estudava filosofia no seminário, Juvêncio percebeu que não tinha a vocação necessária para se tornar um padre de verdade. Decidiu então abandonar o seminário, pois havia concluído que não poderia se tornar, como disse, um “religioso”, visto que sua maior vontade era tornar-se um pai de família, e não um celibatário. Certo de que a batina não era o seu desejo, resolveu fazer o caminho de volta e retornar para a comunidade no rio Papuri, onde pretendia passar um tempo ao lado dos pais e irmãos, para, em seguida, pensar em se casar e finalmente constituir uma família.

Depois de um tempo morando com os pais na comunidade no Papuri, Juvêncio tomou outra decisão. Achava que já era hora de tornar-se independente do pai e da casa onde morava. Assim, resolveu ir até a cidade de São Gabriel da Cachoeira, a fim de conseguir um emprego de professor em alguma das inúmeras escolas que a Secretaria Municipal de Educação controla em toda a região. Chegando à cidade, o emprego foi arranjado e rapidamente ele foi escalado para substituir um professor em uma escola de uma comunidade werekena no rio Xié, região muito distante da sua e que ele ainda não conhecia. Assim se iniciava sua carreira de professor. Durante um bom tempo, Juvêncio foi sendo transferido de escola para escola, de rio para rio, tendo circulado entre os rios

⁷⁷ Sobre Iauaretê, cf. Oliveira (1995), Lasmar (2005) e Andrello (2006).

Içana, Negro e Xié, seguindo a sina normal de qualquer “professor substituto”, seja na Amazônia ou em outra parte do Brasil.

Nesse ínterim, Juvêncio resolveu passar uma temporada com o irmão, que também havia se mudado para o alto rio Negro e vivia em um sítio, numa ilha chamada Burita, próxima à comunidade de São Gabriel Mirim e Iábi. Seu irmão havia se casado com uma mulher baré da comunidade Tabocal dos Pereira, mas o casal vivia em um sítio distante algumas horas de canoa de Tabocal. Como sua cunhada era de Tabocal e freqüentemente ia visitar os parentes na comunidade, seu irmão acabou arranjando um casamento para ele com uma índia baré de Tabocal, parente da sua cunhada e por quem ele já havia demonstrado interesse. Assim que todo o arranjo foi feito e o casamento consumado, o professor retomou suas aulas e, junto com sua nova esposa, mudou-se para a comunidade de Tunuí Cachoeira, no médio rio Içana, onde lecionou por algum tempo. De lá foi novamente remanejado para outras escolas, até que finalmente pôde assumir um cargo de professor na comunidade de sua esposa, Tabocal dos Pereira, onde atualmente mora.

Como informou Juvêncio, durante a década de 1990, quando começou a dar aulas, não havia professores suficientes formados no alto rio Negro que pudessem dar aulas nas comunidades desse rio. A maioria dos professores que trabalhavam nessa calha eram “importados” da região do Uaupés, pois a missão de Iauaretê vinha formando, desde a década de 1970, um número considerável de professores indígenas em seu curso de magistério. Devido à concentração de professores nessa região (a região do Uaupés brasileiro conta com três missões salesianas – a de Taracua e a de Iauaretê, na calha do Uaupés, e a de Pari-Cachoeira, em um dos seus afluentes, o rio Tiquié), muitos deles foram obrigados a procurar trabalho, depois de formados, em outras calhas de rio, onde havia um déficit de professores formados.

O deslocamento de professores e professoras formados nas missões salesianas do rio Uaupés, do Içana e da cidade de São Gabriel da Cachoeira para as escolas espalhadas pela calha do alto rio Negro e rio Xié acabou por gerar uma série de casamentos interétnicos entre esses professores e residentes nas comunidades para onde foram lecionar. A calha do alto rio Negro ainda é habitada predominantemente por indígenas baré – digo “ainda” pelo fato de o rio Negro ser conhecido tradicionalmente na região como o “rio dos Baré” –, mas a configuração atual das comunidades do rio Negro situadas próximas à foz do rio Içana e à do Uaupés, além daquelas situadas próximas da cidade de São Gabriel, apresenta um número muito maior de pessoas e

famílias vindas do Uaupés e do Içana do que o trecho do rio Negro que segue acima da foz do Içana até Cucuí, na divisa com a Colômbia e a Venezuela. Parte dessa região coincide com a área em que realizei minha pesquisa de campo.

Nesse trecho do rio Negro a maioria dos casamentos é arranjada entre os próprios Baré, o que não significa que não haja ocorrência de casamentos entre os Baré e outras etnias⁷⁸; no entanto, esses casamentos são bem menos frequentes. Os Baré do alto rio Negro costumam afirmar que preferem casar “entre os parentes mesmo”, com o “pessoal daqui do rio Negro mesmo”.

Vale notar que o caso de Juvêncio não é o único exemplo⁷⁹ na região desse tipo de casamento relacionado com o sistema de educação local. Como vimos, a existência de um excedente de professores do Uaupés e a carência de professores formados na vizinhança de outros rios acabou por gerar uma circulação maior desses professores pela região, permitindo que uma série de casamentos fossem realizados, uma vez que os professores passam a morar a maior parte do ano na comunidade onde as escolas estão instaladas⁸⁰.

Como já assinalado, Juvêncio, ao fixar moradia em Tabocal, acabou, com o tempo, por se tornar um pajé *na* comunidade (ele não chega a ser considerado um pajé *da* comunidade). Além de pajé, ele também acumula outros “cargos”. Em 2007, era professor e coordenador da escola e “animador” da comunidade, organizava e liderava diversas atividades, relacionadas ou não com a escola, como, por exemplo, campeonatos

⁷⁸ Vale recordar que os Baré do lado brasileiro, quando não se casam entre si, costumam se casar com os Werekena (“gente do rio Xié”), com os Baniwa e Curripaco (“gente do rio Içana”), com os Tukanos Orientais (“gente do rio Uaupés”), além dos Baré, Baniwa, Curripaco, Piapoco, Yeral da Colômbia e Venezuela (“gente do rio Guainía” – nome do rio Negro na Venezuela e na Colômbia) e, mais raramente, com os brancos (“gente da cidade”, vindos de diversos lugares do Brasil, mas quase sempre mediados pela cidade de São Gabriel da Cachoeira), todos considerados, hoje, afins dos Baré. Pode-se dizer que os casamentos interétnicos são mais frequentes com os Werekena do Xié e os Baniwa do baixo Içana, assim como com outros índios do rio Guainía; já o casamento com Tukanos Orientais do Uaupés e com brancos podem ser considerados menos frequentes. Vale ressaltar que essa configuração faz sentido apenas do ponto de vista de um trecho preciso do alto rio Negro, sendo provável que uma pesquisa feita com índios baré das mediações de São Gabriel ou mesmo na cidade de São Gabriel, ou ainda no médio e baixo rio Negro, apresentaria outras configurações.

⁷⁹ Domingos (34 anos), professor tukano do Uaupés, lecionou durante um tempo na comunidade baré de São Francisco e acabou por se casar com uma de suas alunas da comunidade. Entre os anos de 2005 e 2007, o casal, já com três filhos, vivia entre a comunidade werekena de Campina, no rio Xié, onde Domingos lecionava, e a cidade de São Gabriel da Cachoeira, onde possuem uma casa construída junto à do pai de Domingos e costumam passar a maior parte do período das férias escolares, não sendo incomuns pequenas estadas na comunidade de São Francisco, na casa dos parentes da mulher, onde pude conhecê-lo e saber um pouco da sua história.

⁸⁰ São raros os professores que constroem casa própria na comunidade onde lecionam, exceto aqueles que acabam se casando na comunidade em que são professores. Normalmente, os professores vivem em um alojamento construído para eles ou em uma casa cedida por algum morador ausente ou que se mudou da comunidade. Acontece também de o professor ser um morador da própria comunidade.

de vôlei e futebol na própria comunidade e, por vezes, intercomunitários. Como se não bastasse, dando continuidade aos ensinamentos católicos que recebeu na missão de Iauaretê e no seminário em Manaus, também era responsável pela cantoria nos cultos dominicais, quando costumava tocar as canções dos livretos católicos em seu violão. Ele às vezes cumpria também o papel de catequista na comunidade. Percebe-se, assim, que Juvêncio era uma pessoa composta por inúmeras relações: estrangeiro (índio do Uaupés), professor, pajé, “animador” e espécie de catequista, era uma pessoa bastante requisitada pela comunidade, que reconhecia suas diversas capacidades. Após esse pequeno desvio biográfico, voltemos ao aspecto que aqui nos interessa, qual seja, o da sua “transformação em pajé” na comunidade de Tabocal.

Foi durante uma conversa com Juvêncio na comunidade de Tabocal, em 2006, que tive acesso à maior parte das informações aqui reproduzidas. Nessa ocasião, ele também contou como tinha ocorrido sua “transformação”, que ele considera ainda em processo, em pajé ou benzedor. Logo no início dessa conversa, Juvêncio explicou que na tradição pirá-tapuyo um pajé é formado desde muito cedo. O aprendizado é lento e demorado. Na maioria das vezes, o aprendiz, além de iniciado no segredo e nos instrumentos sagrados de Jurupari, recebe todo um treinamento ainda mais especializado com pajés predeterminados. Se comparada com uma “formação tradicional” de um pajé pirá-tapuyo, continuou Juvêncio, sua formação havia sido bem diferente, pois ela aconteceu quando ele já era casado, logo, como costumam dizer, um homem formado. Como dito anteriormente, ainda quando criança, Juvêncio tinha sido levado para o internato de Iauaretê e, logo, como a maioria das crianças levadas para as missões, afastado da tradição local, não tendo sido iniciado como de costume, ou pelo menos como seu pai havia sido, nos ritos secretos de Jurupari, tão marcantes em toda a região, seja no Uaupés, no Içana, no Xié ou, como vimos, na calha principal do rio Negro.

Sua iniciação, se é que podemos nos expressar nesses termos⁸¹, teria acontecido durante uma viagem até o Papuri para uma visita a sua família. Nessa estada na casa do pai, Juvêncio contou que havia percebido que, como já iniciava a constituição de uma família longe de seus pais⁸², teria, quando fosse preciso cuidar da saúde de sua família, que “se virar” entre os parentes de sua mulher. Sendo assim, ele deveria se precaver,

⁸¹ Para um exemplo de uma iniciação convencional de um *Kubu* desana, cf. Buchillet (1990, p. 328-329, nota 9).

⁸² Segundo Juvêncio, uma viagem de canoa com rabeta – motor 5.5 hp – de Tabocal dos Pereira, no alto rio Negro, até o Papuri pode durar cerca de cinco dias.

aprendendo com o pai alguns cuidados semelhantes àqueles que este havia podido lhe dar. Dentre esses cuidados, destacava-se uma série de benzimentos administrados pelo pai, que segundo o Juvêncio não era um pajé (ou *kubu* na língua tukano) propriamente dito, mas alguém que sabia um pouquinho de benzimentos, os quais sempre tiveram um efeito terapêutico importante sobre a saúde da família. Portanto, nessa viagem para o Papuri, Juvêncio disse ter ficado consciente de que não poderia mais contar com o apoio do pai, uma vez que a vida familiar e profissional no rio Negro dificultaria a constância das viagens até o Papuri. Ao mesmo tempo, estrangeiro como era na comunidade da mulher, achava que, caso não quisesse depender totalmente de outrem para o cuidado da saúde de seus filhos, deveria aprender com o pai alguns benzimentos para, quando necessário, utilizá-los em favor de sua família. Esse teria sido o motivo principal, revelado nessa viagem até a comunidade do pai, que o teria levado a se interessar em aprender alguns benzimentos, o que, segundo ele, foi feito – ou, como ele prefere dizer, foi o início do processo que ele vem enfrentando de desenvolvimento de suas capacidades xamânicas recém-adquiridas.

Durante nossa conversa, Juvêncio não quis entrar nos detalhes de seu processo de aprendizado. Disse somente que seu pai havia lhe ensinado uma série de benzimentos para, a princípio, serem utilizados em “curas caseiras”, ou seja, voltados para o tratamento terapêutico da família. Nessa época, quando aprendeu os primeiros benzimentos com o pai, nem lhe passava pela cabeça tornar-se um pajé no rio Negro reconhecido na comunidade e na vizinhança, pois o objetivo inicial, como enfatizado na conversa, era não depender totalmente de outrem (entenda-se, dos parentes da mulher ou dos Baré) quando passasse por algum problema de saúde, além de contar com um recurso a mais para cuidar do bem estar familiar. Deve-se também levar em consideração o caráter protetório de alguns benzimentos contra agressões humanas e não-humanas. Dessa forma, é possível sugerir que o que ele não podia imaginar era que os Baré de Tabocal (comunidade onde ele se casou) e da vizinhança já guardavam um lugar para ele. Como notado anteriormente, existia uma “demanda” não apenas de professores, mas também de pajés nesse trecho do rio Negro, dada a inexistência de “pajés verdadeiros” da região, visto que os últimos pajés teriam falecido na década de 1980 e 1990, não deixando, ao menos de forma explícita, outros pajés na região para ocuparem o seu lugar. Podemos dizer, assim, que existiam “vagas” para pajé no alto rio Negro, e Juvêncio, assim como Moisés (outro pajé estrangeiro na região), foi um daqueles que veio ocupá-las.

Como sugerido, uma das “negatividades” que sempre ouvi da boca dos índios era que os últimos pajés do alto rio Negro já haviam morrido e que agora não havia mais “pajés verdadeiros” na região, sendo freqüentes falas que começavam da seguinte maneira: “Quando não tem pajé...”. Essa ausência é tida pelos Baré como decorrente do desinteresse local, sobretudo das últimas gerações, pelas questões ligadas à pajelança, visto que a prática de conhecimento dos pajés não foi repassada de forma suficiente para que outros tomassem a posição (“vaga”) deixada pela morte dos últimos pajés locais. O interessante é notar que mesmo os últimos pajés da região não eram exatamente da região.

Prova maior dos tempos difíceis é a dificuldade de, na atualidade, achar um bom pajé na região, sendo necessário muitas vezes buscá-lo – ou quando a situação permite ir ao encontro dos “pajés verdadeiros” – em regiões afastadas como na Venezuela, na região de San Carlos (próximo ao Cassiquiare), no rio Guaínia, na região do rio Içana ou mesmo na cidade de São Gabriel da Cachoeira, onde se encontram os reputados – queridos e temidos – “pajés da cidade” (ainda desconhecidos pela literatura etnológica rio-negrina). Como venho tentando mostrar, diante da ausência ou da falta de “pajés verdadeiros”, outros agentes (humanos e não-humanos) vão surgindo para “ocupar a vaga”. Esses novos processos – hoje, imagina-se, correntes em toda a Amazônia – levam à invenção de um tipo de pajé que, apesar de “enfraquecido”, tem o seu lugar garantido nas redes sociais rio-negrinas.

Não é incomum ouvir no rio Negro que “fulano não é pajé pajééé” – a repetição enfática e acentuada do vocábulo indica que fulano, apesar de pajé, não chega a ser um “pajé verdadeiro”. Mesmo assim, esse caráter fraco ou “menor” desses novos outros pajés tem lá a sua eficácia, visto que a demanda pelos benzimentos desses pajés é, segundo dizem, freqüente e crescente.

Ao mesmo tempo, vale notar que os Baré, como a maioria dos índios do rio Negro, apelam em seus tratamentos terapêuticos tanto para os pajés e para remédios caseiros (*pusangas*), quanto para o “tratamento médico”. Nem sempre os dois tratamentos são concomitantes; na maior parte das vezes começa-se por um dos lados, normalmente pela alopatia⁸³ e, caso o tratamento não funcione e a aflição persista, outro

⁸³ Não é incomum o uso de remédios industrializados pelos índios do alto rio Negro. Pode-se ter acesso aos medicamentos tanto comprando-os na cidade, quanto por meio do Departamento Sanitário Especial Indígena (DSEI), que, com recursos disponibilizados pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), executa o programa de assistência médica nos sítios e comunidades de toda a região. Na maioria das vezes o acesso aos medicamentos não é mediado necessariamente pela prescrição médica, mas sim pelos

tipo de tratamento pode ser agenciado. A “máxima”, entre os Baré, em relação às causas e à terapêutica das doenças diz que “doença de médico/branco” quem cura é somente o médico, já a “doença de pajé” quem cura é somente o pajé. Daí advém o fato de que não adianta o médico insistir em curar uma “doença de pajé”, do mesmo modo que o pajé não deve insistir em curar uma “doença de médico” – suas técnicas são diferenciadas e direcionadas a doenças específicas.

O problema é que, apesar dessa premissa, nunca se sabe ao certo o que originou ou causou uma doença, de forma que o modo terapêutico a ser agenciado é incerto. Paira quase sempre uma dúvida se a pessoa sofre de “doença de médico” ou de “doença de pajé”, visto que se acredita que os sintomas de uma “doença de médico” podem ser os mesmo de uma “doença de manjuba”, que só o pajé sabe curar. A determinação do tipo de doença é dada quase sempre *a posteriori*, pois é a cura – ou, às vezes, a morte – que vai possibilitar um diagnóstico menos impreciso. Se o médico ou os remédios forem considerados como aquilo que curou o paciente, isso se dá devido ao fato de que o doente padecia de uma doença que só o médico pode enxergar e o remédio, combater; se foi o pajé que curou, foi pelo fato de que a doença era uma doença que só o pajé consegue enxergar e, assim, prescrever o tratamento.

Essa distinção entre duas visões contrárias sobre uma mesma “doença” reaparece em um acontecimento narrado por uma índia baré em uma festa de santo. Certa vez, disse-me ela, uma mulher estava lavando roupa em um porto no rio Negro quando apareceu uma cobra. A mulher estava menstruada. A cobra foi para onde a mulher havia deixado um bocado de roupas e se meteu no meio delas. A mulher viu que as roupas estavam se mexendo e foi ver o que era. Ao perceber que era uma cobra, ela a espantou. Na roupa onde a cobra havia se metido restara uma gosma que a mulher

agentes de saúde (indígenas) existentes na maioria das comunidades. A visita dos médicos e enfermeiros às comunidades é irregular, assim como o abastecimento de medicamentos; contudo, quando os remédios se encontram disponíveis com os agentes de saúde e são solicitados, costumam ser liberados. Os agentes de saúde devem controlar o fluxo dos remédios sem correr o risco de serem taxados de sovinas, algo que ninguém quer ser. Diante da facilidade e gratuidade do acesso a alguns medicamentos, o tratamento com os pajés costuma ser considerado mais custoso. O mais comum atualmente, diante de qualquer indisposição, é procurar um agente de saúde, o mediador entre o sistema de saúde e a população indígena do interior (da cidade de São Gabriel da Cachoeira). Este deve ser capaz de decidir (os agentes de saúde são treinados para isso e recebem um salário pelo cargo) se pode resolver a demanda de um doente ou se deve contatar o pólo base de saúde da região, que costuma contar com um alojamento médico precariamente equipado, que pode tanto tratar *in loco* os doentes quanto encaminhar os casos mais graves para a cidade de São Gabriel. De todo modo, quase toda comunidade possui um agente de saúde que recebe de tempos em tempos uma lista de medicamentos que ele pode disponibilizar para a comunidade e os sítios de que cuida. Para uma análise da relação entre índios e o sistema de saúde, conferir, para o caso baniwa, Garnelo (2003), e para o caso yanomami, Kelly (2003).

resolveu logo ir lavar. Enquanto ela se distraiu na beira da água a cobra retornou e picou seu dedo. A cobra não era venenosa, mas, com o passar do tempo, as dores no braço da mulher só foram piorando. Mais tarde, seu braço foi ficando preto. Ela tentou todos os tratamentos possíveis, com médicos e pajés, até que finalmente morreu. Depois de contar essa história, a índia baré terminou com a seguinte assertiva: “Os médicos disseram que a mulher havia morrido de câncer, mas para os pajés havia sido de encanto ou manjuba que ela havia morrido”. Como se depreende do caso, o que o médico enxerga como câncer, o pajé enxerga como ataque de manjuba ou encanto⁸⁴. Voltemos agora ao processo de transformação em pajé por que vem passando meu amigo Juvêncio.

Ao ser questionado sobre como começou a atender seus primeiros “pacientes” em Tabocal dos Pereira, Juvêncio disse que tinha acontecido meio por acaso. Ele contou que seu pai havia chamado a sua atenção para o fato de que um pajé deve agir como um médico age. Segundo seu pai, disse-me ele, o médico nunca procura o paciente, nem oferece atendimento a um doente; é sempre o paciente que busca o médico. A mesma coisa deve ocorrer com o pajé. Para fundamentar essa tese, o pai do Juvêncio, um índio pira-tapuyo, exemplificou com um caso em que um pajé havia se oferecido para benzer uma criança que estava doente no rio Papuri. A família da criança aceitou que o pajé a benzesse, contudo, depois do benzimento, a criança veio a falecer. Diante do ocorrido, a família da criança acabou por creditar essa morte ao pajé que havia se oferecido para benzer a criança. Assim, a atitude benevolente do pajé se transformou numa atitude malevolente, uma vez que foi tomada como a causa principal da morte da criança. Com esse exemplo, disse-me Juvêncio, ele havia aprendido que jamais deveria se oferecer para benzer uma criança. Sendo assim, apesar de, como confessou, ter tido vontade em algumas ocasiões de benzer um doente que ele acreditava poder ajudar, jamais ofereceu esse trabalho a outrem, somente aos próprios filhos e à mulher.

Juvêncio soube precisar o dia em que foi procurado pela primeira vez para benzer uma criança. Era de madrugada quando uma família da comunidade vizinha de São Francisco chegou a Tabocal com o objetivo de buscá-lo para benzer uma criança que estava muito mal. A essa altura era provável que Juvêncio já tivesse a fama de saber benzer *um pouquinho*, sobretudo pelo fato de que, do ponto de vista dos Baré, todos

⁸⁴ Exploraremos esse tópico a seguir.

os moradores do Uaupés são, indistintamente, “sopradores”⁸⁵ potenciais. Assim, se, como diz um ditado na região, “quem sabe fazer o bem é ao mesmo tempo temido por também saber fazer o mal”, aquele que faz o mal (um soprador potencial ou os “índios do Uaupés”) pode, do mesmo modo, fazer o bem, dada a ambigüidade notória da ação xamânica. Ao mesmo tempo, o pai de Juvêncio também havia lhe ensinado que se por um lado ele jamais deveria oferecer-se para benzer um doente, por outro, quando procurado, ele deveria estar sempre disponível para ajudar.

Seguindo os preceitos do pai, Juvêncio disse ter aceitado o pedido dos pais da criança e ido até a comunidade de São Francisco, onde pôde investigar com a criança doente e seus parentes as possíveis causas do mal-estar da criança. Ele contou que benzeu a criança com um cigarro, a criança reagiu ao benzimento e seu tratamento foi tido como eficaz. Esse foi o primeiro passo para que ele obtivesse algum reconhecimento por parte dos Baré da região, que logo foram informados do êxito da operação. Diante do ocorrido, ele passou a ser procurado por outras pessoas de Tabocal e de outros sítios e comunidades vizinhas. Segundo Juvêncio, ele ainda sabe um número muito reduzido de benzimentos e só consegue curar, ou apenas “esfriar”⁸⁶, os casos mais simples de doença. Mesmo assim, desde então ele vem desenvolvendo sua prática “menor” de ação xamânica⁸⁷.

3.2.3 O curador Moisés, do sítio Madarabi

Moisés nasceu em 1951 na comunidade Uaracu, na calha do rio Uaupés, abaixo de Iauaretê. Filho de um índio pirá-tapuyo com uma índia tukano, ele se identifica, portanto, como um índio pirá-tapuyo. Aos dez anos de idade, Moisés foi estudar na

⁸⁵ Luiza Garnelo assim define o “sopro” (em língua baniwa, *Hiwiathi*): “trata-se de tipos de encantamentos, rezas ou cânticos do mal, manejados por pajés ou por benzedores, não sendo impossível que pessoas comuns conheçam alguns sopros e 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. Para Garnelo & Wright (2001), a enunciação dos sopros segue a mesma lógica dos cânticos, dos quais são opostos simétricos; eles nomeiam 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” (Garnelo, 2003, p. 54-55).

⁸⁶ Os nativos costumam dizer que muitos pajés, como o próprio Juvêncio, só conseguem “esfriar” as doenças e aflições de seus pacientes, mas não curá-las totalmente.

⁸⁷ Durante nossa conversa, quando Juvêncio contou toda a história que o levou a se tornar um pajé em Tabocal, ele me pediu um gravador, para que ele – como eu, que gravava nossa conversa – pudesse se utilizar dessa tecnologia para aprender um número maior de benzimentos com o pai na próxima viagem ao Papuri. O pedido foi atendido no ano seguinte.

missão de Iauaretê com os padres salesianos. Lá permaneceu por seis anos, em regime de internato, longe da família e da “cultura dos antigos”. Ao completar a 5ª série (naquela época ainda não havia ensino de 2º grau em Iauaretê), Moisés decidiu parar de estudar, pois só poderia continuar os estudos na missão de São Gabriel da Cachoeira. Passados alguns anos, ele decidiu sair da comunidade de Uaracu para trabalhar com comerciantes no rio Negro. Mais tarde foi trabalhar “fichado” na Comara⁸⁸, em São Gabriel, por dois anos. Em seguida andou pelo alto rio Negro, onde encontrou uma índia baré com quem se casou. Acabou indo morar no sítio do seu sogro, o sítio Madarabi, localizado entre as comunidades de Tabocal e Iábi.

Nesse ínterim, no início da década de 1980, seu pai também acabou se mudando para a calha do rio Negro, indo morar perto de uma prima em um sítio abaixo da comunidade de São Felipe, próximo à foz do rio Içana. Segundo Moisés, seu pai era um curador de verdade (*kubu*), tendo aprendido o ofício com os antigos pira-tapuya do Uaupés. Quando veio morar no rio Negro, era sempre requisitado para curar pessoas doentes. Sua casa, como frisou Moisés, parecia um hospital, de tanta gente que o procurava. Ele era, portanto, um curador renomado nesse trecho de rio, procurado tanto pelos Baré do alto rio Negro, quanto pelos Baniwa do baixo Içana.

Nessa mesma época, Moisés disse ter se interessado em aprender com o pai alguns benzimentos, a fim de que o conhecimento que o velho retinha dos antigos não se acabasse com ele. Seu pai começou então a lhe ensinar alguns benzimentos mais simples para, em seguida, passar para os mais complexos. Moisés conta que o pai, antes de iniciar os ensinamentos, fez um cigarro benzido para ele fumar. Segundo o pai, o cigarro benzido objetivava “abrir” a cabeça do aprendiz para as lições que ele iria tomar. Moisés conta que teve de aprender muitas orações ou benzimentos. No começo ele treinava com seus filhos – benzia, disse-me, somente as doenças e indisposições mais simples. O processo de aprendizagem, concluiu, é difícil e vagaroso, mas cada vez ele ficava mais sábio, pois parte da aprendizagem, afirmou, desenvolve-se na prática.

Só fui conhecer Moisés em um estágio avançado de minha pesquisa. Sabia da sua fama em São Francisco, onde ele já havia curado algumas pessoas, mas como ele vivia com a mulher e os filhos em um sítio um pouco distante, era difícil encontrá-lo. A primeira vez que o vi foi em uma festa de santo em Tabocal dos Pereira. Nessa ocasião, em 2005, pude ver de longe, de fora da casa, ele benzendo uma mulher enferma de São

⁸⁸ Comando-Geral de Operações Aéreas – Comissão de Aeroportos da Região Amazônica.

Francisco durante a festa. O benzimento foi feito em silêncio com um cigarro de tabaco. A mulher sofria, segundo disseram, de “ataque de manjuba”. Foi somente em 2007, quando passei uma temporada na comunidade do Iábi, vizinha e mais próxima do seu sítio, que pude conhecê-lo de fato. Fiz-lhe uma única visita e foi nessa ocasião que ele me contou um pouco da história de sua vida e de sua transformação em pajé na região.

Moisés não gosta de ser chamado de pajé, ele prefere a alcunha de curador. Segundo ele, os pajés trabalham de um jeito diferente do dele, e o material que eles utilizam em seus benzimentos é de outro tipo: cristais, pedras, maracá e alguns até o paricá⁸⁹. Moisés foi categórico em dizer: “Eu não, eu sou curador, pajé é outro, mas aqui o pessoal me chama de pajé, mas eu não sou pajé, sou é outro, *kumu* é o que estou usando, meu trabalho é com o tabaco, essa é a minha força, quando chega um doente, eu fumo e sinto o tipo de doença para depois fazer o benzimento” (Moisés, sítio Madarabi, 2007).

Moisés começou a aprender os benzimentos com o pai no início da década de 1980, mas foi somente a partir de 1997 que ele começou de fato a benzer os enfermos que passaram a procurá-lo. Ele contou que a maioria dos benzimentos que aprendeu com o pai são em língua pirá-tapuya, alguns em tukano. Afirmou que os benzimentos na sua língua servem igualmente para tratar pessoas de outras etnias, como os Baré e os Baniwa. Moisés fala fluentemente quatro línguas: o pirá-tapuyo, o tukano, o nheengatu e o português. Também afirmou que a maioria das doenças no rio Negro são causadas por manjuba – ou *maywa*, em nheengatu. Esclareceu que no Uaupés é a mesma coisa, com a diferença de que, para as bandas de lá, eles chamam manjuba de *wa'î-masa* (em tukano), traduzido pela literatura antropológica por “gente-peixe” (Andrello, 2006, p. 263 e Cabalzar, 2005, p. 51). Contudo, para Moisés, a melhor tradução para o português seria “gente-encantado”.

De fato, desde que cheguei ao rio Negro sempre ouvi falar no manjuba. A maioria das doenças e indisposições nativas eram suspeitas de ter alguma relação com os manjuba. Frequentemente as mães alertavam as crianças indisciplinadas dizendo: “Cuidado, senão manjuba vai te pegar”. Um sonho muito bom ou muito ruim era sinal de que os manjuba estavam tentando te atacar. Dizia-se, inclusive, que quando se

⁸⁹ De acordo com Robin Wright, “*pariká* (*Virola calophylla*, *Anadenanthera spp.*) is a psychoactive snuff widely used by the shamans of the Northwest Amazon especially, but not exclusively, for ritual of curing. It is sometimes used together with another psychoactive, *caapi*, (*Banisteriopsis sp.*) although of the two was more common in the past when, oral histories relate, prophets could enhance their visionary powers to overcome witchcraft and sorcery” (Wright, no prelo).

“sonha mal” na noite (por exemplo, que se está sendo atacado por um macaco na mata), ou mesmo quando se “sonha bem” (por exemplo, com a visita de uma linda mulher com a qual se mantém enlances amorosos), deve-se evitar sair para o mato, pois estes sonhos são como sinais de que os manjuba estão prestes a atacar. Na verdade esses sonhos são tidos como o início de um ataque e na maioria das vezes requerem cuidados imediatos, como um bom benzimento, por exemplo.

A maioria das pedras cujo formato faz com que elas se destaquem na paisagem rio-negrina são também tidas como manjuba. Como me disse certa vez uma menina-moça: “Seu Paulo, eu acho que todas as pedras são manjuba, senão todas, a maioria”. Alguns lugares e igarapés também são considerados perigosos, pois são as “casas de manjuba”, sendo o acesso a esses locais mais restritos, a fim de evitar eventuais ataques desses seres. As mulheres quando menstruadas devem igualmente evitar comer certos tipos de alimentos e sair de casa, sob pena de serem atacadas, elas próprias ou algum parente, por algum manjuba. Todo mau comportamento ou quebra de uma “regra social”, na maioria das vezes ligada aos alimentos – caça, pesca e frutas –, como abusar na matança de animais, não ter cuidado com o preparo dos alimentos, deixar a panela ferver e transbordar, jogar os restos de uma presa em qualquer lugar no mato, comer um tipo de comida quando esta não é adequada para o consumo, quebras de dietas, todos esses comportamentos são tomados como causas suficientes para um ataque de manjuba. Pode-se dizer que tais ações deixam os humanos suscetíveis aos ataques desses seres misteriosos. Costumam afirmar que comportamentos desse tipo irritam os manjuba, que ficam brabos e atacam as pessoas.

A despeito da quantidade de exemplos de situações em que os manjuba estão implicados, quando se pergunta a uma pessoa “afinal, o que é um manjuba?”, a reação é quase sempre inusitada, pois a maioria sabe falar sobre os manjuba, mas afirma não saber explicar do que de fato se trata. Costumam dizer que somente os pajés saberiam dar uma resposta exata. Ainda assim, as respostas, mesmo as apresentadas pelo curador Moisés, são sempre parciais. Como informou certa vez um morador de Tabocal: “Sobre o manjuba eu já estive conversando com um pajé. Como é o manjuba? Manjuba é tudo, me disse o pajé. Curupira também é manjuba. Encantado é manjuba. Pedra é manjuba. Peixe é manjuba. Mas é uma coisa que a gente não entende bem”. Quando perguntei a esse mesmo morador por que manjuba gostava tanto de levar a alma ou mesmo a criança embora, ele me respondeu o seguinte:

O manjuba gosta de atacar as crianças novinhas porque ele foi criado para atacar mesmo. Ele não tem nada o que fazer e então qualquer *falha humana* ele ataca. E agora os pajés estão dizendo que os manjuba estão fortes, qualquer coisinha começam a atacar criança, velho, e eles ficam doentes. Antigamente não era assim. Agora, de setenta [1970] para cá, já escutei o que eu não vi, alguns que morreram, foi manjuba que levou eles, que os atacou. Manjuba mata devagar, mas mata. Quando tem muitos anos de ataque de manjuba o pajé não consegue mais resolver não. Ele não tem mais poder necessário, aí diz, manjuba matou, levou ele (Eduardo, Tabocal dos Pereira, 2006).

“Qualquer falha humana ele ataca”, disse-me Eduardo – talvez essa seja uma boa definição parcial da razão dos ataques dos manjuba. Esses ataques, provocadores de doenças e mal-estares, dizem respeito, portanto, às falhas no comportamento dos humanos em relação a outros humanos ou a não-humanos – os animais, as plantas, os rios, a floresta e as pedras.

No famoso *Dicionário da Língua Geral Amazônica ou Nheengatu*, do conde italiano Ermano Stradelli, que viajou pelo rio Negro no final do século XIX e início do XX, encontramos a seguinte definição de manjuba (o vocábulo é grafado *Mayua*, em nheengatu):

Mayua – Contracção de *Maa ayua*. O ser misterioso de onde provém todo o mal. E’ a *Mayua* que pôde estragar a criança que está para chegar á puberdade, e basta a sua vista para a inutilizar para todo o sempre, de onde o resguardo, o jejum e as ceremonias diversas, a que são sujeitos moços e moças mór parte das tribus indigenas. Segundo a lenda do Jurupari, as *Mayuas* nasceram da cinza de Uairi (tamanduá), o velho que não soube guardar o segredo (Stradelli, 1929, p. 519).

“Ser misterioso de onde provém todo o mal”, outra boa definição parcial para manjuba. Retornemos, porém, ao curador Moisés, pois é claro que não pude perder a chance de perguntar-lhe “afinal, o que é o manjuba?”. Quando fiz essa pergunta durante nossa conversa, ele me deu uma olhadela de lado e com um movimento de corpo exclamou: “Manjuba?! Mas esse é comprido para poder explicar, vou contar para você por cima”. “Contar por cima” significa que, diante da complexidade do assunto, ele faria um resumo superficial, em poucas palavras. Transcrevo a seguir uma edição da resposta:

Manjuba tem de dois tipos, tem o de rio e tem o de mato. A maioria das doenças no rio Negro é causada por manjuba. Lá para cima (no Uaupés) onde eu nasci eles benzem muito para esses manjuba, por isso lá eles não são tão bravos como aqui, lá eles acalmaram tudinho, aqui não, eles estão atualmente muito alterados e por isso tem muita doença por aqui. Digo isso porque por aqui, nesse pedaço de rio, esse negócio de benzer manjuba, só eu mesmo, tem outros que falam que benze, mas é só por cima, eu já curei muito, pois eu sei. O manjuba pode ser muitos, peixe, pedra, tem vários tipos. Às vezes aparece para um homem uma mulher em um sonho ou um homem para uma mulher, vem uma mulher bonita para o seu lado, ela vai te abraçando, depois quer deitar contigo, ela já está te atacando, aí ela fica em ti durante toda a noite no sonho. Então já começa uma doença feia, doença de corpo, dor de cabeça, começa a crescer a barriga, a inchar o corpo. O manjuba ou nesse caso a manjuba te ataca para te levar para a casa dela. Teve uma vez que eu fui curar uma menina lá em Tabocal, vieram me buscar, nessa época eu ainda não sabia benzer muito bem. Cheguei nela e ela não tinha febre, o corpo dela era tipo gelo, frio, pois a doença desse manjuba não dá febre não, o corpo só fica frio e inchado. Então a menina estava lá deitada na rede, a mãe dela estava passando álcool nela, mas não dava jeito. Aí a mãe dela me perguntou: “Será que ela vai morrer?” Puxa, eu disse, isso eu não posso dizer, mas se você acreditar no meu trabalho eu posso tentar curá-la. A mãe aceitou e eu comecei com o meu cigarro, comecei a assoprar tudinho, depois eu benzi o álcool para ela poder usar. Fui embora para casa, depois eu voltei lá, mas foi pelo meu sonho, eu sou assim, tipo pajé, eu fui lá sonhando, quando cheguei na casa da menina tinha gente que só, tava cheio de, como se diz, puro *kariwaitá*⁹⁰. Eles estavam todos lá brincando com a menina que estava doente, dando bombom para ela. Quando eu cheguei eles me viram e foram logo saindo para fora, eram os manjuba, tudo manjuba. Eu então peguei a criança e voltei, então eu acordei. Pela manhã eu fui ver como a criança estava, o pai dela me disse que ela tinha voltado a inchar, então continuei a benzer a menina, tive que benzê-la durante três dias. Passados alguns dias eu encontrei de novo com o pai dela, então eu perguntei a ele como estava a criança e ele me disse: “Ela está boa, já está andando de novo, tu acertou”. Manjuba é muito bravo, é tipo rei, ele é branco tipo rei, eles têm tudo de ouro, bem brilhante, eles têm uns brincos e colares parecidos com que os velhos de antigamente usavam, brinco comprido, de prata, de ouro, tipo triângulo. Quando uma mulher vai tomar banho no porto menstruada, ela suja

⁹⁰ *Kariwaitá*, *kariwa* é a palavra normalmente usada para se referir ao homem branco, mas também aos manjuba (*-itá* é um sufixo pluralizador).

a roupa deles, aí ele pensa, quem está sujando minhas roupas, então ele olha e vira assim, rapidamente, tipo relâmpago, zik!, já vai doença para o cara, nem vai para essa mulher que foi tomar banho no porto menstruada, mas para outra pessoa que passe por lá nesse momento. Esses que estão zoando agora [trovejava e chovia torrencialmente] é tudo manjuba, tem trovão que é pajé que faz, mas o manjuba faz trovão mais forte e perigoso que os pajés, o pajé perde para o manjuba no trovão. Esse trovão ataca mais quando alguém chega do trabalho e vai comer sem tomar banho, come e só depois é que vai tomar banho, aí é perigoso, porque vem trovão e mata, é muito perigoso. Por isso o cara tem que se prevenir, quando tu chega do trabalho, primeiro tu toma banho para depois comer. Uma vez eu fui para o garimpo e lá ninguém conhecia o tal do manjuba, então o nosso companheiro encontrou um cabeçudo [um espécie de quelônio], éramos umas 12 pessoas, aí ele disse: “Vamos fazer um assado”. Mas eles foram meio moleques, porque eles pegaram o casco do cabeçudo, ainda quente, e jogaram de qualquer jeito no igarapé. Assim não pode fazer, tem que esperar esfriar, lavar o casco e aí sim você pode jogar fora, mas como eles não fizeram assim, na mesma hora armou um tempo e já foi começando as trovoadas, tivemos que sair do local, pois os manjuba já estavam nos atacando. A gente não pode também deixar o assado queimar, senão o manjuba ataca. Assim que é manjuba, essa é a força deles (Moisés, sítio Madarabi, 2007).

Dessa forma, podemos dizer que esses “pajés menores” no alto rio Negro estão dando continuidade a um processo incessante de restauração da ordem e da saúde do cosmos rio-negrino, controlando e protegendo os humanos dos ataques desses seres predatórios. Os pajés são, aliás, os únicos capazes de tratar eficazmente as doenças e mal-estares causados pelo ataque desses seres. A maioria das pessoas tenta controlar suas atividades diárias e rituais por meio de um comportamento considerado, como vimos no depoimento do curador Moisés, suportável pelos manjubas em seu dia-a-dia, a fim de se protegerem desses ataques. Destacam-se as dietas alimentares e os benzimentos caseiros levados a cabo em situações específicas (nascimento, menstruação e durante os rituais de iniciação) e todo um cuidado que ronda os hábitos alimentares no dia-a-dia: não comer frio, não comer antes de lavar a boca e banhar, lavar sempre as mãos e a boca após as refeições, ter respeito pelos animais, não abusando da caça nem da pesca, não se livrar dos restos animais de qualquer jeito, mas com respeito, dentre outros.

Se o manjuba, como afirmou o curador Moisés, encontra o seu correlato no Uaupés sob o nome de *wa'î-masa*⁹¹, é bem provável que, no Içana e no Xié, onde habitam outros coletivos aruak, encontremos outros nomes para seres semelhantes. Entre os Baniwa do rio Içana, que têm mitologia, rituais e práticas muito parecidos com os que encontrei entre os Baré, esses seres são chamados de *Yoopinai*. Segundo Garnelo, “os *Yoopinai* 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 predar esses recursos. Seus ataques aos humanos podem causar várias doenças” (2003, p. 67). Nicolas Journet aponta que, entre os Curripaco da Colômbia, “la forêt, les zones inondées et les collines sont les domaines des animaux, des esprits de la forêt et des eaux (*iupinai*), seules certaines lagunes et leurs rivages sont également revendiqués” (1995, p. 57). Já entre os Werekena (ou Guarekena) do rio Xié, González Ñañez destaca que uma

[...] categoría muy importante de las regiones cósmica estaría comprendida pelo mundo dos *Umáwali* (*máwali* o “encantos”) que habitan el espacio subterráneo, especialmente en las aguas. Generalmente son simbolizados en esta mitología por las piedras sagradas y su verdadera connotación alcanza la condición de héroes culturales, al menos en los momentos en que Nápiruli se dedicaba a organizar el mundo de las gentes (las etnias) (Ñañez, 1980, p. 69-73).

Entre os Baré, os manjuba costumam ser comparados, ainda que parcialmente, ao Jurupari. Há os que afirmam que o Jurupari é um “tipo” de manjuba, visto que

⁹¹ Segundo Cabalzar, “os povos indígenas Tukano orientais, entre os quais aqueles que habitam a bacia do rio Tiquié, têm uma relação muito especial com os peixes. Não tanto por constituir o principal item de sua dieta, depois da mandioca, mas por seu significado cosmológico. Como veremos, a humanidade era Gente-Peixe (*Wai Masa*). A Gente-Peixe ainda existe, mas uma parte se transformou, tornando-se a humanidade atual. Aqueles que não se transformaram, permaneceram na camada das águas, iniciando uma relação de hostilidade com a humanidade” (Cabalzar, 2005, p. 51). Para Andrello, os *wa'î-masa* “continuaram peixes justamente porque não puderam passar pelo ‘buraco de transformação’, o *pa'mîri-pee*, existente em uma laje daquela cachoeira (Ipanoré). Mas foi, afinal, em suas casas que os ancestrais obtiveram os objetos de transformação, isto é, seus nomes. Por isso, a gente-peixe, os *wa'î-masa*, está constantemente buscando se vingar dos humanos. Quando, por exemplo, uma criança recém-nascida não recebe proteção xamânica apropriada durante o parto, os *wa'î-masa* aproveitam para lhe roubar a alma, deixando a deles no lugar. Quando isso acontece, a criança não se desenvolve normalmente e, às vezes, pode até morrer. É uma forma de roubar uma pessoa e lavá-la para as casas invisíveis dos peixes sob os rios, como que reavendo aquilo que no passado lhes foi tomado pelos ancestrais de humanos de hoje. A mais famosa das casas de gente-peixe fica em Temendavi, localidade do baixo rio Negro. Outra forma de ataque dos *wa'î-masa* são os chicotes invisíveis com ponta de espinhos. Quando se vai tomar banho no porto no mesmo lugar onde foi banhado um recém-nascido, fica-se sujeito a seu ataque” (Andrello, 2006, p. 263).

durante os rituais de iniciação, diante de qualquer quebra das regras impostas, como o jejum, por exemplo, este fica irritado e *saruã*, podendo atacar, de forma similar aos ataques efetuados pelos *manjuba*. Um mito *baré* coletado por Brandão de Amorim no início do século XX estabelece essa identidade de forma mais direta. Lá o Jurupari diz o seguinte: “Eu sou terrível, sou *maayua*, feitiço, frecha, raio, ninguém brinca de mim” (Brandão de Amorim, 1987, p. 135).

Vimos que o xamanismo e os pajés ocupam um lugar importante na manutenção da ordem e na proteção da vida dos nativos do rio Negro, sobretudo no que tange ao tratamento de doenças e mal-estares causados por ações predatórias agenciadas pelos *manjuba*. Os pajés também têm um papel essencial nos rituais de iniciação masculina nos instrumentos sagrados de Jurupari, assim como nos rituais de iniciação feminina por ocasião da primeira menstruação, além dos benzimentos de nascimento e morte (os dois últimos praticamente inexistentes durante o período da minha pesquisa de campo entre os *Baré*).

Contudo, nem o pajé Moisés, nem Juvêncio foram iniciados nos segredos de Jurupari, nunca tendo participado de um ritual ou *dabucuri* em que as flautas e os trompetes sagrados estivessem presentes. Ambos conhecem apenas o som desses instrumentos, uma vez que, quando são tocados nas redondezas das comunidades do *Iábi* e *Cué-Cué*, eles podem ser ouvidos a distâncias razoáveis. Ambos justificam dizendo que, no *Uaupés*, devido à perseguição dos padres salesianos, as flautas e os trompetes do Jurupari haviam sido deixados praticamente de lado, ao contrário do que se deu no alto rio Negro, onde, na opinião deles, os instrumentos musicais do Jurupari foram mantidos. Isso se explicaria pelo fato de que a presença e o controle dos missionários eram bem menos significativos nessa área do que nas localidades vizinhas às missões salesianas implantadas na região. De fato, nesse trecho do rio Negro, acima da foz do *Içana*, até a divisa com a Colômbia e a Venezuela, não foi construída nenhuma missão salesiana, sendo uma região onde as visitas dos padres da missão de São Gabriel parecem não ter sido muito frequentes.

Mesmo assim, Seu Leopoldo, que há mais de 80 anos vive nesse trecho de rio, recorda que os padres salesianos, quando visitavam os sítios e povoados, sempre insistiam para que os nativos da região deixassem de lado as práticas rituais relacionadas com o Jurupari. Ele lembra bem da época em que os padres salesianos que residiam na missão de São Gabriel andavam pelo alto rio Negro e *Xié* de batina branca, a fim não apenas de batizar os pagãos, mas também de convencê-los da necessidade de

abandonarem as práticas tradicionais de culto ao Jurupari e se converterem totalmente ao catolicismo. Seu Leopoldo recorda que, até 1964, os Baré do alto rio Negro executavam com frequência os dabucuri e *kariamã* com os instrumentos sagrados de Jurupari. Nessa época, possuíam inclusive mais de “16 pares de bichos” (flautas e trompetes). Foi, porém, nessa mesma época que um certo Padre Calo, da missão de São Gabriel, teria aparecido na comunidade e dito a ele que, daquela data em diante, o pessoal do Iábi, de Tabocal, Cué-Cué e dos sítios vizinhos estava proibido de fazer as festas e os rituais de dabucuri com o Jurupari. O padre também teria insistido para que as pessoas não procurassem mais os pajés da região e que estes deixassem de fazer benzimentos, sob pena de serem repreendidos pela missão e por “nosso senhor Jesus Cristo”.

Segundo Seu Leopoldo, outro fator decisivo para “completar” o abandono do Jurupari na região foi a aparição do evangelismo protestante, sobretudo na região do baixo Içana e rio Xié, iniciado pela famosa e eficiente missionária da *New Tribes of Mission*, Sophie Muller, por volta dos anos 1940, e levada a cabo ainda hoje por índios nativos convertidos e missionários brasileiros e estrangeiros instalados na região. Seu Leopoldo diz se lembrar da passagem de Sophie pelo rio Negro, mas afirma que em nenhum momento os membros de sua família pensaram em abandonar a religião católica e o Jurupari e aderir ao protestantismo. De fato, nesse trecho de rio onde mora Seu Leopoldo e onde realizei minha pesquisa, só encontramos uma comunidade protestante, a de Mabé. São Francisco, Tabocal dos Pereira, Iábi, Ilha de Guariba, Cué-Cué e Juruti são todas comunidades católicas (exceto um dos sítios pertencente a Cué-Cué).

Seu Leopoldo toma esses acontecimentos como fatores influenciadores do “esfriamento” na região da execução de festas e rituais nos quais os instrumentos sagrados do Jurupari estão presentes. Segundo ele, os “animais” – ou o Jurupari, simplesmente –, diante da insistência e da campanha ferrenha dos padres salesianos, dos missionários protestantes e de alguns nativos influenciados por estes, foram deixados de lado por um bom período – quase duas décadas –, tendo os instrumentos sagrados passado, portanto, um bom tempo debaixo das águas até serem novamente resgatados nos anos 1980.

Nessa época, Seu Leopoldo e outros índios e caboclos da região envolveram-se no movimento político indígena insuflado pelo surgimento da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), em 1987, em São Gabriel da

Cachoeira, e voltado, sobretudo, para o processo de demarcação das terras indígenas da região. O surgimento da FOIRN acabou por estimular o aparecimento de inúmeras organizações locais, as famosas associações, criadas com o objetivo de representar os interesses e os direitos da população de um determinado trecho de rio na política indígena local. Na época da criação da Associação das Comunidades Indígenas do Rio Negro (ACIRNE) – associação fundada em 1988 que representa ainda hoje um trecho do alto rio Negro que vai da comunidade de Juruti até a comunidade de São Francisco, abaixo da foz do rio Xié –, o discurso sobre identidade e indianidade passou a ser articulado de forma mais enfática pelas lideranças indígenas que iam surgindo, levando a uma reavaliação de aspectos importantes da cultura local, que sempre parece ter estado presente, ainda que em estado latente.

Essa época é também freqüentemente lembrada como um momento de transição da política missionária católica na região. Seu Filó, da comunidade de São Francisco, costumava dizer que, com a saída paulatina de cena dos padres salesianos e a chegada dos padres diocesanos na região de São Gabriel, os “missionários católicos” acabaram se “convertendo” para a cultura indígena. Pois se, na época áurea dos salesianos na região, os padres católicos eram totalmente contra a cultura tradicional, e inclusive a combatiam, os que vieram em seguida tinham uma posição bem mais tolerante, chegando até a incentivar a “retomada” da tradição dos antigos, ou seja, a cultura “submersa” do Jurupari.

Aqueles que fundaram a ACIRNE não contaram apenas com o apoio de ONGs envolvidas na política que a FOIRN começava a desenvolver na região, mas também de alguns padres salesianos e diocesanos, além, segundo os próprios nativos, da ajuda de alguns militares. Já os missionários protestantes, pelo menos na região de atuação da ACIRNE, parecem não ter tido participação alguma nesse processo. Desde o surgimento das associações, quando a “tradição” passou a ser uma questão de relevância para a política indígena local, de acordo com Seu Leopoldo, os dabucuri e os rituais de iniciação foram retomados e voltaram a ser realizados, ainda que de forma intermitente e sem muito alarde. Desde então, o discurso do movimento indígena no alto rio Negro vem afirmando a necessidade de manutenção da tradição dos antigos como uma espécie de arma política, visto que, do ponto de vista da política indígena, manter a tradição é uma atitude fundamental para o reconhecimento do direito à terra, dentre outros previstos pela Constituição Federal de 1988. Pode-se dizer que a “revitalização cultural”

como meio do fortalecimento político e cultural foi, desde o início da FOIRN, uma de suas bandeiras principais.

Fizemos esse pequeno desvio apenas para dizer que os pajés que atuam hoje nesse trecho do alto rio Negro não são aqueles que oficiam atualmente os rituais do Jurupari. Como destacado, os pajés Moisés e Juvêncio não foram sequer iniciados nos segredos do Jurupari, e o último pajé reconhecido que oficiava plenamente o “cargo” de benzedor nos rituais de Jurupari, como vimos, o pajé Gregório, faleceu na década de 1990. Mesmo assim, esses rituais não pararam de ser realizados na região e hoje são oficiados exclusivamente por Seu Leopoldo, atual “dono” das flautas de Jurupari, que afirma – na ausência de um pajé especialista nos benzimentos necessários para a execução dos rituais – “quebrar o galho” com o “pouco” que aprendeu durante toda a sua vida e nos inúmeros *kariamã* e dabucuri de que participou. Como vimos na descrição do ritual de iniciação, na ausência de um pajé que saiba benzer “completamente” o *kariamã*, as flautas e os trompetes do Jurupari, que são considerados o próprio Jurupari, o grande pajé dos Baré, são acionados para “completar” o benzimento oficiado por Seu Leopoldo de forma “incompleta”.

3.3 Todo xerimbabo tem um dono: “Eu sou seu dono!”

Carlos Fausto (1997, 1999, 2001, 2008) vem chamando a atenção para a centralidade de noções indígenas tais como as de “mestre” ou “dono” na cosmopolítica amazônica. Fausto sugere que, embora tenham sido abordadas apenas de forma sumária pela etnografia sul-americana, essas categorias parecem caracterizar um “modo generalizado de relação, que é constituinte da socialidade amazônica e caracteriza interações entre humanos, entre não-humanos, entre humanos e não-humanos e entre pessoas e coisas” (Fausto, 2008, p. 329). O autor defende que a relação de “maestria-domínio” é tão importante como a de afinidade para o entendimento descritivo das sociocosmologias indígenas da Amazônia. Seu objetivo é retirar a categoria em questão da sombra de uma “simples categoria ontológica”, como aquela dos “donos ou mestres da natureza”, e deslocá-la para uma categoria relacional que, segundo o autor, implica uma categoria-recíproca, “a qual parece oscilar entre ‘filho’ e ‘animal familiar’, ambas tendo como traço adjacente a idéia de adoção” (2008, p. 332).

Fausto afirma que uma das razões que contribuiu para que as noções de dono e mestre não tenham tido a atenção necessária na etnografia amazônica está relacionada com um contraste fundamental entre duas imagens de sociedades que nortearam parte dos estudos amazônicos nas terras baixas da América do Sul e nas terras altas ou no altiplano andino. Grosso modo, a primeira imagem foi caracterizada – vale notar mais uma vez, quase sempre em contraste com a segunda, isto é, na negativa desta – como representativa de “sociedades” cujas formações sociais estavam fundadas em relações de igualdade e simetria, enquanto a segunda – representativa das sociedades das terras altas (ou mesmo do velho mundo) – caracterizava-se por formações político-sociais baseadas em relações hierárquicas e de assimetria. O contraste segue, portanto, como afirma Fausto, “ora sob o signo da igualdade sociopolítica ora sob o signo da reciprocidade simétrica” (2008, p. 329).

A noção de dono e/ou maestria, sugere o autor, talvez tenha sido “deixada de lado” pelo fato de contradizer justamente essa imagem igualitária e simétrica atribuída às terras baixas, na medida em que ela depende, em um sentido muito preciso, mas também etnograficamente múltiplo, de uma relação de assimetria, quando não aponta diretamente para uma noção de propriedade⁹². Contudo, como adverte Fausto na frase que abre o artigo em questão (2008), essa relação “transcende em muito a simples expressão de uma relação de propriedade e domínio” (2008, p. 329). O importante, vale notar, é que toda relação de dono ou maestria depende de uma outra categoria/posição para que deixe de ser “meramente ontológica” e passe a ser relacional. Ela exige uma categoria recíproca (ou perspectiva), na medida em que na Amazônia todo dono ou mestre guarda, em primeiro lugar, uma posição em relação a outrem e encarna uma relação de transitividade: para ser dono é preciso ser dono ou mestre de alguém, de alguma coisa, de algum lugar, de uma festa, de um ritual, de um benzimento, de objetos, de algum cativo ou animal, ou mesmo de uma espécie, num “jogo entre singularidade e pluralidade” (2008, p. 334).

A fim de demonstrar a difusão e a centralidade das noções indígenas de dono-mestre na Amazônia, Fausto (2008, p. 330-332) levanta uma série de exemplos-noções destacados por diversos autores em contextos etnográficos específicos. Destacam-se os casos Suyá-Seeger, Yawalapiti-Viveiros de Castro, Kuikuro-Fausto, Trio-Brightman,

⁹² Pois essa categoria deriva, ainda segundo Fausto, de um “esquema de predação familiarizante – esquema pelo qual relações predatórias convertem-se em relações assimétricas de controle e proteção” (1997 *apud* 2008).

Sharanahua-Déléage, Marubo-Cesarino e Kanamari-Costa. Mas é a fonte mais antiga dentre as arroladas por Fausto a que nos interessa mais de perto, pois ela se conecta a um dos temas centrais desta tese. Vejamos qual é ela.

Trata-se do mais famoso cativo dos Tupinambá: o mercenário Hans Staden, capturado e supostamente quase devorado em terras brasílicas. Fausto afirma que o alemão, ao relatar sua captura, escreveu que os Tupinambá dirigiam-se a ele dizendo: *xé remimbaba in dé*, “tu és meu animal prisioneiro” (1974[1557], p. 84 *apud* Fausto, 2008, p. 331). Interessante notar que a categoria revelada em primeiro plano pelo tupinambá antigo de Staden não foi a de dono propriamente dito, que aparece de forma eclipsada pelo pronome pessoal da primeira pessoa *xé*, mas a de *remimbaba*, traduzida acima por “animal prisioneiro”, mais tarde aportuguesada para o famoso vocábulo “xerimbabo”. Esse vocábulo, por sua vez, é comumente traduzido/entendido às vezes por “animal prisioneiro ou cativo” (opção que torna mais evidente a reminiscência da guerra), outras por “animal de estimação ou de criação” (opção que ressalta o caráter adotivo). Mesmo assim, em ambos os casos, *remimbaba* ou *xerimbabo* retêm uma ambigüidade intrínseca, presente também no xamanismo amazônico, dada a contigüidade metonímica da caça na guerra e vice-versa, pois mesmo os animais domésticos ou familiares ou mesmo, como veremos, objetos sagrados tratados por essa categoria retêm, ainda depois de domesticados ou familiarizados, traços marcantes de alteridade. Fausto sugere, inclusive, que essa relação dono-xerimbabo expressa uma idéia subjacente de adoção, mais precisamente de filiação adotiva, que, segundo ele, é fabricada por uma dinâmica que pode ser denominada “predação familiarizante” (Fausto, 2008, p. 333). Voltaremos a essa idéia de filiação adotiva a seguir.

A expressão ouvida por Hans Staden, em meados do século XVI, entre os Tupinambá da costa do Atlântico – “*xé remimbaba in dé*” –, proferida em um contexto em que se referia a um “xerimbabo humano”, é análoga àquela utilizada pelos Baré, em um contexto etnográfico bastante diverso do primeiro: *yasú yafumái yanerimbawaitá!* (“vamos fumar nossos xerimbabos!”⁹³). Os xerimbabos nesse caso apresentam uma

⁹³ No nheengatu contemporâneo falado no alto rio Negro, *Ya-* é um prefixo verbal que indica a 1ª pessoa do plural, e *Asú*, o verbo ir. Logo, *yasú* pode ser traduzido para o português como “nós vamos”, ou simplesmente “vamos”. *Yafumái*, do verbo *fumai*, é o verbo “fumar” tomado emprestado do português e *nheengatunizado* com a terminação *ái* (normalmente, quando uma frase é dita majoritariamente em nheengatu, os verbos tomados de empréstimo do português são terminados com *-ái*, *-ei*, *-ae*, que não são senão uma corruptela das terminações *-ari*, *-eri* *-are-*, freqüentes em nheengatu. Por exemplo: *ixé ajudái* ou *ixé ajudári*: “eu ajudo”; *apuderi* ou *apudei*: “eu posso”). Já *yanerimbawaitá* – *yane* é um adjetivo possessivo que normalmente antecede a “coisa” possuída; *rimbawa* é freqüentemente utilizado para animais de estimação, mas não exclusivamente, como estamos vendo; *-itá* é um pluralizador. Assim,

configuração múltipla, pois eles são vários, “reduzíveis” somente a essa categoria, que por sua vez contém inúmeras outras. Se os Tupinambá se referiam ao seu prisioneiro de guerra, tido como aliado dos seus inimigos, os Baré, em outro contexto, referem-se aos seus ancestrais, que são também animais e instrumentos sagrados do Jurupari. Como podemos perceber, os xerimbabos dos Baré, tal como “aquele” dos Tupinambá, não são animais domésticos propriamente ditos.

Gostaria, assim, de destacar a variação ou configuração que as categorias relacionais de dono e xerimbabo assumem no contexto baré, consciente de que qualquer palavra/categoria correlata admite, como afirma Wagner,

[...] a broad range of “conventional” meanings and associations, a specific (“narrow”) association with each of its conventional contexts, a incalculable spread of “personal” or idiosyncratic associations for different individuals, groups, and periods, and a virtually infinite potential for the creation of new meanings through all of these (Wagner, 1981, p. 38).

Assim, minha intenção é menos acompanhar os pormenores do argumento de Fausto – que me serviu de ensejo para a presente seção e que só posso endossar, por considerá-lo especialmente sugestivo para minha descrição dos xerimbabos dos Baré – e mais contribuir, ainda que de modo sumário, para o entendimento de alguns dos múltiplos significados e associações que essa categoria/palavra assume em contextos etnográficos específicos.

Meu ponto de partida – e não irei muito além disso – será a relação inicial entre o oficiante do ritual e os objetos cerimoniais, passível de ser entendida, como veremos, como uma relação do tipo/esquema dono-xerimbabo (Fausto, 2008, p. 332). Vale, inclusive, lembrar, como notado na descrição do *kariamã*, que a relação dos tocadores com os instrumentos sagrados deve ser sempre atualizada por uma “fórmula” precisa que serviu de título para a presente seção. A fim de evitar um comportamento indesejado por parte do xerimbabo ou do instrumento musical (pois é possível que o instrumento não coopere, por estar com “preguiça”, e assim impeça o tocador de obter o som desejado), recomenda-se que o tocador converse diretamente com o “animal” antes

yanerimbawaitá: “nossos xerimbabos”. Desse modo, podemos afirmar que xerimbabo é uma palavra aportuguesada do tupi *rimbawa* que acabou por incorporar o pronome pessoal *ixé* ou simplesmente *Xe*, que indica 1ª pessoa, *ixé rimbawa* ou *xerimbawa*, logo, xerimbabo (cf. Fausto, 2000, nota 6, p. 950). Já “vamos fumar nossos xerimbabos”, como veremos, é um modo poético e dissimulado (sobretudo em relação às mulheres e crianças) de os Baré dizerem “vamos tocar nossas flautas”. Voltaremos nesse ponto a seguir.

de uma sessão musical. O tocador deve dizer a este firmemente: “todo xerimbabo tem um dono, eu sou seu dono!”. Agindo desse modo, afirmam que o xerimbabo não enrola, não fica preguiçoso, e o tocador domina seu xerimbabo, obtendo do instrumento o som desejado.

Se, como sugere Fausto, o mundo ameríndio é um mundo de donos e o dono é o “modelo da pessoa magnificada capaz de ação eficaz sobre esse mundo” (Fausto, 2008, p. 330), gostaria de igualmente sugerir que, entre “parte” dos Baré, o fato de ainda serem os donos ou os guardiões dos instrumentos sagrados de Jurupari os coloca em uma posição magnificada em relação aos demais, que não compartilham dessa parte da cultura dos antigos. Esse é, inclusive, o lugar em que hoje eles próprios magnificam a cultura dos antigos, ao afirmarem que essa é a verdadeira tradição dos Baré e que, por isso, continuam professando-a e transmitindo-a às novas gerações. O ritual configura-se assim como um contexto privilegiado, uma expressão significativa, no qual uma infinidade de elementos simbólicos são comunicados e, ao mesmo tempo, relacionados, como vimos na descrição dos rituais feita anteriormente. Mesmo assim, vale lembrar que mesmo os contextos de um ritual, como Wagner afirma para qualquer contexto significativo,

[...] are never *absolutely* conventionalized, in the sense of being identical for all who share them; they are always loose-ended, incompletely shared, in process of change, and they may or may not be consciously learned, in the sense of “rules”. But the rather tenuous and poorly understood thing that we speak of optimistically as “communication” is only possible to the degree that associations *are* shared (Wagner, 1981, p. 40).

Gostaria aqui de provisoriamente reter a idéia citada acima de que os contextos ou mesmo a “cultura” são *incompletamente* compartilhados.

3.3.1 O dono dos xerimbabos: filiação por captura

Seu Leopoldo, capitão da comunidade baré do Iábi, como vimos, é considerado o “dono” das flautas de Jurupari da região onde mora. Longe de implicar uma relação de posse ou propriedade sobre os objetos, nesse caso a categoria aponta para a condição de

guardião dos instrumentos sagrados e, conseqüentemente, de certas capacidades xamânicas. Seu Leopoldo, hoje com 83 anos e um dos homens mais velhos desse trecho do rio Negro, iniciado nos segredos do Jurupari quando tinha 12 anos de idade, é o detentor de “parte” – para ser condizente com a idéia de que os Baré compreendem o xamanismo que professam como um xamanismo “menor” ou parcial (incompleto) – do conhecimento tradicional herdado dos antigos e diretamente relacionado com o mundo do Jurupari. Ele é, inclusive, o principal – e, por enquanto, o único – oficiante dos rituais de iniciação masculina e feminina nos quais as flautas e os trompetes sagrados de Jurupari estão presentes. Todos os rituais de iniciação, desde a morte do pajé Gregório, segundo informaram os Baré, foram oficiados por Seu Leopoldo, sendo uma prerrogativa dele aceitar ou não qualquer pedido de realização de um ritual de iniciação, também chamado pela literatura antropológica de “rito de passagem”. Ao mesmo tempo, todos aqueles que já foram iniciados nos segredos do Jurupari consideram as flautas e os trompetes sagrados como seus xerimbabos e, assim, são também, em certo sentido, seus donos.

Certa vez, perguntei a Seu Leopoldo se o *kariamã* de que eu havia participado entre eles no rio Negro era diferente de outros rituais de iniciação da região. Ele respondeu que não, mas fez a seguinte ponderação:

Esse *kariamã* que realizamos aqui no rio Negro é dos Baré, mas é o mesmo que é feito no rio Içana, no rio Uaupés e no rio Xié. Eu aprendi esse *kariamã* com o meu pai, que era de uma tribo dos Baré chamada *Wápathi*, o nome em Baré daquele peixinho jacundá, minha mãe era Baniwa, da tribo Arara⁹⁴. Aqui no rio Negro, antigamente, as tribos dos Baré eram diferentes, como lá do rio Uaupés tem Tariano, tem Tuyuka, tem Miriti-tapuyo, tem Tukano-tapuyo, a mesma coisa era aqui. Mas eu não me lembro do nome dessas tribos não, meu pai sim, ele sabia (Seu Leopoldo, Comunidade do Iábi, 2007).

Com os Baré do rio Negro, não adianta insistir na tentativa de reconstrução de grupos de descendência. Eles afirmam não mais se lembrar dos “nomes” dos subgrupos

⁹⁴ Encontramos em Journet a seguinte informação: “Là, dans un rapide, selon la légende de d’Inyapericuli, naquirent les clans Yauareté, Yurupari, Urubu et Arara Tapuya, les quatre divisions des Baniwa Carutana du Bas-Içana” (Nimunedaju, 1927, p. 126). Les noms de clan s sont donnés en lingoa geral, et correspondent, respectivement, à Iaawi dakenai (Yauareté), Maapatsi dakenai (Yurupari), Waiuri dakenai (Urubu), Aadarru dakenai ou Aadarrueni (Arara)” (1995, p. 73). Assim, é provável que a mãe de Seu Leopoldo pertencesse ao clã Arara da fratria Dakenai dos Baniwa do baixo Içana.

baré de antigamente – Seu Leopoldo foi o único velho que, durante toda a minha pesquisa de campo, mencionou a existência no passado de subgrupos baré – e atualmente não dão nomes a grupos ou relações indicativas de subdivisões internas que pudessem ser identificadas com as categorias antropológicas de base da organização social típicas da região, os sibs ou clãs, organizados em fratrias exogâmicas. Como foi dito na primeira parte deste trabalho, os Baré hoje estão organizados em agrupamentos marcados por laços de co-residência, não redutíveis nem ao idioma da descendência, nem ao da aliança, mas, como sugerido, a uma mistura de ambos, sendo que a identificação coletiva é mais fortemente marcada pela habitação e, conseqüentemente, pela posse de certos sítios e pelo pertencimento a certas comunidades – lembrando que normalmente um sítio é tido como pertencente ou contido em uma comunidade, ainda que de forma parcial. O idioma da descendência ou da filiação continua sendo importante, juntamente com os laços estabelecidos por aliança, sendo comum viverem em uma mesma comunidade consangüínea e afim. Assim, o tipo de arranjo lembra aquele descrito por Lévi-Strauss para as sociedades de tipo casa ou “maison”, entendidas como “unidades” que não se deixam definir como famílias, nem como clãs ou linhagens, marcadas por orientações contraditórias entre os interesses maternos e os paternos sobre a criança, dentre outros.

Esse arranjo ambivalente entre filiação e aliança, que parece ser o característico dessas sociedades de tipo “casa” (Lévi-Strauss, 1979; Hugh-Jones, 1993, 1995), está também no cerne da aparelhagem ritual da tradição da religião do Jurupari entre os Baré do alto rio Negro. Se, por um lado, as flautas e os trompetes sagrados do Jurupari, expressão máxima da cultura tradicional dos Baré, são tidos como herdados ou fazendo parte de uma linhagem que, a rigor, descende diretamente dos primeiros ancestrais (encarnados nos personagens centrais da cosmologia aruak da região, quais sejam, o *Napirikuri* e seu filho sacrificado, o Jurupari), por outro, os Baré também afirmam que seus ancestrais são feitos, fabricados, capturados ou, como costumam dizer, “laçados” (como se laça um animal em uma armadilha). Seu Leopoldo – o guardião das flautas e dos trompetes de Jurupari – e outros Baré da região consideram os instrumentos sagrados que possuem como sendo o próprio Jurupari, e não uma representação objetual de um ente superior ou de um antepassado na forma de instrumentos de sopro – o regime semiológico em jogo certamente não é o do reino da metáfora.

Se a etnografia do noroeste amazônico, por exemplo, a de S. Hugh-Jones (1993, 1995) – apoiado no já citado conceito levistraussiano de “maison” –, tem se preocupado

em buscar categorias teóricas que possam deslocar ou introduzir um novo dinamismo na noção de descendência para sociedades segmentares (Viveiros de Castro, 2002, p. 332), é justamente pelo fato de que a etnografia regional não se ajusta exclusivamente a esse modo de relação. Andreello explica:

[...] seguindo Lévi-Strauss, S. Hugh Jones (1995, p. 241) recorda que a noção de casa diz respeito a “um grupo de pessoas ou ‘pessoa moral’, com um domínio sobre propriedades materiais e não materiais – riquezas, nomes, títulos – transmitidos ao longo de linhas reais ou fictícias e utilizadas em forma de legitimação, de maneira que sua continuidade pode ser expressa na linguagem da filiação do casamento, ou, mais usualmente, em ambos”. Entre os grupos do Uaupés, prossegue o autor, tal noção não deve ser aplicada a um coletivo específico, como o sib, o grupo exogâmico ou a fratria, pois se refere especificamente a construções ideais, atualizando-se em duas distintas ocasiões rituais, o *food giving house* e o *He House*⁹⁵ (Andreello, 2006, p. 39-40).

Por hora, gostaria menos de destacar essa identificação entre duas ocasiões rituais e duas formas antagônicas de socialidade (Hugh-Jones, 1995), e mais de sugerir que talvez a ênfase (ainda que ambígua) da etnografia rio-negrina na transmissão (por *linhas* reais ou fictícias) hereditária de bens materiais e não-materiais – em especial dos ornamentos (caixas de enfeites) e instrumentos musicais cerimoniais – acabe por eclipsar o fato criativo, destacado pelos Baré, de que a maioria dos instrumentos são fabricados ou mesmo roubados, quando não copiados ou aprendidos fora do grupo de descendência⁹⁶. Nicolas Journet admite, inclusive, que a opinião abaixo de um dos seus “informantes” curripaco não é nem um pouco convencional:

⁹⁵ Como já notado, os Baré possuem rituais “similares” a estes dos Barasana: *fruit giving house* e *He House* são facilmente identificados aos rituais de dabucuri e do *kariamã*, respectivamente.

⁹⁶ Nem na bacia do Uaupés, onde o tema da descendência linear parece ser mais relevante, o movimento horizontal em direção aos objetos ou riquezas cerimoniais de outrem está ausente. Andreello escreve: “Há também inúmeras histórias até hoje contadas sobre as expedições organizadas por líderes de guerra com a finalidade específica de atacar malocas mais distantes, como as do Baniwa ao norte, para roubar-lhes as caixas de enfeites. Assim, tal como as esposas de um sib, obtidas pela troca de irmãs ou pelo rapto junto à sib de outros grupos exogâmicos, os enfeites cerimoniais podiam igualmente ser obtidos no exterior do grupo. Eles vinham suplementar o princípio vital que se herdava dos ancestrais” (2006, p. 268). É possível que a ênfase ritual dos coletivos tukano da bacia do Uaupés, ou dos autores que escrevem sobre esses coletivos hoje, recaia sobre os enfeites cerimoniais, que por sua vez não parecem desempenhar um papel importante na cosmologia e no ritual baré (quicá baniwa, curripaco e werekena). Por sua vez, os Baré parecem enfatizar a posse dos instrumentos sagrados e outras práticas de conhecimentos que envolvem a sua posse, como “princípio vital” herdado dos ancestrais, fator que parece ter sido eclipsado entre os tukanos em favor dos enfeites cerimoniais. De todo modo, em ambos os casos a ênfase recai sobre o mundo dos objetos e dos ancestrais (Hugh-Jones, 2006).

Noms, instruments et attributs rituels peuvent être considérés comme les emblèmes d'une relation collectivement entretenue avec un éponyme animal. Cependant cette relation ne doit pas être confondue avec un principe de substance partagée ou héritée, ou de subordination à une entité spécifique au clan. La relative indifférence dans laquelle on tient le terme relationnel liant le groupe à son éponyme confère aux noms sont attachés à la « forme » du corps (*naapia*), et les « ancêtres » sont inséparables des instruments utilisés dans les rituels : **“ton ancêtre est celui qui tu sais fabriquer”**, dit un informateur, inversant en quelque sorte l'idée selon laquelle l'ancêtre serait à l'origine du clan (Journet, 1995, p. 55, grifo nosso).

Apoiados na etnografia baré e, parcialmente, na curripaco (Journet, 1995), podemos afirmar que o fato de as flautas de Jurupari serem consideradas os ancestrais dos respectivos coletivos não depende necessariamente de uma relação original e bem esquematizada com um determinado clã ou linhagem propriamente dita⁹⁷. Quando questionados sobre o estoque dos instrumentos sagrados que possuem, o pessoal do Iábi e de Cué-Cué costuma dizer que atualmente (2007) possui cerca de 12 “animais” ou xerimbabos⁹⁸. Alair, de Cué-Cué, lembra bem da ocasião da sua iniciação no Jurupari, em meados de 1970, quando os velhos lhe mostraram “bem uns 20 pares de bicho”. Diante da flutuação do “número oficial” e atual dos xerimbabos, preferem afirmar que na verdade eles podem “laçar”, isto é, fabricar, quantos “animais” quiserem, podendo, inclusive, “laçar” quase todos os “animais” que existem na floresta. Nas palavras de Jurandir:

[...] a gente pode laçar e chegar a um número grande de animais. Vai depender da quantidade de gente para poder usar. Laçar é o seguinte, é o modo de falar, de fazer outro xerimbabo de Jurupari. Se a gente já laçou uma

⁹⁷ Diferentemente dos Barasana, que afirmam que seus instrumentos sagrados, chamados às vezes de *He*, “the true *He*”, usados no *He House* (ritual similar ao *kariamã* dos Baré), segundo Hugh-Jones, “were created in the mythic past and are not man-made, the Barasana say that they cannot remake these instruments” (1979, p. 142-143), os Baré também admitem que os primeiros instrumentos sagrados do Jurupari (*He barasana*) foram originalmente criados no passado mítico (como mostra o mito de origem dos instrumentos sagrados a partir da morte do Jurupari), contudo, não “escondem” o fato de que os instrumentos que possuem hoje foram “laçados”, fabricados, por eles próprios ou por seus antepassados, isto é, são *man-made*.

⁹⁸ Vale lembrar que o número de “animais” não é preciso e não corresponde ao número de instrumentos, visto que alguns “animais” são compostos por um único instrumento, às vezes dois e até três, tal como vimos para o caso do xerimbabo *Uri*.

Paca, para bem dizer, a gente não vai laçar Paca de novo, a gente laça outro tipo de animal, aí vão se ajuntando os animais. Vamos supor que, o senhor viu lá, nós tínhamos 10 animais; temos Mamanga macho e Mamanga fêmea, Paca macho e Paca fêmea, Uacari macho e Uacari fêmea, Caba macho e Caba fêmea, Jacamim macho e Jacamim fêmea, tinha o Cutia que é só um, é só um porque é o jeito de fazer a zoada dele, os Uari são esses que o senhor viu lá. Agora se a gente quiser mais animais a gente vai laçando, vai laçando, vai laçando, quantos a gente quiser (Jurandir, Comunidade do Iábi, 2007).

A imagística ancestral dos Baré é singular. O coletivo do Jurupari de Seu Leopoldo utiliza de uma linguagem (topologia maquina da armadilha) de captura mais do que de descendência de um clã ou grupo social para se referir aos seus ancestrais. Quando vão fazer novos instrumentos, ou mesmo reciclar ou ajustar os antigos instrumentos herdados das gerações passadas dos pais e avôs, os Baré costumam dizer: *yasú yamuyusãna yanerimbawaitá* (“nós vamos laçar os nossos xerimbabos”⁹⁹).

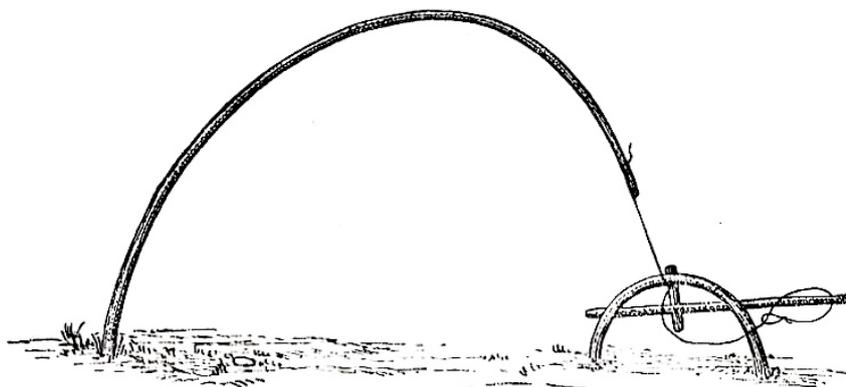


FIGURA 7 – Armadilha para aves ou *yusãna*. Fonte: Koch-Grünberg, 1995a, p. 239.

O modo de relação com o ancestral baré aciona ao mesmo tempo elementos de descendência e captura, pois todos os “animais/ancestrais/instrumentos” são concebidos como sendo ao mesmo tempo herdados e “laçados” pelos seus pais ou pela geração (coletivo) atual. De todo modo, porém, os Baré parecem optar por estabelecer uma ênfase sobre o processo de captura ou feitura desses instrumentos, utilizando do

⁹⁹ *Yamuyusãna*: *ya-* 1ª pess. pl.; *-mu* partícula indicativa de um processo de ação, feitura, agência normalmente acoplado em um verbo ou substantivo, derivado de *muñã* ou *munhã*, traduzido correntemente por fazer. Já *yusãna* designa um tipo específico de armadilha de laço, utilizada para caçar aves e pequenos mamíferos. Logo *yamuyusãna*, em uma tradução quase literal, significa: “vamos fazer uma armadilha de laço”, isto é, “vamos laçar nossos xerimbabos”.

repertório da caça e da guerra, da armadilha e da emboscada, mas não só deste, como um mediador estético e prático bastante sugestivo da relação singular que estabelecem com o “animal-ancestral”, com Jurupari.

Casimiro apresenta outra explicação correlata, esta sobre a herança e a aprendizagem do modo de “laçar” os “animais-ancestrais”:

Acho que cada tribo tem seu jeito de laçar e de usar esse animal, esse Jurupari, como ele [um rapaz presente na conversa] estava dizendo, que o avô dele é do Içana, minha avó, por parte da mãe era também de outra região. O pessoal de antigamente usava o dabucuri diferente, o pessoal saía do rio Xié para vir fazer dabucuri no Içana, do Içana vinha fazer dabucuri no Xié, antigamente era assim que andava esse dabucuri. Porque lá no rio Xié, lá na cabeceira mesmo, tem um lugar que não tem buritizeiro, mas parece que antigamente no início do mundo nesse lugar tinha dois pés de buritizeiro, onde foi entregue o dabucuri, o *kariamã* deles. Então esses instrumentos que todo mundo conhece de um, toda tribo tem o jeito de saber o seu segredo de usar o instrumento, nós aprendemos com os nossos avôs, os nossos avôs aprenderam com os seus pais. Do jeito que nós aprendemos com os nossos avôs é que nós estamos passando hoje esses instrumentos aqui para os nossos filhos, só que a gente não sai mais para outros lugares, Seu Paulo, para poder fazer dabucuri, já os antigos andavam por aí, iam longe, no Içana, no Xié ou aqui para cima na calha do rio Negro mesmo, ou para baixo (Casimiro, Comunidade do Iábi, 2007).

Desse depoimento depreendem-se dois movimentos: o primeiro é o fato de os Baré de hoje considerarem que descendem de uma mistura de povos de diferentes regiões da bacia do rio Negro, assim como de alguns brancos que migraram para a região, como outros coletivos amazônicos de hoje se concebem como “gente misturada” (Gow, 1991), de descendência múltipla e não redutível a genealogias lineares e profundas. O segundo é que as andanças dos dabucuri de antigamente para fora da calha do rio Negro, fator influenciador dessa mistura – por meio de alianças e casamentos, por exemplo –, permitiram que os antigos moradores desse rio, as gerações passadas dos Baré, aprendessem a “laçar” outros tipos de “animais” ou instrumentos que não possuíam no seu “estoque”, indicando assim tanto um movimento de herança (vertical), quanto de aliança (horizontal), ambos importantes para se pensar a relação com o

“animal-ancestral”, atravessada pela posse e pelo conhecimento dos instrumentos sagrados de Jurupari.

Alair, morador da comunidade de Cué-Cué, contou que seu irmão Sabá, há alguns anos, havia participado de um ritual de *kariamã* no rio Xié com os Werekena de Tunun Cachoeira, e que nessa ocasião ele conheceu um trompete que jamais tinha visto e de que jamais tinha ouvido falar. O instrumento era chamado de *dakirú*, nome de um pequeno peixe da região, também chamado de “peixe da noite”. Eram necessárias cinco pessoas para “funcionar” esse instrumento, segundo Alair, dadas as suas proporções. Depois de contar sobre o incrível xerimbabo dos Werekena de Tunun Cachoeira, ele afirmou que seu irmão havia aprendido como “laçar” esse “animal” e que, se eles quisessem, poderiam fazê-lo, e assim aumentar o número de xerimbabos que possuem hoje, o que demonstra o caráter aberto dos instrumentos que fazem parte do repertório ancestral dos Baré hoje. A desculpa dos Baré para não aumentarem o número de xerimbabos que possuem é que não adianta “laçar” mais “animais” se não há pessoas suficientes para tocá-los. A quantidade de xerimbabos e de homens que participam de festas e rituais nos quais os instrumentos sagrados estão presentes deve ser semelhante. O ideal é que todos os homens iniciados presentes em um ritual toquem os instrumentos sagrados simultaneamente. Eventualmente, podem até faltar instrumentos para serem tocados pelos homens, o que indicaria um número de pessoas maior do que o de instrumentos – para os Baré isso é um bom sinal. Já o contrário – sobrarem instrumentos, sem que haja alguém para tocá-los – é tido como mau sinal, pois indica que são poucos os homens que participam do ritual. Donde o fato de afirmarem constantemente que não “laçam” mais “animais” pela simples razão de que não há pessoas em número suficiente para tocá-los, sendo, portanto, sem sentido possuírem muitos xerimbabos, que não serão utilizados por falta de tocadores.

Faz-se necessário precisar o esquema de filiação em jogo no caso dos Baré. Em vez de um esquema de filiação adotiva, como sugerido por Fausto, melhor seria defini-lo como um esquema de filiação por captura, pois, como vimos, para os Baré, assim como para “os Curripaco” (Journet, 1995, p. 55), seus ancestrais são aqueles que eles sabem fabricar (os Baré diriam: “nossos ancestrais são aqueles que sabemos laçar”). A relação dono/xerimbabo é também ascendente, e não apenas descendente, devido à instabilidade posicional dessas categorias (Fausto, 2008, p. 351), pois os ancestrais-xerimbabos dos Baré não são seus “filhos adotivos”, mas sim seus “vovôs”, como

costumam carinhosamente chamar seus xerimbabos, especialmente um deles, a flauta *Abu* ou *Mawá*.

Assim, podemos concordar com Fausto que o que está em jogo é um tipo de filiação cosmopolítica e interespecífica, na qual a transmissão vertical de substâncias é menos importante. No caso dos Baré, porém, a transmissão vertical tem lá sua importância – na medida em que os Baré aprenderam, em primeiro lugar, a “laçar” seus xerimbabos com seus pais e avôs reais (no limite, como os ancestrais míticos) – juntamente com o aspecto horizontal de captura, que, como vimos, é expresso em uma linguagem baseada na armadilha ou no “laço”, que indica, por sua vez, o caráter também construído da filiação. Donde a sugestão de que a relação com o xerimbabo entre os Baré descreve um tipo de filiação por captura no qual o conhecimento xamânico é ao mesmo tempo herdado e aprendido com outros coletivos indígenas da bacia rio-negrina. Pode-se assim concluir que o Jurupari é um tipo muito específico de “animal familiar”. Mesmo assim, a filiação por captura, assim como a filiação adotiva, caracteriza-se por sinalizar para um tipo de filiação tida como incompleta (Fausto, 2008, p. 352).

3.3.2 Nota sobre a categoria reversa de “nenhum dono”

No começo do mundo, quando o mundo era muito pequeno, havia uma outra gente que andava matando e comendo as pessoas. Eles mataram toda a tribo dos *Duemieni*, um povo deste mundo antigo. Mataram todos eles, todos os *Duemieni*. Então o chefe dessa gente que matava chamava-se *Enúnhere*; ele era o sogro dos *Duemieni*. Um dia ele estava comendo o osso de uma pessoa que havia matado, e ele jogou o osso – *Pi'thi'... Taa*. Caiu no meio do rio, abaixo (José Marcellino Cornelio, de Uapui – rio Aiari, afluente do Içana. In: Cornelio *et al.*, 1999, p. 33).

Assim começa a narrativa mítica que abre o livro dedicado à mitologia dos *Hohodene* e *Walipere-dakenai*¹⁰⁰, subgrupos Baniwa, do rio Aiari, publicada no terceiro volume da coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro*. *Enúnhere*, como esclarece Wright em nota de pé de página (1999, nota 1, p. 33), é o chefe dos animais, uma “outra

¹⁰⁰ Segundo Robin Wright, “dois grupos de Baniwa que moram no Aiari, afluente do rio Içana do Brasil” (1999, p. 10).

gente”, como afirma o narrador, que quase teve êxito em exterminar e canibalizar todos os *Duemieni* (tidos como uma espécie de proto-humanos da qual descende a humanidade atual e que mantinha, no começo do mundo, relações de aliança e guerra com os animais). A história é a de uma perda quase total de uma tribo que, em seguida, é “regenerada” a partir de um osso dos seus descendentes canibalizados por *Enúnhere*.

Enúnhere era casado com a avó dos *Duemieni*, sendo ela a única mulher (ou pessoa) que *Enúnhere* não havia devorado. Ao perceber que sua esposa chorava a morte de seus parentes, ele a aconselha a buscar um dos ossos de seus parentes, que ele havia jogado rio abaixo. Na versão baré que ouvi de Eduardo, da comunidade de Tabocal dos Pereira, no alto rio Negro, a velha, considerada igualmente avó dos Baré, e em situação semelhante à da avó dos *Duemieni*, teria recebido em sonho o conselho de buscar um dos ossos dos seus parentes mortos e deixá-lo dentro de um cesto. O fato importante em ambas as versões é que desse osso brotaram três seres (na versão baniwa, camarões que se transformaram em grilos; na versão baré, simplesmente, grilos). Esses seres minúsculos e misteriosos foram crescendo rapidamente, até se transformarem nos *Nhãpirikunai*, “que significa eles-dentro-do-osso” (1999, p. 33). Esses seres inicialmente não eram senão *Napirikuri* e seus dois irmãos, *Dzulíferi* e *Eri*, também chamados por eles próprios de *Hekoapinai*, a “gente-universo” (1999, p. 34). Rapidamente os *Hekoapinai* começaram a transformar o mundo.

Então eles transformaram tudo! Eles transformaram, os *Hekoapinai* começaram a fazer tudo!! Assim, o universo apareceu. Eles fizeram tudo! Do jeito que eles sabiam fazer! O universo de *Nhãpirikuli*! A gente-universo. A gente-universo viva. Então eles transformaram tudo. Eles deixaram o mundo pronto, tudo no mundo ficou pronto... Assim foi que eles fizeram o mundo, os *Hekoapinai*. Os *Hekoapinai* antigamente! Começaram o mundo para nós. O universo começou para nós. Os *Hekoapinai* fizeram o mundo antigamente (1999, p. 36).

Quando os *Iaperikunai* ou *Hekoapinai* (a “gente-universo” ou os três irmãos primordiais: *Nhãpirikuli* ou *Napirikuri*, *Dzulíferi*, *Eri*) terminaram de fazer o mundo e o deixaram pronto, disseram à velha: “agora, vamos voltar a matar os animais para vingar os nossos parentes mortos”. Ao que a velha respondeu: “tá certo” (1999, p. 36). Esse começo de mundo, como fica claro no mito, é marcado por relações de aliança e hostilidade entre uma proto-humanidade, que *Napirikuri* e a avó dos *Duemieni* (assim

como a avó dos Baré) representam, e os animais (ou uma “outra gente”). O perigo eminente a ser combatido pelos *Hekoapinai* era o canibalismo excessivo dessa “outra gente”. Um dos objetivos de *Napirikuri* e de seus irmãos, após terem constituído um novo mundo, é reverter a ordem das coisas, vingando, em primeiro lugar, a morte dos parentes consumidos pelos animais.

O primeiro animal a ser vingado, segundo a versão do baniwa Cornélio do Ayari, foi o peixe sarapó, que os irmãos encontraram quando este tirava água de um lago com uma cuia. O peixe, ao ser interpelado pelos *Hekoapinai*, deixa escapar uma frase enigmática que inverte a categoria de “dono”, destacada na sessão anterior deste trabalho, para o seu revés – “nenhum dono”. A frase que o sarapó diz enquanto esvazia o lago é a seguinte: “Nenhum dono do lago do povo onça¹⁰¹”. A frase credita-lhe o direito de esvaziar o lago sem dono. Robin Wright lança mão de um interessante pé de página que esclarece a “atividade animal” do sarapó de propositalmente desconsiderar os donos (a propriedade, ou melhor, os nomes) das coisas e dos lugares para poder transformá-los (interferir, trabalhar, utilizar, destruir) ao bel prazer:

Se o sarapó não fala essas palavras, diz-se, o lago não seca. Segundo narradores, são “palavras de nomear” para jogar água¹⁰². São palavras do tipo *nhapakathi*, orações que fazem acontecer determinadas ações. A palavra “nenhum dono” ou *maminali* faz com que o objeto, aqui o lago, não pertença a ninguém e, portanto, possa ser alterado pelo animal. A idéia é que os animais que os *Hekoapinai* encontram estão desempenhando alguma ação desordenadora. Todas as coisas que eles alteram, porém, têm dono, os *Hekoapinai*. Os irmãos matam os animais para se vingarem e, ao mesmo tempo, restabelecer a sua propriedade sobre o mundo e as coisas do mundo (Wright, 1999, p. 37).

Napirikuri parece assim ter desempenhado uma série de atos vingativos, que, nesses primórdios da humanidade, visavam, além da vingança propriamente dita, ao estabelecimento de uma nova ordem no mundo recriado, a fim de amenizar a função canibal e destruidora que os animais-afins desempenhavam, como vimos, com bastante sucesso.

¹⁰¹ Conforme a nota 10 de Wright (1999, p. 36) para o presente mito, “o povo-onça são os *Dzauinai* que seriam os mesmos *Duemieni*, o povo dos *Hekoapinai*”.

¹⁰² “Jogar água” é também uma das técnicas utilizadas por alguns pajés da região do rio Negro. São raros, porém, os pajés de hoje que usam essa técnica, sendo que a maioria utiliza tabaco, sonhos e benzimentos como mediações ou instrumentos de ação xamânica.

Jonathan Hill destaca, por sua vez, que esse “tempo primordial” é apresentado pelos Wakuénai em cerca de dez narrativas

[...] that describes the origins of the trickster-creator (*Iñapirrikuli*, or “Made-From-Bone”), sickness, and death. This grouping of narratives centers around the figure of the trickster-creator, whose struggles against various adversaries resulted in the creation of natural and social worlds. Overall, “The Primordial Times” was a period of unceasing violence between Made-From-Bone and his animal-affines *in which the trickster anticipated the treachery and deceit of other beings and skillfully manipulated words and other signs as tools for deceiving and defeating these adversaries*. The trickster always managed to find ways to cope with difficult, even life-threatening situations, not by directly confronting adversaries but through self-concealment and use of secret knowledge to imagine a future way to break out of present dangers (Hill, 2007, p. 4).

Gostaria de destacar que esse tipo de ação desordenadora, que o peixe sarapó pretende levar a cabo através de palavras (*nhapakathi*) que possuem o poder de agir e transformar as coisas mesmas, contrasta diretamente com o mundo amazônico imaginado como um “mundo de donos”. “Nenhum dono do povo onça” funciona como um dispositivo sempre atuante que desconstrói uma ação ordenadora anteriormente dada. Como sugere Felipe Agostini (2008) em uma leitura original de três versões do mito de criação desana (povo Tukano Oriental, da bacia do Uaupés), parece que o pensamento ameríndio necessita construir movimentos e ações cujo caráter ordenador é fundamental – os mitos de criação e transformação desana, por exemplo –, para em seguida, contra estes, surgirem contra-movimentos que desfazem o movimento ordenador. Segundo Agostini, esses movimentos podem ser compreendidos através das atitudes ou ações características de dois tipos de xamãs referidos na mitologia desana e que Hugh-Jones batizou de “horizontal” e “vertical”: o primeiro chamado de pajé, o segundo de *kumu*. Agostini sintetiza sua leitura nos seguintes termos:

A leitura geral aqui empreendida [na dissertação] parte de um artifício, a diferença esquemática e freqüentemente prática entre o pajé e um outro tipo de xamã, o *kumu*. Parto da hipótese de que o pajé poderia ser lido como uma reversão do *kumu*. O segundo opera no sentido de imprimir a diferenciação extensiva no mundo. De distinguir os humanos, os grupos, os territórios, constituindo o espaço, atuando na produção e reprodução do grupo e das

coisas tal como devem ser. Assim, procuro entender o pajé como se ele fosse o inverso do kumu. E como se os problemas que a sua existência coloca no pensamento indígena fossem problemas reversos aos problemas do kumu. Assim, tento entender os relatos sobre o pajé, míticos ou não, como se ele oferecesse para os indígenas uma forma reversa de entendimento do mundo. A questão com que se pretendia encerrar esse trabalho era então o que isso poderia nos dizer não apenas sobre o pajé, mas sobre o universo indígena. Em outras palavras, o que se pretendia aqui era perceber o que entender o pajé como uma possibilidade de leitura reversa do mundo indígena poderia elicitar sobre esse mesmo mundo” (Agostini, 2008, p. 116-117).

Ora, não é possível entender o movimento ordenador de *Napirikuri* (característico de um “mundo de donos”) e o movimento desordenador dos animais (a exemplo do sarapó do mito baniwa, um movimento reverso de um “mundo sem donos”) como imagens correlatas à descrita por Agostini? O pajé tal como descrito por Agostini (2008) não incorporaria, como sugeriu Fausto, a dupla-face do mestre (2008, p. 352), tornando toda relação com o mundo ambivalente, impedindo assim uma visão unificadora ou ordenadora do mundo ameríndio? A categoria de “nenhum dono” deveria ser levada em consideração como uma categoria relevante para o pensamento indígena, que inverte e ao mesmo tempo indica um limite daquela de “dono” e de “maestria”? Seria igualmente importante imaginar o que a categoria de “nenhum dono” poderia elucidar sobre esse “mundo de donos”?

3.4 Um movimento reverso no *kariamã*: o *saruãsa*

Um dos aspectos mais salientes dos rituais de iniciação do *kariamã* entre os Baré, assim como do dabucuri, diz respeito a uma noção ou conceito indígena de destaque no contexto rio-negrino – a noção de *saruã* ou *saruãsa*. Embora utilizada pelos Baré em nheengatu, encontramos também noções correlatas na região, como veremos adiante, entre os Baniwa e os Curripaco (e possivelmente entre os Tukano Orientais). Trata-se, portanto, de uma palavra nheengatu para um conceito compartilhado por outros povos de línguas aruak maipure do noroeste amazônico (e, provavelmente, além de lá).

O conceito indígena de *saruã* ou *saruãsa*¹⁰³ é complexo e polissêmico, irreduzível a uma tradução simples e precisa. Os Baré encontram dificuldade para traduzi-lo para o português e costumam usá-lo mesmo quando falam em português. O entendimento dessa noção, tal como articulada no dia-a-dia e, de forma mais contundente, no ritual do *kariamã*, depende de aproximações sucessivas, a partir da acumulação de inúmeros traços ou aspectos relacionados pelos nativos. Gostaria de sugerir que esse ritual é fabricado, realizado, construído, em larga medida, *contra* o *saruãsa* dos alimentos retirados (ou predados) da natureza – sobretudo das frutas e dos animais, mas não somente destes –, como vimos na descrição dos rituais e como veremos mais detalhadamente a seguir.

Um dos objetivos centrais do ritual do *kariamã* ou, mais precisamente, do “benzimento da pimenta” realizado pelo “pajé” com a ajuda dos instrumentos sagrados do Jurupari é a descontaminação ou dessubjetivação do alimento a ser “provado/lambido” ritualmente pelos iniciantes. Essa descontaminação (ou benzimento) é explicada pelos Baré como um ato de retirada do *saruãsa*, tornando seguro o consumo de todos os alimentos retirados da floresta e das águas – caças, frutas e peixes – para os iniciantes, por “toda a vida”. Mesmo assim, é necessária uma série de condutas no dia-a-dia para que o consumo dos alimentos cotidianos continue sendo igualmente seguro, sobretudo para aqueles que não passaram pelo ritual de iniciação e que por isso são considerados mais vulneráveis à “contaminação” pelo *saruãsa* dos alimentos predados da natureza. Além disso, os humanos são contaminados pelo *saruãsa* não apenas pela ingestão dos alimentos, mas também pela quebra de regras e de condutas tidas como corretas, ou mesmo pelo simples fato de penetrarem na floresta ou navegarem pelo rio. O perigo decorre do acúmulo sucessivo do *saruãsa* no corpo das pessoas, que em razão disso podem ficar doentes, sendo necessários alguns procedimentos para a retirada do *saruãsa* que vai se acumulando no corpo dos Baré.

Minha hipótese inicial, para uma análise alternativa do ritual de iniciação dos Baré, é a de que, se por um lado o ritual de iniciação é concebido e fabricado como um “ritual de fertilidade”, visto que muito dos aspectos em jogo estão direcionados para a

¹⁰³ É possível sugerir que a diferença entre *saruã* e *saruãsa* seja aquela entre um adjetivo e um substantivo. Os Baré costumam dizer que “fulano está *saruã*”; já *saruãsa* seria o substantivo relativo a esse estado – “tem que benzer para tirar o *saruãsa*”. Segundo Gerald Taylor (1985, p.15), o sufixo *-sa* não é senão uma “redução” do sufixo nominalizador *-sáwa*. Segundo Pe. Afonso Casanovas (2006, p. 52-53), *-sawa* é um tipo de sufixo nominal, que, acrescentado em diversas palavras – verbos, adjetivos e substantivos –, pode indicar ação, modo de ser, qualidade e condição. Um exemplo correlato diz respeito à palavra *masi* (doente), que, acrescida do sufixo *-sawa* ou simplesmente *-sa* – *masisawa* ou *masisa* –, passa a significar doença.

fabricação de um corpo e de uma pessoa saudáveis, por outro, é necessário perceber uma espécie de contra-movimento, um movimento reverso que “contra-efetua” ou “contra-inventa” o movimento de fabricação ou atualização do ritual, se utilizarmos um jargão deleuziano e wagneriano incorporado por Viveiros de Castro (2002, p. 453) em sua teoria da construção do parentesco.

Entendo, assim, que o ritual do *kariamã* entre os Baré é fabricado (tal como o parentesco amazônico) contra um fundo ou um dado de hostilidade, nesse caso, hostilidade dos não-humanos – animais, frutas e instrumentos sagrados – contra os Baré. Nesse sentido, o *saruãsa* pode ser entendido como um conceito que se articula diretamente com aquele da afinidade potencial. O que me leva a sugerir que o movimento ritual do *kariamã* objetiva, entre outros, a desconstrução (nesse caso, descontaminação ou neutralização) de um fundo de alteridade que engloba a socialidade humana (e não-humana), visto que a dinâmica da predação, assim como a da contaminação pelo *saruãsa*, é da mesma ordem da dinâmica da afinidade potencial (Viveiros de Castro, 2002, p. 451).

O conceito de *saruãsa* é parcialmente conexo a inúmeros termos presentes na maioria dos coletivos indígenas da Amazônia, comumente traduzidos por “alma”, “espírito”, “agência”, dentre outros, como recordou Viveiros de Castro na apresentação da monografia de Aparecida Vilaça (1992) sobre o canibalismo wari’. No caso wari’, o conceito esmiuçado pela etnógrafa, igualmente complexo e polissêmico, é o de *jam*, central para o entendimento do xamanismo e da doença entre Wari’. Vale destacar um dos diversos aspectos da noção de *jam*, a fim de perceber como essa noção se articula e se diferencia da noção de *saruãsa* entre os Baré. Segundo Vilaça:

Tradicionalmente, cada vez que um animal com *jam* [...] era morto (caçado ou pescado), ele deveria ser ‘olhado’ por um xamã, antes mesmo de ser cortado para o cozimento. [...] Muitas doenças são atribuídas ao fato de o alimento não ter sido “olhado” pelos xamãs antes do consumo. [...] Em suma, para serem consumidos, os animais com *jam* (categoria que inclui as abelhas/mel) devem ser destituídos daquilo que lhes confere a humanidade, o urucum e o babaçu, ou seja, transformados em simples animais, e também separados de seus próprios alimentos. A questão não é, portanto, o consumo da carne destes animais, já que eles não fazem parte dos interditos alimentares, mas a realização de um ato canibal – comer um “animal humano” – ou o estabelecimento de uma relação de comensalidade com o animal (Vilaça, 1992, p. 66-67).

Entre os Wari', a noção de *jam* identifica os animais (wari') aos homens (wari'), isto é, humaniza os animais, pois é concebida como um princípio de humanização compartilhado por qualquer ser que se coloque em posição potencial de sujeito (= wari'). O conceito de *saruãsa* entre os Baré não opera do mesmo modo, pois, na visão dos Baré, os humanos se distinguem dos animais, não por possuírem *saruãsa*, mas, dentre outros fatores, por absorverem ou contaminarem-se por essa “substância”, tida como uma capacidade agentiva e predatória dos seres que habitam a floresta e os rios com os quais os humanos estão constantemente interagindo e os quais eles estão constantemente predando.

Dessa forma, o *saruãsa* pode até ser pensado como o “espírito”, a “alma” ou um “princípio de agência” dos animais (e não só deles, como já destacado), que no tempo mítico eram “gente-animais” (e ainda o são em um certo sentido hoje). Contudo, esse “espírito” não é um princípio compartilhado pelos Baré, visto que o espírito que humaniza os animais não é o mesmo que humaniza os homens; nesse caso, resta uma diferença irreduzível, ao contrário do que o contexto wari' parece sugerir. De todo modo, em ambos os casos, o *jam* e o *saruãsa* dos animais precisam ser “olhados” e retirados pelos xamãs (ou por outras atividades xamânicas não necessariamente dependentes de um xamã *stricto-sensu*, tal como no caso dos Baré), para torná-los “simples presas” e, portanto, incapazes de uma contra-predação. Finalmente, é possível afirmar que tanto entre os Baré, quanto entre os Wari', a predação por *saruãsa* e por *jamikarawara* (*jam* dos animais) revela-se através de um idioma da vingança ou do “contra-canibalismo” (Vilaça, 1992, p. 70).

Nicolas Journet afirma que a origem “mítica” da caça e da pesca entre os Curripaco colombianos relaciona-se com o “herói” de diversos grupos aruak do noroeste amazônico que já conhecemos – o Iapirikuri –, o qual, segundo o autor,

[...] est un personnage vindicatif qui mène contre les ancêtres des animaux de la forêt et des eaux une guerre qui va en s'amplifiant. Nous n'avons pas a priori de raison d'opposer entre elles la guerre et la culture des jardins, à ceci près que la “guerre” de Iapirikuri est, pour les homes, à l'origine de la chasse et de la pêche: chacune des “guerres” mythiques de Iapirikuri est l'acte fondateur qui institue pour les homes le droit de tuer et manger chacune des grandes classes d'animaux constituant leur gibier quotidien. Iapirikuri est

donc, spécifiquement, l'ancêtre fondateur de la chasse (Journet, 1995, p. 113).

Dessa forma, é possível admitir que também entre os Curripaco, povo afim dos Baré, com os quais compartilham mitologia e práticas sociais parcialmente semelhantes, exista uma continuidade entre as guerras míticas de outrora e a caça e a pesca de hoje – continuidade que deriva dessa relação fundadora estabelecida por Iapirikuri (o ancestral dos Curripaco, Baniwa, Wakuénai e dos Baré) e os ancestrais dos animais da floresta e das águas, que continuam sendo predados pelos humanos de hoje.

Carlos Fausto (2002) aborda o problema da predação e da comensalidade na Amazônia como dinâmicas articuladas de produção de pessoas e de socialidade. Nesse artigo, o autor retoma um dos temas principais abordados em seu livro sobre os Parakanã (2001), qual seja, a proposição de “um modelo da guerra e do xamanismo indígenas que articulasse a predação no exterior à produção no interior” como “pólos de um mesmo movimento” (2002, p. 7). Interessante notar que o autor, no final desse artigo, redefine o canibalismo não como “consumo do semelhante”, mas como consumo da “parte-ativa do outro” (2002, p. 33). O que me leva a concluir provisoriamente que os Baré consideram o *saruãsa* justamente como uma “parte-ativa do outro”, e não como um princípio compartilhado que os levasse a se identificar como semelhantes ao animal morto transformado em alimento.

Viveiros de Castro, por sua vez, redefiniu recentemente o canibalismo tupi

[...] como um processo de transmutação de perspectivas, onde o “eu” se determina como “outro” pelo ato mesmo de incorporar este outro, que por sua vez se torna um “eu”, mas sempre no outro, enquanto “dentro do outro”. Tal definição pretendia resolver uma questão simples, porém insistente: **o que do inimigo era realmente devorado?** Não podia ser sua matéria ou “substância”, visto que se trata de um canibalismo ritual, em que a ingestão da carne da vítima, em termos quantitativos, era insignificante; ademais, são raras e inconclusivas as evidências de quaisquer virtudes físicas ou metafísicas atribuídas ao corpo dos inimigos. O canibalismo, e o tipo de guerra indígena a ele associado, implicava, sustentei, um movimento fundamental de autodeterminação recíproca pelo ponto de vista do inimigo (Viveiros de Castro, 2008, p. 87, grifo nosso).

Minha interpretação do ritual do *kariamã* dos Baré inspira-se também nesse movimento fundamental de autodeterminação articulado ao ponto de vista de outrem, na medida em que o ponto de vista do outro (dos animais, das frutas, dos manjuba, dos instrumentos sagrados do Jurupari) é fundamental para a constituição da pessoa baré, a despeito da ambigüidade que cerca a relação dos Baré com os animais e com seus ancestrais, ambos potencialmente capazes tanto de “nutri-los”, tornando-os saudáveis, quanto de predá-los, tornando-os doentes e até mesmo levando-os à morte.

Desse modo, gostaria de deslocar a pergunta presente na dinâmica do canibalismo tupi com o intuito de destacar o que se passa entre os Baré em sua “luta” contra o *saruãsa* (inimigo necessário?). Se são raras e inconclusivas, como afirmou Viveiros de Castro, as evidências de quaisquer virtudes físicas ou metafísicas atribuídas ao corpo dos inimigos dos tupi(nambá), sugiro, diante da inversão aqui proposta, que o “corpo” da maioria dos animais, de algumas frutas e dos instrumentos sagrados de Jurupari possuem “desvirtudes físicas e metafísicas” – o *saruãsa*, por exemplo –, que são justamente *o que* (da parte) do animal (das frutas e dos instrumentos sagrados) não deve ser “consumido” ou “incorporado”. Contudo, como é inevitável que o corpo dos Baré seja contaminado pelo *saruãsa*, são muitos os movimentos de evitação e purificação.

Dominique Buchillet (1983, 1988, 1990) nota que também entre os Desana do Uaupés brasileiro e entre outros povos Tukanos Orientais¹⁰⁴ o consumo da carne de um animal é cercado de cuidados. A autora observa que o que se absorve de um animal não é apenas uma “simples presa”, mas também uma série de traços que se referem a atributos físicos, psicológicos, míticos e de conduta, específicos de cada animal, além de incorporar todo o processo utilizado na preparação culinária do alimento a ser ingerido. Desse modo, segundo Buchillet:

[...] todos estos elementos que están ligados a una substancia particular, se incorporan al individuo en cualidad de elementos extraños que están propensos, en caso de una ingestión inexacta (es decir, durante un período inapropiado) o no controlada (no descontaminada o descontaminada insuficientemente por el *kubu*) de un rubro alimenticio, a provocar varios desórdenes del cuerpo. Estos males varían de acuerdo con la naturaleza de la substancia absorbida y la de los materiales y herramientas usados en su

¹⁰⁴ Cf. I. Goldman (1963), Reichel-Dolmatoff (1997), Torres Laborde (1969), Langdon (1975), C. Hugh-Jones (1979), S. Hugh-Jones (1979, 1996), Arhem (1981, 1991), Cabalzar (2005).

producción e preparación. Una substancia alimenticia es, en cierta manera, un resumen simbólico de estas conexiones e asociaciones (Buchillet, 1990, p. 334).

Luiza Garnelo (2003) afirma que a dietética e os benzimentos, entre os Baniwa do rio Içana, são de extrema importância não apenas nos períodos liminares, como observado acima, pois as dietas e os jejuns são relevantes tanto para a preservação da saúde, quanto para a recuperação de pessoas adoentadas. A autora destaca que os *kalidzamai* (rituais correlatos ao *kariamã* dos Baré) são essenciais na medida em que orientam não apenas a dietética, mas também as regras de higiene e conduta que as pessoas devem seguir durante toda a sua vida.

Andréa Silva, em artigo sobre as preferências e os tabus alimentares da população ribeirinha do médio rio Negro, informa que

[...] entre as espécies amplamente permitidas para consumo pelos convalescentes em estado de liminaridade, estão os “peixes de escama”, como aracus, pacus, carás e traíra, aves domésticas (frango) e pequenos mamíferos como a cotia, considerada não ofensiva devido à dieta vegetariana à base de frutos. Entretanto, tais regras nem sempre são obedecidas porque, apesar de conscientes quanto aos riscos da quebra do tabu, o alimento proibido pode ser a única opção do cardápio da casa. Assim, [...] as práticas subjacentes parecem ser bastante negociáveis e dependentes do contexto e do momento (SILVA, 2007, p. 136-137).

Pode-se dizer que entre os Baré do alto rio Negro a orientação é a mesma. As evitações e as dietas em períodos de convalescença de alguma doença, picadas de cobra, envenenamentos, nascimento de crianças e, como temos observado, durante e após os rituais de iniciação costumam ser observadas. Quando uma pessoa é picada por cobra venenosa, como pude observar em uma única ocasião, toda a família ou os co-residentes cumprem a dieta até a recuperação da pessoa que foi picada (no caso, cerca de uma semana). Pude também observar que os pais de crianças recém-nascidas costumam igualmente evitar o consumo de determinados alimentos. Dentre os alimentos normalmente evitados, estão os peixes lisos (aqueles que não possuem escama) e outros peixes de dieta carnívora e dentados (piranha, por exemplo), peixes que possuem

espora¹⁰⁵, peixes grandes, que em sua maioria são considerados muito gordurosos, assim como as caças maiores. Frutas azedas, com espinho e gordurosas também costumam ser evitadas nesses períodos. Contudo, como destacado acima, o rigor das restrições e o tempo das dietas são bastante negociáveis¹⁰⁶. De todo modo, como demonstra Garnelo, as dietas, “além de recriar diariamente a luta ancestral com a alteridade disruptiva, incrementam o ascetismo, o autocontrole e a disciplina corporal, qualidades consideradas vitais à preservação do bem-estar e da harmonia na vida comunal” (2003, p. 77). Voltemos ao ritual do *kariamã*, no qual esses valores se encontram condensados e são, de certa forma, justificados.

3.4.1 Movimento primeiro: o do *kariamã*

Como vimos, *kariamã* é o nome dado pelos Baré não apenas aos rituais masculinos e femininos de iniciação, mas também à “comida ritual” que o *mutawarisa* (pajé) ou o oficiante benze, com a ajuda dos instrumentos sagrados (“pajé auxiliar”), na última noite do ritual, e que é oferecida aos iniciantes no seu desfecho.

Segundo Jurandir,

Kariamã a gente chama aquele produto, *kiñapira* que a gente vai benzer para oferecer pros *kaximaro*, esse que é o *kariamã*, toda aquela fruta, tudo o que tiver lá. Esse é o nosso modo de dizer, de oferecer para os *kaximaro*, para não ter perigo de comer. Vamos supor que o senhor já viu o Jurupari, passou pelo *kariamã* e lambeu todas aquelas frutas: pimenta, cubiu, abacaxi, cupuaçu, goiaba, ingá, banana, limão, todas as frutas que ele [Seu Leopoldo] deixou para vocês lamberem. Vocês não vão ter problema quando comerem dessas frutas. Por isso a gente faz esse processo. Seria assim, as mulheres também passam por isso, de lamber pimenta, fruta, o que tiver, quanto mais variedade melhor, porque aí não vai ter perigo de comer. Agora o que elas não

¹⁰⁵ As esporas dos peixes são amplamente consideradas no alto rio Negro como uma arma que estes podem usar contra aqueles que os consomem em ocasiões liminares, e por isso esses peixes são evitados (Buchillet, 1983).

¹⁰⁶ Segundo Silva, os alimentos destacados acima são considerados pelos moradores do médio rio Negro como “reimosos”. Contudo, no alto rio Negro, esta não parece ser uma noção de destaque tal como o *saruã*. “Reima”, afirma Silva, deriva do grego *rheum* e significa fluido viscoso. A autora ainda informa que “nas regiões Nordeste, Sudeste e Sul do Brasil, a expressão reimoso costuma ser substituída por carregado, que pressupõe uma série de supostos atributos como carne forte, gordurosa, capaz de causar inflamações em pessoas com doenças e ferimentos” (2007, p. 160). É provável que o *saruãsa* utilizado pelos Baré do alto rio Negro englobe a noção de “reima” destacada por Silva; contudo, parece que o primeiro é mais complexo e irredutível às preferências e tabus alimentares.

comerem vai ter perigo. Já sobre o *kariamã* mesmo, o ideal seria o do próprio da nossa cultura, na panela de barro, mas o pessoal aqui coloca numa panela de alumínio mesmo. A *turua* [panela de barro] tem que ser tampada com folha de embaúba, para proteger o produto que está lá dentro, para não cair as coisas lá dentro, mas proteger também é um modo de dizer que ela está protegida de outras coisas. O *kariamã* a gente prepara antes da chegada para o *dabukurí*, quem normalmente prepara o *kariamã* são as famílias do pessoal que está no *kaximaro*, elas que deveriam preparar os *kariamãzinhos*. Ou elas se reúnem e fazem um só, ou cada mãe do *kaximaro* prepara um *kariamãzinho* separado. O ideal é com um bocado de variedade de peixe, caça, todas essas coisas, como falei sobre as frutas, para não ter problema de comer depois, aí coloca bastante pimenta. Durante a noite, *o meu pai benze só um pouquinho*, ele fica batendo a *pindaíwa* na comida, ele benze um pouquinho e o Jurupari [os instrumentos sagrados] benze com a força dele para poder ser entregue para os *kaximaro*. Agora, *quando tem um pajé de verdade* ele benze a noite inteira, eles ficam batendo, mesma coisa que o velho estava fazendo, só que direto, com o *pindaíwa*, tá tá tá tá... desde a boca da noite até seis da manhã, direto, ele bate lá como uma forma de espantar, de atrair, é alguma coisa assim de segredo lá para os *kaximaro* (Jurandir, Comunidade do Iábi, 2007).

Eduardo Galvão (1979, p. 181) sugere, ao descrever brevemente o *kariamã* de uma menina baniwa a que assistiu no baixo rio Içana, na comunidade de Sant'Ana, na década de 1950, que a palavra era proveniente do “geral”, isto é, do nheengatu. Os Baré do lado brasileiro, por sua vez, afirmam não saberem ao certo a origem da palavra, mas suspeitam que ela derive da língua baré falada pelos antigos.

Silvia Vidal (1993, p. 93) grafia *kasimájada* e *kasíjmaka* quando se refere aos rituais de iniciação dos Baré da Venezuela. Já Gonzáles Ñañez (1980, p. 89) usa *kasíkmakasi* para se referir aos rituais de iniciação dos Werekena (Guarequena) que vivem no Brasil e na Colômbia. Nicolas Journet utiliza *kapettiapan* (1995, p. 50) e *kaariamai* (1995, p. 26) quando se refere aos rituais de iniciação dos Curripaco da Colômbia. Finalmente, Jonathan Hill (1993, p. xix) grafia *kwépani* ao se referir aos rituais de iniciação dos Wakuénai da Venezuela, sendo o único autor a diferenciar nominalmente os rituais de iniciação masculinos, *wákapétaka yénpitipé* (“we show our children”), dos rituais de iniciação femininos, *wakáitaka yénpiti* (“we speak to our child”). Ao mesmo tempo, Gonzáles Ñañez (1980, p. 94) afirma que a “comida ritual”

benzida por ocasião dos rituais werekena é chamada por estes de *kalídama*, e Jonathan Hill (1993, p. xvii) afirma que os Wakuénai a chamam de *káridzámai*.

Por outro lado, os Baré afirmam que os meninos que se iniciam pela primeira vez nos segredos do Jurupari são chamados de *kaximaro*, já as meninas, quando no período da primeira menarca, são chamadas de *kaximafo*. Contudo, a mesma dúvida paira sobre a origem e o significado dessas palavras, embora eles bem saibam que os meninos e meninas são chamados por estes termos quando estão em posição liminar e, por isso, separados do convívio normal e postos em jejum. Gonzáles Ñañez informa que os Werekena chamam os rapazes que estão em processo de iniciação de *kasíjmenawi* (1980, p. 90) e as meninas recém-mestruadas de *kasíjmalu* (1980, p. 95). Em ambos os casos, o autor destaca o fato de que os iniciantes são assim chamados quando estão jejuando (*ayunando*).

Se compararmos com os nomes de rituais correlatos informados por outros autores citados acima, percebemos que, de fato, a palavra *kariamã* deriva de uma língua aruak (maipure), e não do nheengatu (tupi), como sugerido por Eduardo Galvão. Dentro desse conjunto de traços ou evidências é possível sugerir que as palavras usadas hoje pelos Baré – *kariamã*, *kaximaro*, *kaximafo* – referem-se a um conjunto de palavras e noções rituais compartilhadas com outros coletivos aruak do noroeste amazônico¹⁰⁷.

Visto que o benzimento do *kariamã* é um dos focos centrais do ritual de iniciação, vejamos mais detalhadamente a forma como os Baré explicam a importância desse ritual, para, em seguida, abordarmos a idéia/conceito de *saruãsa* mais de perto.

Certa vez, perguntei a Jurandir por que eles continuam fazendo o *kariamã* ainda nos dias de hoje. A resposta dada foi a seguinte:

Nós, daqui da região, fazemos o *kariamã* mais no período de passagem da adolescência para a juventude, quando achamos que a pessoa tem que passar para um outro período de vida. A gente faz principalmente para as nossas mulheres quando elas entram na primeira menstruação, a gente já prevê o *kariamã* na hora. Vamos supor que uma menina entre em menstruação hoje, nessa noite mesmo, então a gente já combina de começar o *kariamã* amanhã. A gente coloca a menina de jejum a partir do dia em que ela menstruou, já para ela ficar de jejum durante uma semana. Vamos supor que ela ficou

¹⁰⁷ Até mesmo a palavra *dabukurí*, normalmente tomada como uma palavra oriunda do tupi, segundo Vidal, “es una palabra baré que está compuesta de (a) *da* = arbol, *ibúku* = fruto (producto), -ri = nominalizador” (1993, p. 227).

menstruada na segunda-feira pela parte da manhã. Na segunda-feira logo que ela comunica para a mãe dela, ela nos comunica, aí a gente fala, vamos fazer o *kariamã* dela! A gente se comunica com a comunidade. Será que dá pra fazer? Dá, embora fazer, nem que seja no quebra-galho, mas temos que fazer. Aí, o que a gente faz? A gente combina, nós da comunidade primeiro e depois vamos convidar outro pessoal de outras comunidades para nos ajudar. A gente se reúne e faz primeiro o dabucuri. Nós procuramos, andamos atrás das frutas para coletar, qualquer tipo de fruta, ou peixe, ou caça se tiver, a gente procura durante essa semana. Aí, logo que completar cinco ou seis dias, a gente entrega o dabucuri, a gente entrega o produto que a gente achar para a mãe da menina que está no período da menstruação, a gente entrega para ela. Ela então distribui entre as outras mulheres para poder fazer a festa, o senhor viu como nós fizemos o *kariamã*, só que esse aqui foi dos homens [descrito no início deste capítulo], mas tem o das mulheres. Depois disso, no dia seguinte da entrega do dabucuri, é o dia de entregar o *kariamã*, para dar pimenta na boca dela, levar surra, todas essas coisas. Antes disso ela tem que levar um conselho da mãe, da avó ou da tia, qualquer pessoa pode dar o conselho. O conselho é sobre a vida dela, de como ela deve viver daquela idade até o fim da vida. É por isso que a gente faz o *kariamã*, para aprender a fazer o trabalho rápido, não roubar as coisas dos outros, para ela procurar trabalhar para conseguir as coisas dela, pela própria força dela, para ter um marido para viver bem. São esses conselhos que elas dão para a menina, por isso que a gente faz o *kariamã* (Jurandir, Comunidade do Iábi, 2007).

Um dos aspectos que Jurandir salienta em sua resposta, assim como outros Baré em conversas informais, é que, hoje em dia, a principal razão para a feitura de um *kariamã* é o fato de uma menina ficar menstruada pela primeira vez. Na maioria das vezes, o ritual é feito a pedido da mãe da menina. Como é de se supor, isso acontece de uma hora para a outra, não sendo possível prever o momento exato em que uma menina ficará menstruada pela primeira vez. Ao contrário, um ritual de iniciação masculino pode ser programado com antecedência, e por isso pode ser mais bem preparado. Entretanto, não é incomum que meninos e meninas sejam iniciados em um mesmo ritual.

Dona Alexandrina (76 anos) explicou, tal como seu filho, que um dos objetivos do *kariamã* das mulheres

[...] é justamente para poder levar conselhos dos velhos de como viver nesse mundo ao lado dos companheiros, fazer seus trabalhos, respeitar os outros,

não mexer nas coisas dos outros, fazer sua casa, procurar um lugar fixo de moradia, viver bem com seu marido, ficar atento com todos os parentes e receber bem uma pessoa que chega de visita na sua casa, nem que seja com uma pimenta com beiju e xibé (Dona Alexandrina, Comunidade do Iábi, 2007).

Também informou que na ocasião do seu *kariamã*, nos anos 1940, seu tio havia trazido um pajé baniwa do alto Içana para benzer o *kariamã* (comida ritual) que lhe foi entregue no último dia do ritual. Segundo ela, o pajé do Içana havia benzido, além de uma *kiñapira* (cozido de peixe) com diversos tipos de peixe, um cozido de carne de tatu e frutas variadas, para que ela não sofresse nenhum tipo de “doença, inchaço e tumor” causado pelo *saruãsa* desses alimentos e de outros que ela consumiria pela vida afora. Ela também afirmou que antigamente, diferentemente dos dias de hoje, mesmo depois do término do período que marcava o ritual do *kariamã*, os recém-iniciados demoravam quase um ano para comer peixes e caças maiores, além de outras frutas que ela considera “bravas”, sobretudo as azedas ou aquelas que coçam a boca, como abacaxi e cubiu.

Para Dona Alexandrina, hoje em dia as coisas estão muito diferentes da sua época, são poucas as meninas que cumprem as dietas e são poucas as mães que se preocupam em realizar o *kariamã* de suas filhas. Ao mesmo tempo, as meninas de hoje acabam ficando grávidas cedo demais e muitas vezes mesmo antes de se casarem, além de terem muitos problemas de saúde que poderiam ser evitados caso tivessem passado pelos procedimentos tradicionais do *kariamã*. Assim como Dona Alexandrina e seu esposo, Seu Leopoldo, outras pessoas idosas gabam-se de ter uma boa saúde e uma vida longa, dentre outros, pelo fato de terem sido iniciadas no *kariamã*, que, segundo elas, propicia, como já notado, saúde e longevidade.

Acontece, como sugerido por Jurandir, de algumas meninas não passarem por um *kariamã* “completo”, como foi o caso de Cleidiane (33 anos), neta de Dona Alexandrina. Cleidiane contou que seu *kariamã* foi feito sem o Jurupari, pois não havia gente suficiente na comunidade para a realização de todo o ritual. Mesmo assim, sua mãe e sua avó resolveram fazer para ela um ritual mais “caseiro”, sem o envolvimento de toda a comunidade, o qual foi narrado da seguinte forma:

Eu morava na comunidade Iábi [hoje ela mora na comunidade do marido, na Ilha de Guariba] quando fiquei menstruada pela primeira vez, aos 13 anos de

idade. Já no primeiro dia da minha menstruação, minha mãe me guardou em casa. Meu *kariamã* foi sem Jurupari. Ela me deixou em um quarto, sem comer nada. Eu só tomava um pouquinho de caribé sem estar quente, só frio mesmo. Também cortaram o meu cabelo, já para nascer outro mais bonito. Todos os dias às 5h da manhã, minha mãe me levava para banhar, mas não era no porto principal da comunidade. Durante quase todo o dia, durante essa semana, eu ficava sentada em um banco. Minha mãe então me deu um bocado de tucum para eu fiar. Foi quando eu comecei a trabalhar com esse tucum. Eu fiz, durante esses seis dias em que fiquei guardada, um novelo inteiro de tucum, também fiz corda de tucum para amarrar rede. Isso só tomando caribé, sem comer nada, nem comida, nem leite, nada. Durante esse período que fiquei guardada, meu pai me deu uma *pusanga* [remédio caseiro] do mato chamada de *dakiru*, nome daquele peixinho da noite. Essa *pusanga* é só para as meninas que ficam menstruadas pela primeira vez, é para a gente não pegar muito *saruãsa*, dizem, para não deixar manjuba crescer na nossa barriga. No sexto dia do jejum, a minha avó velha [Dona Alexandrina] preparou aquele “*kariamãzinho*” com todo tipo de peixe com muita pimenta. Ela também colocou, em outra panelinha, carne de tatu, porque aquele tatu, como minha avó falou, já tem carne misturada, de todo tipo de caça¹⁰⁸. Foi o meu avô [Seu Leopoldo] que benzeu “um pouco” esse *kariamã* que me deram. Foi ele também que me surrou, antes de eu provar do *kariamã*, com o *pindaiwa* [açoite ritual]. Chorei, me ardeu, fiquei puta [com raiva]. Então a minha avó fez com que eu lambesse daquela pimenta, do peixe e do tatu que o velho tinha benzido. Me ardeu. Aí, a velha me aconselhou, ela me falou tudo! Como era para eu viver, para eu ter o meu marido, para eu fazer o meu trabalho, cuidar das minhas crianças e do meu marido, ela me deu conselho de tudo. Até hoje eu fico pensando nos conselhos que a velha me deu. Depois que acabou o *kariamã*, eu descí com minha mãe para São Gabriel e lá ela mandou benzer uma *yukitáya* (pimenta) com um pajé da cidade. Então, depois de um mês, quando eu comecei a comer peixes e caças maiores, minha mãe colocava dessa pimenta benzida para não me fazer mal e me proteger (Cleidiane, comunidade Guariba, 2007).

¹⁰⁸ Como já notado, idealmente, o *kariamã* (a comida ritual) deve ser composto do maior número de carnes de caça e de peixes, além de frutas. O destaque, entretanto, é dado para a carne de tatu canastra (tatu grande), tida pelos Baré como uma espécie de meta-carne que contém todas as demais carnes de caça. Os Baré afirmam que o tatu canastra “come” e por isso “tem” todo tipo de carne em seu corpo. Comer da sua carne é como comer muitas outras carnes de uma só vez. Dessa forma, o benzimento da carne do tatu serve, por extensão, para neutralizar o poder destrutivo, ou o *saruãsa*, absorvido pelo consumo de carne caçada ou pescada na natureza. Pode-se dizer que o casco do tatu também é percebido como uma espécie de proteção ou “escudo” diante de ataques externos.

Nem todas as meninas, porém, quando menstruadas pela primeira vez, passam pelo ritual do *kariamã*, ainda que “caseiro”, como o descrito acima por Cleidiane, sobretudo aquelas cujos pais não foram iniciados no Jurupari. Contudo, enquanto morei na comunidade de São Francisco (onde são poucos os iniciados no Jurupari), a maioria das meninas menstruadas pela primeira vez ficou reclusa em casa e em jejum, sem sair para parte alguma da comunidade, alimentando-se apenas de caribé por cerca de uma semana, quando, segundo seus pais, também recebem os famosos “conselhos de vida” das mães, tias e avós¹⁰⁹. Durante essa semana, como pude observar quando Márcia, neta de Seu Filó, chefe da família com que morei em São Francisco, ficou menstruada pela primeira vez, Dona Ina costumava, pela manhã (6h) e à tarde (18h), defumar sua neta com um breu benzido pelo pajé Juvêncio, de Tabocal do Pereira. Durante esse período, a avó levava a menina para banhar em um local separado do porto principal. Segundo Dona Ina, todas as mulheres quando menstruadas deveriam proceder assim, pois o fato de mulheres menstruadas tomarem banho no porto principal incomoda os manjuba, que podem atacar (como vimos no depoimento do pajé Moisés¹¹⁰) tanto a mulher, quanto aqueles que por lá passarem.

Contudo, Dona Ina e suas filhas dizem que nos dias de hoje são poucas as mulheres que respeitam os manjuba, e a maioria acaba banhando, mesmo quando menstruada, no porto principal da comunidade, colocando em risco tanto elas próprias como outros moradores. Foi somente depois de seis ou sete dias de reclusão, em casa, que Márcia pôde passear pela comunidade. Sua dieta não foi interrompida de uma hora para a outra, sendo os alimentos – peixes, caças e frutas – introduzidos aos poucos;

¹⁰⁹ Curioso notar que durante minhas estadas na comunidade de São Francisco eu sempre era informado quando alguma menina ficava menstruada pela primeira vez. Isso ocorreu em três ocasiões, quando fui procurado por um familiar da menina que me pedia um miojo (macarrão instantâneo). Em todas essas vezes, aquele que vinha me procurar justificava o pedido, dizendo que a “coitada” da menina não comia nada há muitos dias, exceto caribe, e que o miojo ou macarrão (sem sal ou tempero e frio) era um alimento que a noviça poderia comer para enganar um pouco a fome, pelo simples fato de essa comida (de branco) não possuir *saruãsa*, de modo que não colocava a menina de resguardo em perigo, ao contrário de qualquer outra comida que fosse retirada do rio ou da floresta, como peixes, caças e frutas.

¹¹⁰ Conforme Reichel-Dolmatoff, entre os Desana, “when a women is menstruating, she places herself outside all culture norms. [...] She then is exposed to attacks by vai-mahsë [que, como vimos, são chamados pelos Baré de manjuba], and the Indians explain that the Master of Animals himself do not respect any exogamic rules and that the simply turns into an aggressive male” (1997, p. 60). Do modo semelhante, Garnelo explica que, entre os Baniwa, “os produtos da feminilidade são [considerados] poluidores: o sangue menstrual sintetiza as violências sexuais inextricavelmente ligadas à produção biológica dos indivíduos; a umidade das secreções femininas é assimilada à dos animais aquáticos causadores de doenças e dos espíritos da morte *Inyaimé*; suas secreções produzem cheiros atrativos para os *Yoopinai* [que os Baré chamam de manjuba]” (2003, p. 46). Vê-se que apesar de os Baré não se expressarem nesses termos, a tese é a mesma: a mulher quando menstruada fica exposta a ataques dos manjuba, por isso a reclusão e outros cuidados são necessários.

primeiro aqueles tidos como menos perigosos. Peixes ou caças eram sempre “temperados” com alguma pimenta benzida por um pajé, que a maioria das famílias guarda em casa para essas e outras ocasiões. Dessa forma, breus e pimentas benzidos são substâncias acionadas como substitutos de um benzimento direto (*in loco*) de um pajé sobre as meninas recém-menstruadas.

Vimos até aqui, dessa vez apoiados nos depoimentos de algumas mulheres baré, que um dos objetivos dos rituais do *kariamã* é o de tornar o corpo de uma pessoa saudável, além de ser uma ocasião na qual os iniciantes, homens e mulheres, recebem diversos conselhos que servem de base para uma relação social valorizada para o convívio, não apenas entre os próprios Baré e outros coletivos indígenas com os quais estes estão em contato, mas também com outros seres não-humanos que fazem parte da socialidade local. Dessa forma, é possível concluir que o movimento de produção do *kariamã* é um fator de extrema importância para a construção da pessoa baré, e que este se integra a um idioma da corporalidade de grande importância para os coletivos indígenas da Amazônia, como já notado, há um bom tempo, por Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, ao sugerirem que:

A produção física de indivíduos se insere em um complexo voltado para a produção social de pessoas, i.e., membros de uma sociedade específica. O corpo, tal como nós, ocidentais o definimos, não é o único objeto (e instrumento) de incidência da sociedade sobre os indivíduos: os complexos de nominação, os grupos e identidades cerimoniais, as teorias sobre alma, associam-se na construção do ser humano tal como entendido pelos diferentes grupos tribais. Ele, o corpo, afirmado ou negado, pintado e perfurado, resguardado ou devorado, tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas têm da natureza do ser humano. Perguntar-se, assim, sobre o lugar do corpo é iniciar uma indagação sobre as formas de construção da pessoa (Seeger *et al.*, 1979, p. 4).

O “xamanismo da pimenta” e outras práticas realizadas durante o ritual do *kariamã* dos Baré – o jejum, os benzimentos, o ato de cuspir a “prova da comida” antes das refeições, os banhos, as surras de *adabi*, a movimentação da peneira realizada pelas mulheres sobre os produtos entregues no dabucuri – são atividades cosmopráticas que visam a prevenir o consumo e o contato com as “desvirtudes físicas e metafísicas”. Do mesmo modo, a retirada da “parte-ativa do outro” do corpo humano “infectado”

também pode ser entendida como uma forma de contra-predação animal diante da retirada e do consumo de elementos disponíveis na natureza pelos humanos.

Se busquei entender o primeiro movimento do ritual do *kariamã* como um movimento positivo de construção da pessoa *baré*, devemos agora abordar um outro movimento, que identifiquei anteriormente como contra-movimento do ritual, qual seja, aquele produzido pelo *saruãsa*.

3.4.2 Movimento segundo: o do *saruãsa*

No famoso dicionário *nheengatu-português* de Ermano Stradelli, encontramos uma definição preliminar de *saruã*:

Saruá – O mal que alguém pode produzir, mesmo de longe, e que é esperado como conseqüência natural e necessária de um ato qualquer, voluntário ou não, em dano das pessoas da própria família ou alheias, mas às quais é ligado de algum modo, ou sobre as quais pode ter uma influência qualquer, por possuir alguma coisa que lhes pertenceu. É a influência que pode exercer o pai sobre os próprios filhos logo depois de concebidos e durante toda a meninice, comendo, bebendo ou fazendo alguma coisa que por isso mesmo lhe é defendida. Daí vem o resguardo do marido pelo parto da mulher, ficando ele em descanso, como se fora a parturiente, o cuidado de não comer certas caças ou certos peixes, especialmente de pele, durante a gravidez da mulher e a meninice dos filhos. É a influência que afirmam exercer a mulher grávida sobre as coisas que a cercam, tornando-se capaz de tudo estragar com o simples olhar, podendo muitas até afrontar impunemente as cobras mais perigosas, que pelo contrário podem morrer, se olhadas ou tocadas por ela. É o que faz que, se na maloca onde ela se acha deve ser moqueada alguma caça ou pesca, ou a mulher sai ou o moquém se arma fora, longe de sua vista. Mas não é só a mulher grávida que é saruá; — saruá são todas as fêmeas grávidas, pelo que é obrigação estrita do caçador, que as encontrar, deixá-las ir em paz sob pena de se tornar panema e nunca mais voltar a ser caçador afortunado. Os estranhos também podem fazer saruá, e é um dos poderes do pajé, embora haja pessoas que o podem fazer sem sê-lo. Em qualquer caso, porém, precisam de ter em seu poder alguma coisa que pertença ou tenha pertencido à pessoa contra quem se quer dirigir o saruá; e se é suficiente um cabelo, um pedaço de unha, um pouco de raspagem da pele, qualquer "sujo" que venha do sujeito, sem tê-lo nada podem fazer. Isto posto, o saruá, se tem alguma

cousa do quebranto e da jectatura e de outras superstições europeas, têm caracteres próprios que o tornam original (Stradelli, 1929, p. 643).

A definição cunhada por Stradelli, apesar de genérica, pois não identifica nem o povo, nem o local de onde advém, é interessante por apresentar diversos dos traços já esboçados na seção anterior, o que nos faz admitir a identidade entre o conceito acima e o utilizado pelos Baré ainda nos dias de hoje. Do mesmo modo, é provável que a noção de “saruá” fosse utilizada não apenas entre os índios do alto rio Negro, por onde Stradelli viajou no final do século XIX, mas também pela população indígena e cabocla do baixo Amazonas. Resta ajustá-la, ainda que de forma provisória, ao contexto baré rio-negrino.

Brandão de Amorin, que também viajou pelo alto rio Negro na mesma época que Stradelli, coletou diversos mitos e lendas em nheengatu e português, publicados pela primeira vez na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, em 1926, e mais tarde em uma coleção do Fundo Editorial de Manaus (1987). Nessa edição, em um dos mitos transcritos por Amorin, chamado “Gente Baré I – Poronominare” (*Mira Baré*, em nheengatu), encontramos a mesma palavra, grafada tal como Stradelli o faz. Vejamos um excerto do mito em nheengatu e em português:

Teinhé pesuu uaku yuá, teinhé pemaú i tapuru. Maaresé pemunhan kuau Iurupary opytá *saruá*. Kurumietá nty oapysáka Poronaminare mungetasaua. Aetá osyka uaku-yua uyripe, omuatyre i yuá, ombaú iuyre i tapuru. Iurupary oiusan iepéresé *saruá*, ape ten oiuiereu itá-ôka, oiure kare yuytu ayua (Amorin, 1987, p. 152).

Na tradução do próprio Amorin para o português:

Vocês não mordam uacu, não comam o seu bicho porque podem fazer Iurupary ficar ensaruado. Os curumins [crianças] não escutaram os conselhos de Poronominare. Chegaram debaixo do uacuzeiro, juntaram fruta d’elle, comeram, comeram também seu bicho. Iurupary sentiu-se logo ensaruado, no mesmo instante virou gruta, mandou vir trovoada. Os curumins entraram logo para dentro da gruta para fugir da trovoada, depois de entrarem a gruta fechou-se (Amorin, 1987, p. 134).

Sem dúvida, esta é uma das passagens mais célebres, presente em quase todas as versões, seja dos povos aruak ou Tukano Orientais do noroeste amazônico, do mito do Jurupari. Na versão que transcrevemos durante a descrição do ritual do *kariamã*, *Napirikuri* está no lugar do herói *Poronominare* na versão de Amarin. Contudo, a idéia é a mesma. Os filhos de *Poronominare* aqui, lá os filhos de *Napirikuri*, não obedeceram ao conselho recebido de não comer o uacu do mato – “pareciam não ter ouvidos”. A quebra desse preceito acaba causando a ira de Jurupari, que fica ensarado com a atitude dos curumins (garotos) e se transforma em uma gruta de pedra (*itá-ôka* = pedra-casa ou pedra-maloca), isto é, em uma armadilha, e come os curumins.

Jurandir admite que explicar o significado do *saruãsa* não é algo fácil; mesmo assim, na tentativa de responder minhas insistentes questões a esse respeito, ele valeu-se da mesma passagem do mito citado acima. Segundo ele:

O *saruã*, *saruãsa* é tipo o medo que a gente tem, é o perigo maior para a gente. A gente não pode ficar tomando *xibé*, comendo fruta, mastigando açai, qualquer tipo de fruta no mato, sem antes tomar banho, sem antes lavar a boca. Porque é perigoso, esse já vem da história, como o senhor já ouviu, que o Jurupari comeu os *kaximaro* antigamente, então, por isso que a gente tem esse medo até hoje em dia. A gente não deixa o pessoal ficar comendo quando estamos realizando um *kariamã*, porque é perigoso, vamos supor que o pessoal coma alguma coisa escondido da gente, a gente que não comeu com eles não vai morrer não, quem vai morrer são eles. Vamos supor se cai um raio lá de repente, vai cair em cima deles, agora, e se eles morrerem, quem vai ser culpado para nós aqui da região? Vai ser culpado nós que fizemos o *kariamã*, que não demos atenção a eles, não reparamos o que eles estavam fazendo, comendo, ou alguma coisa. Assim, é capaz de ter problema com a família deles para nós, esse é o medo que a gente tem. E medo de pegar o raio, mordida de cobra. *Tudo é perigo* na hora do *dabucuri*, você não pode ficar caindo na água, não pode ir para o mato longe da turma, tudo é perigo para nós. O *saruã* é mais ou menos isso. No nosso costume por aqui, indígena, a gente não come quando a gente está suado, quando a gente toma muito sol. Então nós não temos essa mania de chegar em casa e comer alguma coisa, tomar um *xibé* suado. Tem que tomar banho primeiro e só depois tomar o *xibé*, se tomar suado, capaz de, como eu estou falando, pegar raio, dor de dente, qualquer coisa pode acontecer contigo, isso que a gente chama de *saruãsa*, mais ou menos em nheengatu (Jurandir, Comunidade do Iábi, 2007).

Vale recordar que, como já dito, se os Baré encontram dificuldade para traduzir o *saruã* ou o *saruãsa* para o português, Amarin e Stradelli parecem dispor de uma palavra para tal: “saruá” (substantivo masculino), cuja etimologia, segundo o *Dicionário Houaiss*, “é dada por Cacciatore como do nheengatu”, significando “envultamento”¹¹¹, cujo uso é marcado como “um termo dos sincretismos religiosos afro-ameríndios da Amazônia”. No mesmo dicionário, ainda encontramos duas outras palavras derivadas, “saruado” (adjetivo) e “ensaruar” (verbo), também no sentido de envultar, ou seja, invocando aquele que quebra um preceito religioso. Pode-se dizer de antemão que o reino do *saruã* se inscreve em uma “teoria geral do xamanismo” análoga à “teoria da magia” esboçada por Mauss e Hubert ([1904] 2003).

Contudo, minha hipótese é a de que o conceito de *saruã* utilizado pelos Baré não se esgota nos termos “dos sincretismos religiosos afro-ameríndios da Amazônia”, visto que ele se ajusta de forma muito pertinente a um complexo cosmoprático característico dos povos aruak e tukano (Orientais) do noroeste amazônico, onde encontramos conceitos e práticas correlatas às dos Baré.

Robin Wright (comunicação pessoal) concorda que entre os Baniwa do Aiari (afluente do rio Içana) o conceito de *kanupa* possa ser análogo ao de *saruãsa* entre os Baré. Ele também admite que esse conceito seja demasiado complexo e irreduzível a uma única noção, como “poder” (*power*) e “perigo” (*danger*). Contudo, segundo Wright, o conceito ainda aguarda uma abordagem mais sistemática, a fim de que possamos saber qual é, de fato, seu rendimento no contexto regional do noroeste amazônico. O autor, embora arrisque uma tradução para o conceito em um dos seus artigos sobre a linguagem ritual dos donos-de-cantos ou *málikai-minali*, também deixa claro que este necessita ser articulado a outras noções para que se torne significativo. Ele escreve:

The chanters thus “dry the wetness”, the “danger” (*kanupa*) from the initiates, preventing the condition of *purakali*, of being consumed by the spirit-world of the dead. This is done with sacred pepper (=fire), tobacco, and the whips for, as Kuwai himself said at the great conflagration, which Yaperikuli prepared for him, “only one thing can truly kill me – fire”. In chanting over the pepper to be consumed by the initiates, and in “cooking” (*nuitsuka*) the whips with which the elders instill the laws of social living, the

¹¹¹ Do verbo transitivo direto “envultar”: “enfeitiçar ou trazer malefícios a (uma pessoa), utilizando no feitiço parte do seu corpo (unhas, cabelos etc.) ou algum objeto que a ela pertença, ou ainda uma representação do seu corpo (p.ex., um boneco) ou parte dele (molde de cera etc.)” (Houaiss; Villar, 2001, p. 1.173).

chanters give the initiates a form of protection essential to their well-being. The initiates are said to be henceforth able to repel the action of the spirits and the images of the dead (Wright, 1993, p. 19).

Para compreendermos melhor a passagem acima, é necessário igualmente entender o significado de outra palavra não traduzida para o inglês na presente citação: *purakali*. Wright explica que a condição de *purakali* é produzida pelo contato com os instrumentos sagrados do Kuwai (Jurupari); aqueles que vêem ou tocam esses instrumentos “absorvem” *kanupa* dos mesmos, o que os torna fracos: a pele fica pálida e salivam sem parar. Wright encontra tal explicação em uma passagem de uma versão do mito do Kuwai apresentado pelo autor no mesmo artigo:

The son of Kaali (whose body gave rise to the first manioc), warned not to eat fish raw because it would make him sick, went ahead and ate fish and began to waste away (*lipirakawa*). His arm shrivelled up like an ingá fruit; his knee became swollen like an overgrown potato; his kneeband fell off; his leg looked like an inajá fruit; the sole of his foot transformed into a turtle; he began hearing a loud buzzing in his ears; he saw the “white kuwai” (Kuwai haaledzuli) and its alter, the white surubí fish. He thought he was dying, and he called to his father: “Father, I am dying, I have hasted away”. He transformed into a red japu bird and then a black japu and, as they sang, their saliva fell to the ground (Wright, 1993, p. 18).

Desse modo, Wright destaca que os benzimentos ou cantos (*kalidzamai*) oficiados durante os rituais são de extrema importância para que aqueles que vêem os instrumentos sagrados de Jurupari pela primeira vez não definhem, como sugere o mito. Voltaremos em breve aos procedimentos rituais – benzimentos, açoites, banhos, etc. – que visam a impedir que o contato com os instrumentos sagrados acabe por causar um estado de debilitamento nos iniciantes e nas demais pessoas que utilizam tais instrumentos.

Jonathan Hill afirma, do mesmo modo, que entre os Wakuénai venezuelanos a idéia de *linupána* também se articula ao contato com os instrumentos sagrados do Jurupari. Segundo o autor, *linupána* pode ser entendido como “the supernatural danger, or power to cause harm, that inheres to varying degrees in all things created by Kuwái’s musical naming power” (1993, p. xviii).

Mas foi Nicolas Journet, em uma comunicação feita no 52º Congresso Internacional de Americanistas em Sevilha (2006)¹¹², aquele que mais destacou a categoria/conceito que vamos investigando na presente seção. No *paper* “Hearing without seeing – Sacred flutes as vehicle of a declared secret” (s/d, no prelo), o autor afirma que os Curripaco costumam, quando falam em espanhol, utilizar palavras tais como “perigoso” e “misterioso”, do mesmo modo que os Baré, quando se referem ao clima dos rituais (*kapetiapan* ou *Kariamã*) nos quais os instrumentos de Jurupari estão implicados. Contudo, a palavra utilizada na língua curripaco pelos nativos é *kanupadaritsa*, que, segundo Journet, pode ser traduzida como “‘full of *nupa*’, and then this last word be rather described than translate” (Journet, s/d, no prelo). *Nupa*, esclarece Journet, “when associated with Kuai, designates all the substances whose contact or ingestion may be dangerous at any moment of the ritual period. The prototype of these *nupa* is prohibited food, particularly meat and capsicum pepper, but any other elements like river or the sound of sacred flutes may be labelled this way” (Journet, s/d, no prelo).

A forma como Journet descreve a idéia de que os Curripaco ficam “full of *nupa*” durante os rituais de Jurupari é muito próxima daquela utilizada pelos Baré, como podemos perceber na descrição dos rituais e em diversos excertos de depoimentos transcritos neste capítulo. O que nos permite dizer, agora, sem sombra de dúvida, que o *saruãsa* dos Baré não é senão o *nupa* dos Curripaco (e vice-versa), como a citação seguinte evidencia:

Papeeku rinupa is a formula that designate several ritual gesture consisting in **spitting out food in determinate moments, flagellating a partner, jumping backward to avoid a invisible danger, slapping the river water with the hands, waving a basket over a heap of fruits**. It can be translated “**to throw out the *nupa***” [isto é, tirar o *saruãsa*, como dizem os Baré], and this operation is meant to diminish the dangerous attributes of the substance. When applied to a dish, it authorizes its ingestion for the person who performs the gesture: thus, it is an **individual ritual**. *Pakanupaka* is a verbal formula that designate the consequences of **transgressing a prohibition**. It is frequently describing as a deadly bleeding, but it does not imply a real hemorrhage, it rather designates the phenomenon of loosing one’s normal skin color when a person is fainting (Journet, s/d, no prelo, grifo nosso).

¹¹² No simpósio proposto por Jonathan Hill e Jean-Pierre Chaumeil, “Burst of Breath: New Research on Indigenous Ritual Flutes in Lowland South America”.

Diante de inúmeros traços e aproximações sucessivas do conceito de *saruãsa* dos Baré e outros conceitos correlatos apresentados nesta seção, podemos agora retomar alguns pontos abordados nos termos dos próprios Baré, os quais podem ser sintetizados em três aspectos: como se pega o *saruãsa*, como evitá-lo e como retirá-lo.

(1) Como se pega o *saruãsa*:

- a) quando o banho não é tomado pela manhã ou após algum tipo de trabalho;
- b) quando a boca não é lavada antes e depois das refeições, ou seja, quando se está *pitiú*¹¹³;
- c) quando andam debaixo do sol;
- d) quando comem cru;
- e) quando deixam o moqueado ou o assado passar do ponto, ou seja, queimar;
- f) quando deixam um cozido ferver e transbordar da panela;
- g) quando tratam de “qualquer jeito” uma caça ou peixe;
- h) quando jogam em qualquer lugar os restos – ossos, pêlos, penas – de um animal;
- i) quando andam pelo mato ou pelo rio;
- j) quando estão com o Jurupari;
- k) quando comem alguma coisa quando não se pode comer, isto é, quando há quebra do jejum.

(2) Como se evita o *saruãsa*:

- a) através de benzimentos das pessoas e dos alimentos;
- b) através dos rituais de iniciação;
- c) através de uma conduta correta e da observância das regras e etiquetas alimentares, que inclui determinações como não matar animais excessivamente, não matar animal prenhe, não “tratar” nem cozinhar os animais de “qualquer jeito”, não comer frio, não comer quente, não comer sem antes ter tomado banho, lavar a boca antes (no banho) e

¹¹³ Lembrança olfativa ou cheiro de qualquer resíduo animal em um ambiente, em algum objeto ou no corpo humano.

depois das refeições para eliminar o cheiro ou *pitiú* dos alimentos do corpo, do ambiente e dos objetos, dispensar os restos de comida e dos animais em locais adequados.

(3) Como se retira o *saruãsa* do corpo de uma pessoa *saruã*:

- a) através do benzimento das pessoas;
- b) através de banhos freqüentes e regulares;
- c) através de dietas alimentares;
- d) através de resguardos;
- e) através das surras de *adabi*;
- g) através de “movimentos xamânicos” (cuspiendo provas de comidas, batendo água, passando a peneira sobre os frutos em ocasiões rituais).

Antes de concluirmos o presente capítulo, resta atentarmos para um aspecto não explorado até o momento. Os Baré costumam dizer que não apenas eles, isto é, as pessoas (ou os humanos) podem ficar (estar) *saruã*, mas também suas armas de caça e de pesca, entre elas, suas armadilhas, podem igualmente ficar *saruã*. Certa vez, um rapaz de São Francisco, Fileto, construiu um enorme cacuri¹¹⁴. Os cacuris são construídos no verão, no período da seca, para serem utilizados, como maior freqüência, na época da cheia, ou logo que as águas começam a subir. No dia em que Fileto mergulhou (é necessário mergulhar dentro de um cacuri para a retirada dos peixes presos) em seu cacuri para a retirada da primeira leva de peixes capturados, este estava abarrotado. Ele chegou em casa com uma grande quantidade de peixes e lhe disseram que o cacuri dele era “marupiara”, palavra utilizada para se referir não somente a uma pessoa *expert* ou que tem sorte na caça ou na pesca, mas também aos instrumentos utilizados pelo caçador ou pescador (assim, uma espingarda, uma armadilha ou mesmo uma rede podem também ser marupiara). Contudo, como Fileto havia retirado uma grande quantidade de peixes do seu cacuri marupiara, parte destes foi distribuída entre os parentes da comunidade. Inadvertidamente, um desses peixes foi parar na barriga de uma mulher grávida. Após o ocorrido, o cacuri marupiara de Fileto não pegou mais

¹¹⁴ “O cacuri é construído na beira do rio, faz-se uma cerca de cada lado, oblíquas, convergindo para a entrada do cacuri. Do lado da margem do rio, segue até a beira; para o lado do meio do rio, segue alguns metros. Quando o peixe vai subindo pela beira, ele entra no cacuri. Não precisa colocar ceva [isca para atrair animais], o peixe entra achando que é um buraco qualquer que ele vai atravessar. Pode ser usado nas corredeiras e no igapó. Essa armadilha pega peixes que estão subindo, contra a corrente d’água” (Cabalzar, 2005, p. 309).

peixe nenhum – como disseram, a mulher grávida havia deixado o cacuri panema, ou seja, imprestável¹¹⁵. Nesse caso, o cacuri também foi tido como tomado pelo *saruãsa*, isto é, ficou *saruã*. Fileto admitiu o descuido e, diante do cacuri ensaruado, não teve alternativa senão desmontá-lo. Alguns admitem saber fórmulas mágicas e receitas, banhos especiais, capazes de retirar o *saruasã* de objetos infectados, mas em São Francisco ninguém sabia fazê-lo e não tive acesso a alguém que o soubesse.

De todo modo, o caso contado nos servirá de mote para concluirmos com uma proposição para uma abordagem futura de um tema de relevo, mas que acredito ter sido insuficientemente tratado pela etnografia do noroeste amazônico, qual seja, aquele da armadilha e de outros instrumentos – paris, redes, flautas, trompetes, açoites e remos¹¹⁶ – que provisoriamente chamarei de “comutadores de perspectiva”.

3.5 Pari(s) e armadilhas no alto rio Negro e além de lá

Sugiro que tanto a idéia quanto o objeto genericamente chamado de armadilha na Amazônia possa ser pensado como uma espécie de dispositivo comutador de perspectivas heterogêneas, um mecanismo prático-conceitual que faz parte das “pragmáticas conceituais” dos coletivos indígenas que estudamos (Viveiros de Castro, 2008, p. 82) e que se insere em uma “ontologia planar da diferença” (Viveiros de Castro, 2008, nota 11, p. 115).

Essa máquina, ao mesmo tempo de caça, de guerra e de vingança – ou, como diria Nicolas Journet, “techniques de capture massive déployées par les hommes (...) contre les êtres de la nature” (1995, p.110) –, permite a problematização, de uma engatilhada só, da relação “ternária” entre as posições e conceitos de humano,

¹¹⁵ Cf. o famoso ensaio de Eduardo Galvão, “Panema – Uma crença do caboclo amazônico”, onde se lê que “as fontes de panema são variadas, as mais comuns são: mulher grávida que se alimenta da caça ou do peixe apresados pelo indivíduo; mulher menstruada que toca um dos petrechos do caçador ou pescador, arma linha, anzol, etc.; desconfiança, mal-estar entre amigos, especialmente por cobiça de alimentos; ossos ou espinhas abandonadas no terreiro ao alcance de cachorros, porcos e animais domésticos; feitiçaria. Essas fontes de panema estão enumeradas em grau de ‘veneno’, isto é, de malignidade. Embora todas as mulheres grávidas sejam potencialmente fonte de panema, e da panema considerada a mais perigosa, algumas são consideradas como particularmente ‘venenosas’. Caçadores e pescadores, especialmente esses últimos, têm particular cuidado em saber a quem estão vendendo o seu produto. Indagam e tomam precauções para que o peixe ou a caça não vá cair em mãos de uma mulher grávida que os ‘envenene’, ainda que involuntariamente, pois exceto por feitiçaria a panema não é causada por vontade própria” (1979, p. 59-60).

¹¹⁶ Cf., no ANEXO IV, meu artigo “El Remo do Aru: nebuloso paisaje” (2008, no prelo).

animal/planta e objeto na Amazônia, sob a luz do sacrifício, da guerra, do canibalismo e do xamanismo.

Sabemos que oposições tradicionais (seriais, de tipo totêmico) entre humano e animal, entre pessoas e coisas, estão no cerne do que, nos dizeres de Viveiros de Castro, podemos chamar de um macroparadigma antropológico, derivado da linguagem, sustentado na oposição entre os "signos" e os "referentes", que, segundo o autor, estão em relação de dependência mútua que oscila entre a "ordem lógica das razões e a ordem material das causas" e entre a "ordem social dos sujeitos e a ordem natural dos objetos" (Viveiros de Castro, 2008, p. 81).

Como alternativa a esse macroparadigma antropológico e em continuidade com uma "ontologia planar da diferença" (de série única ou de tipo sacrificial) sugiro que a armadilha possa ser vista como "o" dispositivo conceitual e prático de captura (na caça, tal como a emboscada na guerra), do qual se depreende uma imagem (topologia) poderosa de uma teoria indígena da relação homem, animal/planta e objeto que parece ter sido eclipsada por outros dispositivos similares descritos pela etnografia amazônica.

Autores como Alfred Gell (2001) e Tim Ingold (2005) avançaram consideravelmente em uma análise prático conceitual (por vezes estética) da armadilha. Gell, ao partir de uma rede de caça zande (que ficou conhecida pela literatura antropológica como a "rede de Vogel") e de outras armadilhas, sugere que estas e outras possam ser "metafisicamente significativas", pois:

[...] mesmo não sendo projetada explicitamente para comunicar ou funcionar como signo (na verdade, é projetada para ficar oculta e passar despercebida), a armadilha, entretanto, é muito mais significativa do que a maioria dos signos supostos como tais. A violência estática do arco retesado, a malevolência congelada dos paus e das cordas são reveladoras por si mesmas, a despeito do recurso a representações convencionais. Uma vez que esse é um signo não oficial, ele escapa de toda censura. Nele, é possível ler a intenção de seu autor e o destino de sua vítima. Essa armadilha é um modelo, bem como um instrumento (Gell, 2001, p. 183).

Ingold, por sua vez, afirma que:

[...] the spear, arrow or trap serves [here] as a vehicle for opening or consummating a relationship. If the arrow misses the mark, or the trap remains empty, it is inferred that the animal does not as yet intend to enter

into a relationship with the hunter by allowing itself to be taken. In that way, the instruments of hunting serve a similar purpose to the tools of divination, revealing otherwise hidden intentions of non-human agents in a world saturated with personal powers of one kind and another (Ingold, 2005, p. 320).

A armadilha ainda espera por uma abordagem similar na Amazônia, que dê conta do seu encanto material e técnico enquanto dispositivo de captura do outro (humano ou não-humano) e comutador de perspectivas, problemas de grande importância nas práticas de conhecimento dos ameríndios em geral. Penso, portanto, a armadilha como um “atrator metafísico” que condensa, cruza, permuta, seduz, captura, produz, mata e alimenta uma parte da vida dos coletivos (humanos e não-humanos) indígenas.

Finalmente, a fim de indicar um provável rendimento analítico desse dispositivo no noroeste amazônico e além de lá, gostaria de recordar duas coisas: primeiro, o fato de que os Baré utilizam da linguagem da captura ou, como vimos, do laço (*yusãna*) para se referirem aos instrumentos sagrados do Jurupari; segundo, o fato de que o próprio Jurupari condensa uma imagística múltipla de uma meta-relação interespecífica: ao mesmo tempo ancestral, homem, animal, planta, armadilha, máquina-objeto – uma espécie de *cyborg* amazônico.

Por extensão, vale ainda ressaltar que objetos do mesmo estilo e de matérias semelhantes ao Jurupari, como os *adabi* e quaisquer instrumentos de pesca e caça, são imaginados igualmente como instrumentos de vingança contra os animais, pois articulam, como já notado, a predação de elementos da natureza (de hoje) e a guerra (de ontem e hoje), o pomo da vingança e da discórdia entre humanos e animais/plantas/frutas. Herança de uma época na qual o homem se diferenciava pouco ou quase nada dos animais, quando a guerra e o canibalismo eram constantes, época interrompida pelo advento de um novo tempo, em que as diferenças entre homens, animais e plantas foram redefinidas, mas não completamente.

4 AS FESTAS DE SANTO: catolicismo popular entre os Baré

Este capítulo tem por objetivo descrever as práticas de conhecimento baré relacionadas com o tópico amazônico do “catolicismo popular”. O foco recairá na descrição detalhada de uma festa de santo, expressão ritual máxima do catolicismo em questão, que denota o modo de relacionamento levado a cabo pelos Baré por intermédio dos santos católicos.

4.1 Os Baré e as frentes missionárias cristãs no rio Negro

Se na parte deste trabalho dedicada ao tópico do xamanismo, identificamos a “ausência” dos pajés como uma característica particular do xamanismo entre os Baré atuais, o que nos possibilitou caracterizá-lo com um “xamanismo menor”, pode-se dizer, de antemão, que o catolicismo vigente entre os Baré, sobretudo entre aqueles que vivem em comunidades e sítios ribeirinhos, é marcado igualmente pela saída de cena de um personagem central do catolicismo ibérico: não há padres ou missionários que acompanhem de perto e regulem o catolicismo expresso nas festas de santo locais. Como recorda Eduardo Galvão para um outro contexto, o do baixo Amazonas, “com o padre na festa não haveria baile, e portanto, nada de festa” (1955, p. 83).

A experiência ou o contato da população indígena do rio Negro com missionários cristãos data de muito antes da chegada dos missionários salesianos, que deu início ao que Wright (1992) caracterizou como “período das missões” (iniciado em 1914, como vimos, com a fundação da primeira missão salesiana em São Gabriel da Cachoeira). Desde a primeira metade do século XVIII, missionários jesuítas participaram ativamente das tropas de resgate portuguesas – um dos momentos mais dramáticos da história da escravidão indígena no rio Negro –, até serem expulsos pelo Diretório Pombalino, sendo em seguida confiada aos carmelitas a fundação de diversos povoados, fundamentais para a implementação do sistema de “descimentos”, no qual índios de diversas etnias foram levados a se estabelecer nos aldeamentos missionários.

Já no século XIX, foi instituída uma nova política de “catequização e civilização” pelo “Regimento das Missões em 1845”, e frades capuchinos estabeleceram

novos assentamentos no rio Negro e no Uaupés. No final desse mesmo século, padres franciscanos tentaram estabelecer a todo custo mudanças radicais na cultura tukano, como lembrado na Introdução da tese, sendo praticamente expulsos da região pelos índios tariano de Ipanoré, em 1883 (Andrello, 2006, p. 95).

Assim, pode-se dizer que a experiência indígena no alto rio Negro com a religião católica, através de missionários de diversas ordens que atuaram e ainda atuam na região, é bastante antiga. Desse modo, as religiões indígenas que antecedem a chegada do catolicismo na região acabaram por passar por processos criativos de moldagem do cristianismo, o que Robin Wright propôs chamar de “campos inter-religiosos de identidade” (1999, p. 7). Contudo, a relação estabelecida entre índios e missionários no alto rio Negro está longe de ter sido contínua e homogênea. Pode-se dizer que os diversos povos, habitantes de diferentes calhas ou até de partes de um mesmo rio, acabaram experimentando relações diferenciadas, pois, para ficarmos apenas com a atuação missionária salesiana, é possível afirmar que a zona de influência desta esteve mais focada nos locais onde foram erguidas suas missões.

A região onde realizei minha pesquisa, à montante de São Gabriel, na calha principal do rio Negro, não contou com nenhuma missão salesiana, sendo a de São Gabriel da Cachoeira a “missão de referência” para as famílias que viviam nos sítios e povoados desse trecho do rio. Essas famílias contavam apenas com visitas regulares dos padres católicos, tendo algumas crianças dessas localidades sido enviadas para estudar no internato da missão de São Gabriel, como foi o caso de Seu Filó – atual capitão da comunidade de São Francisco –, que, juntamente com seus irmãos, foi levado pelo pai para a missão de São Gabriel, na década de 1950.

É importante recordar que, em meados do século XX, a chegada da famosa missionária americana Sophie Muller teria um impacto de enorme proporção entre os Baniwa do rio Içana e os Werekena do rio Xié, e em menor medida, entre algumas comunidades baré do alto rio Negro, que vieram a se converter ao protestantismo radical pregado pela missionária, vinda à região sob os auspícios da “Cruzada de Evangelização Universal” (Wright, 1999b).

Diante desse mosaico heterogêneo e antigo de experiências cruzadas entre a população indígena rio-negrina e diferentes frentes do cristianismo, católico e protestante, o foco de nosso trabalho, como já referido anteriormente, é dado às festas de santo, expressão ritual do “catolicismo popular” na região que segue praticamente de forma autônoma em relação aos poderes da Igreja. Padres da diocese de São Gabriel da

Cachoeira costumavam, na época de minha pesquisa, visitar as comunidades apenas uma vez por ano e, como vimos durante a descrição do ritual do *kariamã*, essas visitas eram curtas (às vezes duravam apenas algumas horas) e eram principalmente dedicadas à realização de confissões, batizados ou casamentos, quando solicitados. Como informado pelos meus interlocutores baré, os padres de hoje abdicaram de intervir ou opinar sobre o envolvimento dos índios em práticas tradicionais, sejam aquelas relacionadas ao Jurupari ou às festas de santo, que continuam, porém, não sendo vistas com bons olhos pelos padres, sobretudo pelo fato de que em tais ocasiões o consumo de bebidas é concomitante às realizações de rezas e orações. Apesar disso, as críticas hoje são bem menos severas do que parecem ter sido no passado.

Embora xamanismo e catolicismo sejam dois aspectos complementares da socialidade e religiosidade dos Baré atuais, estes não são articulados em um único universo, mas são vistos como domínios distintos, a despeito de alguns cruzamentos que possamos eventualmente traçar entre os mesmos. Com a diminuição radical da execução dos rituais de iniciação e dabucuri em toda a calha principal do rio Negro, segundo meus interlocutores outrora bastante comuns, as festas de santo acabaram por ocupar um lugar estratégico no calendário ritual local. Em algumas comunidades baré, pode-se dizer que as festas de santo acabaram por substituir por “completo” os antigos rituais; já em outras, como destacado no capítulo anterior, ambos os rituais – os de origem xamânica e os de origem católica – seguem sendo realizados, indicando formas alternadas e contemporâneas de socialidade.

4.2 As festas de santo de antigamente

Alfred Wallace, naturalista inglês que viajou pelos rios Amazonas e Negro em meados do século XIX, descreveu os vilarejos que encontrou nas margens do rio Negro como “miseráveis e decadentes”. Embora o autor apresente relatos valiosos e pertinentes sobre os “gentios” da região, sobretudo os do rio Uaupés, encontramos pouca informação sobre a população indígena que vivia dispersa entre os sítios e povoados no alto rio Negro.

Segundo Stephen Hugh-Jones (1979, p. 4), Wallace teria sido o primeiro viajante a fazer um relato histórico sobre o culto do Jurupari entre os Tukano Orientais do rio Uaupés. Vale acrescentar que foi também de Wallace um dos primeiros registros

atestando não apenas a existência, mas também a centralidade, desde aquela época, das festas de santo entre as populações indígenas – tomadas então como “semicivilizadas” – que habitavam a calha do rio Negro.

Ao chegar ao povoado de Nossa Senhora da Guia – nas palavras de Wallace (1979, p. 136), “outrora vila populosa e florescente” –, localizado próximo à foz do rio Içana e fundado em 1761, dentro de uma política de ocupação portuguesa que objetivava conter o avanço espanhol na região, o naturalista, além de informar que o vilarejo apresentava a “mesma situação de decadência e pobreza que caracteriza todas as outras povoações desse rio”, declara:

O vilarejo era constituído de cerca de uma dúzia de casebres pertencentes a índios que viviam em seus sítios, distantes algumas horas ou mesmo alguns dias daí, à beira do Rio Negro ou de um de seus tributários. Eles só ficam na vila quando é tempo de festa, ou quando chega algum comerciante, como o Sr. Lima, por exemplo. Quando isso acontece, trazem os produtos que podem colher, a fim de trocá-los pelos artigos de que necessitam. Quando nada têm para trocar, compram fiado, comprometendo-se a fazer o pagamento daí a algum tempo (Wallace, 1979, p. 137).

De Nossa Senhora da Guia, Wallace seguiu em direção à Venezuela, onde permaneceria em Yavita, uma aldeia de “índios puros” que falavam o “baniua” (segundo ele, um “baniua” consideravelmente diferente do falado no rio Negro). O autor também indica que, no povoado de San Carlos, localizado um pouco abaixo de Yavita, ainda em território Venezuelano, a língua nativa era o “baré”. Durante seu retorno de Yavita para Nossa Senhora da Guia, Wallace passou uma semana em Marabitanas (outrora uma fortificação fronteiriça brasileira), na companhia de um comandante local. Lá ele pôde assistir a uma festa de santo e dela nos deixou o seguinte relato, do qual transcrevo toda a passagem:

[...] Nessas ocasiões, eles [os habitantes de Marabitanas] consomem incríveis quantidades de aguardente destilada de cana e mandioca. Assisti a uma dessas festas enquanto aqui permaneci e constatei que de fato eles consumiam cerca de um barril dessa fortíssima bebida. Em todas as casas onde havia danças, três ou quatro pessoas ficavam andando pelos aposentos com uma garrafa e um copo, oferecendo bebidas a todos os que encontravam. Ninguém pode recusar. E eles ali ficavam a noite toda. A gente praticamente não parava de beber, pois quando acabava de sorver um gole, lá vinha outro

índio com sua garrafa, e começava tudo de novo. E a coisa continuava desse modo por dois ou três dias seguidos. Quando a festa termina, voltam todos para os seus sítios, mas aí já começam os preparativos para a próxima comemoração, na qual será consumida a aguardente que em poucos dias já começa a ser armazenada.

Mais ou menos uma ou duas semanas antes de cada festa – que sempre coincide com um dia santo da Igreja Católica Romana – um grupo de dez ou doze moradores sai de canoas pelos arredores, visitando todos os sítios e aldeias indígenas situadas num raio de 50 a 100 milhas, levando consigo a imagem do santo a ser homenageado, diversas bandeiras e alguns instrumentos musicais. O grupo é bem recebido em cada casa por que passa. Os moradores fazem questão de beijar o santo a ser homenageado e dar algum presente para a sua comemoração. O presente pode ser um frango, ou alguns ovos, ou um cacho de bananas, ou até mesmo dinheiro. É comum reservarem animais ainda vivos para servirem de presente a um determinado santo. Aconteceu-me de muitas vezes chegar em um sítio para comprar provisões e receber respostas como “aquele é o porco de São João”, ou “esses frangos pertencem ao Divino Espírito Santo”, etc... (Wallace, 1979, p. 172).

As informações fornecidas por Wallace nessa passagem indicam, de forma inequívoca, que as festas de santo são uma tradição bastante antiga na região. Ainda hoje, cerca de 150 anos depois desse relato, essas festas continuam sendo frequentes e constituem uma parte importante da religiosidade e da socialidade indígenas, ao longo de toda a calha do rio Negro. Além do grande consumo de bebida e comida, as danças também aparecem como um aspecto central dessas comemorações. Ao mesmo tempo, Wallace demonstra com clareza que boa parte da população indígena do rio Negro, desde meados do século XIX, estava assentada em sítios familiares, de certa forma independentes das povoações e vilarejos onde, além de eventualmente trabalharem para os comerciantes e comandantes locais, reuniam-se para realizar suas festas de santo.

Dessa forma, é possível imaginar que os sítios e comunidades baré atuais no alto rio Negro são transformações desses mesmos povoados e sítios antigos, pois ainda hoje a população indígena dessa região mantém uma distribuição pulverizada em sítios familiares, conectados a comunidades de maior densidade populacional onde, além de funcionarem escolas (outro fator aglutinador da população, juntamente com postos e/ou agentes de saúde), festas de santo são comemoradas regularmente. Essas festas mobilizam uma quantidade considerável de pessoas, que se deslocam para essas comunidades nessas ocasiões.

Essa dinâmica de aglomeração temporária para a comemoração das festas de santo também é indicada por Koch-Grünberg em relação ao povoado de São Joaquim, um aldeamento carmelita criado por volta de 1700 (Alves da Silva, 1977, p. 17), situado na boca do rio Uaupés. O autor registra um comentário bastante depreciativo, sobretudo se comparado com o relato de Wallace, sobre uma festa e sobre os índios que dela participavam. Mesmo assim, ambos os relatos guardam certa semelhança quanto às informações fornecidas – o de Koch-Grünberg vem acrescido de alguns elementos da parafernália utilizada no ritual, ausentes no relato de Wallace. Koch-Grünberg escreve o seguinte:

Al llegar a São Joaquim, en la desembocadura del Cayarí-Uaupés, presenciamos la misma imagen que habíamos visto un año antes. Repicar las campanas, disparos de fusil, estallidos de cohetes, música de tambores e flautas, procesiones con imágenes de santos, banderas y estandartes; pero también olor de cachaça; en resumen, una celebración de indios que en un tiempo vivieron en una misión pero que hace ya mucho perdieron la disciplina que los inculcaron los sacerdotes. Era la “vespera” de São Antonio, el patrón de la región; los caboclos nos contemplaran con una sonrisa burlona como compadeciéndose de nuestros harapos y de los indios desnudos, quienes se veían mucho más dignos que ellos que no pasaban de ser la caricatura de una civilización.

En São Joaquim sólo se encuentra gente en la época de fiestas religiosas, es decir en los meses de junio, julio y agosto; el resto del año cada uno vive con su respectiva familia en sitios distintos. Cuando Schmidt había pasado por aquí en marzo, había encontrado todo desierto y las casas parcialmente derruidas o invadidas por la hierba y la maleza. Pero cuando se acercan las fiestas, el pueblo se arregla y se limpia (Koch-Grünberg, 1995a, p. 354)¹¹⁷

Nunes Pereira (1989), que viajou pelo rio Negro em meados do século XX, chama a atenção, em um estudo dedicado aos festejos populares amazônicos, para a antiguidade das festas do Sahiré, tidas como uma “tradição litúrgica católica com o

¹¹⁷ São Joaquim, atualmente – mais de 100 anos após esse relato –, tem lá suas 40 casas, um salão de festa, uma capela, e continua inabitada durante a maior parte do ano. Durante as ocasiões de festa, centenas de índios de diferentes etnias do baixo Uaupés e do próprio rio Negro, além de muitos moradores da cidade de São Gabriel da Cachoeira, ocupam a comunidade. Das festas lá comemoradas, a mais importante é a do santo padroeiro, São Joaquim, que acontece no fim de agosto e dura cerca de uma semana. Essa festa é considerada, juntamente com a do Divino em Marabitanas, uma das maiores e mais antigas festas de santo da região.

movimento e o colorido das procissões, os temas ingênuos e bárbaros das músicas, as letras místicas e poéticas, em tupi e português, tanto dos cânticos sagrados como dos populares, e o ritmo largo e sensual das danças” (1989, p. 12). Pereira informa que, na obra do missionário jesuíta português Padre João Daniel, escrita em 1797, o vocábulo Sahiré (Sairé) já se fazia presente, e teria sido desse padre uma das primeiras descrições dos festejos outrora populares no Pará e no Amazonas entre a população indígena catequizada. Segundo o jesuíta:

Nas aldeias em que ainda conservam o seu *sairé*, o fazem com mais galantaria, porque o ornão e adornão com os enfeites de fitas de diversas cores, e lindas plumagens, espelhos e vários outros adornos e ao seu compasso entoão e cantão devotas cantigas, ou aos Sanctos, ou em abono dos juizes da festa, que algumas vezes vão no couce da procissão muito à grave, isto é, atraz do *sairé*, rodeados dos mordomos, mettidos entre as suas varas; porque pegando nas pontas uns dos outros fazem à roda um quadro ou quadrangulo, em que os juizes vão como mettidos entre varas especialmente quando nas festas sahem da igreja, e ficão de roda para suas casas bem providas de *mocororó*¹¹⁸ para hospedarem o acompanhamento, que bem o agradece com estas muitas outras danças e festins, enquanto durão as vinhaças.

De modo ordinário rematão estes festins nos effeitos e desgraças da bebedice, que são bulhas, pancadas, feridas e mortes: uns porque tem inimigos, e alterando-se com o Baccho a cólera, desabafão em vinganças: outros porque bêbados não sabem o que fazem; estes por se querem mostrar valentes, e aqueles por alguma raiva. E nas mesmas aldeas e missões não só conservão as mesmas festas e beberrias, mas também rematão ordinariamente nos mesmos effeitos e desgraças (Daniel, 1797 *apud* Pereira, 1989, p. 21-22).

Pereira ainda afirma que os festejos do Sahiré teriam sido criados pelos jesuítas como estratégias facilitadoras da catequização e conversão dos índios aldeados. O naturalista inglês Henry Bates, que passou pela localidade de Serpa (atual município de Itacoatiara, no baixo Amazonas) em meados do século XIX, confirma a opinião de Pereira ao informar:

¹¹⁸ Segundo Pereira “feito de arroz ou de mandioca, reduzidos a pó, a que adicionavam água, deixando-o fermentar até que chegasse a um grau propício à embriaguez” (1989, p. 24).

Algumas das cerimônias observadas no Natal foram interessantes, pois que eram as mesmas, com pequena modificação, como aquelas imaginadas pelos missionários jesuítas, mais de decorrido um século, para as tribos aborígenes, às quais haviam induzido a aldeiar-se imediatamente.

De manhã todas as mulheres e moças vestindo camisas de alvíssima gaze e saias estampadas, foram em procissão à igreja, primeiro dando uma volta pela cidade para recolher os diferentes “mordomos”, ou serventes cuja ocupação é assistir o Juiz da festa.

Esses serventes carregam, cada um, uma longa vara branca, enfeitada de fitas coloridas; diversos meninos também os acompanham grotescamente, vestidos com espalhafato.

Três velhas seguem à frente, carregando o *sairé* – um grande estandarte semicircular, envolto em algodão e enfeitado com adornos, pedaços de espelhos e outras coisas mais. Elas dançam acima e abaixo, cantando todo o tempo um monótono e plangente hino, em língua tupi, e, em freqüentes intervalos, volteiam para encarar os acompanhantes, que, então, param todos, por alguns momentos.

Informaram-me que o *sairé* foi um ardil adotado pelos jesuítas para atrair os selvagens à igreja, porque esses, por toda parte, seguem os espelhos, nos quais vêem, como se estivessem magicamente refletidas as suas próprias pessoas (Bates *apud* Pereira, 1989, p. 29).

Após certificar-se de que a tradição dos festejos denominados Sahiré havia sido disseminada pelos jesuítas em boa parte da Amazônia, Pereira parte em busca das reminiscências destes nos Estados do Amazonas, do Pará e de Amapá. Para o nosso objetivo, vamos nos deter exclusivamente em suas preciosas informações e sugestões acerca desses festejos no rio Negro.

Em 1945, Pereira esteve na área do baixo rio Negro denominada Temenduay – segundo ele, “descida da anta” em língua dos antigos Manao –, onde teria encontrado alguns descendentes de índios baré, entre eles o velho Martinho, que teria lhe contado sobre a ocorrência dos festejos nos quais o Sahiré (o estandarte) estava presente. Embora em Temenduay não mais se dançasse o Sahiré quando Pereira esteve por lá, o velho Martinho guardava na memória as cerimônias e as melodias da época em que este era festejado. Em 1950, quando retornou ao rio Negro, Pereira esteve em Marabitanas, onde um senhor de 68 anos, Honório Lopes – nativo dessa mesma localidade e igualmente descendente de índios baré –, também lhe contou ter participado, quando jovem, não somente em Marabitanas, mas também em outras localidades do alto rio

Negro, do Sahiré. A partir das informações que coletou na antiga povoação, Pereira escreve o seguinte:

Em Marabitanas figuravam, como Velhas do Sahiré, as de nome Constancia Melgueira, Archangela Melgueira e Maria Melgueira, irmãs. O Sahiré aparecia em junho, nos festejos de São João, Santo Antonio, São Pedro e São Marçal. Levaram-no à frente de procissões, de uma *ramada* para a igreja e desta para a *ramada*, “*debaixo* da folia”. Cantigas do Sahiré eram ouvidas, sendo as velhas que as cantavam. À frente do Sahiré ia um tamborim, que um caboclo velho batia compassadamente. Imitando os gingados das velhas do Sahiré, logo atrás das mesmas iam duas moças, saltando e cantando (Pereira, 1989, p. 62).

Pereira também informa que, durante os festejos do Sahiré em Marabitanas e no antigo povoado de São Marcelino (na foz do rio Xié), os versos do Carauataí¹¹⁹ eram cantados. Ao assistir a uma festa de santo com ladainhas, danças, banquetes e fogos em homenagem a Nossa Senhora Auxiliadora, Pereira concluiu que as festas de santo, de grande ocorrência naquela época, não eram senão “sobrevivências”, adaptações ou transformações das antigas festas do Sahiré, que o autor sugere terem sido igualmente trazidas para a região pelos jesuítas, já na primeira metade do século XVIII. Contudo, ele chama a atenção para o fato de que tais festas de santo provavelmente se sobrepujam a tradições bem mais antigas, a saber, os “festivais do dabucuri”. Como afirma Pereira:

[...] os dabucuris estavam ligados, através dos séculos, à organização social e econômica das tribos que dominavam o vale do rio Negro, além disso, à sua mística, à figura do seu herói de cultura – Jurupari.

Enquanto – não há porque recusar-se a suposição – podiam se divertir com as danças e as músicas do Sahiré, dando aos catequistas a ilusão de os haver convertido integralmente, os indígenas e, depois, os caboclos, deixaram de parte as suas tradições por aquela.

Desde que, porém, se foram os catequistas e se sentiram livres para agir quando e como entendiam, logo as retomaram ou as associaram àquela, até poder aniquilá-la (Pereira, 1984, p. 54-55).

¹¹⁹ Veremos, a seguir, que os versos do Carauataí (*Karawataí*) são ainda cantados nas festas de santo atuais.

Vale ainda destacar que, se o Sahiré foi “praticamente aniquilado”, como sugere Pereira, com a saída de cena dos catequistas, as festas de santo não o foram, e continuam sendo realizadas, como o próprio Pereira admite, como reminiscências das antigas festas do Sahiré, sobretudo na calha principal do rio Negro, onde terminaram por superar a ocorrência dos dabucuri, que, como destacado anteriormente, são hoje menos freqüentes. Se, por um lado, devo concordar com Pereira sobre o fato de o Sahiré de antigamente e as festas de santo de hoje possuírem algumas analogias com os dabucuri – tão característicos e, certamente, mais antigos, na região do noroeste amazônico –, por outro, acredito que durante o período de “instauração” dessas festas no rio Negro tais analogias ou sobreposições deviam ser mais latentes do que hoje, uma vez que, para os índios, atualmente, as festas de santo são eventos distintos dos dabucuri.

Atualmente, como já mencionado, dezenas de festas de santo ocorrem tanto nas comunidades do rio Negro, quanto na cidade de São Gabriel da Cachoeira. Essas festas são tidas pelos índios, sobretudo pelos Baré, como parte de sua tradição, e nelas eles expressam, entre outros aspectos, um modo coletivo de relação com os santos católicos, independentemente da aprovação ou da participação da Igreja e dos padres. Como salientou Strathern, “not only may one linguistic population or society adopt the distinctive features of another, they may turn them into distinctive features for themselves” (1991, p. 93). É isso o que fazem os Baré, de uma forma bem particular e peculiar, de modo que a produção e a aglomeração coletiva para a realização das festas de santo configuram um catolicismo *sui generis* e popular na região.

4.3 As festas de santo de hoje

Uma festa vai começando assim que outra vai terminando – moto-contínuo. Durante toda a minha pesquisa de campo no alto rio Negro, era essa a sensação que eu tinha em relação às festas. Elas eram muitas e pareciam não ter fim. Acontecia de uma ser emendada na outra. Mal o mastro de uma festa era derrubado na comunidade de São Francisco, outro era levantado em Tabocal dos Pereira, e para lá seguia a maior parte da população. Poucos eram os que ficavam.

Somente no nexos regional em que minha pesquisa se concentrou – região onde estão distribuídas as comunidades de Juruti, Cué-Cué, São Gabriel Miri (Ilha Guariba),

Iábi, Mabé¹²⁰, Tabocal dos Pereira, São Francisco, São Marcelino e mais uma dezena de sítios familiares –, são comemoradas anualmente 14 festas de santo, cinco das quais acontecem durante o mês de junho, o mais festivo.

Idealmente, uma festa para o santo “x”, festejada na comunidade “y”, deve ser realizada todos os anos e de acordo com datas predeterminadas pelo “dia do santo”. Na comunidade de São Francisco, por exemplo, são comemoradas três festas anuais: a de São Francisco (do dia 26 ao dia 29 de janeiro), a de Santo Alberto (do dia 4 ao dia 7 de agosto) e a de São Marcelino (do dia 30 de maio ao dia 2 de junho). Já em Tabocal dos Pereira, comunidade próxima e vizinha de São Francisco, localizada rio Negro abaixo, são comemoradas outras quatro festas anuais: a de Nossa Senhora do Bom Parto (de 30 de janeiro a 3 de fevereiro), a de São Pedro (de 25 a 30 de junho), a de Santa Ana (de 20 a 25 de julho) e a de Nossa Senhora da Imaculada Conceição (de 4 a 9 de dezembro).

Quadro 1 – Calendário das Festas de Santo – Nexo regional da pesquisa

Comunidades	Meses e Datas das Festas de Santo											
	Jan	Fev	Mar	Abr	Mai	Jun	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Dez
São Marcelino			16 a 20 São José			10 a 13 Santo Antônio						
São Francisco	26 a 29 São Francisco				30 a 02 São Marcelino			04 a 07 Santo Alberto				
Tabocal dos Pereira	30 a 03 Nossa Srª. do Bom Parto					25 a 30 São Pedro	20 a 25 Sant' Ana					04 a 09 Imaculada Conceição
Iábi						21 a 24 São João						
São Gabriel Mirí (Ilha de Guariba)									25 a 30 São Miguel, São Gabriel e São Rafael Arcanjos			
Cué-Cué						25 a 30 São Pedro						20 a 26 Menino Jesus
Juriti					20 a 25 Nossa Srª. Auxiliadora							

A procedência dos participantes dessas festas não varia muito. Exceto alguns “parentes” que vivem na cidade de São Gabriel da Cachoeira ou em algumas comunidades na Venezuela e na Colômbia e que freqüentemente aparecem para as festas, a grande maioria dos presentes costuma ser de “parentes” e moradores das comunidades e sítios vizinhos que freqüentam e realizam conjuntamente uns as festas

¹²⁰ Mabé é o único sítio/comunidade desse trecho do rio onde moram protestantes, que não participam das festas de santo nem de rituais ou dos dabucuri que envolvem as flautas sagradas do Jurupari. Tive com essa comunidade pouco contato. Lá estive em uma única ocasião, para uma conversa com um de seus moradores, chamado Adão, que, além de ser uma jovem liderança em pleno desenvolvimento de suas atividades políticas na região, era, na época, presidente da Coordenadoria das Associações do alto rio Negro e rio Xié (CAIARNX).

dos outros. Dessa forma, nas festas de São Francisco é sempre esperada a participação dos moradores das comunidades de São Marcelino (localizada a montante), Tabocal dos Pereira, Iábi, São Gabriel Miri (Ilha de Guariba), Cué-Cué e Juruti (localizadas a jusante), além dos moradores dos diversos sítios “pertencentes” a essas comunidades.

A listagem dessas comunidades não indica um limite estanque da abrangência do público dessas festas, que são, *a priori*, as mais “abertas” possíveis, sobretudo se comparadas aos rituais de iniciação e/ou dabucuri, os quais tendem a ser mais “fechados” e restritos, quando não secretos. Qualquer pessoa, índio ou branco, pode delas participar. Mesmo assim, pode-se dizer que os moradores de São Francisco estabelecem relações sociais mais intensas e diretas com os moradores das comunidades listadas anteriormente, sobretudo com os de Tabocal dos Pereira, participando de suas festas e, freqüentemente, estabelecendo alianças e relações de parentesco através de casamentos, muitos deles, senão a maioria, oficializados durante as festas de santo. É comum ouvir os homens dizerem que as festas de santo são os momentos mais propícios para flertar com as mulheres e, finalmente, “tirar uma mulher”, isto é, tomar uma mulher como esposa.

Atualmente, as festas em São Francisco costumam durar quatro noites, somando, vale ressaltar, um total de cinco dias. Antigamente, como vimos, quando São Francisco era apenas um sítio familiar, as festas eram comemoradas no povoado de São Marcelino, na foz do rio Xié, para onde afluíam famílias que viviam espalhadas pelos sítios da redondeza. Naquela época, segundo Seu Nilo, as festas em São Marcelino duravam cerca de uma semana, como ainda hoje acontece na Festa do Divino em Marabitanas e na Festa de São Joaquim, na comunidade de mesmo nome, situada na boca do rio Uaupés – festas relatadas, como vimos, respectivamente, por Wallace e Koch-Grünberg.

O encurtamento da duração da maioria das festas comemoradas hoje é um tema pelo qual os mais velhos se interessam, e são freqüentes as lembranças de como elas eram mais longas e animadas do que as de hoje. Nelas, costumam dizer, dançava-se a noite inteira, a “sala” (salão de festas e/ou casa comunitária) estava sempre cheia, bebia-se menos que hoje, e por isso elas eram mais organizadas. Seu Nilo costuma afirmar que antigamente a “lei era mais dura” e todos cumpriam com suas obrigações, sendo que hoje em dia a execução das tarefas designadas pelos “cargos” da festa é bem mais flexível; por esse motivo, segundo ele, as festas atuais seriam mais desorganizadas.

O aumento significativo de gastos envolvendo dinheiro na execução das festas é tido como um dos principais motivos da diminuição da sua duração. Se antigamente a comida e a bebida consumidas durante as festas eram, em sua maioria, produzidas pelas próprias famílias que assumiam tal compromisso, muitas vezes como forma de pagamento de promessas para algum santo, hoje é cada vez maior a dependência de produtos industrializados comprados na cidade¹²¹ para se produzir uma “festa animada”. Nas festas de antigamente, a comida e a bebida oferecidas pelos festeiros, juízes e promesseiros eram compostas principalmente por caça, peixes (ambos, segundo a opinião geral, outrora mais abundantes), beiju, farinha, “destilada” de cana, garapa (bebida fermentada de cana), aluar (bebida fermentada de abacaxi), xibé (água com farinha) e caribé (refresco de beiju amassado na água). Dos comerciantes só se comprava açúcar, sal, café e alguma cachaça. Nas festas de hoje a quantidade desse tipo de comida e bebida tradicionais, se comparada com a que é comprada na cidade, é bastante reduzida¹²². Os produtos mais comuns e necessários para as festas de hoje são arroz, feijão, macarrão, algum tipo de carne (porco “capado” e/ou charque), cachaça ou álcool etílico, leite, café, biscoitos, além da gasolina e do óleo diesel necessários não apenas para os trabalhos que exigem o transporte através de rabetas e motores, mas principalmente para os geradores de energia.

Dessa forma, para a realização de uma festa “animada” quantias volumosas de dinheiro precisam ser gastas¹²³. Portanto, logo que se assume o compromisso com o santo para o ano seguinte, inicia-se o processo de economia para o gasto vindouro. A abundância continua sendo um requisito básico das festas de hoje. É necessário, além de uma boa aparelhagem de som, um bocado de gente vinda de fora da comunidade (o que inclui, às vezes, “parentes” e mais raramente “brancos” e até “políticos” que vivem na cidade), muita comida e, principalmente, muita bebida. É notável a constituição de uma propriedade positiva do gasto e do consumo desmesurados durante as festas, o que por

¹²¹ Em parte isso reflete uma crescente monetarização das comunidades, sobretudo através de aposentadorias e salários de professores e agentes de saúde, além da participação expressiva de “parentes” que moram e trabalham na cidade e que, portanto, podem prover as festas de bens de consumo não disponíveis na comunidade.

¹²² Vale recordar que os Baré não produzem o caxiri de mandioca e em suas festas é cada vez mais raro encontrar garapa e aluar suficientes, sendo que o grosso da bebida distribuída é de cachaça e/ou álcool diluído em água, ambos comprados na cidade. Logo, o trabalho das mulheres na roça para a produção de um excedente de mandioca para a produção de caxiri, como acontece entre os Tukano Orientais do Uaupés, é praticamente inexistente. Da mandioca, os Baré produzem quase que exclusivamente o beiju, a tapioca e, sobretudo, a farinha.

¹²³ O valor gasto varia de acordo com os rendimentos dos “festeiros”. Seu Filó, por exemplo, confessou já ter gastado cerca de R\$800,00 em uma única festa.

sua vez implica uma noção de despesa característica das festas de santo. Muita bebida, alguma comida, música alta e muita gente parecem ser os “combustíveis” principais de uma “festa animada”. Ao mesmo tempo, vale chamar a atenção para o fato de que o gasto e o consumo exigidos durante uma festa não são apenas de bebida e comida, mas também do próprio corpo, visto que além de dançarem muito durante todas as noites e executarem diversos tipos de trabalhos e tarefas, as pessoas quase não dormem ou descansam durante os dias de festa. Não se deve ficar parado, mas, sim, “animado”. Tudo diz respeito à ordem da ação e do gasto.

É no final de toda festa, mais precisamente em seu “último dia”, que é composta a “relação” de juizes de mastro, promesseiros, festeiros, mordomos, tamborineiros, bandeireiros e rezadores que ficarão responsáveis pelos gastos, pela organização e pela execução de diversos trabalhos necessários para a próxima festa do santo, a ser realizada no ano seguinte. Uma “relação” – que nem sempre conta com todos os cargos acima citados – é composta por nomes de pessoas que decidiram, por diferentes razões (normalmente uma promessa), assumir os compromissos e os custos aliados a esse relacionamento entre santos, pessoas e matérias (objetos, alimentos e bebidas, entre outras coisas).

A “relação” – o nome não poderia ser mais apropriado – estabelece uma primeira mediação para a continuidade da fabricação das festas de santo; é um conector que formaliza, inicialmente, a produção de uma próxima festa. Na verdade, a “relação” não só garante a realização da festa para o mesmo santo no ano seguinte, mas já faz parte de um primeiro desenho ou esboço do que pode vir a ser a festa. É possível, inclusive, antecipar, quando se conhecem os nomes das pessoas que constam da “relação”, o “tamanho” da festa que virá. Frequentemente, porém, a “relação” sofre uma ou outra alteração – pessoas não previstas inicialmente podem ser adicionadas e algumas pessoas que estavam previstas podem, por algum motivo, não comparecer ou deixar de cumprir o compromisso assumido.

É possível, assim, dizer que uma festa de santo começa pela “relação” composta em todo final de festa. Contudo, a “relação” é aberta tanto para a desistência ou postergação do compromisso assumido, quanto para a incorporação de novas pessoas que pretendam “pagar” promessas novas ou mesmo promessas antigas que ficaram “devendo” para o santo de outras festas. Conclui-se, portanto, que numa “relação” composta no final de uma festa, após um ano, sempre ocorrerá, como costumam dizer, uma “diferençazinha”.

Segundo Seu Nilo, morador de São Francisco e uma das figuras mais animadas durante as festas realizadas na comunidade e na vizinhança, são os festeiros os responsáveis pela composição da “relação”. A eles cabe não somente buscar entre os presentes aqueles que já têm a intenção de assumir o compromisso com o santo através de um cargo específico para a próxima festa, mas também motivar outras pessoas a assumir responsabilidades para a festa do ano seguinte. Segundo ele, alguns já vão para a festa com a promessa de “ficar” festeiro, promesseiro ou juiz do mastro, enquanto outros só decidem o cargo que pretendem assumir quando a “relação” do próximo ano está sendo concluída.

Em São Francisco, assim que uma “relação” é composta, ela é passada a limpo e afixada na porta da capela, onde permanece até a realização da festa anunciada. Assim, para a festa de São Francisco comemorada em janeiro de 2007, a “relação” afixada na capela em janeiro de 2006 foi a seguinte (acrescento entre colchetes a localidade de origem de cada uma das pessoas indicadas para os respectivos cargos):

Relação da Festa do Padroeiro São Francisco para ser festejado no período de 26 a 29 de janeiro de 2007.

Juízes de Mastro:

Rany Kaylane da Silva Campelo [de São Gabriel da Cachoeira, sobrinho de Dona Paula, moradora do sítio Tuyuka, pertencente a São Francisco]
Maria de Fátima dos Santos Melgueiro [da comunidade de São Francisco]
Paula Casimiro da Silva [do sítio Tuyuka]

Promesseiros:

Marcelo Melgueiro Alemão [da comunidade de Juruti]
Nilton de Nazaré Pereira Gonçalves [da comunidade de São Francisco]

Juízes de Festa (Festeiros):

Meraldina Alemão Gonçalves [de São Francisco, mas estuda e mora na cidade de São Gabriel]
Juarez Gregório Alemão [de São Francisco, mas que trabalha no Exército, em São Gabriel]

Mordomos:

Alair Rodrigues Feliciano [da comunidade de Cué-Cué]
Josiane Gonçalves [da comunidade de Tabocal dos Pereira]
Íris Melgueiro Alemão [do sítio Acutiuaiá, pertencente a São Francisco]
Maria de Nazaré Pereira [da comunidade de São Francisco]

São Francisco de Sales, 29 de janeiro de 2006.

4.3.1 A antecena de uma festa

Em janeiro de 2007, retornei à comunidade de São Francisco, para mais uma etapa da minha pesquisa de campo. Quando cheguei, cerca de duas semanas antes do início da festa, era perceptível a mobilização dos moradores. Como vimos, pode-se dizer que uma festa é preparada durante todo o ano, mas é também verdade que os trabalhos são intensificados à medida que a festa vai se aproximando. Seu Filó, capitão da comunidade, já havia, inclusive, ido até a cidade não apenas para fazer compras para a festa, mas também para buscar sua filha Dina, que lá estuda e era uma das festeiras.

Durante essa ocasião pude acompanhar os preparativos da festa. Entre os mais importantes estavam algumas pescarias coletivas com o intuito de acumular peixes, a reforma da casa comunitária (onde a festa de fato acontece) e, um dia antes da mesma, um *ayurí* (mutirão em que homens e mulheres trabalham na arrumação da comunidade para que os convidados encontrem-na impecável, isto é, bem limpa, roçada e arrumada).

Normalmente, os juízes de mastro, promesseiros e festeiros são responsáveis pelos gastos, pelo preparo e pela oferta de comidas, bebidas e cigarros, dentre outros, respectivamente durante o primeiro, o segundo e o terceiro dia/noite de festa. O número de pessoas que assume esses cargos varia de uma festa para a outra, mas sempre o cargo de festeiro é tido como o mais “pesado”, ou seja, aquele que demanda o maior gasto, uma vez que a terceira noite, que antecede o dia do santo propriamente dito, é tida como a mais importante. Já os mordomos ficam responsáveis por contribuir com bebidas; este é considerado o cargo mais “leve” e menos importante, mas de qualquer maneira, indispensável.

Para a festa de São Francisco realizada em 2007, a “relação” composta em 2006, apresentada acima, sofreu algumas modificações, como costuma acontecer. A mais significativa foi a ausência dos dois promesseiros previstos, pois ambos não puderam comparecer. Apesar de se saber antecipadamente da não participação dessas pessoas, foi somente no início da festa que se pensou numa forma de preencher o vazio criado pela ausência dos responsáveis pelo segundo dia da festa. A decisão tomada foi a seguinte: como para o terceiro dia estavam previstos dois festeiros, ficou acordado que Juarez ficaria responsável pelo segundo dia e Dina (Meraldina) pelo terceiro. O comentário geral era de que essa mudança fazia com que o planejado para ser “gasto” em um único dia o fosse em dois, diminuindo assim a quantidade de produtos, sobretudo de comida e

bebida, disponíveis para o consumo em cada uma das noites. Mesmo assim, todos concordaram que essa era a solução mais razoável a ser adotada. Essa mudança, apesar de ter causado algum alarde, não foi vista como um grande problema, uma vez que esses arranjos de última hora são bastante comuns.

Embora tais arranjos sejam freqüentes, as festas também são pensadas como um ritual a ser seguido e executado, com horários e tarefas previstos de antemão. Pode-se dizer, então, que uma festa tem uma estrutura mínima a ser cumprida, mas há também em torno dela um contexto de incerteza, o qual exige dos participantes certa criatividade e capacidade de improvisação. Assim, apresentarei uma descrição detalhada da festa de São Francisco ocorrida em janeiro de 2007, dia a dia, com a intenção de demonstrar não apenas a estrutura performativa que subjaz à maioria das festas de santo na região, mas também os diversos elementos que fazem parte de sua realização. O ANEXO II contém fotografias dessa festa.

4.3.2 “Resú reú café! Yasuã yapurasí!” – “Vamos tomar café! Vamos dançar!”

1º dia – 26/01/2007

Logo cedo, por volta das 6h da manhã, os primeiros rojões de foguete foram estourados ao longe, provavelmente no sítio Tuyuka, que fica rio abaixo – primeiro sinal indicativo de que era dia de festa. De Tuyuka, viriam para São Francisco dois juizes de mastro, acompanhados de suas respectivas famílias, que, juntamente com a família de Tetéte (Maria de Fátima) – uma menina de 16 anos de São Francisco –, seriam responsáveis pelo levantamento dos mastros, além de todo o comando do ritual e das atividades previstas para o primeiro dia (e noite) da festa.

Mais tarde, um grupo de meninas enfeitou a casa comunitária com diversas tiras coloridas de papel de seda, e Dina, uma das festeiras, voltou do sítio Uruá, trazendo uma coroa de flores de papel de seda preparada com esmero por sua prima, para ser colocada no altar em volta da imagem (um retrato emoldurado) de São Francisco. No porto, Dona Lulu, mãe de Tetéte, limpava um porquinho recém-sacrificado para o almoço do dia seguinte. De lá, escutamos o estourar de novos foguetes, e Dona Lulu comentou que, em breve, o pessoal de Tuyuka chegaria a São Francisco.

A comunidade estava cheia de gente. Se não fosse um dia de festa, a maioria das pessoas estaria nas roças ou pescando, cuidando do trabalho diário. Durante as festas ninguém deve pescar ou trabalhar nas roças, sob o risco de ocorrer algum acidente. Muitos são os casos de pessoas que, ao burlarem essa interdição, acabaram sendo punidas, segundo alguns, pelo próprio santo. O único trabalho permitido é aquele relacionado com a festa, que é coordenado, dia após dia, pelos juízes, promesseiros e festeiros.

Para tal, eles contam com a ajuda de um mestre-sala, que costuma ser escolhido de antemão; algumas vezes, seu nome consta na “relação”. Nem sempre, porém, isso acontece, como foi o caso dessa festa, que não contou com um mestre-sala propriamente dito. Normalmente, o mestre-sala fica responsável, entre outras tarefas, por controlar os horários, o momento de erguer os mastros, servir o almoço, rezar as ladainhas, chamar as pessoas para tomar café, convocar os presentes para dançar, manter a ordem da festa e da “sala” (casa comunitária) e, finalmente, desfazer eventuais conflitos que porventura possam surgir. O mestre-sala possui um distintivo, uma vareta de pau-brasil onde é amarrada uma fitinha vermelha, que ele costuma carregar durante a festa. Os mais velhos costumam dizer, supõe-se que não sem razão, que os mestres-sala de hoje não trabalham direito, visto que só querem saber de “beber e se divertir” com os demais, em vez de controlar e manter a ordem nessas ocasiões.

Ainda na parte da manhã, Tetéte, uma das juízas da festa, “mandou” – esse é o termo utilizado (e ressaltado) pelos índios – alguns rapazes irem buscar o “mastro” na mata dos fundos da comunidade, pois esse mastro deveria ser enfeitado e levantado à tarde, após as 16h, juntamente com os demais, que provavelmente viriam com outros dois juízes, que em breve chegariam à comunidade, vindos do sítio Tuyuka.

Os serviços normalmente demandados pelos juízes, promesseiros e festeiros, na maioria das vezes, aos jovens presentes na festa – tais como pegar água no rio, tirar lenha para as fogueiras, confeccionar os “mascarados” para a última noite e, logo no início da festa, ir buscar o mastro na mata –, são “pagos”, e sempre “animados”, com cachaça ou álcool diluído, ambos chamados pelos Baré de *cauim*. Não é incomum, apesar de mais raro, a oferta de garapa e/ou aluar (respectivamente, fermentado de cana e abacaxi), como pagamento por esses e outros trabalhos.

Os trabalhos que são realizados na mata ou em lugares afastados do centro da comunidade são acompanhados do som de pelo menos uma tamborina (pequeno tambor feito de casca de madeira forrada em ambas as extremidades com pele de veado) e por,

no mínimo, duas bandeiras amarradas em finos mastros de pau-brasil: uma de pano branco e a outra de pano vermelho, ambas sem nenhuma inscrição. A batida da tamborina é a mesma em todas as ocasiões nas quais ela é tocada. Não é possível definir um compasso para a mesma, visto que seu ritmo não é marcado por batidas fortes e fracas. Por isso, pode-se dizer que ela é tocada em monorritmo. Qualquer pessoa com alguma coordenação motora e sem grandes conhecimentos musicais é apta para tocá-la. Tocar a tamborina e carregar as bandeiras são funções sempre reservadas aos homens; nunca uma mulher toca tamborina, nem carrega bandeiras. Às vezes, os tamborineiros e bandeireiros, tal como no caso do mestre-sala, constam da “relação” da festa, e todas as pessoas que assumem essa tarefa ficam responsáveis por tocar a tamborina e carregar as bandeiras durante as inúmeras vezes em que isso se faz necessário. Nessa festa em São Francisco, não havia tamborineiro nem bandeireiros fixos, listados de antemão na “relação” – os homens que tocavam a tamborina e carregavam as bandeiras eram arrançados na hora.

Assim que a turma de rapazes cruzou o pátio central da comunidade, acompanhados por uma tamborina, duas bandeiras, alguma cachaça e fumo, provavelmente ofertados por Tetéte, começaram a zoar novos estalos de foguete rio abaixo. Os estalos foram ficando mais freqüentes e próximos da comunidade, indicando que os juízes de mastro, vindos de Tuyuka, estavam chegando. Pouco tempo depois, a turma de rapazes retornava dos fundos da comunidade sem o pau para o mastro. A tarefa havia sido abortada, pois a tamborina e as bandeiras deveriam ser levadas para o porto a fim de receber os juízes de mastro.

À medida que o pessoal vindo de Tuyuka se aproximava da comunidade, mais foguetes eram estourados, tanto das canoas que subiam o rio quanto da comunidade. Era como se houvesse uma espécie de diálogo entre os foguetes, como se um respondesse o outro através das explosões dos rojões. O tamborineiro e os dois bandeireiros seguiram para o porto, juntamente com Tetéte, juíza do mastro, e Dina, festeira do dia seguinte. Ambas levavam bebidas que seriam ofertadas aos recém-chegados, pois sempre que uma pessoa de destaque chega à comunidade para a festa, é recebida no porto pela tamborina e pelas bandeiras, além dos juízes, promesseiros e festeiros que, porventura, já estejam na comunidade. Assim, enquanto uma pequena parte da comunidade seguiu para o porto, a maioria ficou observando da casa comunitária a chegada das canoas. É no porto que acontece, além dos cumprimentos de chegada e tomadas de bênção, a

tradicional troca e oferta de bebidas; os que chegam à comunidade oferecem bebidas àqueles que os recebem e vice-versa.

A troca de bebidas no porto é uma forma de cumprimento ritualizado, mas a forma mais utilizada entre os Baré – não apenas durante ocasiões festivas ou rituais – é a bênção. Diariamente, toda pessoa, ao se encontrar com algum “parente” que seja “mais velho”, deve “tirar a bênção”, sob pena de ser repreendida por mau comportamento. Até os recém-nascidos – com a ajuda de suas mães – “tiram bênção”. Como “quase todo mundo é parente”, é de se imaginar o quão freqüentes são as “tiradas” de bênções, que acontecem durante todo o dia, nos momentos de “primeiro encontro” na comunidade. Assim, a bênção é “tirada” pelo menos duas vezes por dia, pela manhã, quando acordam, e assim que a noite cai. A ação de “tomar” e “dar” bênção é um movimento de etiqueta característico dos Baré. Aquele que “pede” ou “toma” bênção estende a mão direita em direção ao parente “mais velho”, não necessariamente encostando uma mão na outra, embora às vezes isso também possa ocorrer. Ao fazer isso, o “tomador” fala: “Bênção!”. Imediatamente o “doador”, estendendo também a sua mão direita, responde: “Deus te abençoe!”. Quando parentes vindos de fora chegam a uma comunidade – como freqüentemente ocorre durante uma festa de santo –, acontece logo na chegada um verdadeiro festival de “tirar bênção”. À primeira vista, esse múltiplo cruzamento de “tomadas de bênção” pode parecer algo inusitado. Mas, de fato, o que esse tipo de cumprimento formaliza é uma relação que denota o respeito existente entre “parentes mais novos” e “parentes mais velhos”¹²⁴.

Das duas canoas que chegavam à comunidade, uma vinha do sítio Tuyuka e a outra do sítio São Pedro – ambas vinham cheias não apenas de pessoas, mas também de muita bagagem e alguma mercadoria, sobretudo comida e bebida que seriam consumidas durante a festa. Os juízes de mastro vindos de Tuyuka trouxeram com eles dois paus de panapaná (*Jacaranda copaia*) e um bocado de frutas, sobretudo canas e cocos para serem utilizados na feitura dos mastros da festa.

Já passava do meio-dia quando um grupo de pessoas seguiu direto do porto, com a tamborina e as bandeiras e bebidas, para frente da capela, onde os mastros foram fabricados. As outras pessoas que tinham acabado de chegar carregaram toda a bagagem

¹²⁴ Após alguns meses morando na comunidade, algumas crianças, quando se encontravam comigo ou vinham até a minha casa, costumavam, em tom jocoso, pedir a minha bênção. Se por um lado tal atitude pode ser vista apenas como uma brincadeira, por outro ela denotava o reconhecimento de que eu não era mais uma pessoa totalmente estranha; vale notar que alguns costumavam me dizer que eu já era um “quase-parente”.

para as casas em que ficariam hospedadas. Vale recordar que os moradores de sítios “pertencentes” a São Francisco possuem casas na comunidade, e é nelas que eles se hospedam.

As pessoas que foram para frente da capela deram início à construção dos mastros. Estes são feitos, como já indicado, preferencialmente a partir do tronco principal de panapaná. Na falta dessa árvore, outras, igualmente leves, podem ser utilizadas. Essa árvore é derrubada na mata e seus galhos são todos podados. Para a comunidade é trazido apenas o seu tronco liso, como se fosse para ser usado em uma cumeeira. Na frente da capela, o tronco é disposto no chão e em seu pé é cavado um buraco de quase um metro de fundura, aonde o tronco vai sendo encaixado à medida que é erguido, até que fique totalmente na vertical. Antes disso, porém, o tronco deve ser todo enfeitado. São feitas marcas ou gomos, como os da cana de açúcar, que são descascados de forma que o mastro fique todo alternado, ora com casca, ora sem casca. Nas partes que não foram descascadas, canas, cocos, abacaxis e bananas são amarrados com cipós. Na parte superior do mastro, quase em sua ponta, são também amarrados três grandes pedaços de cana, formando um triângulo cuja ponta pode tanto estar voltada para cima quanto para baixo. Na ponta do mastro é disposta uma bandeira branca. Pode acontecer, mas não foi o caso dos mastros dessa festa, de as frutas amarradas serem cobertas com folhas de palmeira trançadas, para as protegerem do sol. Enquanto o mastro é produzido a tamborina é tocada e um bocado de bebida e fumo são consumidos.

Enquanto os mastros iam sendo construídos, Chicolá, morador do sítio do Laranjal, contou que, no ano anterior, o de 2006, quase havia perdido o filho de dois anos de idade, que ficou internado por mais de uma semana no hospital em São Gabriel, praticamente sem comer, tomando apenas soro e remédios. Ele afirmou ter feito uma promessa a São Francisco pela recuperação da saúde do filho, e por isso colocaria o nome do mesmo na “relação” da festa do próximo ano. O cargo escolhido foi o de juiz de mastro. Na maioria das vezes, as promessas feitas e pagas nas festas de santo estão ligadas a assuntos familiares, principalmente a casos de doenças, questões financeiras e conquistas pessoais que em algumas circunstâncias são tomadas em segredo, podendo, assim, não ser reveladas. Da mesma forma, muitas pessoas assumem compromissos com a festa sem necessariamente ter feito uma promessa.

Às 17h, os três mastros estavam prontos para serem erguidos e o primeiro sinal foi dado. Em São Francisco existem dois sinos¹²⁵ relativamente grandes e potentes. No decorrer da festa, sempre que vai acontecer algum evento importante para o qual a coletividade deva ser convocada, os sinos são tocados por três vezes em um intervalo de cerca de meia hora. Geralmente o sino é tocado pelo sineiro, mas, no fim das contas, também pode ser tocado por qualquer pessoa que se sinta apta a fazê-lo, desde que solicitado pelos festeiros. O sineiro começa com algumas batidas fortes e rápidas, alternadas, que seguem por alguns segundos; após uma pequena pausa, em uníssono, o primeiro sinal é dado. Já para o segundo sinal, que ocorre alguns minutos após o primeiro, o sineiro costuma repetir as mesmas badaladas iniciais, com a diferença de que, no fim, após a pequena pausa, são duas as badaladas marcadas; o mesmo vale para o terceiro sinal, quando as badaladas marcadas são três. Os sinos da capela somente são tocados em certos momentos da festa de santo e quando algum evento religioso é realizado, como os cultos dominicais semanais. Contudo, esse sistema de chamada em três tempos é utilizado para outros eventos do cotidiano. Na casa comunitária, amarrado em um travessão próximo ao telhado, foi disposta uma lata, que é tocada com um ferrinho que fica amarrado junto à mesma, para convocar os moradores da comunidade para refeições, reuniões e recados coletivos. Por ocasião das aulas na escola, o mesmo sistema é utilizado, mas com outro sino, este bem pequeno e de mão.

Assim que o terceiro sinal foi tocado, parte dos presentes já se encontrava aglomerada na frente da capela, onde o primeiro mastro seria erguido. Uma das juízas da festa, Tetéte, foi para dentro da capela a fim de buscar a imagem de São Francisco – na verdade, um desenho emoldurado do santo, pois, como já destacado, a comunidade não possuía uma escultura de São Francisco, somente de São Marcelino, Santo Alberto e São Gregório, todas no altar da capela. Antes de carregar o quadro da imagem, o “pano do santo”, uma espécie de avental, foi amarrado no pescoço da juíza. Cinco pessoas a acompanhavam nesse cortejo de saída com o santo da capela. Duas delas carregavam os candelabros com velas, outras duas levavam vasos com flores e a quinta, uma sombrinha que serve para proteger o santo enquanto ele estiver fora da capela. Ao mesmo tempo, ainda dentro da capela, o tamborineiro tocava a tamborina e os bandeireiros estavam com as bandeiras em punho. O cortejo seguiu até a porta da

¹²⁵ Recordemos que os sinos e a imagem de São Marcelino que estão hoje na capela de São Francisco foram trazidos da povoação de São Marcelino.

capela, onde parou para louvar o santo. Essa saudação é feita apenas pelo tamborineiro e pelos bandeireiros, que, de frente para o santo, recolhem o pé direito para trás e se agacham sem encostar no chão.

Em seguida o cortejo seguiu para fora da capela e os mastros foram erguidos um a um por um grupo de homens. Assim que o primeiro mastro foi erguido, o cortejo o contornou. Em seguida o tamborineiro e os bandeireiros louvaram novamente o santo, da mesma maneira como fizeram na porta da capela. O mesmo aconteceu após o levantamento dos outros dois mastros.

Após todos os mastros terem sido erguidos, o cortejo seguiu para a capela, onde foi rezado o “Bendito”, abrindo oficialmente a festa de santo. Na capela, os homens costumam ocupar os bancos dispostos do lado direito (de frente para o altar), enquanto as mulheres e a maioria das crianças ocupam os do lado esquerdo. Em São Francisco são várias as pessoas que sabem rezar não apenas o “Bendito”, mas também a ladainha¹²⁶. Dessa vez foi Seu Nilo quem rezou o “Bendito”, de frente para o altar e de costas para os demais presentes na capela. A oração é rezada em forma de jogral: o rezador “canta” a primeira frase, que é respondida pelos presentes, e assim sucessivamente.

Ao término da oração diversos foguetes foram explodidos, a tamborina foi tocada e os presentes, inclusive as crianças, formaram uma fila para “beijarem o santo”. Na verdade, não se beija o santo propriamente dito, mas as diversas fitas coloridas que nele se encontram amarradas. Após todos “beijarem o santo”, o tamborineiro e os bandeireiros saudaram o santo no altar e seguiram com os instrumentos para a casa comunitária, onde eles foram deixados em um canto. Em seguida, foi oferecido o “café” pelos juizes de mastro; nele são servidos café, leite, bolachas, pipocas e beijus, além da “rodada” de cachaça para os mais velhos. “Rodada” é o nome dado à distribuição de doses de cachaça pelos responsáveis pela festa – eles seguem em fila, oferecendo a bebida aos presentes. Em uma “rodada” pode acontecer de uma pessoa tomar diversas doses, de acordo com o número daqueles que as distribuem. Muitas vezes esse número chega a ser de uma dezena, e a maioria dos presentes se sente obrigada a beber todas as doses ofertadas.

Por volta das 18h, Juarez, o festeiro mais esperado da festa, chegou. A recepção seguiu o protocolo de sempre: a tamborina e as bandeiras foram levadas para o porto,

¹²⁶ O “Bendito” compreende uma parte da ladainha que, como veremos adiante, é rezada em todas as noites da festa.

onde aconteceu a tradicional troca de bebidas entre quem chega e os que já estão na comunidade. Essa chegada foi mais animada, pois com Juarez vieram alguns amigos seus da cidade, o que despertou nos moradores da comunidade, sobretudo em algumas jovens, um interesse adicional.

Com o cair da noite, o barulho das rabetas aportando na comunidade era constante. O clima de festa já havia se instalado. Às 20h foi dado o primeiro sinal para a ladainha que normalmente é rezada por volta das 20h30min, mas, como afirmaram, as ladainhas, assim como todas as atividades da festa, não possuem horário fixo – são os juízes, promesseiros e festeiros que decidem o momento em que as coisas devem acontecer, pois são eles que “mandam” na festa. Mesmo assim, os horários determinados pelos festeiros quase sempre coincidem com os horários habituais.

Nessa festa, Euclides, um paraibano que mora em São Gabriel da Cachoeira, casado com uma irmã de Dona Paula, moradora do sítio Tuyuka, pagou uma promessa feita para São Gregório com um “castelo”, além da contribuição com as despesas da noite. O “castelo” é uma estrutura feita com talas de buriti em forma de um barco (ou navio) enfeitado com velas; o barco é colocado rio acima para que desça boiando, levado pela correnteza, e passe todo iluminado em frente à comunidade. Além de produzir um efeito estético muito bonito, sobretudo na noite escura, todo o processo é feito de forma cerimonial. Desse modo, assim que o terceiro sinal foi tocado para a tradicional reza da ladainha das 20h, Euclides “mandou” que levassem o “castelo” rio acima. Enquanto isso ele foi buscar a imagem de São Gregório na capela, a fim de levá-la até o porto para ver o “castelo” passar, afinal este havia sido oferecido por ele para o santo como contrapartida pela promessa alcançada. Para retirar o santo da capela, seguiu-se o mesmo ritual da tarde, quando os mastros foram erguidos. Durante o caminho até o porto, a imagem foi acompanhada pela tamborina e pelas bandeiras e diversos foguetes foram estourados. Ao chegarmos ao porto, o “castelo”, todo iluminado, já vinha descendo o rio. Seu Nilo, enquanto tocava a tamborina, improvisava alguns versos dedicados ao “castelo” e a São Gregório. Após cada verso, os bandeireiros respondiam juntos, em uníssono, cantando: “uuuu uuuu”. A seguir, transcrevo alguns dos versos cantados nessa ocasião:

Esse barco todo iluminado!
Uuuu uuuu
 A Maria Senhora, Pai Nosso, Ave-Maria
Uuuu uuuu
 Mestre piloto capitão desse navio
Uuuu uuuu
 Uma chave na mão
Uuuu uuuu
 Seu José aprendeu a ser marceneiro
Uuuu uuuu
 Esse barco iluminado pelos anjos acompanhado
uuuu uuuu
 Claro sol do meio dia
Uuuu uuuu
 Jesus Cristo sofreu muito pelos nossos pecados
Uuuu uuuu
 Santa Maria, Mãe de Jesus
Uuuu uuuu
 Esse castelo é para o padroeiro São Gregório
Uuuu uuuu
 Ao soltar esse castelo, faremos a meia lua
Uuuu uuuu
 O senhor tripulante solta o castelo do padroeiro
Uuuu uuuu
 Nossa Senhora, Pai Nosso, Ave Maria
Uuuu uuuu
 Nossa Senhora do Carmo, madrinha de São João
Uuuu uuuu
 Nossa Senhora da Guia, com a hóstia consagrada
Uuuu uuuu
 Ao soltarmos esse castelo, faremos a meia-lua.

Após a passagem do “castelo”, a imagem de São Gregório foi levada de volta para a capela, e lá a ladainha foi rezada, isto é, cantada em dupla pelos irmãos Nilo e Nelson. Eles rezaram juntos, ao mesmo tempo, mas em tons diferentes, um em tom alto e o outro em tom mais baixo. Foram rezadas três ladainhas, uma para cada juiz de mastro. Como foi dito anteriormente, assim como o “Bendito”, a ladainha é rezada de forma alternada, como um jogral. Parte dessa oração continua, ainda hoje, sendo rezada em latim, porém, como os próprios Baré costumam dizer, eles “rezam como papagaios” – repetem a oração aprendida desde cedo sem saber ao certo sobre o que estão falando.

Transcrevo a seguir uma ladainha tal como ela é rezada em São Francisco. A parte em latim foi copiada de um caderno bem antigo que numa ocasião Seu Nilo me emprestou. O texto em negrito é aquele cantado pelos rezadores; os demais são aqueles cantados coletivamente em resposta.

*Deus adjutorun meum intenal
domine adjundo me festine*
Glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo
*Sicut era in principio et nunca semper
Et in secula seculorum Amém*

**Pais nosso que estais no céu, (4x)
santificado seja o vosso nome.
Venha a nós o vosso reino,
seja feita a vossa vontade,
assim na terra como no céu.**
O pão nosso de cada dia
nos dai hoje, perdoai-nos
nossas dívidas, assim como nós
perdoamos os nossos devedores,
não nos deixei
cair em tentação,
mas livrai-nos Senhor de todo mal Amém Jesus.

**Ave Maria cheia de graça
o Senhor é convosco
bendita sois vós entre as mulheres
bendito é o fruto
do vosso ventre Jesus.**
Santa Maria mãe de Deus
rogai por nós pecadores
agora e na hora
de nossa morte o meu Jesus!

Glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo
*Sicut era in principio et nunca semper.
Et in secula seculorum Amém*

Kirie Eleison
Kristie Eleison
Kirie Eleison
Kirie Eleison
Kriste escaudi-nos
Pater de xelis Deus
Filii redentor munde Deus
Espírito Santes Deus
Santa Trinitas unos Deus
Miserere Nobis
Santa Maria
Santa dei Genitrix
Santa Virgo Virginun
Mater in Criste
Ora Pronobis
Mater Divine Gracie
Mater Puríssima
Mater Costíssima
Matter Inviolata
Ora Pronobis
Mater Intemerata
Mater Amábilis
Mater Admirábilis
Mater Beniconsilii
Ora Pronobis
Mater Creatores
Mater Salvatores
Virgo Prudentíssima
Virgo Venerada
Ora Pronobis
Virgo Predicanda

Virgo Potens
Virgo Clemens
 Virgo Fidelis
 Ora Pronobis
Speculon Justicier
Sedes Sapience
Causa nostra Leticie
 Vaz Espirituale
 Ora Pronobis
Vaz Honorabilis
Vaz Insigne Devocione
Rosa Mística
 Turris Davidica
 Ora Pronobis
Turris Ebúrnea
Dumus Áurea
Foederis Arca
 Janua Xelis
 Ora Pronobis
Stela Matutina
Salus Infirmorum
Refugio Pecatorum
 Consolatrix Aflitorom
 Ora Pronobis
Auxílio Cristianorum
Regina Anjelorom
Regina Patriarcarom
 Regina Profetaron
 Ora Pronobis
Regina Apostolorom
Regina Móertiron
Regina Confessorom
 Regina Virginum
 Ora Pronobis
Regina Santa Oraonium
Regina Sinelabe Originale Concepta
Regina Inxelo Assunta
 Regina Sacratissimi Rosari
 Ora Pronobis
Regina Pacis
Ora pronobis
Ora Pronobis
 Agnus Dei qui tolis peccate mundi
 Parce nobis domine
Agnus Dei tolis peccate mundi
peccate mundi
Exaudi-nos domine
 Agnus Dei qui tolis peccate mundi
 Misere Nobis
Subtum presidum confugimus
Santa Dei Genitrix nostra deprecationes
In despicie In necessitatibus nostra sede periculis cuntas
Libera-nos semper virgo gloriosa et bendite
Ora pro nobis Santa dei genitrix
 Ut digne eficiemus promissionibas Criste
Oremos gracia tuam quasemus domino
Mentibus nostra infunde et ângelo
Nunciate filii tue encarnassiones congruimus
Perpaciones ejus gloria ressureciones
Per euden Cristo domino nostron

Amém

Salve Rainha Mãe de Misericórdia

Vida doçura esperança nossa

Salve a nós bradamos os degredados

Filhos de Eva a vós suspiramos

Gemendo e chorando neste vale de lágrimas

Eis a pois advogada nossa esses vossos olhos

Misericordioso a nós volvei

E depois deste desterro mostrai-nos Jesus

Bendito é o fruto do vosso ventre

O clemente, o piedoso, o doce

Virgem Maria rogai por nós

Santa Mãe de Deus para que sejamos dignos

Das promessas de Cristo Amém Jesus

Das promessas de Cristo Amém Jesus

Virgem soberana juntos cantos dignos

Cante a vós humana o cântico Divino

Quem inventou o mundo não é maravilha

Vós sois mãe do filho o Senhor de todo

O que Eva perdeu por vós se cobrou

Quem tal vos criaste o tal de vós nasce

Sois jardim cheirosa plantada na ribeira

Em campo formosa, formosa oliveira

Entre espinhos e rosas, o lírio junto d'água

Em vós não há mágoa toda sois formosa

Enquanto o sol ardeia, enquanto o mar abraça

Toda cheia de graça, sois de graça cheia

A glória da Virgem sublime nas estrelas

O criador criaste no peito da pureza

Com teu filho nos deste o que nos tira a Eva

Para que no céu entremos deixai a porta aberta

No alto do reino a entrada na sala de luz sublime

A gente redimida aplaudiu tal grandeza

Jesus filho da Virgem a ti a glória seja

Com o pai e o santo espírito caridade eterna Amém

Esta Salve aqui rezemos para o glorioso São Francisco e oferecemos

Para que nos livremos do demônio nossas almas e companhia

E contando com o meu rosário são balas na artilharia

Nos combates do inferno dizendo Ave Maria

Outra vez Ave Maria concebida sem pecado

Concebida sem pecado original para sempre Amém

Bendito e louvado seja o santíssimo sacramento da eucaristia

O fruto do ventre a sagrada da Virgem puríssima Santa Maria

Bendito e louvado seja a sagrada paixão do amado Jesus

A sagrada paixão do amado Jesus

Para não se perderem nossas almas

deu a vida por nós com seus braços na cruz

Deu a vida por nós com seus braços na cruz

Com seus braços na cruz e seus pés encravados,

derramando vosso sangue por nossos pecados

Derramando vosso sangue por nossos pecados

Pecador de onde vem para onde vai

Segue os passos de Cristo que não te perderás

Segue os passos de Cristo que não te perderás

Estrela do céu rainha da glória

Livrai-nos Senhora das culpas mortais

Livrai-nos Senhora das culpas mortais

Das culpas mortais nós havemos de morrer

O nosso bom Jesus que nos há de valer
O nosso bom Jesus que nos há de valer
Que nos há de valer nas maiores aflições
Chamando por eles nas minhas orações
Chamando por eles nas minhas orações
Nas minhas orações de noite e de dia
Louvemos a Deus e a Virgem Maria
Louvemos a Deus e a Virgem Maria
À Virgem Maria pedimos-lhe também
O reino da Glória para sempre Amém
O reino da Glória para sempre Amém
Imenso Deus de bondade, Esposo, Rei, Senhor
Amantíssimo Salvador
Dai-nos uma esmola do vosso amor
Dai-nos uma esmola do vosso amor

(TODOS DE PÉ)

Bendito e Louvado seja
O santíssimo sacramento
Do altar da puríssima Conceição
Da Virgem Maria Senhora nossa
Concebida sem pecado original
Para sempre Amém.

Ao final da ladainha, repete-se o mesmo ritual descrito para o “Bendito”: foguetes são novamente explodidos, uma fila é formada para “beijar o santo” e, por último, a tamborina e as bandeiras são levadas para a casa comunitária, onde ficarão até a manhã seguinte, mais precisamente até as 6h, quando serão novamente trazidas para a capela juntamente com os juízes de mastro, promesseiros e festeiros, que, por sua vez, devem “beijar o santo” às 6h da manhã e às 18h da tarde, durante todos os dias da festa.

Após a ladainha, todos seguiram para a “sala”. O gerador de energia foi ligado e houve algum tempo para que os festeiros em geral, além do capitão da comunidade, falassem e aconselhassem os presentes. Como Juarez havia tomado emprestado um amplificador, um tocador de cd e um microfone de Sabino, morador de Cué-Cué, os recados e conselhos foram dados em alto e bom som. Homens e mulheres falaram. A ênfase foi dada ao desejo de que a festa acontecesse com tranquilidade, e foi pedido aos presentes que não abusassem da bebida para que a ordem na “sala” fosse mantida.

Após os falatórios – que não foram poucos, nem curtos –, o “café” e as primeiras “rodadas” de cachaça foram servidos. Normalmente, é nessa hora que o mestre-sala ou algum homem mais velho da comunidade chama todos os presentes para vir até a “sala” para tomar “café” e iniciar o baile da noite. Ele circula pelo pátio interno da comunidade, chamando em tom de cantoria: “*Resú reú café! Yasuã yapurasí! Seanamaitá!*” (“Vão tomar café! Vamos dançar! Meus parentes!”).

Em seguida, o som mecânico foi ligado, como sempre no volume máximo, permanecendo assim até de manhã. Aos poucos a “sala” foi se enchendo e os primeiros casais foram se formando. O baile acontece durante toda a noite ao som de forró, música brega e *kuximawara* (conhecido também como “guitarrada”) e é regado a muita cachaça e tabaco. Quando a cachaça é pouca é costume dizer que a festa é “desanimada”. A bebida e a música são os “combustíveis” principais para que uma festa se torne “animada”. Entre os Baré, a maioria das mulheres não toma cachaça, apenas uma ou outra se arrisca a dar uns goles. Elas gostam mesmo é de participar das “rodadas”, oferecendo bebidas aos homens.

A intensidade da festa cresce com o cair da noite e as “rodadas” de cachaça. No início da noite, as “damas”, isto é, meninas solteiras, sempre muito arrumadas e perfumadas, reúnem-se em um canto da “sala” à espera dos “cavalheiros”, que, aos poucos, sobretudo depois de alguns tragos, “tiram-nas” para dançar. Enquanto os rapazes não “tomam decisão”, como dizem, quando ainda lhes falta coragem, as meninas dançam entre elas mesmas aos pares, com muito estilo, graça e agilidade. A maioria dança muito bem e faz questão de mostrar que sabe dançar. É raro alguém não dançar – isso é visto, inclusive, como certa incapacidade, e costuma-se dizer que aqueles que não dançam correm o risco de ficar solteiros.

Pode-se dizer que dançar para os Baré é algo muito importante, tal como a benção – é quase uma instituição. As pessoas são minuciosamente observadas enquanto dançam, e alguns se destacam por serem exímios dançarinos. No dia seguinte à noite da festa são muitos os comentários sobre a noite anterior: quem dançou com quem; de que modo dançaram; quantas “partes” (músicas) cada um havia dançado; quais os pares mais freqüentes e por aí vai. Assim que cheguei a São Francisco foi grande a insistência das pessoas para que eu dançasse. A todo instante me diziam: “Ah, Seu Paulo! Hoje o senhor vai ter que dançar!”. Assim, acabei, em alguns momentos, entrando na dança. Durante essa festa, Alfredo, morador da comunidade de São Luiz, a montante de São Francisco, disse-me que havia trazido suas quatro filhas solteiras para “dançar” na festa. Ele dizia isso de uma forma que “trazer para dançar” soava como algo do tipo “trazer para dançar e ao mesmo tempo arranjar um marido”. Isso ficou bastante claro quando ele me ofereceu, caso fosse da minha vontade e de alguma de suas filhas, que eu “dançasse” com elas, o que não deixou de ser algo constrangedor para mim. Já desconfiado das suas intenções, finalmente, acabei não dançando. Parece que a dança costuma ser pensada pelos Baré como um mediador de possíveis relacionamentos.

2º dia – 27/01/2007

Durante todos os dias da festa, por volta das 7h da manhã, aconteceu o ritual do *karawataí*, nome de um peixe pequenino que costuma nadar logo cedo pela manhã na superfície da água do rio. O ritual do *karawataí* consiste em um cortejo realizado por um grupo de homens, a maioria bêbada e tresnoitada. Esse cortejo deve passar em todas as casas da comunidade. Em cada uma delas, os homens são recebidos e fazem uma pausa para um repasto coletivo. As pessoas servem o que tiverem em casa, normalmente um pouco de peixe cozido com pimenta (*kiñapira*), farinha, beijus, além de, quando há, mais um pouco de bebida.

Transcrevo a seguir alguns dos versos do ritual do *karawataí*, que me foram informados fora do contexto da festa. É importante ressaltar que, em geral, ninguém gosta de falar sobre esses versos ou sobre outros versos cantados nas festas. Costumam dizer que não sabem cantar direito e que somente Seu Sade, da comunidade de Tabocal dos Pereira, reconhecido como o principal tamborineiro nas festas de São Francisco e Tabocal, saberia. Só após muita insistência de minha parte é que Seu Sade concordou em transpor para o papel alguns versos do *karawataí*, o que foi realizado com certa má vontade e grande impaciência. Acrescento, entre parênteses, uma tradução para o português feita juntamente com Seu Sade:

Kuíri supima, Jesus Karawataí (agora é de verdade, Jesus Karawataí)
acorrere puranga, Jesus karawataí (faremos uma roda bonita, Jesus Karawataí)
ti kurí panhe ara, Jesus karawataí (não é todo dia, Jesus Karawataí)
senhor tocador, Jesus karawataí (senhor tocador, Jesus karawataí)

asiki yepé roda, Jesus karawataí (vou puxar uma roda, Jesus Karawataí)
padroeiro kwema, Jesus karawataí (padroeiro do dia, Jesus Karawataí)
ti kurí panhe ara, Jesus karawataí (não é todo dia, Jesus Karawataí)
awatá se estandarte irum, Jesus karawataí (andarei com meu estandarte, Jesus Karawataí)
awatá banderado, Jesus karawataí (andarei com as bandeiras, Jesus Karawataí)
padroeiro kwema, Jesus karawataí (padroeiro do dia, Jesus Karawataí)

kuíri supima, Jesus karawataí (agora é de verdade, Jesus Karawataí)
yasiki yepé roda, Jesus karawataí (faremos uma roda, Jesus Karawataí)
dia santo kwema, Jesus karawataí (manhã do dia santo, Jesus Karawataí)
padroeiro kwema, Jesus karawataí (manhã do padroeiro, Jesus Karawataí)

yasiki yepé roda, Jesus karawataí (faremos uma roda, Jesus Karawataí)
yasikai se licença, Jesus karawataí (pediremos licença, Jesus Karawataí)
ukayara irume, Jesus karawataí (para a sua casa, Jesus Karawataí)
padroeiro kwema, Jesus karawataí (manhã do padroeiro, Jesus Karawataí).

Antes de o cortejo entrar, o tamborineiro pede licença ao dono da casa. Enquanto isso, duas voltas são dadas na frente da casa, e só depois o cortejo entra. Lá eles demoram alguns minutos, cantarolam e tocam uma música qualquer (às vezes acompanhados de pandeiro e violão), e são servidas comidas e bebidas. Em seguida, o tamborineiro retoma os versos do *karawataí* e pede licença para sair da casa, a fim de continuar o trajeto. O entra e sai de casa em casa dura por várias horas. O *karawataí* estende-se até por volta do meio-dia e termina no rio, onde todos tomam banho, para em seguida descansarem, visto que a maioria está sem dormir desde o dia anterior. Às vezes, durante esse banho coletivo, os rapazes mais jovens saem correndo atrás das meninas e até mesmo das mulheres mais velhas, que são levadas à força para o rio, o gera uma enorme algazarra em toda a comunidade.

Após o meio-dia, ainda por conta dos juízes de mastro, o almoço foi servido. É costume os homens fazerem suas refeições separados das mulheres, na mesa central disposta na casa comunitária. As mulheres, por sua vez, formam uma fila, cada qual com sua vasilha. Elas levam a comida para suas casas, onde realizam as refeições juntamente com seus filhos mais novos. O cardápio é quase sempre o mesmo: arroz, feijão com algum tipo de carne, macarrão e farinha – esta nunca pode faltar. O que parece importante não é tanto a variedade, mas a quantidade, pois como pude observar, muita comida é distribuída nessas ocasiões de festa – todos os presentes devem ser alimentados a fartar.

Enquanto almoçávamos, Seu Filó dizia que em breve, após o almoço, os juízes de mastro iriam “passar a festa” para os festeiros Juarez e sua filha, Dina. Contudo, como havia sido acordado no início da festa, Juarez ficaria responsável pelos gastos dessa segunda noite, enquanto Dina (na verdade Seu Filó, pois foi ele quem arcou com as despesas da festa da filha) assumiria a responsabilidade pela terceira e última noite. Logo, pode-se dizer que o primeiro dia somente termina com o ritual de passagem da responsabilidade da festa para outrem.

Por volta das 15h, novamente o sino foi tocado e alguns foguetes foram estourados, pois havia chegado o momento de “passar a festa” adiante. A tamborina e as bandeiras foram retiradas da casa comunitária e levadas até a capela. Lá chegando, o tamborineiro e os bandeireiros reverenciaram o santo no altar e em seguida foram para fora da capela, até um dos mastros. Ao longo de todo o percurso, a tamborina foi tocada, no mesmo ritmo de sempre. O tocador dessa vez era João, um rapaz bem novo, que

improvisava alguns versos, agora os do *tututinga ara* (dia do *tututinga*¹²⁷). Transcrevo abaixo alguns desses versos (estes também foram cantados e traduzidos para o português, tal como ocorreu com os versos do *karawataí*, por Seu Sade):

kuíri supi ma, tututinga ara ã (agora é de verdade, dia do *tututinga*)
asikái juiz do mastro, tututinga ara ã (vou procurar o juiz do mastro, dia do *tututinga*)
aentregari se ara, tututinga ara ã (entregarei o meu dia, dia do *tututinga*)
festeiro supe arã, tututinga ara ã (para o festeiro, dia do *tututinga*)

ti kurí panhe ara, tututinga uirá (não é todo dia, pássaro *tututinga*)
yane obrigação, tututinga ara ã (nossa obrigação, dia do *tututinga*)
asikái yane juízo, tututinga ara ã (vou procurar o nosso juiz, dia do *tututinga*)
aentregari puranga, tututinga ara ã (entregarei bonito, dia do *tututinga*)
juíz de mastro supé, tututinga uirá (para o juiz do mastro, dia do *tututinga*)

padroeira kwema, tututinga ara ã (a padroeira amanheceu, dia do *tututinga*)
kuíri supi ma, tututinga ara ã (agora é de verdade, dia do *tututinga*)
sasyara suintu, tututinga ara ã (para não ficar triste, dia do *tututinga*)
se cantiga puranga, tututinga ara ã (minha cantiga bonita, dia do *tututinga*)
remunhã ne obrigação, tututinga ara ã (farei minha obrigação, dia do *tututinga*)
padroeiro irum, tututinga ara ã (com o padroeiro, dia do *tututinga*)

viva o senhor, tututinga ara ã (viva o senhor, dia do *tututinga*)
entregari puranga, tututinga ara ã (entregarei bonito, dia do *tututinga*)
juíz do mastro arikusá, tututinga ara ã (do jeito do juiz do mastro, dia do *tututinga*)
a minha obrigação, tututinga ara ã (a minha obrigação, dia do *tututinga*)
asikai se licença, tututinga ara ã (peço licença, dia do *tututinga*)
ambauá renunde, tututinga uirá (antes de acabar, pássaro *tututinga*).

As bandeiras – a branca e a vermelha – foram então cruzadas e encostadas no pé do mastro. Os juízes de mastro, portando garrafas de cachaça e copos, posicionaram-se em um dos lados das bandeiras e ficaram de frente para a capela, enquanto os festeiros ou juízes da festa ficaram do outro lado das bandeiras e de costas para a capela, também com bebidas em punho. Enquanto os versos do *tututinga* eram cantados, acompanhados pela batida da tamborina, diversas doses de bebida foram trocadas por debaixo das bandeiras, sendo que todos aqueles que acompanhavam o ritual foram intimados a beber dessas doses trocadas. Nesse momento ocorre não apenas a troca de bebidas, mas também de posições: os juízes de mastro “passam a festa” para os festeiros, que assumem a responsabilidade e o comando daí em diante. Em outras festas que presenciei, nesse momento também foram feitos discursos nos quais aqueles que

¹²⁷ Nome de um pássaro que ninguém soube identificar. Disseram, simplesmente, que cantam o *tututinga* tal como os antigos o faziam, sem se preocuparem em estabelecer um significado preciso para o mesmo.

passam a festa, após terem cumprido todas as obrigações que lhes cabia, desculpam-se por eventuais falhas ou faltas ocorridas durante a sua condução. Costumam se desculpar pelo fato de o “rancho” não ter sido completo – em nheengatu, “*ti completo*” –, isto é, não completamente suficiente. Ao mesmo tempo, também é afirmado que, apesar da falta, tudo havia sido feito com a melhor intenção e com o maior esforço possíveis.

Após esse ritual, cada qual vai procurar um pouso, um lugar para descanso, para mais tarde retomar as atividades, exceto a família do festeiro, que já está preparando o “café” que será servido após a ladainha e enrolando os cigarros que serão distribuídos durante a noite.

Às 18h o sino novamente foi tocado, marcando o momento de os festeiros irem “beijar o santo”. O ritual se repete. Acontece o mesmo às 20h, quando o primeiro sinal avisa que, em breve, a ladainha será rezada. Depois dela, a festa recomeça na “sala” e, mais uma vez, segue até o amanhecer, quando é chegada novamente a hora do *karawataí*.

3º dia – 28/01/2007

Logo cedo, enquanto o cortejo do *karawataí* circulava pela comunidade, a casa de Seu Filó, onde eu morava, já estava bastante movimentada. Toda a família estava mobilizada e envolvida nos trabalhos para a festa, pois após o almoço, que seria servido por Juarez, festeiro da noite anterior, a responsabilidade e o comando da festa seriam passados para Dina, filha de Seu Filó, a festeira da noite.

Enquanto assistíamos à morte de um porquinho que engrossaria o feijão do almoço do dia seguinte, Seu Filó contou, com alguma mágoa, que muitas pessoas de Tabocal e de Cué-Cué haviam ido embora, pois o boato era que em Tabocal haviam antecipado o levantamento dos mastros e o início da festa de Nossa Senhora do Bom Parto. Essa festa normalmente começa no dia 30 de janeiro, mas o pessoal de Tabocal supostamente havia resolvido adiantá-la para o dia 29. De fato, a comunidade parecia estar um pouco mais vazia, e normalmente se espera daqueles que vêm para a festa que só deixem a comunidade no último dia. O esperado, portanto, é que, uma vez na festa, só se vá embora ao seu término – sair antes disso é visto como uma atitude desrespeitosa para com os festeiros, o santo e toda a comunidade.

De repente, enquanto ainda estávamos assistindo à degola do porquinho, Mariazinha, filha mais nova de Seu Filó, trouxe a notícia de que Sabino estaria voltando para Cué-Cué com a mulher e os filhos; como sua mulher era juíza de mastro na festa que começaria no dia seguinte em Tabocal, eles teriam que antecipar a volta, a fim de dar início aos trabalhos demandados pelo cargo. O problema maior era que o amplificador da festa era de Sabino e ele pretendia levá-lo consigo. Logo, Mariazinha veio avisar sua irmã, a festeira da noite, para que ela resolvesse o impasse.

Passados alguns minutos, Dina voltou com a boa notícia de que Sabino havia concordado em deixar o amplificador. Dina comentou que enquanto ela ia para o porto, havia pensado em usar da prerrogativa que os festeiros têm de pegar uma fita do santo da capela e amarrar no braço de Sabino. Feito isso, teoricamente Sabino não poderia ir embora e estaria obrigado a permanecer na comunidade até o final da festa. Ao mesmo tempo, disse ela, era preciso levar em conta que a mulher de Sabino havia assumido a obrigação com a festa de Tabocal, portanto não seria correto usar desse artifício e impedir a família de ir embora. Sendo assim, o melhor seria convencê-lo a deixar o amplificador na comunidade, sob sua responsabilidade, o que de fato aconteceu.

Por volta das 9h da manhã, quando o *karawataí* se aproximava da casa de Seu Filó, Dina chamou uns cinco rapazes, para que fossem buscar lenha para as fogueiras que ela pretendia mandar construir. No entanto, como a tamborina e as bandeiras estavam sendo usadas no *karawataí*, eles tiveram que aguardar o seu término, pois para buscar lenha na mata a tamborina e as bandeiras deveriam acompanhá-los. Enquanto os rapazes aguardavam o término do *karawataí*, Dina, sob pressão, terminou por adiantar uma garrafinha de álcool como pagamento pelo trabalho que eles realizariam.

Durante as festas, as fogueiras normalmente são fabricadas para a última noite; no entanto, são os festeiros que decidem não apenas se elas serão feitas, mas também quantas serão fabricadas. Nas festas a que assisti no rio Negro, o número de fogueiras variou bastante – algumas tinham apenas uma, enquanto outras chegavam a ter mais de cinco.

As fogueiras são construídas pelos homens, mas as mulheres também participam, pois são elas as encarregadas de conseguir uma boa quantidade de *sakaí* (todo tipo de galhos finos e secos), que é acondicionada no interior da fogueira. A forma das fogueiras nas festas de santo é bastante peculiar: as toras de madeira são empilhadas em forma de cone, sendo que no meio, além do *sakaí*, é colocada uma palmeira de açai,

ainda nova e não muito grande, que, apoiada pelas toras de madeira, acaba ficando de pé¹²⁸.

Por volta do meio-dia, o almoço foi servido pela família de Juarez. Após o almoço, Juarez estava apressado para voltar para a cidade, embora o protocolo imponha que os festeiros, assim como os convidados, jamais deixem a festa antes do final. Juarez, porém, tinha um álibi: deveria se apresentar logo cedo, no dia seguinte, no exército, onde trabalha, e a viagem de canoa até São Gabriel duraria pelo menos 12 horas. Normalmente, deveria ter acontecido o mesmo ritual, ocorrido no dia anterior, de “passar a festa”, mas devido a esse contratempo o ritual não aconteceu; assim que Juarez foi embora para a cidade, a festa já estava sob a responsabilidade de Dina, festeira da última noite.

Por volta das 15h a fogueira já estava pronta. Dessa vez, a festeira havia, como disseram, “economizado na vontade”, ao mandar fazer apenas uma única fogueira. Dina veio me dizer, meio descontente, que, devido à antecipação do início da festa em Tabocal, o pessoal da comunidade havia decidido também antecipar a “esmola” da festa, que normalmente aconteceria no dia seguinte – o quarto dia –, para aquela tarde. Desse modo, ela informou que, dentro em breve, o sino seria tocado e a “esmola” sairia de casa em casa. Segundo ela, existem dois modos de “fazer a esmola”. Um, no qual os presentes seguem até a capela, onde as ofertas são entregues para o santo, e outro, quando um cortejo leva o santo de casa em casa, pedindo “esmola” aos moradores da comunidade e aos eventuais presentes na festa. Para Dina, essa segunda maneira é melhor, pois do contrário são poucos os que aparecem na capela e a “esmola” é menor. Já quando o santo é levado de casa em casa as pessoas se sentem na obrigação de dar “uma ou outra coisinha”.

Em outra festa que presenciei em São Francisco, ocorreu outro tipo de “esmola”, tal como a descrita por Wallace, como vimos no início deste capítulo. Essa “esmola” aconteceu antes da festa, quando um grupo de homens da comunidade, “patrocinado” pelo festeiro, saiu com a imagem do santo viajando de comunidade em comunidade, “tirando esmola” para a festa que estava por vir. Nessa ocasião, Seu Nilo, um dos festeiros, foi quem organizou a turma para a viagem, cerca de 20 dias antes da festa. Eles desceram o rio Negro até a comunidade de Juruti, avisando que em tal dia eles

¹²⁸ É interessante notar que essas fogueiras, com o pé de açaí (palmeira) no meio, remetem – apesar de os Baré não estabelecerem explicitamente tal analogia – a uma imagem de grande apelo no mito que narra a morte do Jurupari e a origem dos instrumentos sagrados. Como vimos no capítulo anterior, Jurupari foi morto em uma grande fogueira e das suas cinzas brotou uma enorme paxiúba que ligou o céu à terra.

retornariam para a festa e que no caminho parariam nas comunidades, a fim de receber eventuais contribuições. Segundo ele, durante a “esmola”, em todas as comunidades nas quais os “tripulantes” – termo utilizado para designar aqueles que viajam juntos e, portanto, “fazem a esmola” – devem pernoitar, o santo é retirado da canoa, acompanhado pela tamborina e pelas bandeiras, e levado para a capela, onde é rezada a oração do “Bendito”. O produto mais comum ofertado nessas ocasiões é a farinha, seguido de velas, fumo e às vezes um pouco de gasolina. O esperado é que os “esmoleiros” estejam de volta não apenas com os produtos doados, mas também com o santo, a tamborina e as bandeiras, para o levantamento dos mastros no primeiro dia, sem os quais uma festa de santo não pode começar. Seu Nilo afirmou que o mais custoso para se “organizar uma esmola” antes de uma festa, hoje em dia, é a gasolina, essencial para o deslocamento da “tripulação”. Relembrou uma “esmola” de que participou em 1965 e que durou mais de um mês, pois foram até a Ilha das Flores, na boca do rio Uaupés, e voltaram parando de comunidade em comunidade – tudo isso, ele salientou, a remo, visto que nessa época eram poucos os que possuíam canoas a motor.

Para a festa de São Francisco em 2007, a “esmola” antecipada não foi organizada, somente a que acontece durante a festa. Esta aconteceu por volta das 17h, assim que os sinos da capela foram tocados. O ritual se desenvolveu de forma parecida com os momentos em que o santo deixa a capela – este foi carregado pela festeira e acompanhado pelo cortejo de pessoas, tamborina e bandeiras. O caminho percorrido foi o mesmo do *karawataí*. A “esmola” teve início na ponta esquerda de quem chega à comunidade e foi passando de casa em casa até retornar para a capela. Em cada uma das casas, os moradores ofereceram farinha, tapioca, beiju, fumo, velas e um pouco de gasolina. O montante recolhido foi entregue ao festeiro, e somente foi “gasto” no quarto dia da festa, durante a “janta”, que ocorreu, paradoxalmente, por volta do meio-dia, quando foi lida a “relação” da festa do ano seguinte.

De volta à capela, o tamborineiro e os bandeireiros posicionaram-se no lugar de sempre, encostados no canto esquerdo do altar, onde ficaram enquanto Seu Nelson, a pedido da festeira, rezou o “Bendito”. Assim que a oração terminou, todos beijaram o santo e os instrumentos foram levados para a casa comunitária, onde foram deixados.

Por volta das 20h o sino foi novamente tocado. Era o primeiro sinal para a última ladainha da festa, pois já estávamos na última noite. Apesar da expectativa de esvaziamento criada pela antecipação da festa em Tabocal, isso não ocorreu, pois

chegou à comunidade um grande número de pessoas vindas tanto de Tabocal quanto de outros lugares.

A ladainha correu como esperado e foi rezada, como na abertura, pelos irmãos Nelson e Nilo, que repetiram a alternância das vozes. Assim que a ladainha terminou, todos se deram conta de que a fogueira ainda não havia sido acendida. Prontamente, uma senhora reclamou dizendo que a festeira não sabia “mandar” na festa, o que de fato a própria admitiu. A fogueira – que deveria ter sido acendida antes mesmo do término da ladainha – foi então acendida às pressas. Em seguida, Dina foi buscar o santo para ver a fogueira. O cortejo se formou novamente e o santo foi levado para fora da capela acompanhado da tamborina e das bandeiras. Após dar duas voltas ao redor da fogueira, o santo retornou para a capela. Enquanto a fogueira ardia, ele foi deixado no altar e a fila para beijá-lo foi novamente formada. Finalmente, o tamborineiro e os bandeireiros beijaram o santo e levaram os instrumentos para a “sala”, dando início à última noite da festa, tida como a mais importante.

Não foi apenas a mulher da capela que reclamou da festeira. Seu Nelson também disse, em tom de deboche, que se fosse como as festas de antigamente, após a ladainha certamente haveria alguma dança na “sala”: *wakará* (garça), *kawawá* (caba), *panapaná* (borboleta), macaquinho e ocorreria também o “mascarado”. De fato, nessa festa nenhuma dessas danças e pequenas peças aconteceram. Seu Nelson chamava a atenção para o fato de que a não realização de parte do ritual indicava a falta de dois elementos tradicionais considerados imprescindíveis à realização de qualquer festa de santo. Assim, o problema estava relacionado mais à inaptidão da jovem festeira na condução da festa do que a uma eventual “perda” de traço cultural, o que também demonstra, mais uma vez, o caráter performativo e sempre incompleto das festas de santo.

A dança do *wakará* costuma acontecer na “sala”. Ela é iniciada pelo tamborineiro, que, cantando os versos do *wakará*, no ritmo usual, abre a “roda” no centro da “sala”. Esses versos não diferem muito dos cantados no *tututinga*, mas apresentam algumas variantes. Enquanto o tamborineiro canta e bate a tamborina circulando o salão, outros homens vão aos poucos se juntando a ele em fila indiana – muitas vezes o braço direito é apoiado no ombro direito do parceiro da frente, até que a fila se complete. Todos arrastam o pé no chão, ao ritmo impresso pelo tocador, que puxa a fila. Em seguida, as mulheres entram na dança. A fila indiana se alterna entre homens e mulheres, e vai se formando um círculo. A “andança” continua e, de repente, após um sinal dado pelo tamborineiro, todos param e aquele segue para o meio da

“roda”, onde executa sua evolução, dançando, segundo disseram, tal como o *wakará* (garça), isto é, andando pelo centro, mas levantando a perna direita a cada passo. Após essa performance, a que os demais dançarinos assistem imóveis, o tamborineiro retorna ao seu lugar e a “roda” recomeça o movimento circular. Após outra pausa, a fila indiana de pessoas de sexos alternados se transforma em uma fila indiana de casais, que trançam os braços nas costas um do outro. Cada qual segue em movimento atrás do tamborineiro e de sua parceira. De repente, há outra pausa – a fila volta a se transformar em uma “roda”, e o casal que segue atrás do tamborineiro desloca-se em direção ao centro da “roda”, em evolução, retornando, em seguida, ao seu lugar. Desse modo, a “andança” recomeça e assim acontece, sucessivamente, com todos os casais. Em seguida, os festeiros e mordomos oferecem uma “rodada” de bebidas aos presentes, animando a “andança”, que repete o mesmo movimento até se desfazer sem um final aparente.

O “mascarado” consiste em uma trupe de jovens que chega de noite na festa, vinda dos fundos da comunidade. Essa chegada normalmente é esperada para a última noite, logo após a ladainha, e é anunciada por um barulho característico, que soa mais ou menos assim: “*crrruuuuuuuu, crrruuuuuuuuu, crrruuuuuuuu*”. Ao entrarem na “sala”, os “mascarados” dançam, bebem, fumam, assustam as crianças, que se escondem aos prantos ou gritam agarradas ao colo de suas mães. Tudo é muito divertido e há uma mistura de medo e comicidade; as risadas, porém, superam imensamente o choro de algumas crianças.

Os “mascarados” vestem-se com roupas do exército e de mulher. O objetivo é cobrir a maior parte do corpo e, sobretudo, o rosto, ocultando e provocando a curiosidade entre os presentes para saber quem é quem. As máscaras são, em sua maioria, confeccionadas de caixa de papelão, quase sempre das caixas da cachaça consumidas na festa. Estas são cortadas, furadas e muitas vezes desenhadas com carvão. Apesar de muito simples e feitas de forma um tanto descuidada, a performance executada pelos jovens que as utilizam produz um efeito impactante, cuja força provém, justamente, do uso das máscaras. Após toda a performance, os jovens são revelados assim que as máscaras são retiradas. Algumas delas são imediatamente destruídas, outras são deixadas de lado, no chão da comunidade, caso em que as crianças se apoderam delas e as usam a seu modo.

Após a ladainha, com a ausência dos “mascarados” e da dança do *wakará*, o som foi rapidamente ligado e com o café, o fumo e as primeiras “rodadas” de cachaça, deu-se o início do baile na “sala”. Durante as noites de festa foram tocados basicamente três

cds de música, sendo que um desses o foi de forma extremamente repetitiva. Era o *hit* do momento. O cd da ocasião era o “Risca faca”, do cantor Pepe Moreno, tachado, não apenas pelos nativos, de músico brega, de enorme sucesso, não somente nos confins do Amazonas. A música mais tocada, repetida por centenas de vezes, foi a que dá nome ao disco e cuja letra, de autoria do próprio cantor, é a seguinte:

De bar em bar, de mesa em mesa
Bebendo cachaça e tomando cerveja
Foi assim, que eu te conheci.

Foi no risca faca que eu te conheci,
Dançando, enchendo a cara
Fazendo farra, tô nem aí.

A letra pode não ser das melhores, mas também não é das piores. A narrativa é a de um acontecimento que envolve muita bebida e muita dança, algo que os Baré apreciam muito. Seu ritmo contagiante foi um mediador importante para a produção de uma festa “animada”. Durante os meses de janeiro a abril de 2007, essa música era cantarolada a todo instante por crianças, jovens, adultos e velhos (isso sempre ocorre, o que muda é a música). Seu Filó até apelidou Pepe Moreno de “aquele” e de “Jurupari”, pois, se este é onipresente, o outro estava sempre onde estivéssemos (ao menos até um novo sucesso surgir). Durante essa última noite não foi diferente, e muita gente permaneceu na “sala” até o amanhecer.

4º dia – 29/01/2007

Quando acordei, logo cedo, na manhã seguinte, a família de Seu Filó já estava preparando o almoço, ou melhor, a “janta”, como é chamada a última refeição servida na festa. Nessa ocasião é consumido não apenas o almoço oferecido pela festeira da noite anterior, mas também toda a farinha coletada na “esmola”. O movimento na casa de Seu Filó cresceu assim que começaram a fazer a “relação” da festa do ano seguinte. Foi Dina quem iniciou o processo de feitura da “relação”, que foi lida durante o almoço servido às 11h, por ela mesma, a festeira.

Após o almoço a comunidade esvaziou-se substancialmente. Os que eram de Tabocal já haviam ido embora, os das demais comunidades também se preparavam para partir. Algumas pessoas de São Francisco também já pensavam em ir para outra festa,

em Tabocal, de Nossa Senhora do Bom Parto, cujos mastros seriam levantados naquele mesmo dia. Outra festa, em louvor à mesma padroeira, a do Bom Parto, aconteceria em um sítio à montante no rio Negro, chamado Anadona, para onde também iriam outras duas famílias de São Francisco.

À tarde, Seu Filó foi de canoa até Cué-Cué devolver a caixa amplificadora emprestada de Sabino por sua filha; na volta, ele pernoitaria em Tabocal, onde começaria, antes mesmo de os mastros serem derrubados em São Francisco, outra festa de santo.

Por volta das 17h já se ouviam os estouros de foguetes zoando rio abaixo, o que provavelmente indicava a chegada de um festeiro ou mesmo o levantamento dos mastros em Tabocal. A comunidade de São Francisco anoiteceu em silêncio; os que lá ficaram foram descansar.

5º e último dia – 30/01/2007

Quando o dia amanheceu a sensação era de vazio, sobretudo após dias e dias de grande afluxo de pessoas. Mesmo assim, a festa em São Francisco ainda não havia sido totalmente desfeita. Por volta das 8h o sino tocou, convocando os poucos que restaram na comunidade para a derrubada dos mastros. Enquanto esperávamos os demais na capela, Seu Nilo contou sobre uma festa em São Francisco, cujos mastros só foram derrubados após o término da festa que acontecia em Tabocal, visto que na ocasião todos seguiram diretamente para lá, sem ter tido tempo ou disposição para derrubar os mastros, o que foi feito somente algumas semanas depois. Em seguida, algumas pessoas foram à capela buscar o santo, a fim de levá-lo para assistir à queda dos mastros. As frutas foram retiradas e, um a um, os mastros foram sendo derrubados, a machadadas, pelos presentes.

Logo após a queda dos mastros, o cortejo – com a tamborina, as bandeiras e o santo – deu duas voltas em torno de cada um dos tocos dos três mastros. Depois de cumprir todo o trajeto, o cortejo retornou para a capela, onde Seu Nilo rezou o “Bendito”, a mesma oração rezada quando os mastros foram erguidos. Os remanescentes beijaram o santo – dessa vez sem fila, pois eram poucos os presentes – e foram para a “sala”, onde as canas e os cocos que estiveram durante todos esses dias amarrados nos mastros foram distribuídos entre as crianças. Em seguida, algumas

peessoas participaram da varrição da comunidade –um típico fim de festa, este, na comunidade de São Francisco, em janeiro de 2007.

4.4 O catolicismo popular dos Baré no contexto do “catolicismo amazônico”

O catolicismo popular dos Baré guarda muitas semelhanças com outras formas de catolicismo na Amazônia, igualmente focadas na execução de festas de santo, tais como as descritas por Eduardo Galvão (1955) e, mais recentemente, Antonella Tassinari (1995, 2003). Galvão (1955), em uma monografia bastante conhecida sobre a vida religiosa de uma comunidade do baixo Amazonas¹²⁹ na década de 1940, atenta para o fato de que a religiosidade “cabocla”, além de marcada por uma acentuada devoção aos santos, não abandonou de todo os aspectos não católicos, derivados dos ancestrais ameríndios. Mais importante, “a integração dessas crenças no corpo da moderna religião do caboclo não assumiu (...) a forma do ‘sincretismo’ que se observa nos cultos afrobrasileiros de algumas regiões do país” (1995, p. 6). Desse modo, Galvão indica que, entre os moradores de Itá, a parte ameríndia da cultura amazônica relaciona-se com o universo da pajelança ou do xamanismo, no qual se destaca a existência de criaturas ou seres sobrenaturais, tais como “seres do fundo”, “mães de bicho”, curupiras, botos, anhangás, entre outros, denominados genericamente de “bichos visagentos”.

Um dos contrastes propostos pelo autor diz respeito ao fato de que as criaturas ligadas ao universo da pajelança, por serem consideradas malignas e causadoras de doenças, são evitadas e, ao mesmo tempo, precisam ser controladas e neutralizadas por intermédio de técnicas especiais, sobretudo aquelas utilizadas pelos pajés, donde decorreria o fato de não serem cultuadas coletivamente. Já a devoção aos santos católicos indicaria outro modo de relação, visto que seu culto se dá nas festas de santo, ocasiões nas quais toda a comunidade se encontra envolvida. Desse modo, Galvão afirma que, no caso do xamanismo “caboclo”, a ênfase seria dada ao indivíduo, enquanto no catolicismo, por intermédio das festas de santo, a ênfase seria dada à coletividade. Nas palavras de Galvão:

¹²⁹ Esse trabalho, focado na vida religiosa de Itá, nome fictício atribuído a uma comunidade, é complementado pelo de Charles Wagley (1988), que, segundo o próprio Galvão, abrange a cultura total dessa comunidade.

O culto dos santos supre o caboclo de meios de atingir o bem estar geral, boas colheitas, boa saúde e a segurança da coletividade e do indivíduo. Solicita-se a intervenção do santo através de promessas, se propicia a boa vontade dos santos realizando-se festas coletivas em sua homenagem. A pajelança serve para curar doenças que afligem o indivíduo e cuja causa se acredita seja devida à ação de sobrenaturais malignos ou a feitiçaria. Serve também para livrar o indivíduo de desgraças pessoais, como no caso de ser vítima de *panema* ou recobrar-lhe a *sombra* (alma, espírito) quando fica “assombrado de bicho” (perda da sombra). Em tais casos não se recorre a intervenção dos santos, e sim ao pajé que dispõe de poderes adequados a essas situações através do controle de espíritos familiares (Galvão, 1955, p. 188).

A descrição fornecida por Galvão das festas de santo em Itá guarda inúmeras semelhanças com aquelas realizadas pelos Baré, tais como a parafernália ritual utilizada, o levantamento de mastros, as ladainhas rezadas em latim, as promessas, os diversos cargos ou ocupações que os devotos assumem para a realização das festas, além da centralidade dos bailes e do repasto. Há, porém, algumas diferenças. As festas em Itá eram organizadas por Irmandades que possuem empregados com posições vitalícias, tais como diretores, admitindo posições sociais fixas, cabendo, inclusive, a estes a escolha dos juízes e mordomos (1955, p. 64). O mesmo não se pode afirmar a respeito das festas dos Baré, que são organizadas pelas comunidades onde acontecem, com a ajuda de indivíduos e famílias provenientes de outras comunidades, não havendo qualquer tipo de associação formal de cunho religioso que comande a execução das festas¹³⁰. É verdade que, durante as festas, aqueles que assumem os diversos cargos de juízes do mastro, promesseiro, festeiro, etc., gozam de algumas prerrogativas, o que poderia nos levar a considerar que eles estejam investidos de uma posição de controle e mando, mas esse mando, além de quase sempre depender de algum tipo de recompensa ou pagamento, sobretudo de bebidas, para se realizar, é dissolvido tão logo a pessoa cumpra as obrigações ou deveres assumidos com a festa.

Outra diferença importante provém do fato de que não apenas os santos são cultuados entre os Baré, visto que o “culto do Jurupari”, de que tratamos no segundo

¹³⁰ Exceto a festa de São Joaquim, na foz do rio Uaupés, e a Festa do Divino, em Marabitanas, consideradas as maiores festas de santo realizadas no alto rio Negro, que contam com uma espécie de Irmandade, na qual pessoas são eleitas e assumem cargos mais ou menos vitalícios, tais como o de tesoureiro, cujo objetivo maior é cuidar das “esmolos” (em dinheiro) doadas por comerciantes da cidade de São Gabriel e pelos demais fiéis.

capítulo, é um aspecto importante das práticas de conhecimento baré relacionadas com o xamanismo. Ao mesmo tempo, como também notado no capítulo anterior, o manjuba ou os “encantados” guardam diversas semelhanças com os “bichos visagentos” descritos por Galvão – devem igualmente ser evitados e contra eles se faz necessário adotar algumas técnicas, tais como jejuns, resguardos e outros cuidados, a fim de controlar seus ataques, que causam uma série de doenças. Esses “ataques” são tidos como represálias à falta de cuidado dos humanos em relação aos seres da natureza. Para evitá-los, deve-se ainda contar com a ajuda de pajés. Contudo, os manjuba, diferentemente do Jurupari, não recebem, tal como os “bichos visagentos” destacados por Galvão, nenhum tipo de festa coletiva ou homenagem.

Galvão afirma que, “embora as crenças e instituições religiosas católicas e as de origem ameríndia sirvam a objetivos diferentes, elas se complementam como partes integrantes de um mesmo sistema religioso. O caboclo das freguezias não as distingue como forças opostas, para eles os santos e os bichos visagentos são entidades de um mesmo universo” (1955, p. 7). Se entre os “caboclos” de Itá santos e “bichos visagentos”, catolicismo e xamanismo, são tidos como entidades de um mesmo universo, devemos admitir que entre os Baré do rio Negro isso não acontece; o xamanismo parece ser tomado como uma prática diferente e, de certo modo, autônoma em relação à religiosidade católica. Tais práticas são pensadas como formas alternadas de socialidade, irredutíveis a um único universo.

O mesmo parece ocorrer entre a população Karipuna, da região da bacia do Uaçá, no extremo norte do Amapá. As entidades sobrenaturais ligadas ao catolicismo e ao xamanismo dos Karipuna, descritas por Tassinari (1995), não se fundem em um único universo, como sugere Galvão em relação à religiosidade “cabocla”. Essas entidades costumam ser mantidas em universos separados, ainda que compartilhem princípios ordenadores comuns, como demonstra Tassinari, “presentes nas relações de troca interfamiliares e entre humanos e seres sobrenaturais” (1995, p. 455). Entre os Karipuna, os seres relacionados com o xamanismo são também cultuados através de festas, os famosos Turés, quando os *karuãna* são convidados pelos pajés a participarem do ritual, isto é, a beber, cantar e dançar juntos aos Karipuna. Os *karuãna* estão relacionados com uma variedade de seres sobrenaturais, designados genericamente de “bichos” ou “gente do fundo”, e somente quando estão sob o controle dos pajés passam a ser chamados de *karuãna* de um determinado pajé.

Tassinari afirma que o xamanismo karipuna, através da realização dos Turés, assim como o catolicismo, por intermédio das festas de santo, torna-se sociável, na medida em que o primeiro “engloba os mesmos princípios de reciprocidade que une as famílias em ‘comunidades’ e que rege a forma de contato destas com os santos católicos: princípios de trocas que envolvem obrigações de trabalho, doações de alimentos e bebidas” (1995, p. 472). Desse modo, Tassinari procura diferenciar o catolicismo professado pelos Karipuna do “catolicismo amazônico” tal como descrito por Galvão (1955) e mais tarde sintetizado por Carlos Rodrigues Brandão, uma vez que o segundo, inspirado no primeiro, propõe combinar “em um só modelo os domínios da pajelança e do catolicismo caboclo” (1994, p. 224).

Carlos Rodrigues Brandão (1994), baseado nos trabalhos de Galvão (1955) e Raymundo Heraldo Maués (1985), caracteriza os seres ligados à pajelança amazônica como opostos e socialmente subordinados aos seres relacionados com o “catolicismo caboclo” – os primeiros representados pelos “encantados” ligados ao mundo da mata, pelos caruanas, pelos “companheiros do fundo” ou do “mundo de baixo”, e o segundo por Deus, anjos e santos, tidos como do “mundo do alto”. O contraste é, portanto, fortemente baseado na ausência de uma sociabilidade positiva dos humanos com os seres da pajelança ou do xamanismo, que são considerados, ao contrário dos seres relacionados com o “catolicismo caboclo”, como anti-sociais, pois segundo Brandão, “nada há nela [na pajelança] que sugira as redes de relações e trocas cotidianas ou cerimônias de afeto tão características das imagens do Céu e dos desejos da vida terrena no catolicismo” (1994, p. 223). Vê-se, logo, que as objeções de Tassinari são pertinentes, visto que o catolicismo dos Karipuna não contrasta do mesmo modo os seres relacionados ao xamanismo, pois entre os Karipuna:

Catolicismo e xamanismo coexistem sem excluir ou competir um com o outro e, ainda, concorrem para a solução dos mesmos problemas e angústias das famílias. Não se pode atribuir aos santos ou aos *karuãna* a exclusividade de habitar o “mundo do alto”, assim como não podemos distinguir uns como seres sociáveis, ligados à ordem e à segurança, e outros como seres maléficis, sem nomes próprios, anti-sociais e relacionados à desordem (Tassinari, 1994, p. 454).

Percebemos que a discussão travada em torno do “catolicismo amazônico” é necessariamente mediada pelos valores locais atribuídos à parte do xamanismo ou da

pajelança, um servindo de contraste para o entendimento do outro. Em relação aos Baré, tendemos a concordar com Tassinari, na medida em que a proposta de Brandão de combinar em “um só modelo os domínios da pajelança e do catolicismo caboclo” (1994, p. 224) não dá conta da relação que os Baré ainda estabelecem com o xamanismo relacionado ao Jurupari. Desse modo, acredito que o catolicismo dos Baré pode ser entendido como uma variante singular de um catolicismo popular no contexto do alto rio Negro, tal como proposto por Tassinari em relação ao catolicismo karipuna, de modo que se torna difícil pensar em um sistema que conseguisse abarcar tanto a diversidade de formas de catolicismo difundidas por toda a Amazônia, quanto as formas de xamanismo encontradas entre populações ribeirinhas amazônicas.

Como ficou claro nas descrições feitas nesta tese, de um dabucuri e de uma festa de santo, ambos os rituais, seja por intermédio do Jurupari ou dos santos, são sociáveis – os modos de relacionamento estabelecidos entre os participantes nos dois casos são semelhantes, na medida em que articulam grupos ou pessoas ligados por relações de consangüinidade e afinidade, além de os aspectos de comensalidade e beberegem serem igualmente centrais. Contudo, desses modos de relacionamento depreendem-se estéticas sociais diferentes, pois estas são conhecidas através de formas específicas.

Dada a centralidade e a longa tradição das festas de santo entre os Baré, meu objetivo neste capítulo foi o de tentar compreender o investimento destes na realização dessas festas. Procurei mostrar que tais festas são momentos importantes nos quais formas coletivas de relacionamento são agenciadas – relacionamento constituído não apenas de relações entre humanos, mas também entre humanos e não-humanos (entre os Baré e os santos, por exemplo). Assim, acredito que a descrição do modo como os Baré produzem essas festas (e ao mesmo tempo são produzidos por elas) revela a importância das festas de santo na socialidade local, sugerindo assim que estas ocupam um lugar expressivo, ao lado do “culto do Jurupari”, no desenvolvimento e na invenção da tradição dos Baré atuais, como dois tópicos igualmente importantes do seu mundo vivido e compartilhado.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese teve como ponto de partida uma tentativa de descrever etnograficamente parte dos processos socioculturais nos quais os Baré do alto rio Negro estão engajados na atualidade. Os Baré não são um grupo indígena tradicional; além de não falarem mais a sua língua materna (atualmente são falantes do nheengatu e do português), são geralmente considerados um grupo “aculturado” da Amazônia, cujo contato e mistura com outros índios e com os brancos que migraram para a região é muito antigo. Situados, desde a chegada dos brancos na calha principal do rio Negro, seu território tradicional, em um *entre* – entre os brancos e os índios –, nem por isso as especificidades culturais dos Baré deveriam ser ignoradas; ao contrário, esse lugar intermediário ocupado pelos Baré – nem totalmente índios, nem totalmente brancos, mediadores por excelência dessa relação – talvez as torne ainda mais merecedoras de serem descritas.

A tese centrou-se, sobretudo, no tema da fabricação de rituais. O esforço maior concentrou-se na construção de uma etnografia detalhada de dois rituais em que estão implicados os instrumentos sagrados de Jurupari – personagem central da cosmologia dos povos da bacia rio-negrina – e de uma festa de santo. Procurei apresentar a matéria das relações sociais, humanas e não-humanas, agenciadas nessas ocasiões, buscando compor e ao mesmo tempo descrever a forma como os Baré fabricam e desfazem suas festas e rituais.

A partir da descrição-análise do ritual de iniciação do *kariamã* e de um dabucuri, procurei compreender como um coletivo indígena pode estabelecer processos de inovação sobre uma tradição xamânica dada. Meu objetivo foi tentar entender o que os Baré estão querendo dizer quando afirmam que não possuem mais pajés, e de que maneira, ao identificarem essa falta, eles redimensionam o xamanismo praticado pelos habitantes da região do alto rio Negro.

Como vimos, Seu Leopoldo, atual “dono” das flautas de Jurupari da comunidade do Iábi, afirma que, na ausência de um pajé especialista nos benzimentos necessários para a execução dos rituais, “quebra o galho” com o “pouco” que aprendeu nos vários *kariamã* e dabucuri de que participou. Na ausência de um pajé que saiba benzer “completamente” o *kariamã*, as flautas e os trompetes do Jurupari, considerados o

próprio Jurupari, são acionados para “completar” o benzimento oficiado por Seu Leopoldo de forma “incompleta”.

De acordo com as linhas mestras da tese, o objetivo foi descrever e compor a forma como o xamanismo baré desequilibra (desloca e transforma) o que chamo de xamanismo convencional. Minha preocupação central foi a de descrever esse xamanismo de forma positiva, evitando cair na armadilha dos estudos aculturativos, que acabam por não perceber o que está além das negatividades. Acabei por caracterizar o xamanismo tal como praticado hoje entre os Baré e seus vizinhos como um “xamanismo sem pajé” ou um “xamanismo menor”, que aciona um duplo dispositivo de supressão e inovação.

Um segundo tópico igualmente importante da socialidade Baré – fundamental para o entendimento de seu mundo vivido e compartilhado – são as festas de santo. De longa tradição na região do rio Negro, as festas de santo, embora tenham sido introduzidas pelos missionários católicos que, junto à coroa portuguesa, colonizaram e catequizaram os índios da região, são hoje conduzidas de forma autônoma em relação à Igreja e aos padres. Se a saída de cena do personagem principal do xamanismo – o pajé – levou os Baré a inovar diante dos símbolos e dos modos convencionais do xamanismo amazônico, a ausência de padres e missionários que acompanhem e regulem o catolicismo professado pelos Baré também contribuiu para que estes inovassem e redimensionassem à sua maneira alguns símbolos e práticas do catolicismo.

O investimento dos Baré nas festas de santo caracteriza-se pelo dispêndio assumido por aqueles que ocupam posições de destaque e responsabilidade na sua execução. Nessas festas, o gasto e o consumo desmesurados – de comida, bebida, dinheiro, mas também do próprio corpo, já que as pessoas executam diversos tipos de trabalhos e tarefas durante os dias de festa, além de dançarem durante todas as noites – são colocados a serviço da produção de uma “festa animada”.

As festas de santo são extremamente “abertas” – qualquer pessoa, índio ou branco, pode delas participar. Elas reúnem pessoas vindas de várias comunidades e nelas se estabelecem alianças e relações de parentesco por meio de casamentos, muitos dos quais oficializados durante as festas de santo. As festas são momentos nos quais são agenciadas formas coletivas de relacionamento não apenas entre humanos, mas também entre humanos e não-humanos (entre os Baré e os santos de devoção, por exemplo); juntamente com o “culto do Jurupari”, elas ocupam um lugar fundamental no desenvolvimento e na invenção da tradição dos Baré.

Xamanismo e catolicismo são dois aspectos complementares da socialidade e da religiosidade dos Baré atuais; no entanto, eles não são articulados em um único universo, mas são vistos como domínios distintos (embora seja possível traçar cruzamentos entre eles): o xamanismo parece ser tomado como uma prática diferente e, de certo modo, autônoma em relação à religiosidade católica. Ainda que em algumas comunidades baré as festas de santo pareçam ter “substituído” por completo os antigos rituais, em outras os rituais de origem xamânica e os de origem católica seguem sendo realizados, indicando formas alternadas de socialidade.

Tanto Jonathan Hill, quanto Stephen Hugh-Jones propuseram um modelo de socialidade dual para o noroeste Amazônico, alternado entre ambientes mais abertos (igualitários e cognáticos) – o das trocas cerimoniais ou dabucuri –, e ambientes mais fechados (hierarquizados e agnáticos) – como os dos rituais de iniciação. A partir dos rituais baré do *kariamã*, do dabucuri e das festas de santo, porém, é possível propor uma certa inflexão nesse modelo de socialidade dual. Vimos que as festas de santo entre os Baré aparentemente passaram a ocupar um espaço que era antes “função” dos dabucuri, visto que são festas “abertas”, nas quais as relações de afinidade são evidentes. Ao mesmo tempo, com a escassez atual dos dabucuri e rituais de iniciação, é possível admitir que os dabucuri, que Hugh-Jones afirma serem rituais antitéticos aos rituais de iniciação, acabaram por se tornar rituais parecidos com os próprios rituais de iniciação, uma vez que, entre os Baré de hoje, os dabucuri são realizados com a presença dos instrumentos sagrados do Jurupari e a participação nesses eventos é mais limitada ou mesmo restrita a apenas algumas famílias e comunidades.

Por fim, ainda que este trabalho apresente inúmeras limitações, tais como a ausência de uma sistematização mais rigorosa do material etnográfico coletado e a insuficiência da análise comparativa e da revisão bibliográfica apresentadas, é possível que ele conte ao menos com um mérito, o de apresentar uma etnografia detalhada de uma experiência ritual compartilhada com os Baré do alto rio Negro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alkhenvald, Alexandra. 1995. *Bare*. Languages of the world/Materials 100. München, Newcastle: Lincom Europa. 57 pp.

Agostini, Felipe. 2008. *A Viagem da Gente de Transformação. Uma exploração do universo semântico da noção de transformação em narrativas míticas do Noroeste Amazônico*. Dissertação de Mestrado. PPGA-UFF.

Aguiar, Madalena Otaviano e Freitas, Elaine do Nascimento Malheiros. 2006. *Plantas da Ilha de Duraka - São Gabriel da Cachoeira - Amazonas, Estudo Etnobotânico*. Manaus: Editora Valer/PPBio-Inpa.

Almeida e Castro, Pedro Rocha de. 2007. *Bahsare Wamã: Parentesco e Onomástica na Bacia do Uaupés*. Dissertação de mestrado. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

Alves da Silva, Alcionilio Brüzzi (org.). 1961. *Discoteca Etno-Linguístico-Musical das tribos dos rios Uaupés, Içana e Cauaburi*. Centro de Pesquisa de Iauaretê, Missão Salesiana do Rio Negro (Amazonas – Brasil), São Paulo.

_____. 1977 [1949]. *A civilização indígena do Uaupés*. Roma: LAS.

_____. 1994. *Crenças e Lendas do Uaupés*. Quito: Abya-Yala.

Amazonas, Lourenço da Silva Araújo e. 1984. *Dicionário Topográfico, Histórico, Descritivo do Alto Amazonas*. Manaus, Grafima.

Andrade, Andreza. “A Febre do Cipó Titica” In *Povos Indígenas do Brasil: 2001-2005*. Carlos Alberto Ricardo e Fany Ricardo (eds.). São Paulo: Instituto Socioambiental. pp. 260-262.

André Baniwa. 2001-2005. “É preciso fortalecer e avaliar a tradição” In *Povos Indígenas do Brasil: 2001-2005*. Carlos Alberto Ricardo e Fany Ricardo (eds.). São Paulo: Instituto Socioambiental.

Andrello, Geraldo. 1995. “Relatório Içana”. São Paulo: Programa Rio Negro, ISA, mss., 16 pp.

_____. 1996. “Área Indígena Alto Rio Negro Renasce das Cinzas” In *Povos Indígenas no Brasil 1991-1995*. Carlos Alberto Ricardo (org.). São Paulo: Instituto Socioambiental. pp. 119-122.

_____. 2001-2005. “Iauaretê, Cachoeira da Onça” In *Povos Indígenas do Brasil: 2001-2005*. Carlos Alberto Ricardo e Fany Ricardo (eds.). São Paulo: Instituto Socioambiental. pp. 244-248.

_____. 2004. *Iauaretê: transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés (alto rio Negro, Amazonas)*. Tese de Doutorado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

_____. 2006. *Cidade do Índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

Araújo e Amazonas, Lourenço da Silva. 1984 [1852]. *Dicionário topográfico, histórico, descritivo da comarca do Alto Amazonas*. Manaus: Associação Comercial do Amazonas, edição fac-similar.

Arhem, Kaj. 1981 *Makuna Social Organization. A Study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the North-west Amazon*. Stockholm: Almqvist and Wiksell International.

_____. 1993. “Ecosofia Makuna”. In F. Correa (ed.), *La Selva Humanizada*. Santafé de Bogotá: CEREC.

Arhem, Kaj, Cayón, Luis, Angulo, Gladys y García, Maximiliano. 2004. *Etnografía Makuna: Tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia: Bogotá, Colombia.

Azevedo, Marta Maria. 2006. “Urbanização e migração na cidade de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas”. In *XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, Nepo/UNICAMP*. mimeo.

Beaudet, Jean Michel. 1997. *Souffles d'Amazonie: Les orchestres tules das Wayãpi*. Nanterre, Société d'ethnologie.

Bidou, Patrice. 2002. “Do Mito à Lenda: O Nascimento da Palavra na Aldeia dos Bianaca”. In Sérgio Medeiros (org.). *Makunaíma e Jurupari: cosmogonias ameríndias*. São Paulo: Perspectiva. pp. 359-395.

Biocca, Ettore. 1965. “Documentazione Sonora: Indi Dell'Alto Rio Negro: Alcune danze e canti degli Indi Dell'Alto Rio Negro, Danze e canti Ben Un e Marié – Alcuni canti di Tukâno e Tariâna – Canti sciamanici Tariâna – Gli strumenti musicali: elenco” In *Viaggi tra Gli Indi, Alto Rio Negro – Alto Orinoco, Appunti di um Biologo*. Consiglio Nazionale delle Ricerche, vol. 3, pp. 259-263, vol. 4, dischi 14-15.

Borgo, Luisa Elena Pérez. 1992. *Manual Bilingue de la Lengua Bare*. Puerto Ayacucho.

Brandão, Carlos Rodrigues. 1994. “A Alma do Outro: Identidade, Alteridade e Sincretismo na Ética das Relações de Reciprocidade entre Vivos e Mortos em Religiões do Brasil” In *Somos as Águas Puras*. Campinas, SP: Papyrus. pp. 239-257.

Brandão de Amorim, Antonio. 1987 [1928]. *Lendas em Nheengatu e em Português*. Manaus, Fundo Editorial, ACA.

Buchillet, Dominique. 1983. *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Uaupés. Conceptions de la maladie et de la thérapeutique d'une société amazonienne*. Tese de Doctorat. Université de Paris-X Nanterre.

_____. 1988. “Interpretação da doença e simbolismo ecológico entre os índios Desâna”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia*, vol. 4(1):27-42.

_____. 1990a. “Los Poderes del Hablar. Terapia y agresión chamanica entre los indios Desana del Vaupes brasileiro”. In E. Basso & J. Sherzer (eds.), *Las Culturas Nativas a traves de su discurso*. Quito: Abya-Yala/MCAL, Coleção 500 anos.

_____. 1990b. “Os índios da região do Alto Rio Negro: história, etnografia e situação das terras”. Laudo antropológico apresentado à Procuradoria Geral da República (inédito, revisado em 1996).

_____. 1991. “Pari Cachoeira: o laboratório tukano do projeto Calha Norte”. In Ricardo, Carlos A. *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90. Aconteceu especial 18*. São Paulo: CEDI. pp. 107-115.

_____. 1995. “Nobody is There to Hear. Desana Therapeutic Incantations”. In L.M. Langdon & G. Baer (eds.), *Portals of Power. Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

_____. 2004. “Sorcery Beliefs, Transmission of Shamanic: Knowledge, and Therapeutic Practice among the Desana of the Upper Rio Negro Region, Brazil” In Whitehead, Neil e Wright, Robin (orgs.) *Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery in Amazonia*. Duke University Press. pp. 109-131.

Cabalzar, Aloísio & Ricardo, Carlos A. 1988. *Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro – Mapa/Livro*. São Paulo: ISA/FOIRN/MEC.

Cabalzar, Aloísio. 1995. *Organização Social Tuyuka*. Dissertação de Mestrado, FFCHL/USP.

_____. 1999. “O templo profanado: missionários salesianos e a transformação da maloca tuyuca”. In R. Wright (org.), *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígena no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP. pp. 363-396.

_____. 2000. “Descendência e Aliança no Espaço Tuyuka. A noção de nexos regional no noroeste amazônico”. *Revista de Antropologia*, São Paulo:43(1). pp. 61-88.

_____.(org.). 2005. *Peixe e Gente no Alto Rio Tiquié: conhecimentos tukano e tuyuka, ictiologia, etnologia*. São Paulo:Instituto Socioambiental.

Cabalzar, A & Ricardo, C. A. (eds.). 2006. *Povos Indígenas do Rio Negro. Uma introdução à diversidade socioambiental do noroeste da Amazônia brasileira*. Mapa-livro, 3ª ed. rev. São Paulo: ISA – Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.

Cabalzar, Flora Dias. 2001-2005. “Experiências de Autonomia e Gestão” In *Povos Indígenas do Brasil: 2001-2005*. Carlos Alberto Ricardo e Fany Ricardo (eds.). São Paulo: Instituto Socioambiental. pp. 249-253.

Câmara Cascudo, Luís. 2001. *Em Memória de Stradelli*. Manaus: Valer Editora/Edições do Governo do Estado do Amazonas.

Cardoso de Oliveira, Roberto. 1981 [1964]. *O índio e o mundo dos brancos*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Pioneira.

_____. 1976. *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos terêna*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora.

_____. 1978. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Carneiro da Cunha, Manuela. 1978. *Os Mortos e os Outros*. São Paulo: Ed. Hucitec.

_____. 1986. *Antropologia do Brasil. Mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP.

_____(org.). 1992. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras/FAPESP / SMC.

_____. 1998. “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”, *Mana. Estudos de Antropologia Social* 4 (1), 7-22.

Carneiro da Cunha, Manuela & Viveiros de Castro, Eduardo. 1985. “Vingança e Temporalidade: os Tupinambás”. *Anuário Antropológico 1985*, pp. 57-78.

Carvalho, José C. M. 1952. *Notas de Viagem ao Rio Negro*. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

Carvalho, Sílvia M. S. de. 1979. *Jurupari: estudos de mitologia brasileira*. São Paulo: Ed. Ática.

Casasnovas, Pe. Afonso. 2006. *Noções de Língua Geral ou Nheengatú: Gramática, Lendas e Vocabulário*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas/Faculdade Salesiana Dom Bosco.

CEDI. 1991. *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90. Aconteceu Especial 18*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação.

Chernela, Janet. 1983. “Estrutura Social do Uaupés”. *Anuário Antropológico* 81:59-69.

_____. 1988. “Righting History in the Northwest Amazon: Myth, Structure, and History in an Arapaço Narrative”. In Hill, J. (org) *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspective on the Past*. Urbana-Champaign: University of Illinois Press. pp. 35-49.

_____. 1993 *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A Sense of Space*. Austin: University of Texas Press.

Chernela, Janet e Leed, Eric. 2002. “As perdas da história. Identidade e violência num mito Arapaço do alto Rio Negro” In Albert, Bruce & Ramos, Alcida (orgs.). *Pacificando os brancos: cosmologias de contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: UNESP-Imprensa Oficial do Estado. pp. 469-486.

Coleção Eduardo Galvão. Biblioteca do Museu Paraense Emílio Goeldi – Seção de Arquivo, Belém do Pará (Quatro caixas de anotações de campo e relatórios, 1951-1954)

Cornelio *et al.*. 1999. *Waferinaipe Ianheke. A Sabedoria dos Nossos Antepassados. Histórias dos Hohodene e dos Walipere-Dakenai do rio Aiari*. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.

Costa e Silva, Alberto da. (org.) 1957. *Antologia de Lendas do Índio Brasileiro*. UFMG-Biblioteca Universitária.

Coudreau, Henri. 1887/89. *La France équinoxiale. Voyage à travers les Guyanes et l'Amazonie*. Paris: Challamel Aine. 2 vol.

Deleuze, Gilles. 1979. "Un manifeste de moins". In Deleuze, Gilles et Benne, Carmelo, *Superposition*. Paris: Les Éditions de Minut. pp. 87-132.

Deleuze, Gilles e Guattari, Félix. 1997a. "Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível" In *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. vol. 4. São Paulo: Ed. 34.

Descola, Philippe. 1986. *La Nature Domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.

_____. 1998. "Estrutura ou Sentimento: A Relação com o animal na Amazônia", *Mana. Estudos de Antropologia Social* 4 (1), 23-45.

_____. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Éditions Gallimard.

Dias, Carla de Jesus e Andrello, Geraldo. 2006. "Áreas protegidas e identidades étnicas no Médio Rio Negro". In *25 Reunião da ABA, Goiânia. Anais do 25 RBA*. mimeo.

Dias, Gonçalves. 2002 [1861]. "Diário da Viagem ao Rio Negro". In Gonçalves Dias na Amazônia, Col. Austregésilo de Athayde, Introdução de Josué Montello. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras. pp. 135-203.

Ellison, Nicolas e Mauri, Mònica Martínez. 2008. "Paisaje, espacio y territorio. Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina (Introducción)" In Ellison, Nicolas e Mauri, Mònica Martínez (coords.). *Paisaje, espacio y territorio - Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina*. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala Erea-CNRS (Centre d'Enseignement et de Recherche en Ethnologie Amérindienne). No prelo.

Eloy, Ludivine e Lasmar, Cristiane. 2001-2005. "Urbanização e Agricultura Indígena no Alto Rio Negro". In *Povos Indígenas do Brasil: 2001-2005*. Carlos Alberto Ricardo e Fany Ricardo (eds.). São Paulo: Instituto Socioambiental. pp. 237-2

Farage, Nádia. 1991. *As Muralhas dos Sertões. Os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS.

Fausto, Carlos. 1992. "Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico". In: M. Carneiro da Cunha (ed.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras. pp.381-396.

_____. 1999. "Da Inimizade: Forma e Simbolismo da Guerra Indígena". In: A. Novaes (ed.), *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 251-282.

_____. 2000. "Of Enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia". *American Ethnologist*, 26(4):933-956

_____. 2001. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.

_____. 2002a. "The bones affair: indigenous knowledge practices in contact situations seen from an Amazonian case". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(4):669-690.

_____. 2002b. "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 8(2):7-44.

_____. 2008. "Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 14(2):329-366.

Fernandes, Florestan. 1975. *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis: Ed. Vozes.

Ferreira, Alexandre Rodrigues. 1983 [1787]. *Viagem Filosófica ao Rio Negro*. CNPq/MPEG, Belém.

França, Bráz de Oliveira. 2000. "Nós não éramos índios" In. *Povos Indígenas no Brasil 1996-2000*. Carlos Alberto Ricardo (org.). São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA). pp. 39-41.

Freire, José Ribamar Bessa. 1983. "Da 'fala boa' ao português na Amazônia brasileira". *Amerindia: Revue d'ethnolinguistique amerindienne* vol.8, Paris. pp. 39-83.

_____. 2003. "A arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil e as línguas indígenas brasileiras". In Freire, José Ribamar e Rosa, Maria Carlota (orgs.) *Línguas Gerais: Política Lingüística e Catequese na América do Sul no Período Colonial*. Rio de Janeiro: EdUERJ. pp. 195-209.

_____. 2004. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: Atlântica.

Fulop, Marcos. 1954. "Aspectos de la Cultura Tukana – Cosmogonia". *Revista Colombiana de Antropologia* 3:99-137.

Galvão, Eduardo. 1955. *Santos e Visagens, um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional.

_____. 1979a. "Panema: uma crença do caboclo amazônico". In *Encontro de Sociedades. Índios e Brancos no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra. pp. 57-62.

_____. 1979b. “Mudança cultural na região do Rio Negro”. In *Encontro de Sociedades. Índios e Brancos no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra. pp. 120-125.

_____. 1979c. “Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil”. In *Encontro de Sociedades. Índios e Brancos no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra. pp. 126-134.

_____. 1979d. “Aculturação indígena no Rio Negro”. In *Encontro de Sociedades. Índios e Brancos no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra. pp. 135-192.

_____. 1979e. “Áreas culturais indígenas no Brasil: 1900/1959”. In *Encontro de Sociedades. Índios e Brancos no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra. pp. 193-228.

_____. 1979f. “Encontro de sociedades tribal e nacional no Rio Negro”. In *Encontro de Sociedades. Índios e Brancos no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra. pp. 257-271.

_____. 1979g. “Índios e brancos na Amazônia brasileira”. In *Encontro de Sociedades. Índios e Brancos no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra. pp. 273-290.

Garnelo, Luiza. 2003. *Poder, Hierarquia e Reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz.

Ghasarian, Christian. 1996. *Introduction à l'étude de la parenté*. Paris: Éditions du Seuil.

Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency*. Oxford: Clarendon Press.

_____. 2001. “A rede de Vogel: armadilhas como obras de arte e obras de arte como armadilhas”. *Arte e Ensaios*, nº 8, Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais/Escola de Belas Artes, UFRJ.

Gilij, Pe. Felipe Salvador. 1965 [1782]. “Ensayo de Historia Americana. Traducción y Estudio Preliminar de Antonio Tovar” In *Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela*, nº 71-73. Caracas: Biblioteca de la Academia de la Historia.

Goldman, Irving. 1948. “Tribes of the Uaupés-Caqueta Region” In J.H. Steward (org.) *Handbook of South American Indians, Volume III*, New York: Cooper Square Publishers. pp. 763-798.

_____. 1979 [1963]. *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.

_____. 1981. “Reflections of Nature in Vaupés Cultures (reviewed works)”. *American Ethnologist* 8 (2):383-389.

_____. 2004. *Cubeo Hehénewa – Religious Thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*. New York: Columbia University Press.

Goldman, Márcio. 2006. *Como Funciona a Democracia. Uma Teoria Etnográfica da Política*. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras.

González Nájuez, Omar. 1980. "Mitología Guarequena". Venezuela: Monte Avila Editores.

_____. 2005. "Lenguas y nombres de lenguas usados para designar a los pueblos Maipure Arawakos de la Región del Alto Río Negro, Suramérica". *Boletín de Lingüística* v.17 n.23, Caracas. pp. 106-116.

González Nájuez, Omar (coord.). 2000. "Las lenguas indígenas del Amazonas venezolano" In Queixalós, F. e Renault-Lescure (orgs.), O. *As Línguas Amazônicas hoje*. São Paulo: Instituto Socioambiental. pp. 385-418.

Gow, Peter. 1991. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

_____. 1993. "Gringos and Wild Indians. Images of History in Western Amazonian Cultures". *L'Homme* 126-128:327-347, número especial, La remontée de l'Amazone.

_____. 2001. *An amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.

_____. 2003. "'Ex-cocama': Identidades em transformação na Amazônia peruana". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 9(1):57-79.

Grenard, Françoise e Ferreira, Epaminondas Henrique. 1989. *Pequeno Dicionário da Língua Geral*. Manaus: SEDUC/Núcleo de Recursos Tecnológicos (Série Amazonas Cultura Regional, 6)

Hill, Jonathann. 1983 *Wakuenai Society: a processual-structural analysis of indigenous cultural life in the Upper Rio Negro region of Venezuela*. Tese de Doutorado, University of Indiana. Ann Arbor: The University of Microfilms International.

_____. 1984. "Social Equality and Ritual Hierarchy: The Arawakan Wakuenai of Venezuela" In *American Ethnologist*, 11. pp. 528-544.

_____. 1987. "Wakuenai Cerimonial Exchange in the Northwest Amazon" In *Journal of Latin American Lore*, 13 (2). pp. 183-224.

_____. (org) 1988a. *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspective on the Past*. Urbana-Champaign: University of Illinois Press.

_____. 1988b. "Myth and History" In Hill, J. (org) *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspective on the Past*. Urbana-Champaign: University of Illinois Press. pp. 1-17.

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

_____. 1996a. "Introduction: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992" In Jonathan Hill (org.). *History, Power and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press. pp. 1-19.

_____. 1996b. "Ethnogenesis in the Northwest Amazon: An Emerging Regional Picture" In Jonathan Hill (org.) *History, Power and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press. pp. 142-160.

_____. 2001. "The Variety of Fertility Cultism in Amazonia: A Closer Look at Gender Symbolism in Northwestern Amazonia". In T.Gregor & D. Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia*. Berkeley: University of California Press. pp. 45-68.

_____. 2002. "'Musicalizando' o Outro. Ironia, ritual e resistência étnica Wakuénai (Venezuela)". In Albert, Bruce & Ramos, Alcida (orgs.). *Pacificando os brancos: cosmologias de contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: UNESP-Imprensa Oficial do Estado. pp. 347-374.

_____. 2007. *The Celestial Umbilical Cord: Wild Palm Trees, Adult Male Bodies, and Sacred Wind Instruments among the Wakuénai of Venezuela*. (no prelo)

_____. 2008. "The Cultural Poetics of Power and Meaning in Wakuénai Flute Music" In *Burst of Breath: New Research on Indigenous Ritual Flutes in Lowland South America*. Hill, J., Chaummeil, P. (eds). No prelo.

Hill, Jonathann & Wright, Robin. 1988. "Time, narrative and ritual: historical interpretation from an Amazonian society". In Hill, J. (org) *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspective on the Past*. Urbana-Champaign: University of Illinois Press. pp. 78-105.

Hill, Jonathan e Santos-Granero, Fernando. 2002. "Introduction". In Hill, Jonathan e Santos-Granero, Fernando. (ed.) *Comparative Arawakan Histories – Rethinking Language family and Culture Area in Amazônia*. USA: University of Illinois Press. pp. 1-22.

Hugh-Jones, Christine. 1978. "Food for thought: patterns of production and consumption in Pirá-Paraná society" In *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*. Academic Press, London. pp. 41-65.

_____. 1979. *From the Milk River: Spatial ad Temporal Processes in North-west Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hugh-Jones, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in North-west Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1981. "Historia del Vaupés". *Maguaré. Revista del Departamento de Antropologia* I(1):29-51.

_____. 1988. "The Gun and the Bow. Myths of White Men and Indians". *L'Homme* 106-107. pp. 138-155.

_____. 1992. "Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia" In S. Hugh-Jones & C. Humphrey (eds), *Barter, Exchange and Value. An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1993. "Clear Descent or Ambiguous Houses? A Re-Examination of Tukanoan social Organisation". *L'Homme* 126-128, número especial, La remontée de l'Amazone. pp. 95-120.

_____. 1995. "Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia". In J. Carsten & S. Hugh-Jones (eds.), *About the house. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press. pp.226-252.

_____. 1996a. "Shamans, prophets, priests and pastors". In N. Thomas & C. Humphrey (eds.), *Shamanism, history, and the state*, Ann Arbor: University of Michigan Press. pp. 32-75.

_____. 1996b. "[untitled] La paix des jardins: Structures sociales des indiens curripaco du haut Rio Negro (Colombie) by Nicolas Journet [reviewed work]" *American Anthropologist, New Series*. 98(3):672-673.

_____. 1996c. "Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l' ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande". *Terrain – Revue d'ethologie de l'Europe*, n° 26. pp. 1-39.

_____. 2001. "The Gender of some Amazonian Gifts: An Experiment with a an Experiment". In T.Gregor & D. Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia*. Berkeley: University of California Press. pp. 245-278.

_____. 2002. "Nomes Secretos e Riqueza Visível: Nominção no Noroeste Amazônico". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 8(2): 45-68.

_____. 2006. "The Fabricated Body: Objects and Ancestors in NW Amazonia". Ms.

Hugh-Jones, Stephen & Humphrey, Caroline (eds). 1992. *Barter, Exchange and Value. An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ingold, Tim. 2000. "Society, nature and the concept of technology" In *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London and New York, Routledge ed. pp. 312-322.

Jackson, Jean. 1983. *The Fish People. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1991. "Rituales Tukano de Violencia Sexual". In. *Revista Colombiana de Antropología*, 28: pp. 25-52.

_____. 1994. "Becoming Indian: The Politics of Tukanoan Ethnicity". In Anna Roosevelt (ed), *Amazonian Indians: From Prehistory to the Present. Anthropological Perspectives*. Tucson: University of Arizona Press.

_____. 1995. "Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia". *American Ethnologist* 22 (1): 3-27.

Journet, Nicolas. 1995 "Les paix des jardins: Structures sociales des Indiens curripaco du haut Rio Negro (Colombie)". Paris: Institut D'Ethnologie, Musée de L'Homme.

_____. s/d. “Hearing without seeing – Sacred flutes as vehicle of a declared secret” In *Burst of Breath: New Research on Indigenous Ritual Flutes in Lowland South America*. Hill, J., Chaummeil, P. (eds). No prelo.

Koch-Grünberg, Theodor. 1995a [1909/10]. *Dos Años entre los Indios*. vol. 1. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

_____. 1995b [1909/10]. *Dos Años entre los Indios*. vol. 2. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Kelly, Jose Antonio. 2001. “Fractalidade e troca de perspectivas”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 7(2):95-132.

_____. 2003. *Relations within the Health System among the Yanomami in the Upper Orinoco, Venezuela*. Tese de doutorado. Cambridge: University of Cambridge.

_____. 2005. “Notas para uma teoria do ‘virar branco’”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*:11(1):201-234.

Langdon, T. 1975. *Food restrictions in the medical system of Barasana and Taiwano of Colombian Northwest Amazon*, Unpublished Phd Tesis, Tulane University.

Lasmar, Cristiane. 2002. *De Volta ao Lago de Leite. A experiência da alteridade em São Gabriel da Cachoeira (alto rio Negro)*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional.

_____. 2005. *De Volta ao Lago de Leite: Gênero e Transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

Latour, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34.

_____. 1996. *Petite Réflexion Sur le Culte Moderne des Dieux Faitiches*. Paris: Synthélabo. [ed. Bras.: *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru,SP: EDUSC, 2002.]

_____. 2004. “Como reunir o coletivo”. In *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru, SP: EDUSC. pp. 107-162.

_____. 2006. *Changer de société – Refaire de la Sociologie*. Paris, La Découverte.

Leite, Ionne. 2003. “A Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil e as línguas indígenas brasileiras”. In Freire, José Ribamar e Rosa, Maria Carlota (orgs.). *Línguas Gerais: Política Lingüística e Catequese na América do Sul no Período Colonial*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ. pp. 11-24.

Lévi-Strauss, Claude. 1970. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo, Editora Nacional e Editora da USP.

- _____. 1976a. “Guerra e comércio entre os índios da América do Sul” In E. Schaden (org.), *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. pp. 325-339.
- _____. 1976b. “O Campo da Antropologia” In *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 11-40.
- _____. 1976c. “Jean-Jacques Rousseau, Fundador das Ciências do Homem” In *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 41-51.
- _____. 1976d. “A Estrutura e a Forma” In *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 121-151.
- _____. 1976e. “Raça e História” In *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 328-366.
- _____. 1979. “L’Organisation sociale des Kwakiutl” In *La Voie des Masques :edition revue, augmentée, et suivi de Trois excursions*. Paris :Plon. pp. 141-164.
- _____. 1986a. “Canibalismo e disfarce ritual (1974-1975)” In *Minhas Palavras*. São Paulo, Editora Brasiliense. pp. 140-148.
- _____. 1986b. “A noção de casa (1976-1977)” In *Minhas Palavras*. São Paulo, Editora Brasiliense. pp. 185-187.
- _____. 1986c. “Relações entre a mitologia e o ritual (1954-1955) In *Minhas Palavras*. São Paulo, Editora Brasiliense. pp. 249-251.
- _____. 1987. *El Hombre Desnudo*. México, Siglo Veintiuno Editores.
- _____. 1993. *Historia de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras
- _____. 1996a. “História e Etnologia” In *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 13-41.
- _____. 1996b. “A Noção de Arcaísmo em Etnologia” In *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 121-139.
- _____. 1996c. “As Organizações Dualistas Existem?” In *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 155-189.
- _____. 1996d. “O Feiticeiro e sua Magia” In *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 193-213.
- _____. 1996e. “A Eficácia Simbólica” In *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 215-236.
- _____. 2004a. *O cru e o cozido (Mitológicas v. 1)*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2004b. *Do mel às cinzas (Mitológicas v. 2)*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2006. *A origem dos modos à mesa (Mitológicas v. 3)*. São Paulo: Cosac Naify.

Lopes de Souza, Boanerges. 1959. *Do Rio Negro ao Orenoco (A Terra – O Homem)*. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Proteção aos índios, Publicação 111.

Lopez Sanz, Rafael. 1972. *El Bare: Estudio Lingüístico*. (Trabajo presentado ante la Universidad Central de Venezuela para optar a la categoría de Profesor Asistente). Caracas, Venezuela.

Lima, Tânia Stolze. 1995. *A Parte do Cauim: Etnografia Juruna*. Tese de Doutorado. PPGAS/ Museu Nacional/UFRJ.

_____. 1996. "O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 2(2):21-47.

_____. 1999. "Para uma teoria etnográfica da distinção entre natureza e cultura na cosmologia juruna". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14(40):43-52.

_____. 2005. *Um peixe olhou para mim*. (O povo Yudjá e a perspective). São Paulo, Editora UNESP/NuTI.

Lowie, Robert H. 1948. "The Tropical Forests: An Introduction" In J.H. Steward (org.) *Handbook of South American Indians, Volume III*, New York: Cooper Square Publishers. pp. 1-56.

Maia Figueiredo, Paulo Roberto. 2008. "El remo de Aru: paisaje nebuloso" In Ellison, Nicolas e Mauri, Mònica Martínez (coords.). *Paisaje, espacio y territorio - Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina*. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala Erea-CNRS (Centre d'Enseignement et de Recherche en Ethnologie Amérindienne). No prelo.

Márquez, Carmen e Pérez, Antonio. 1983. "Los curanderos y santeros del Alto Río Negro como exponentes de un sincretismo cultural amazónico". In *Revista Española de Antropología Americana*. Vol.XIII. Ed. Univ. Compl. Madrid.

Maués, R. H. 1985. Catolicismo e pajelança entre pescadores da Zona do Salgado. *Comunicações do Iser*. Rio de Janeiro, 4 (14), pp. 54-61.

Mauss, M. e Hubert. H. 2003 [1904]. "Esboço de uma teoria geral da magia". In. Mauss, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp.47-181.

McGovern, William. 1927. *Jungle Paths and Inca Ruins*. Grosset & Dunlap Publishers.

Medeiros, Sérgio (org.) 2002. *Makunaíma e jurupari: cosmogonias ameríndias*. São Paulo: Ed. Perspectiva.

Meira, Márcio & Pozzobon, Jorge. 1999. "De Marabitanas ao Apapóris – Um diário de viagem inédito do noroeste amazônico". *Boletim do Museu Paraense Emília Goeldi, Série Antropologia* 15(2):287-235.

Meira, Márcio. 1991. “Baniwa, Baré, Warekena, Maku, Tukano...: os povos indígenas do “baixo rio Negro” querem ser reconhecidos”. In *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90. Aconteceu Especial 18*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação. pp. 135-142.

_____. 1993a. *O Tempo dos Patrões: extrativismo da piaçava entre os índios do rio Xié (Alto Rio Negro)*. Dissertação de Mestrado: Departamento de Antropologia, Campinas: UNICAMP.

_____. (org.) 1993b. *Livro das Canoas. Documentos para a história indígena da Amazônia*. São Paulo: NHII/USP e FAPESP.

_____. 1997. “Índios e Brancos nas Águas Pretas. Histórias do Rio Negro”. Versão revisada da conferência apresentada no Seminário Povos Indígenas do Rio Negro: Terra e Cultura, organizado pela Fundação Universidade do Amazonas e Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, Manaus, 1996, 45pp.

_____. 2000. “Os índios do Xié e a fibra da floresta”. In L. Emperaire (org.), *A floresta em jogo. O extrativismo na Amazônia central*, pp. 31-48. São Paulo: Imprensa Oficial/ Editora UNESP/IRD.

Menezes Bastos, Rafael José de. 2007. “Música nas Sociedades Indígenas das Terras Baixas da América do Sul: Estado da Arte”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 13(2):293-316.

Menget, Patrick e Albert, Bruce. 1978. *L’Ideologie de la Reproduction Sociale dans les Societes des Basses Terres Sud-Americaines*. Université Paris X – Nanterre. mimeo.

Moore *et al.* 1993. “Nheengatu (língua geral amazônica), its History, and the Effects of Language Contact” In Langdon, M. (org.). *Proceedings of the Meeting of the Society for the Study of the Indigenous Languages of the Americas*. Berkeley, 2(4). pp. 93-118.

Monteiro, Mario Ypiranga. 1953. *A Capitania de São José do Rio Negro*. Manaus.

Neves, Eduardo. 2001. “Indigenous Historical Trajectories in the Upper Rio Negro Basin”. In C. McEwan, C. Barreto & E. Neves (eds.), *Unknown Amazon*. Londres: The British Museum Press. pp. 266-286.

Noronha, José Monteiro, 1856 [1756]. *Roteiro de viagem da cidade do Pará até as últimas colônias dos domínios portugueses em os rio Amazonas e Negro. Ilustrado com algumas notícias que podem interessar a curiosidade dos navegantes e dar mais claro conhecimento das duas capitanias do Pará e de S. José do Rio Negro*. Lisboa: Academia Real das Sciencias.

Nimuendajú, Curt. 1982 [1927]. “Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés”. In C. de Araújo Moreira Neto (org.), *Curt Nimuendajú. Textos indigenistas*. São Paulo: Edições Loyola. pp. 123-191.

_____. 1981. *Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú*. Rio de Janeiro: IBGE.

Oliveira, Adélia de. 1979. "Depoimentos Baniwa sobre as Relações entre Índios e 'Civilizados' no Rio Negro". In *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 72. pp. 1-31.

Oliveira, Adélia de e Eduardo Galvão. 1973. "A Situação Atual dos Baniwa (Alto Rio Negro) – 1971" In *O Museu Goeldi no Ano do Sesquicentenário*, 20. pp. 27-40.

Oliveira, Ana Gita. 1981. "Índios e Brancos no Alto Rio Negro. Um Estudo da Situação de Contato dos Tariana". Dissertação de Mestrado. Brasília: UnB.

_____. 1995. *O Mundo Transformado - Um Estudo da Cultura de Fronteira do Alto Rio Negro*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

Oliveira, Christiane C. de. 1993. *Uma descrição do Baré (Arawak) – Aspectos fonológicos e gramaticais*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

Overing, Joanna. 1977. "Comments (Symposium 'Social time and social space in lowland South American societies')". Actes du XLII Congrès International des Américanistes, vol. II. pp. 387-394.

_____. 1981. "Review article: Amazonian anthropology". *Journal of Latin American Studies*, 13 (I). pp. 151-164.

_____. 1984. "Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon socio-political thought". *Antropologica*, 59-62:331-348.

_____. 1991. "A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa". *Revista de Antropologia*, 34:7-33.

_____. 1995. "O Mito como História: um problema de tempo, realidade e outras questões". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 1(1):107-140.

Pārōkumu, Umusī & Kēhīri, Tōrāmu. 1980. *Antes o mundo não existia. Mitologia dos antigos Desana-Kēhīripōrã*. (introdução: Berta G. Ribeiro) São Paulo, Livraria Cultura Editora.

Pereira, Nunes. 1967a. *Moronguetá. Um decameron indígena*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.

_____. 1967b. *Moronguetá. Um decameron indígena*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.

_____. 1974. *Panorama da alimentação indígena. Comidas, bebidas & tóxicos na Amazônia Brasileira*. Rio de Janeiro: Livraria São José.

_____. 1989. *O Sahiré e o Marabaixo*. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana.

Pérez, Antonio. 1988. "Los Bale (Baré)". In J. Lizot (ed.), *Los Aborígenes de Venezuela, Volume III. Etnología Contemporánea II*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales/Monte Avila Editores.

Peres, Sidnei Clemente. 2003. *Cultura, Política e Identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro*. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia, UNICAMP.

Piedade, Acácio Tadeu. 1997. *Música YE'PÁ-MASA: Por uma Antropologia da Música no Alto Rio Negro*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/UFSC.

_____. 1999. “Flautas e Trompetes Sagrados do Noroeste Amazônico: Sobre Gênero e Música do Jurupari” In *Horizontes Antropológicos*, ano 5, nº 11, Porto Alegre. pp. 93-118.

Prelazia do Rio Negro. 1969. “Relatório Geral do ano de 1968”. São Gabriel da Cachoeira, Mss., 11 pp.

_____. 1970. “Relatório Geral do ano de 1969”. São Gabriel da Cachoeira, Mss., 17 pp.

Programa Rio Negro – ISA. 2000. “Diagnóstico Socioambiental Preliminar das Terras Indígenas do Alto e Médio Rio Negro”. São Paulo, Mss.

Ramirez, Henri. 2001. *Línguas Arawak da Amazônia Setentrional. Comparação e Descrição*. Manaus: Editora da universidade do Amazonas.

Ramos, Alcida Rita. 1986. *Sociedades Indígenas*. São Paulo, Editora Ática.

Ramos, Alcida Rita, Silverwood-Cope, Peter e Oliveira, Ana Gita. 1980. “Patrões e clientes: relações intertribais no Alto Rio Negro” In *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil*. São Paulo: HUCITEC. pp. 135-182.

Reich, Uli. 2003. “Mudança sintática e pragmática na Língua Geral Amazônica (LGA): marcação de caso e sistema pronominal”. In Freire, José Ribamar e Rosa, Maria Carlota (orgs.). *Línguas Gerais: Política Lingüística e Catequese na América do Sul no Período Colonial*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ. pp. 167-184.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1971. *Amazonian Cosmos: the Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1997. *Rainforest Shamans – Essays on the Tukano Indians of the Northwest Amazon*. London: Themis Books.

Ribeiro, Berta G. 1983-4. “Il Mito, Il Rito e L’Oggetto Rituale Tra e Desâna (Bacino dell’Uaupés)” In *Índios Del Brasile: culture che compaiono*. Soprintendenza Speciale al Museo Preistorico ed Etnografico Luigi Pigorini, Soprintendenza Archeologica di Roma. De Luca Editore, Roma. pp. 84-88.

_____. 1995. *Os Índios das Águas Pretas: Modo de Produção e Equipamento Produtivo*. São Paulo: Companhia das Letras: Editora da Universidade de São Paulo.

Ribeiro, Darcy. 1979. *Os índios e a civilização: A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*. Petrópolis: Ed. Vozes.

Ribeiro de Sampaio, Ouvidor Francisco Xavier. 1825 [1774-75]. *Diário da viagem que em visita e correição das povoações da Capitania de S. José do Rio Negro fez o Ouvidor e Intendente Geral da mesma Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, no anno de 1774 e 1775*. Lisboa: Tipographia da Academia.

Ricardo, Carlos A. 1991. “Jogo duro na Cabeça do Cachorro”. In Ricardo, Carlos A. *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90. Aconteceu especial 18*. São Paulo: CEDI. pp. 101-106.

_____. 2001. “Dos Petroglifos aos Marcos de Bronze”. In Ricardo, Carlos A. *Povos Indígenas no Brasil 1996/2000*, São Paulo: Instituto Socioambiental. pp. 241-254.

Rivière, Peter. 2001. *O Indivíduo e a Sociedade na Guiana: Um Estudo Comparativo sobre a Organização Social Ameríndia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Rodgers, David. 2002. “A Soma Anômala: A Questão do Suplemento no Xamanismo e Menstruação Ikpeng”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 8(2): 91-125.

Rodrigues, Aryon Dall’Igna. 2001-2005. “As Línguas Indígenas no Brasil” In *Povos Indígenas do Brasil: 2001-2005*. Carlos Alberto Ricardo e Fany Ricardo (eds.). São Paulo: Instituto Socioambiental. pp. 59-63.

_____. 2000. “Panorama das Línguas Indígenas na Amazônia”. In Queixalós, F. e Renault-Lescure (orgs.), O. *As Línguas Amazônicas hoje*. São Paulo: Instituto Socioambiental. pp. 15-28.

Rodrigues, João Barbosa. 1890. *Poranduba amazonense, ou Kochiyima-uara porandub, 1872-1887*. Rio de Janeiro: Typ. De G. Leuzinger & Filhos.

_____. 1892. *Vocabulario indigena comparado para mostrar a adulteração da língua (complemento do Poranduba Amazonense)*. Publicação da Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro: Typ. De G. Leuzinger & Filhos.

Rojas Sabana, Filinto Antônio. 1997. *Ciencias Naturales em la mitologia Curripaco*. (compilador: Francisco Ortiz). Programa Fondo Amazónico, Fundación Etnollano, Programa Coama.

Rondon, Ten.Col. Frederico. 1945. *Uaupés. Hidrografia, Demografia, Geopolítica*. Rio de Janeiro: Imprensa Militar.

Roosevelt, Anna C. 1991. “Arqueologia amazônica”. In M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*, São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras/SMC. pp. 253-266.

Saake, Wilhelm G. 1976a. “O mito do Jurupari entre os Baniwa do rio Içana” In E. Schaden (org.), *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. pp. 277-285.

_____. 1976b. “Uma narração mítica entre os Baniwa” In E. Schaden (org.), *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. pp. 286-291.

_____. 1994. "Lendas Coletadas pelo Pe. Wilhelm Saake". In Bruzzi da Silva. *Crenças e Lendas do Uaupés*. Quito: Abya-Yala. pp. 152-175.

Sahlins, Marshall. 1990. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. 1997a. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção" (Parte I), *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 3(1):41-73.

_____. 1997b. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção" (Parte II), *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 3(2):103-150.

Santos, Antônio de Souza Maria. 1984. *Etnia e Urbanização no Alto Rio Negro: São Gabriel da Cachoeira - AM*. Dissertação de Mestrado, UFRGS, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Curso de Pós-Graduação em Antropologia, Política e Sociologia.

Schaden, Egon (org.). 1976. *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

_____. (1988). "Observações sobre os fundamentos míticos das chamadas 'festas de Jurupari' e da instituição da casa-dos-homens". In *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil: ensaio etnossociológico*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. pp. 147-160

Seeger, Anthony. 1980. *Os Índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus.

Seeger, A. et al.. 1979. "A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras" In *Boletim do Museu Nacional*, nº 32, RJ.

Silva, Andrea Leme. 2007. "Comida de gente: preferências e tabus alimentares entre os ribeirinhos do Médio Rio Negro (Amazonas, Brasil)". *Revista de Antropologia* vol. 50. nº 1. pp. 125-179.

Silverwood-Cope, Peter. 1975. "Relatório sobre a situação dos indígenas do Uaupés, Alto Rio Negro". FUNAI, Brasília, Mss., 82 pp.

_____. 1976. "Projeto de Emergência para as Comunidades do Alto Rio Negro". FUNAI, Brasília, Mss., 64 pp.

_____. 1990. *Os Makú: povo caçador do noroeste da Amazônia*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília.

Sorensen, A. P. 1967. "Multilingualism in the Northwest Amazon". *American Anthropologist*, vol. 69(6).

Souza, Francisco Bernardino, sac. 1988. *Lembranças e curiosidades do Vale do Amazonas*. Manaus: Associação Comercial do Amazonas/Fundo Editorial.

Souza Pequeno, Eliane da Silva. s/data. "Ensaio Antropológico". (mimeo).

Spruce, Richard. 1970. *Notes of a Botanist on the Amazon and Andes*. Vol.1 Nova York: Johnson Reprint Co.

Staden, Hans. 1974 [1557]. *Duas Viagens ao Brasil*. São Paulo: Itatiaia/EDUSP.

Stradelli, Ermano. 1991 [1889]. "O Rio Negro, o Rio Branco, o Uaupés (1888-1889)". In T. Isenburg (org.), *Naturalistas italianos no Brasil*, pp.203-308. São Paulo: Ícone Editora e Secretaria de Estado da Cultura (publicação em português de "L'Uaupés e gli Uaupés" e "Del Cucuhy a Manãos", ambos em *Bolletino della Società Geographica Italiana*).

_____. 1964 [1896]. "Leggende dei Taria". In *La Leggenda Del Jurupary e outras lendas amazônicas*. São Paulo: Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro.

_____. 1929. "Vocabulários da língua geral - português-nheengatu". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 158.

_____. 2002. "A Lenda de Jurupari: Texto Sagrado ou Fruto da Imaginação de Littérateurs?" In *Makunaima e Jurupari: cosmogonias ameríndias*. Sérgio Medeiros (org.). São Paulo: Perspectiva. pp. 271-343.

Strathern, Marilyn. 1991. *Partial Connections*. England: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

_____. 1998. "Novas Formas Econômicas: Um Relato das Terras Altas da Papua-Nova Guiné", *Mana. Estudos de Antropologia Social* 4(1):109-139.

_____. 2006. *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.

Sweet, David. 1974. *A Rich Realm of Nature Destroyed: the Middle Amazon Valley, 1640-1750*. Tese de doutorado, The University of Wisconsin. Ann Arbor: The University of Microfilms International.

Sztutman, Renato. 2001-2005. "Entre a aldeia, a cidade e o cosmos" In Carlos Alberto Ricardo e Fany Ricardo (eds.). *Povos Indígenas do Brasil: 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental. pp. 18.

_____. 2005a. "Sobre a ação xamânica". In Dominique Tilkin Gallois (org.). *Rede de Relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp. pp. 151-226.

_____. 2005b. *O Profeta e o Principal. A ação política ameríndia e seus personagens*. Tese. Universidade de São Paulo, São Paulo.

Tarde, Gabriel. 2007. "Monadologia e sociologia" In *Monadologia e Sociologia e outros ensaios*. Organização e introdução: Eduardo Viana Vargas. São Paulo: Cosac Naify. pp. 51-131.

Taylor, Anne-Christine. 1984. "L'americanisme tropical: une frontière fossile de l'ethnologie?" In B. Rupp-Eisenreich (org.). *Histoires de l'anthropologie: XVI-XIX siècles*. Paris: Klincksieck. pp. 213-233.

_____. 1992. "História pós-colombiana da alta Amazônia". In M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*, São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras/SMC. pp. 213-238.

Taylor, Gerald. 1985. "Apontamentos sobre o nheengatu falado no Rio Negro, Brasil". *Amerindia, revue d'ethnolinguistique amérindienne* 10.

Tassinari, Antonella Maria Imperatriz. 1999. "Xamanismo e catolicismo entre as famílias karipunas do Rio Curipi". In R. Wright (org.), *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígena no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP. pp. 447-478.

_____. 2003. *No Bom da Festa: O Processo de Construção Cultural das Famílias Karipuna do Amapá*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Tenório, Higino Pimentel et al. (orgs.). 2005. *Wiseri Makañe Niromakañe – Casa de Transformação: origem da vida ritual Utapinozona Tuyuka*. São Gabriel da Cachoeira, AM: AEITU - Associação Escola Indígena Utapinozona Tuyuka. São Paulo, SP: Instituto Socioambiental.

Torres Laborde, A. 1969. *Mito y cultura entre los barasana, un grupo indígena tukano del Vaupés*, Bogotá, Universidad de los Andes.

Turner, Terence. 1993. "Da cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó". In M. Carneiro da Cunha & E. B. Viveiros de Castro (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*, São Paulo: NHI/USP. pp. 43-66.

Turner, Victor W. 1969. *O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis, Vozes.

Vidal Silvia M. 1987. El Modelo del Proceso Migratorio Pre-hispanico de los Piapoco: Hipotesis y Evidencias. Dissertação de Mestrado: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Caracas.

_____. 1993. Reconstrucción de los Procesos de Etnogenesis y de Reproducción social entre los Baré de Rio Negro, siglos XVI-XVIII. Tese de Doutorado, Centro de Estudios Avanzados, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.

_____. 1997. "Liderazgo y confederaciones multiétnicas amerindias en la amazonia luso-hispana del Siglo XVIII". *Antropologica* 87. pp. 19-46.

_____. 1999. "Amerindian groups of northwest Amazonia. Their regional system of political-religious hierarchies". *Anthropos* 94:515-528.

_____. 2000. "Kuwé Duwákalmi: The Arawak Sacred Routes of Migration, Trade, and Resistance". *Ethnohistory* 47:3-4. pp. 635-667.

_____. 2002a. "El Chamanismo de los Arawakos de Rio Negro: su influencia en la política local y regional en el Amazonas de Venezuela". *Série Antropologia*, 19 pp., Universidade de Brasília, Depto. de Antropologia.

_____. 2002b. "Secret Religious Cults and Political Leadership: Multiethnic Confederacies from Northwestern Amazonia". In: Hill, Jonathan D. & Fernando Santos-Granero. *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press. pp. 248-268.

Vidal, Silvia M. & Alberta Zucchi. 1996. "Impacto de la colonización hispanolusitana en las organizaciones sociopolíticas y económicas de los maipures-arawakos del alto Orinoco-río Negro (siglos XVII – XVIII)". *America Negra*, n.º. 11. pp. 107-29.

_____. 1999. "Efectos de las expansiones coloniales en las poblaciones indígenas del Noroeste Amazónico (1798-1830)". *Colonial Latin American Review*. 8 (1). pp. 113-32.

Vilaça, Aparecida. 1992. *Comendo como Gente: Formas de Canibalismo Wari' (Pakaa Nova)*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

_____. 1999. "Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari (Pakaa Nova). In R. Wright (org.), *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígena no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP. pp. 131-154.

_____. 2000. "O que significa tornar-se outro. Xamanismo e Contato Interétnico na Amazônia". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 15 n.º 44. Outubro, pp. 56-72.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1983a. "A autodeterminação indígena como valor". *Anuário Antropológico 81*. pp. 233-242.

_____. 1983b. "Hierarquia e simbiose em questão". *Anuário Antropológico 81*. pp. 252-262.

_____. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/ANPOCS.

_____. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 2(2): 115-144.

_____. 1999. "Etnologia brasileira". In S. Micelli (org.), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. Volume I: Antropologia. São Paulo: Ed. Sumaré/ANPOCS, pp. 109-223.

_____. 2000. "A História em Outros Termos e Os Termos da Outra História". In *Povos Indígenas no Brasil 1996-2000*. São Paulo: Instituto Sociambiental (ISA), pp. 16. 49-54.

_____. 2002a. "O nativo relativo". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 2(2): 113:148.

_____. 2002b. "O Problema da afinidade na Amazônia". In *A Inconstância da Alma Selvagem*, São Paulo: Cosac & Naif. pp. 87-180.

_____. 2002c. "Imanência do inimigo". In *A Inconstância da Alma Selvagem*, São Paulo: Cosac & Naif. pp. 265-294.

_____. 2002d. “Imagens da Natureza e da Sociedade”. In *A Inconstância da Alma Selvagem*, São Paulo: Cosac & Naif. pp. 317-344.

_____. 2002e. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. In *A Inconstância da Alma Selvagem*, São Paulo: Cosac & Naif. pp. 345-400.

_____. 2002f. “Atualização e contra-efetuação: o processo do parentesco”. In *A Inconstância da Alma Selvagem*, São Paulo: Cosac & Naif. pp. 401-456.

_____. 2002fg “Xamanismo e sacrifício”. In *A Inconstância da Alma Selvagem*, São Paulo: Cosac & Naif. pp. 457-472.

_____. 2008a. “Xamanismo Transversal: Lévi-Strauss e a Cosmopolítica Amazônica”. In Queiróz, Ruben Caixeta e Nobre, Renarde Freire (orgs.). *Lévi-Strauss: Leituras Brasileiras*, Belo Horizonte: Editora UFMG. pp. 79-124.

_____. 2008b. “O que me interessa são as questões indígenas – no plural”. In Viveiros de Castro / org. Renato Sztutman, (Col. Encontros). Rio de Janeiro: Beco do Azougue. pp. 72-85.

_____. 2008c. “Se tudo é humano, então tudo é perigoso”. In Viveiros de Castro / org. Renato Sztutman, (Col. Encontros). Rio de Janeiro: Beco do Azougue. pp. 86-113.

_____. 2008d. “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”. In Viveiros de Castro / org. Renato Sztutman, (Col. Encontros). Rio de Janeiro: Beco do Azougue. pp. 130-169.

_____. s/data. “On Tukanoan onomastics: four remarks and a diagram”. (mimeo).

Von Humbolt, Alexander. 1907. *Personal Narratives of Travels to the Equinoctial Regions of South America during the Years 1799-1804*. Londres, 3 vol. Traduzido e organizado por Thomasina Ross.

Wagley, Charles. 1988. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Wallace, Alfred. 1979 [1853]. *Viagens pelos rios Amazonas e Negro*. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Universidade de São Paulo.

Wagner, Roy. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

Wright, Robin. 1981. “History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley”. Tese de Doutorado, Stanford University.

_____. 1991. “Indian Slavery in the northwest Amazon” *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* 7(2):149-179.

_____. 1992a. “Uma conspiração contra os civilizados: História, Política e Ideologias dos Movimentos Milenaristas dos Arawak e Tukano do Noroeste da Amazônia”. *Anuário Antropológico* 89:191-231.

_____. 1992b. "História indígena do Noroeste da Amazônia: hipóteses, questões, e perspectivas". In M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*, São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras/SMC. pp. 253-266.

_____. 1993. "Pursuing the spirit. Semantic construct in Hohodene Chants for Initiation". *Amerindia, revue d'éthnolinguistique amérindienne* 18. pp. 1-40

_____. 1996. "Os Guardiões do Cosmos: Pajés e Profetas entre os Baniwa". In. Langdon, E.J.M. (org.). *Xamanismo no Brasil, novas perspectivas*. UFSC. pp. 75-115.

_____. 1999a. "Apresentação e Notas". In. Cornelio *et al.*. Waferinaipe Ianheke. *A Sabedoria dos Nossos Antepassados. Histórias dos Hohodene e dos Walipere-Dakenai do rio Aiari. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN. pp. 9-29.

_____. 1999b. "Apresentação" In *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígena no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP. pp. 155-212.

_____. 1999c. "O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão baniwa". In R. Wright (org.), *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígena no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP. pp. 155-212.

_____. 2002a. "Prophetic Traditions in the Northwest Amazon". In: Hill, Jonathan D. & Fernando Santos-Granero (orgs.), *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Champaign, Illinois: University of Illinois Press. pp. 269-293.

_____. 2002b. "Ialanawinai. O branco na história e mito Baniwa" In Albert, Bruce & Ramos, Alcida (orgs.). *Pacificando os brancos: cosmologias de contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: UNESP-Imprensa Oficial do Estado. pp. 431-468.

_____. 2004a. "As Tradições e Cosmologias 'Cristãs' entre os Baniwa". In R. Wright (org.), *Transformando os Deuses. (Vol. II) Igrejas Evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP.

_____. 2004b. "The Wicked and the Wise Men: Witches and Prophets in the History of the Baniwa" In Whitehead, Neil e Wright, Robin (orgs.) *Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery in Amazonia*. Duke University Press.

_____. 2005a. "Escravidão Indígena no Noroeste Amazônico" In *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado de Letras. p.p 27-81.

_____. 2005.b. "Kamiko, profeta Baniwa, e o Canto da Cruz. In *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado de Letras. pp. 109-137.

_____. 2005.c. "Uma Conspiração contra os Civilizados: profetas no Uaupés e Xié". In *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado de Letras. pp. 139-163.

_____. 2005.d. “Uétsu – Profeta de Pariká e Caapi” In *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado de Letras. pp. 165-201.

_____. s/d. “The Fruit of Knowledge and the Bodies of the Gods: religious meanings of plants among the Baniwa” (No prelo)

Wright, Robin & Hill, Jonathann. 1986. “History, ritual and myth: nineteenth century millenarian movements in the Northwest Amazon”. *Ethnohistory* 33(1):31-54.

Xavier, Carlos Cesar Leal. 2008. “A Cidade Grande de Ñapirikoli e os Petroglifos do Içana: Uma Etnografia de Signos Baniwa”. Dissertação de Mestrado. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

Zucchi, Alberta. 2002. “A New Model of the Northern Arawakan Expansion”. In: Hill, Jonathan D. & Fernando Santos Granero. *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 199-222.

ANEXO I

Fotos dos rituais *kariamã* e *dabucuri* na comunidade Iábi



FIGURA 8 – Frutos e tucum coletados para a entrega do dabucuri às mulheres.



FIGURA 9 – Frutos e tucum coletados para a entrega do dabucuri às mulheres.



FIGURA 10 – Seu Leopoldo confeccionando um *adabi* (açoite ritual).



FIGURA 11 – *Kaximaro* (iniciantes) confeccionando *adabi*.



FIGURA 12 – Saída com o *kariamã* da escola.



FIGURA 13 – Transporte do *kariamã*.



FIGURA 14 – Seu Leopoldo preparando o *kariamã*.



FIGURA 15 – Seu Leopoldo preparando a entrega do *kariamã* aos *kaximaro* (iniciantes).



FIGURA 16 – *Kaximaro* (iniciante) “lambendo a pimenta” do *kariamã*.



FIGURA 17 – Seu Leopoldo dá surra de *pindaiwa* em um dos *kaximaro* (iniciante).



FIGURA 18 – Os *kaximaro* iniciados durante o *kariamã*.



FIGURA 19 – Surras de *adabi*.



FIGURA 20 – Surras de *adabi*.



FIGURA 21 – Surras de *adabi*.



FIGURAS 22, 23, 24 e 25 – Mulher retirando com a peneira o *saruãsa* do tucum.



FIGURA 26 – Distribuição do tucum entre as mulheres.



FIGURA 27 – Homens participantes do dabucuri.

ANEXO II

Fotos festa de santo na comunidade São Francisco de Sales



FIGURA 28 – Altar da capela da comunidade.



FIGURA 29 – Preparação para saída do santo da capela.



FIGURA 30 – Recepção dos convidados no porto da comunidade com troca de bebidas.



FIGURA 31 – Levantamento do mastro.



FIGURA 32 – Cortejo com o santo ao redor do mastro.



FIGURA 33 – Detalhe dos sinos e mastro.



FIGURA 34 – Tamborineiro e sineiro.



FIGURA 35 – Seu Filó e Seu Nilo rezando a ladainha no interior da capela.

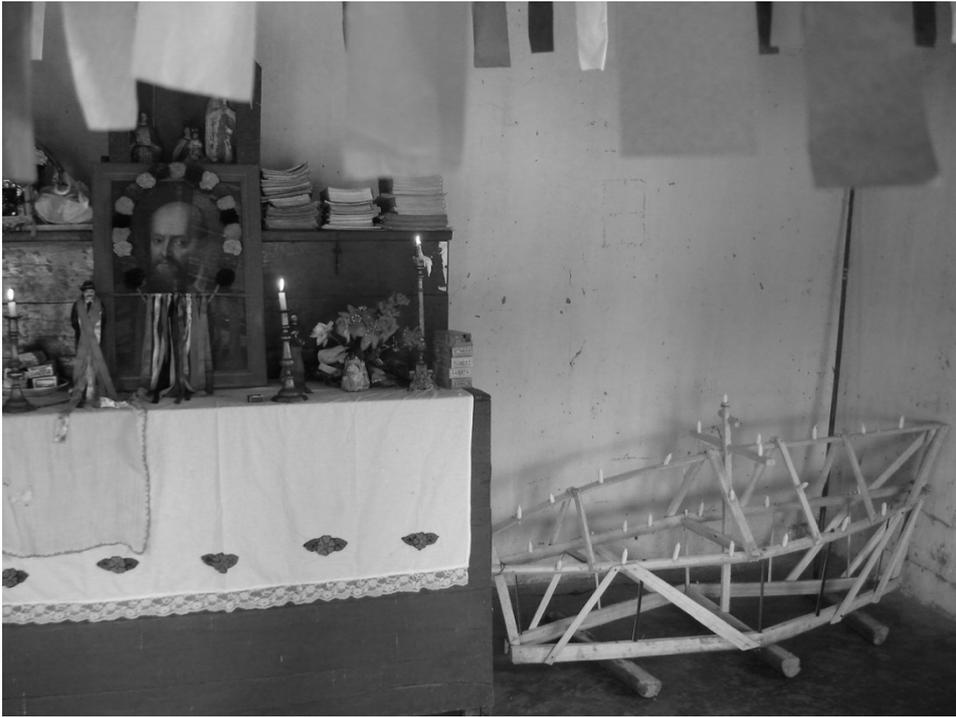


FIGURA 36 – O “castelo” no interior da capela (ao lado do altar).



FIGURA 37 – Passagem da festa do “promesseiro” para o “festeiro” com troca de bebidas.



FIGURA 38 – Baile na “sala” (casa comunitária).



FIGURA 39 – Oferta de bebidas durante o baile na “sala”.



FIGURA 40 – Vista do pátio da comunidade com fogueiras.

ANEXO III

Notas sobre uma viagem de voadeira, de São Gabriel da Cachoeira (AM) a San Carlos, na Venezuela, em busca de Don Simon Bolívar, um dos últimos falantes da língua Baré (Aruak).

Na tarde de 22 de setembro de 2004, conheci, em São Gabriel da Cachoeira, o lingüista Henri Ramirez, autor, entre outros, da volumosa publicação *Línguas Arawak da Amazônia Setentrional. Comparação e Descrição (2001)*. Esse livro me fora apresentado pela lingüista Kristine Stenzel, por ocasião de uma palestra sobre a construção de uma gramática Wanano (Tukano), tema da sua tese de doutorado, proferida no Museu Nacional no primeiro semestre de 2004. Já era do meu interesse não só adquirir o citado volume, como também conhecer o autor dessa empreitada de fôlego, pois o livro de Henri Ramirez, além de apresentar uma visão geral da família Arawak, conta com um subcapítulo, na divisão dedicada ao alto rio Negro, sobre a língua baré, o que me interessava de perto, visto que eu estava dando início a uma pesquisa antropológica sobre os Baré do alto rio Negro.

Encontrei-me com Kristine, por acaso, bem no início da minha estada em São Gabriel da Cachoeira, e foi durante uma caminhada pela cidade, que nos deparamos com o lingüista Henri Ramirez, numa esquina da cidade, sob o calor escaldante da tarde, sem sombra alguma na qual pudéssemos nos proteger. Após as apresentações de praxe, ela indicou meus objetivos na cidade – uma pesquisa antropológica, não lingüística, sobre os Baré. Henri Ramirez nos contou então que, dentro de dois dias, ele e dois índios baré fariam uma excursão até a cidade de San Carlos, na Venezuela, em busca de um dos últimos falantes da língua baré, do qual sabia apenas o nome, Don Simon Bolívar. No entanto e à medida que contava os objetivos da expedição, Henri Ramirez demonstrava um acentuado ceticismo sobre o êxito dessa busca; duvidava que pudessem encontrar alguém que falasse bem o baré (além de palavras soltas) e que acrescentasse algo mais às informações e materiais lingüísticos disponíveis sobre a língua (vale ressaltar que esse material é bastante escasso).

Todavia, mesmo diante desse cenário desolador aliado à falta ânimo do lingüista, surgia aos meus olhos uma grande oportunidade: a de embarcar nessa expedição, menos

por meu interesse pela língua baré, e mais pela possibilidade de conhecer o território onde tradicionalmente viviam e vivem dispersos em diversos agrupamentos, os Baré, os quais – como demonstra a literatura etnográfica – encontram-se espalhados ao longo de todo o rio Negro, de Barcelos (baixo rio Negro) até San Carlos, na Venezuela (alto rio Negro). Entretanto, o lingüista, que provavelmente percebeu minha esperança em acompanhá-los nessa excursão, foi de pronto descartando tal possibilidade.

Voltei para casa bastante abalado, certo de que deixava escapar uma oportunidade única. Depois de ter refletido bastante sobre esse encontro inesperado, resolvi procurar novamente Henri Ramirez, com o intuito de convencê-lo a levar-me na expedição. Decidido, fui até a diocese, local onde Henri Ramirez estava hospedado. Chegando lá, fui direto ao assunto, expondo logo meu interesse. Contrariando minhas expectativas, ele foi bastante atencioso ao meu pedido. Disse-me que ele, na minha idade, também tinha essa disposição, típica do começo de pesquisa, e que, se pudesse me mandaria no lugar dele, pois não estava nem um pouco animado com a perspectiva de enfrentar as intempéries de uma viagem de voadeira até a Venezuela. Ele sabia do que estava falando, eu não.

Dessa forma, foi autorizado meu ingresso na expedição, desde que o prático (responsável pela embarcação) não tivesse nada contra a inclusão de mais uma pessoa na viagem. Saí de lá com a nítida sensação de que participaria da expedição, pois não acreditava que os outros tripulantes barrariam o meu ingresso. Foi o que aconteceu.

Dois dias depois, no dia 24, como combinado, às 8h30min da manhã, eu me encontrava na beira do porto Queiróz Galvão, em São Gabriel da Cachoeira, à espera da tripulação. Às 10h40min, partíamos numa voadeira com motor 40 HP: o lingüista Henri Ramirez, o prático Raimundo, um funcionário da ONG *Saúde sem Limites* (também liderança indígena do alto rio Negro), Luís Brasão, ambos da etnia Baré, e eu. Como é costume na região, demos carona para um índio e seu filho, que ficariam numa comunidade rio acima. Logo na saída do porto, uma chuva anunciava que a viagem não seria fácil e que a lona que eu havia comprado no dia anterior seria de grande utilidade.

Já na saída da cidade pude vislumbrar alguns sítios (onde geralmente mora uma única família) que surgiam nas margens do rio Negro, além da exuberância de algumas formações rochosas e a farta vegetação da região. Além de viver em sítios isolados no curso do alto rio Negro, a população local também se agrupa em diversas comunidades dispersas ao longo do rio. Essas comunidades são também locais onde a população

ribeirinha encontra algum tipo de assistência médica (agentes da saúde), capela ou igreja e salões onde se realizam festas comunitárias, em sua maioria festas de santo.

De São Gabriel da Cachoeira até Cucuí, última cidade antes de o rio Negro adentrar em território venezuelano, existe cerca de 30 comunidades¹³¹ e inumeráveis sítios. Dentre elas, destacam-se as seguintes: Ilha do Cabari, São Miguel, São Luis, Bauari, Ilha das Flores, Ilha do Açaí, Inhambu, São Felipe, Nossa Senhora Auxiliadora, Boa Vista, Guia, Nova Vida, Amium, Madahaíco, Ilha de Ilhéus, Juruti, Cué-Cué, São Gabriel Mirim, Iábi, Tabocal dos Pereira, São Francisco, Vista alegre, São Luis do Cardoso, Macedônia, Bom Jesus, Açaituba, São José de Marabitana¹³², São Pedro, Santo Antônio, São José e, finalmente, Cucuí¹³³.

No meio do caminho, encontramos outro índio baré, Seu Bento, como os demais o chamavam, que seguia num bongo (uma canoa de madeira) com motor de rabeta para a comunidade onde morava, Marabitana. Esse senhor é quem nos levaria até San Carlos, em busca de Don Simon Bolívar. Como estávamos numa voadeira com um motor bem mais potente que o de rabeta, resgatamos Seu Bento e o levamos até Marabitana, onde ele pegaria uma muda de roupa e seguir viagem conosco. Descemos em Marabitana para uma breve visita a essa comunidade, que eu já tinha visto mencionada tantas vezes na bibliografia histórica sobre a região. Fomos até o local onde outrora existia a fortaleza de Marabitana, hoje um lote vazio. Seu Bento me contou que “os antigos” diziam que, embaixo do local onde existiam alguns canhões que protegiam o território brasileiro, fora enterrada uma espada de ouro, mas que até então não havia sido encontrada. Tudo indica que a Marabitana de hoje sofreu um significativo decréscimo populacional. Pude observar cerca de 20 casas e uma grande capela, onde o próprio Seu Bento reza a missa de domingo. Contudo, não tive tempo de realizar uma observação mais pormenorizada, pois estávamos com o “tempo contado”. Infelizmente, Seu Bento,

¹³¹ A população de uma comunidade varia entre 50 e 150 habitantes, sendo a exceção a comunidade de Cucuí, com mais de 1000 habitantes.

¹³² Essa comunidade teve grande importância histórica na região, visto que, em 1763, durante o período pombalino, foi aí construída pelos portugueses uma fortaleza (como a de São Gabriel da Cachoeira), que além de permitir a exploração da região pela coroa, servia de impedimento às invasões espanholas na região.

¹³³ Essas comunidades se encontram espalhadas pela margem esquerda e direita do rio Negro, todas em área de ocupação tradicional. Contudo, nem todas são reconhecidas oficialmente, como as de Marabitana e Cucuí. Pelo que fui informado, a maioria das comunidades do alto rio Negro é habitada predominantemente por índios baré. Entretanto, encontram-se também grupos de outras etnias, como Baniwa, Werekena e Tukano orientais.

não pôde prosseguir a viagem conosco, pois ele havia esquecido seus documentos no bongo, que deixamos rio abaixo e que só chegaria ao anoitecer em Marabitana. Esses documentos eram indispensáveis para adentrar em território venezuelano. Assim, tivemos que seguir sem o “velho”, que ficou triste, pois era um dos mais animados em contribuir nessa “missão”, como ele mesmo dizia, de resgate da língua e da cultura da etnia Baré, sua própria etnia.

Chegamos à Cucuí duas horas mais tarde, às 17h30min, sob ameaça de uma grande tempestade. Fomos então até o posto do exército, onde passamos por um “fichamento” e um pequeno interrogatório sobre os nossos propósitos na região. Em seguida, fomos mandados para a Polícia Federal e lá fizemos outro “fichamento burocrático”, que autorizaria nossa partida em direção à Venezuela. Fomos bem recebidos pelos militares, sobretudo pelo fato de um deles ser meu conterrâneo. Fomos tratados com extrema solícitude, ao contrário da expectativa dos demais (ó Minas Gerais!).

Ficamos hospedados na casa do padre, pois Henri Ramirez já havia combinado ainda em São Gabriel da Cachoeira, a nossa estada. Felizmente, o padre havia partido para uma viagem no rio Içana, a casa estava vazia e a empregada havia preparado um jantarzinho para nós. Após o jantar, fomos até a casa de outro “velho” baré, Seu Armindo Pereira, uma das lideranças indígenas de Cucuí, em busca de outras informações sobre possíveis falantes de baré, tanto em Cucuí como na Venezuela. Entretanto, ele apenas confirmou o que já sabíamos, ou seja, que os falantes de baré em Cucuí já haviam falecido e que realmente era provável que o velho Simon Bolívar, residente em San Carlos, falasse o baré. Além disso, ele também nos informou que, na boca do rio Xié, afluente do rio Negro (abaixo de Cucuí), encontrava-se outro senhor que ele acreditava que falasse baré, Fernando Iaromari, que vivia num sítio chamado Marituba. Porém, era impossível regressarmos até essa localidade, o que nos exigiria pelo menos mais um dia de viagem. Esse tipo de informação – a de que em outro local, no rio tal, no sítio tal, na comunidade tal, tem uma pessoa que fala baré – sempre retornava, mas na verdade, as informações não eram nem um pouco seguras, melhor dizendo, eram mesmo bastante improváveis. Voltamos para a casa do padre, decididos a seguir viagem mesmo sem a companhia de alguém que realmente conhecesse Don Simon Bolívar. Iríamos procurá-lo com as informações colhidas com aqueles que disseram conhecê-lo, seu Bento, de Marabitanas, e seu Armindo, de Cucuí.

Às 5h da manhã, fui acordado pelo galo que cantava bem na janela do quarto onde eu dormia. Às 6h em ponto saíamos do “porto” do padre em direção a San Carlos, na Venezuela. Depois de meia hora rio acima, paramos em um posto do exército venezuelano, no povoado de Santa Lucia, onde nossa bagagem foi revistada pelos militares e sofremos um pequeno interrogatório acerca dos nossos objetivos nessa viagem. De imediato apresentei a autorização que havia conseguido na FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do rio Negro) e na FUNAI, que permitia meu ingresso em área indígena e explicava o objetivo da viagem. Assim, os militares se deram por satisfeitos e, através de mais um papel, foi permitida a nossa entrada em território venezuelano. Contudo, esse não seria nosso único entreposto burocrático em território venezuelano, mas o primeiro de uma série de cinco.

Duas horas mais tarde, chegávamos ao porto da cidade de San Carlos. Do outro lado do rio Negro, bem em frente, encontra-se a cidade de San Felipe, território colombiano. Estávamos, portanto, em uma área de tríplice fronteira, entre o Brasil, a Colômbia e a Venezuela. Antes de entrarmos na cidade de San Carlos, passamos por dois postos policiais, cada qual com seus papéis e autorizações de entrada na cidade.

Após termos passados por toda burocracia, fomos até a casa do padre, onde Henri Ramirez entregaria uma carta enviada pelo bispo de São Gabriel da Cachoeira. Lá obtivemos a informação certa de que Don Simon Bolívar estava na cidade, apesar de morar numa comunidade, na confluência do rio Negro com o Cassiquiare, chamada Solano. Essa informação nos foi dada por uma de suas filhas, que trabalha na paróquia de San Carlos, e foi ela quem se dispôs a nos levar até seu pai.

Fomos até a casa de uma das suas irmãs, onde encontramos diversas pessoas da sua família, inclusive sua mãe, uma senhora de idade, que alimentava um macaquinho de estimação com biju, ao lado de uma panela sobre o fogo que parecia estar ali há vários anos. Muito tímida e bastante calada, ela nos contou em voz baixa que havia esquecido a língua baré, que seus pais falavam fluentemente. Depois da morte deles, porém, ela foi esquecendo, até se lembrar de apenas umas poucas palavras. Enquanto esperávamos o retorno de seu marido, Don Simon Bolívar, as crianças nos deram coca-cola e parte da família saiu à procura do velho, que havia desaparecido sem deixar rastro.

Esperamos mais de uma hora e nada. A monotonia já havia se instalado no recinto, e decidimos retornar para o centro da cidade e esperar na paróquia alguma notícia sobre o paradeiro do “velho”.

Meia hora depois chegava Isabel, a filha, com a notícia de que seu pai estava a caminho. Era verdade, Don Simon caminhava vagarosamente em nossa direção. De longe deu para notar que ele havia “tomado umas”.

Como tínhamos pouco tempo para permanecer em San Carlos, Henri Ramirez não cansava de nos dizer que, em dez minutos, não mais que isso, avaliaria o conhecimento da língua e, de acordo com essa avaliação, ficaria algumas horas “arrancando” palavras do velho ou, do contrário, poderíamos voltar para Cucuí naquela mesma tarde, pois não teríamos mais o que fazer na cidade. Ouvir essa frase ser repetida inúmeras vezes durante a viagem, confesso, me deixava bastante irritado. Assim que Don Simon Bolívar nos foi apresentado, tivemos certeza que ele estava bem alcoolizado. Contudo, Henri Ramirez foi logo o levando para uma salinha da paróquia, com a intenção de avaliar o seu conhecimento sobre a língua baré. Fiquei observando de longe o procedimento, que me pareceu uma espécie de “interrogatório lingüístico”, sobretudo pela falta de tato, pois sem nem se apresentar ou lançar mão de algumas “preliminares”, o lingüista foi diretamente ao assunto, qual seja, a coleta de uma lista de palavras.

Henri Ramirez sacou da sua mochila um dos livros que havia levado, com imagens de diversos animais: peixes, pássaros e mamíferos. Ele apontava os animais no livro disposto bem em frente ao “velho”, enquanto esperava que este lhe desse o nome dos respectivos animais em baré. De longe, não dava para escutar muita coisa. Assim, fiquei observando os gestos de ambos: o “velho” estava sentado de costas para mim e o lingüista de lado. O trabalho me pareceu bem pragmático. Pela fisionomia do lingüista pude perceber que as coisas não iam bem, só não sabia se devido ao fato do velho estar alcoolizado ou se realmente ele não conhecia bem a língua baré. Após alguns minutos, Henri Ramirez se retirou da sala, bastante insatisfeito com o que tinha ocorrido. Ele me disse que o velho não falava fluentemente o baré e que sabia apenas algumas palavras, talvez muitas, mas que, no momento, ele misturava o baré com o nheengatu (língua geral), o curripaco, o baniwa e até o yanomami. Henri Ramirez desistiu de prosseguir o trabalho, pois, além de Don Simon Bolívar estar realmente bêbado, ele considerava que ele não poderia contribuir em nada naquele curto período de tempo que passaríamos em San Carlos. Assim, a expedição foi abortada, e às 16 horas partíamos de volta para Cucuí.

Antes de partirmos, deveríamos passar novamente pelo exército, a fim de conseguirmos uma autorização para deixar o território venezuelano. Chegando ao posto

do exército, fomos informados de que no fim de semana a repartição responsável pela emissão do tal documento não funcionava, e que, portanto, só poderíamos retornar para o Brasil na segunda-feira, dois dias depois. De minha parte, não via nenhum problema em ficar em San Carlos mais dois dias, até gostava da idéia. Contudo, os demais não gostaram nem um pouco do que ouviram. Recorremos, portanto, mais uma vez, ao padre, em busca de alguma ajuda. Em poucos minutos estávamos dentro da repartição do exército, conversando com o “coronel”, que atendeu prontamente o pedido do padre e nos deu o documento necessário para retornarmos para o Brasil. Caso não tivéssemos apelado para o poder “religioso”, teríamos que esperar mais dois dias para retornar, visto que não conseguiríamos nada com os militares.

Passamos na cidade de San Felipe, na Colômbia, com a intenção de comprar mais gasolina. O preço do litro é quase três vezes mais barato que no Brasil, custa apenas um real, e é possível pagar com dinheiro brasileiro. Assim que fizemos o negócio, saímos de San Felipe em direção a Cucuí, onde passaríamos a noite antes de prosseguir com a viagem de volta para São Gabriel. Com um sorriso sarcástico nos lábios, Seu Raimundo, nosso prático, nos informou que San Felipe havia sido abandonada pelo governo nas mãos da guerrilha. Henri Ramirez ficou paralisado com a notícia, embora o “perigo” tivesse ficado para trás. Caso Seu Raimundo não nos tivesse contado sobre o fato, nada teríamos percebido, pois na cidade não se notava nenhuma desordem ou ordem diferente da normal. Também não vimos nenhum guerrilheiro no local, mas realmente, como fiquei sabendo em Cucuí, realmente, a cidade havia sido dominada pela guerrilha.

No caminho de volta, pegamos um temporal inesquecível: a voadeira pulava sobre as águas do rio, antes calmo, agora completamente revolto, e entrava água por todos os lados. Fiquei com um medo absurdo, achava que tínhamos que parar, mas o prático dizia que, se parássemos, o barco encheria de água e afundaria. Fiquei mais desesperado ainda e, debaixo da lona, esperava ansiosamente que a tempestade passasse. Uma hora depois, a calmaria no rio estava de volta. Chegamos a Cucuí às 18h40min para mais um pernoite na casa do padre.

Na manhã seguinte, às 6h da manhã, descobrimos que a voadeira estava “lotada” de água, devido ao temporal da madrugada. Como se não bastasse, a água tinha molhado a vela do motor e ficamos mais de uma hora até que o prático conseguisse fazer com que o mesmo funcionasse. Finalmente poderíamos partir. Contudo, minutos antes da nossa partida fomos informados de que o barco de um dos candidatos a prefeito

da região havia quebrado e ele precisaria de uma carona até São Gabriel. Se até o momento éramos cinco na voadeira, pois já estávamos dando carona para um rapaz venezuelano que ia visitar sua mãe em São Gabriel, agora seríamos nove! Assim, a voadeira teve que “suportar” mais quatro pessoas, dentre elas, Pedro Garcia – um índio tariano e candidato a prefeito pelo PT –, Alzimar – um “branco” candidato a vereador –, Odete – uma índia baniwa também candidata a vereadora – e outra índia, da qual não fiquei sabendo o nome. Depois de certa espera em Cucuí, saímos de lá às 9h20min da manhã, “apenas” com umas três horas e meia de atraso.

No caminho paramos em alguns sítios e comunidades para entrega de recados, encomendas e, certamente, para que os candidatos fizessem um pouquinho de campanha eleitoral, afinal, estávamos às vésperas da eleição. Paramos em Marabitana com a intenção de encontrar Seu Bento e lhe contar as novidades, porém não pudemos falar com ele, pois rezava a missa de domingo. Sob um sol escaldante, disfarçado pelo vento na voadeira, chegamos a São Gabriel da Cachoeira no fim da tarde de domingo, lá pelas 16h30min. Exausto, peguei uma lotação e finalmente segui em direção ao “meu porto seguro”: o ISA, certo de que, apesar do fracasso da expedição, como diria Henri Ramirez, do ponto de vista lingüístico, do ponto de vista etnográfico, acreditava ter passado por uma grande experiência, visto que havíamos percorrido boa parte do território onde tradicionalmente vivia e ainda vive o povo Baré, o que era indicativo de um bom início de pesquisa.

ANEXO IV

El remo de Aru: paisaje nebuloso¹³⁴

Paulo Roberto Maia Figueiredo

Doutorando pelo PPGAS – Museu Nacional

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Núcleo de Transformações Indígenas (NuTI - Pronex)

Introducción

Este capítulo pretende recomponer, desde una cosmología que no opone naturaleza y cultura, un paisaje rionegrino a partir de las narraciones que los Baré han compartido conmigo y de mis observaciones directas de su realidad material y simbólica: un paisaje extremadamente sensible, fluido, móvil, efímero y, en este caso, frío y húmedo - paisaje nebuloso.

Los Baré son una población de lengua arawak del medio y alto Río Negro, situada en la región del noroeste amazónico. Se trata de una región que abarca la triple frontera entre Brasil, Venezuela y Colombia. Los Baré ocupan un extenso territorio entre el medio Río Negro, en Brasil, y el canal del Cassiquiare, en Venezuela. En esta región, el tránsito de personas y bienes era ya intenso incluso antes del proceso de colonización portuguesa y española, y creció aún más durante el siglo XVIII. Ocupan por lo tanto un área de comunicación entre tres importantes regiones etnográficas: la del

¹³⁴ Comunicação originalmente apresentada no 52º Congresso Internacional de Americanistas, Sevilha, Espanha, em julho de 2006, a ser publicada em Ellison, Nicolas e Mauri, Mònica Martínez (coords.). *Paisaje, espacio y territorio - Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina*. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala Erea-CNRS (Centre d'Enseignement et de Recherche en Ethnologie Amérindienne), 2008. No prelo.

alto río Orinoco-Casiquire, la del alto y medio Río Negro y la región del bajo río Amazonas.

En el Noroeste de la Amazonia brasileña, además de los Baré, encontramos diversos otros grupos indígenas representantes de cuatro familias lingüísticas: Arawak (Tariano, Baniwa, Werekena, Kuripako), Tukano Oriental (Tukano, Desana, Barasana, Miriti-Tapuya, Pirá-Tapuya, Tuyuka, Arapaso, Kubeo, Wanana, Karapanã, Bará, Siriano, Taiwano e Makuna), Maku (Hupda, Yuhupde, Dow, Nadöb) y Yanomami. Se trata, por consiguiente, de una región con una gran variedad de pueblos y lenguas indígenas.

Los Baré que viven en territorio brasileño, están establecidos en más de 50 comunidades (algunas pluriétnicas) a orillas del medio y alto Río Negro, llegando hasta la frontera con Venezuela y Colombia, donde viven también otras personas de esta etnia¹. Actualmente la mayoría de estas comunidades están situadas en la Tierra Indígena Alto Río Negro (TI). Parte del territorio de ocupación tradicional de esta población aún no ha sido reconocido oficialmente por el Estado brasileño y sigue habiendo procesos de identificación y homologación de otras Tierras Indígenas, tanto en el medio como en el alto Río Negro.

Mi investigación transcurre en territorio brasileño y mi trabajo de campo se concentra en una pequeña comunidad católica llamada San Francisco, donde actualmente viven cerca de 100 personas. A pesar del creciente consumo de bienes de consumo provenientes del mercado de la ciudad o de los comerciantes (*regatões*) que actúan en la reguera del Río Negro, el régimen alimenticio en las comunidades ribereñas sigue centrado en la producción y en el consumo de pescado, animales de caza, frutas, harina y bejuco de mandioca.

También he realizado parte de mi trabajo en *São Gabriel da Cachoeira*, ciudad eminentemente indígena cuya población se estima en 15.000 personas, siendo la gran mayoría, cerca del 80%, considerada indígena (representanta a las más de 20 etnias existentes en la región). En la ciudad de São Gabriel da Cachoeira la población indígena mayoritaria es Baré, se trata de aproximadamente 5.000 personas, lo que representa cerca del 40% de la población de la ciudad (ISA/Foim 2004). El último censo disponible indica que la población baré del Río Negro que vive en la ciudad y dispersa en comunidades y sitios ribereños se estima que es de 1.257 personas (Ricardo e Ricardo 2006: 10).

Dada la dispersión de la ocupación territorial baré, su consecuente co-habitación con otros grupos indígenas, y el contacto histórico con los blancos que produjo transformaciones profundas en su identidad étnica y organización social, creo que no es conveniente tratar a los Baré como una unidad étnica. Considero más conveniente tratarlos como un colectivo que, desde hace mucho tiempo, mantiene constantes relaciones, no sólo con otros grupos indígenas de la región, sino también con diversos segmentos de la sociedad nacional. De este modo, propongo hablar, como ha sugerido Viveiros de Castro, de “coletivos multiformes e multisituados” para tratar las relaciones sociales baré en el alto Río Negro, pues, “nem toda sociedade indígena é um grupo étnico, nem todo grupo étnico é o tempo todo um grupo étnico, e nenhum grupo étnico é apenas um grupo étnico” (Viveiros de Castro 1999: 121).

Hasta principios del siglo XX aún era posible encontrar hablantes de baré en el medio y alto Río Negro. El abandono de la lengua baré vino acompañado por la incorporación de la Lengua General Amazónica (*nheengatu*), introducida por los jesuitas en la región del alto Río Negro. El declive sustantivo del número de hablantes del baré se relaciona, entre otros motivos, con el avance colonial y la esclavitud de los indios para su inserción, a finales del siglo XIX y durante buena parte del XX, en una economía centrada en la extracción de *productos*, tales como la borracha (*Hevea brasiliensis*) y la piaçaba (*Leopoldina piassaba*), modelada por las demandas externas, acompañado por un proceso ideológico de misionarización centrado no solamente en la religión, sino también en el sistema educativo. Hoy en día no existe una economía basada en la extracción y el sistema de educación ha experimentado fuertes transformaciones. Los Baré, a pesar de que hablan fluidamente el portugués también dominan el *nheengatu*, hasta el punto que actualmente está considerada como la segunda lengua materna de los Baré del alto Río Negro. En estos momentos, el dominio del *nheengatu* es uno de los principales rasgos diacríticos, pero no el único, de diferenciación en relación a otros colectivos indígenas y blancos de la región.

Los Baré y el frio de Aru

Desde el inicio de mi trabajo de campo en el alto Río Negro, vengo escuchando algunas historias de los Baré sobre alguien llamado Aru. Dicen que antiguamente Aru era un *tuxaua* (jefe) que había sido transformado en sapo. O mejor dicho, en una rana (*Pipa pipa*), que todavía hoy se encuentra en los igarapés de la región y que heredó su

nombre de ese *tuxaua*. A partir de esta transformación, Aru se volvió un ser ambiguo: medio hombre, medio animal. De hecho, se afirma que Aru es el responsable de un frío intenso que suele aparecer en el Río Negro hacia mediados de junio y julio, sin contar con los eventuales *arucitos* (pequeños Arus) que aparecen de vez en cuando en la región. Durante estas ocasiones sobre el Río Negro cae una fina y continua lluvia que cubre la floresta con una niebla opaca, densa y fría; permanece unos pocos días, lo suficiente para no olvidarse y continuar afirmando que se trata del frío de Aru. Este frío viene acompañado de una fina lluvia y se produce durante el viaje de Aru, en su canoa, por el Río Negro. Durante este trayecto, siempre subiendo y bajando el río, Aru va dejando una espuma blanca sobre la superficie del río.

Antes de conocer el Río Negro, había leído sobre Aru, en los textos de Theodor Koch-Grunberg sobre su viaje, entre 1902 y 1904, por los ríos Negro, Içana, Ayari y Uapés, región del noroeste amazónico. Pero, en aquella época no les presté demasiada atención. En su relato etnológico seminal, el autor menciona muy de paso ese paisaje rionegrino que pretendo presentar. Hacia la “mitad de junio”, escribe Koch-Grunberg, “es la época de “arú” (*friagem*), vientos fríos del sur con lluvia fina abundante, que dura casi siempre de cuatro a ocho días, pero que apenas tiene incidencia en el nivel del agua (1995: 309)”.

Si ante los ojos del etnógrafo, posiblemente bajo el impacto de un abundante paisaje que lo cercaba por todos lados, Aru no pareció más que un simple “*friagem*”, a los ojos y sentidos bien abiertos de los indígenas, sobretodo los de los Baré del alto Río Negro, Aru es mucho más que una traducción apresurada de nuestros conceptos naturalistas, por decirlo así. En vez de ser apenas un *friagem* o un fenómeno natural similar, los nativos del Río Negro suelen decir: “¿Aru?, ¡ah, ese tiene historia!”.

El concepto de paisaje en antropología

En su libro, *Par-delà nature et culture*, Philippe Descola llama la atención sobre la cosmogénesis del pensamiento moderno y, consecuentemente, sobre la antropología que realizamos, ambas fundadas en la dicotomía naturaleza y cultura. Uno de los objetivos principales de su exposición consiste en una crítica etnológica a los llamados grandes divisores. Desde esta perspectiva crítica, una de entre las numerosas cuestiones discutidas por el autor, nos introduce directamente a uno de los temas centrales de esta exposición: el que se refiere a la idea forjada en occidente de una “autonomía del

paisaje” (2005: 91) bautizada posteriormente como naturalismo (la otra cara de la moneda del multiculturalismo).

Descola relaciona la génesis de la concepción moderna de la naturaleza con el surgimiento del arte del paisaje que florece en el siglo XV en Europa. Para representar tal vínculo, aparentemente irreparable, entre paisaje y naturaleza, el autor reproduce un dibujo, *Paysage montagneux avec un dessinateur*, realizado por el artista holandés Roelandt Savery en 1606. El dibujo permite que se identifiquen los presupuestos cosmológicos que informan sobre este emprendimiento artístico de representación pictórica que, a su vez, presenta un fuerte parecido con los presupuestos de una filosofía moderna de la naturaleza. Este tipo de representación, se caracteriza, a *grosso modo*, por la duplicación de un ambiente real (que más tarde vino a ser llamado medio ambiente), en el presente caso, un paisaje rocoso del suroeste de Bohemia.

La pintura paisajística partiría así del principio o de la necesidad de crear una representación, lo más real posible, de la naturaleza -en tanto que ilusión necesaria-. Una visión compartida posteriormente por la filosofía moderna de la naturaleza, de la cual la antropología, a pesar de que su interés recaiga sobre la naturaleza de las relaciones sociales, de la cultura, o la naturaleza humana es, en cierta medida, deudora. Lo que se pensaba y representaba en un “paisaje natural” no es más que una representación particular informada por una cosmología fundada en la idea de que la naturaleza, física o humana, es “uma substância auto-semelhante situada em algum lugar natural privilegiado”, según Viveiros de Castro, “o cérebro por exemplo” (2002: 121). Por lo tanto, el bosque amazónico puede ser considerado un objeto de tal representación.

La utilización del concepto de paisaje (*landscape*) por la antropología debe, antes que nada, pasar por la criba etnográfica, con el fin de que quede claro el tipo de teoría/cosmología que informa la construcción del concepto utilizado. Es importante evitar que se convierta en uno de esos conceptos vacíos que, como enfatizó Roy Wagner, son ante todo funciones “of our understanding of what the people were doing rather than what they themselves made of things” (1974: 87). Es necesario, por lo tanto, todo un *tour de force* para obtener un paisaje de otro lugar donde los presupuestos ontológicos que informan su imaginación no sean necesariamente los mismos de donde proviene ese concepto occidental.

El concepto de paisaje también ha sido recuperado y reformulado por autores que trabajan con grupos de lengua Arawak en toda la Amazonia. La colección de

artículos organizada por Jonathan Hill y Fernando Santos Granero en el libro *Comparative Arawakan Histories*, representa un progreso en el sentido de comprender procesos históricos de apropiación de paisajes al demostrar “the importance of toponymy, topography, and related ways of imbuing landscapes with historical meaning” (2002: 13). En el presente trabajo propongo una ampliación del concepto de paisaje hacia otros parajes para diversificarlo todavía un poco más.

El paisaje rionegrino según los Baré

Lejos del espejismo europeo de El Dorado o de las imágenes naturalistas aún vivas en nuestra imaginación sobre la cuenca amazónica, mi objetivo en este trabajo es presentar el paisaje rionegrino tal y como los propios indígenas de la región lo imaginan y conceptualizan. Vale la pena resaltar que lo propuesto aquí es un ejercicio de “ficción antropológica”, que, de acuerdo con la formulación de Viveiros de Castro, además de no ser “ficticia”, consiste “em tomar as idéias indígenas como conceitos, e em extrair dessa decisão suas consequências: determinar o solo pré-conceitual ou o plano de imanência que tais conceitos pressupõem, os personagens conceituais que eles acionam, e a matéria do real que ele põem” (2002: 123).

En esta presentación me voy a centrar en un personaje de la cosmología de los indígenas descendientes de los antiguos Baré que, al igual que los demás grupos indígenas representantes de diferentes familias lingüísticas que pueblan la región, comparten una ontología según la cual la oposición radical entre naturaleza y cultura, propia del pensamiento occidental, simplemente no existe.

Este tipo de ontología, no exclusiva de la Amazonía, también se encuentra en otras regiones del planeta y, como afirma Descola, se caracteriza por el hecho de que los

humans et non-humans ne sont pas conçus comme se développant dans des mondes incommunicables et selon des principes séparés; l’environnement n’est pas objectivé comme une sphère autonome; les plantes et les animaux, les rivières et les roches, les météores et les saisons n’existent pas dans une même niche ontologique définie par son défaut d’humanité (2005: 56).

Es por el mismo motivo que Roy Wagner afirma que

for the interior Papuan peoples whose cosmologies have been studied in recent years, the anthropomorphic innate is perceived as a flow of human potential across the physical diversity of the landscape (1977: 398).

El remo de Aru y el paisaje

Si el frío y la lluvia fina junto a la figura de Aru (gente-sapo) son los elementos sensoriales más emblemáticos de este paisaje que poco a poco vamos esbozando, otros aspectos también deben ser aprehendidos para analizar los términos que los Baré utilizan para comprender este acontecimiento. Algunos objetos que se suelen encontrar en la región y que son asociados con Aru, nos indican la complejidad de las ideas relacionadas a este paisaje.

En sus andanzas por el Río Negro, Aru suele perder o abandonar algunos objetos que ha fabricado y utilizado. Además de remos de madera, los Baré suelen encontrar en la región ollitas de barro, sombreritos de *piassaba* (*Leopoedina piassaba*) y *cacurizinhos* (trampas de peces) hechos de la tala de *patauá* (*Oenocarpus bataua*), todos reconocidos como objetos de Aru. En comparación con los remos, sombreros, *cacuris* y ollas producidos por los Baré u otros indios de la región, los objetos de Aru suelen ser mucho más pequeños que un útil común. Estos objetos son raros y difíciles de encontrar. Los remos parecen ser los más comunes y la mayoría de los Baré ya han visto algún ejemplar; pero, son pocos los que han tenido la oportunidad de apreciar un sombrerito o una ollita de barro de Aru, la mayoría apenas ha oído hablar de ellos.

Si los objetos de Aru son siempre encontrados, eso significa que ningún indio de la región los ha fabricado, sobretodo por el hecho de ser tomados como fabricados, utilizados y perdidos por el propio Aru. Lo que no impide, eventualmente, que algunas personas presenten otras versiones sobre el origen de esos objetos, como las que afirman que fueron hechos por los antiguos Baré que habitaban el alto Río Negro hace cientos de años.

En la comunidad de São Francisco, donde he realizado mi trabajo de campo, tuve la oportunidad de ver un remo de Aru encontrado en un caño hace algunos años por un baré ya fallecido. Este remo heredado por su hijo me pareció, de hecho, muy

diferente de todos los modelos de remos que yo había visto antes: tenía cerca de un metro de largo, era más fino y de una madera oscura llamada por los Baré *mira-pára iwa*ⁱⁱ en *nheengatu* y *pau d'arco* (*Tabebuia sp.*) en portugués. Me explicaron que este tipo de madera era muy pesada y que por eso, cuando los remos estaban hechos de este material no flotaban en el agua, se hundían. El remo que ví presentaba algunas partes rotas que le daban un aspecto antiguo; en su cabo habían esculpido el dibujo de un animal: un búho. Era realmente un remo diferente y muy bonito, a simple vista podía apreciarse que no se trataba de un remo comúnⁱⁱⁱ. Ese remo me pareció idéntico a un dibujo de “canalete de áparo” presentado por Antonio Pérez en una monografía sobre los Baré venezolanos (1980: 427).

Silvia Vidal menciona en su tesis sobre los Baré del Río Negro del siglo XVI-XVIII, la existencia de los Aparu o indios-sapo, una fraternidad primogénita Baré llamada *Tibáu* que correspondería a los antiguos Tibajakena o Jibajakena de los cronistas. Según la autora, los Aparu (o *Tibáu*)

remontaron el Río Negro y emigraron hacia el Este. Existen canaletes, hachas de piedra, petroglifos, diseños en cestas, restos cerámicos, etc., que llevan este nombre y cuya manufactura se les atribuye (Vidal 1993: 75).

Entre los Baré del alto Río Negro el uso del remo de Aru difiere del uso de un remo convencional. Los baré de hoy suelen decir que el remo de Aru tiene el poder de hacer viento, sobretodo para auxiliar la quema de nuevas *roças* (las chagras). De esta forma, pueden ser llevados a los terrenos donde se quema un pedazo de su madera o simplemente se mueve por el aire. Según me informaron, esta fórmula puede producir viento con la finalidad de esparcir el fuego por la *roça* derribada, lo que facilita inmensamente el trabajo de quemar, dado que cuando no hay viento suficiente en el momento de la quema de una tierra de labor, el fuego no se extiende y la quema se hace con más dificultad.

Ermano Stradelli, en su “Vocabulario da Língua Geral” enfatiza la relación de Aru con las tierras de labor al informarnos que

o aru é uma casta de pequeno sapo, que vive de preferência nas clareiras do mato e acode numeroso logo que se abre um roçado. Onde aru não aparece a roça não medra. Aru transforma-se oportunamente em homem bonito e vai buscar a Mãe da

Mandioca, que mora nas cabeceiras do rio, para que venha visitar as roças e as faça prosperar com seu benéfico olhar. Somente as roças bem plantadas e que agradam à Mãe da Mandioca prosperam e têm chuva oportunamente. Aru foge das que não são conservadas bem limpas, e que são invadidas das ervas daninhas, e quando desce com a Mãe da Mandioca lhes passa na frente sem parar (1928-29: 380).

Una mujer Baré de la ciudad me contó una historia sobre Aru que solía explicar su padre que me pareció bastante significativa. El viejo solía decir que el frío de Aru simplemente indicaba que el invierno estaba llegando a su fin y marcaba el momento de transición hacia el verano. Daba pie a los primeros estiajes e indicaba el momento de empezar a buscar los lugares para practicar nuevas *roças*, es decir, escoger entre la *capoeira* o la *mata-virgem*.

Lévi-Strauss, en la última parte de "la Miel a las Cenizas" titulada "Instrumentos de las Tinieblas", presenta un remo (2004: 424) como un objeto mágico de mediación presente en varios mitos amazónicos que hablan de cuestiones relativas a la periodicidad estacional. A su entender, los instrumentos de las tinieblas simbolizan la escasez en contraposición con la campana, la cual suele estar relacionada con la abundancia (ídem: 436). Por lo tanto, estos elementos están respectivamente relacionados con el inicio o el fin del invierno o el verano. Finalmente, Lévi-Strauss también destaca, en su "Historia de Lince", la relación entre otro objeto, un sombrero, y el origen de la niebla (1993: 22). Al igual que Lévi-Strauss es posible concluir que Aru, así como los instrumentos de las tinieblas y los mitos de origen de la niebla en las Mitológicas, "pertencem a um vasto conjunto de mitos que se pode chamar de ecológicos" (1993:36).

La visión ecológica en el mundo indígena

Los artículos de Reichel-Dolamatoff (1976) y Kaj Arhem (1993), ambos sobre cosmología y ecología tukano, son trabajos que propiciaron una mejor comprensión de la visión ecológica y, porqué no, estética en el mundo indígena. Vale resaltar que como los Desana o los Makuna, los Baré también presentan

una visión del mundo que ve a hombres y animales relacionados al mismo tiempo en espíritu y sustancia, y el cosmos entero como una gran comunidad ordenada

por los mismos principios de la sociedad humana, necesariamente produce un sistema de utilización de recursos – un modo de interacción con la naturaleza – completamente diferente de aquel en que el hombre se define como una forma radicalmente distinta y superior a todos los otros seres vivos... (Arhem 1993: 125).

Es bastante probable que entre los descendientes de los Baré del alto Río Negro de hoy encontremos apenas rasgos o restos de una compleja cosmología relacionada con Aru y que hoy ha sido completamente transformada. La importancia de considerar las ideas indígenas sobre Aru todavía pertinentes, aún a despecho de su no implicación en un sistema regulado, viene en primer lugar por la evidencia dada por los propios Baré respecto a una relación social posible entre ellos, los animales, algunos objetos, el clima y las *roças*. La relación entre los Baré y Aru continúa rodeada de un halo de indeterminación, al igual que la materia de ese paisaje relacional. A pesar de haber sido un asunto muy comentado, sigue envuelto de un gran misterio, pues apunta en dirección a una percepción ecológica y a una construcción simbólica muy peculiares. Al mismo tiempo, se observa un uso ordinario de Aru donde los nativos, incluso los de diferentes etnias que viven en la ciudad de *São Gabriel da Cachoeira*, suelen mencionarlo sólo para referirse, y tal vez eso no sea poco, al fuerte frío y la lluvia fina durante algunos días de junio. Para ellos se trata del frío de Aru y punto. Una objetivación que no visa a una verdad, sino a una relación posible.

Es conveniente resaltar el profundo arraigo del cambiante paisaje rionegrino en el régimen de *seca* y *llena* (referidos al nivel de los ríos), que sigue en consonancia con los periodos de lluvia (invierno) y *sequía*^{iv} (verano), sobretodo cuando están relacionados con los diferentes usos que se hacen del medio ambiente y de la floresta tropical. Cuando en verano aparecen las piedras y las playas del río los Baré suelen decir que el río se pone bonito. Entonces, si durante la *llena* encontramos un paisaje inundado por las aguas, durante la *seca* este paisaje da lugar al surgimiento de diversos lugares y espacios – piedras, playas y porciones de tierra-, antes escondidas por el agua. Los indígenas del Río Negro relacionan, por lo tanto, un paisaje móvil que se transforma con la variación del flujo de las aguas de sus ríos. Sociabilidad fluida compuesta por el flujo de las relaciones sociales entre los Baré y el paisaje con el cual ellos interactúan. Como bien resaltó Reichel-Dolmatoff, “nature is not a physical entity apart from man and, therefore, he cannot confront it or oppose it or harmonise with it as a separate entity” (1976: 318).

En este capítulo me he propuesto esbozar un concepto de paisaje que fuese relacional (Ingold 2000) y presentar los personajes y la materia de lo real, tal como son movilizados en la objetivación de esta experiencia del medio ambiente.

El hecho que en los mitos y las prácticas amerindias suela ser frecuente la idea que el paisaje actual es el resultado de una transformación producida en el pasado, me lleva a concluir que la representación del paisaje en la Amazonia presenta un fuerte carácter transformacional. Tal y como parece haber sugerido Lévi-Strauss en las Mitológicas, me parece apropiado concluir afirmando que la estética amerindia es absolutamente transformacional.

A modo de conclusión debo señalar que en este capítulo he imaginado como los Baré compondrían el paisaje rionegrino en el caso de que ellos estuvieran interesados en hacerlo en estos términos, pues como ya señalé en las líneas introductorias a este texto, en las sociedades estudiadas tradicionalmente por los etnólogos no es común encontrar una percepción del entorno en términos meramente estéticos. En definitiva, mi objetivo ha sido contraponer una concepción típicamente naturalista y/o paisajística del paisaje a una etnografía baré.

Notas

ⁱ Sobre la población baré en Venezuela; cf. Vidal 1993 y Pérez 1988

ⁱⁱ *Mira-pára* en nheengatu significa arco de flecha y *iwa* significa de pie vertical, derivado de *iwaka*, la palabra nheengatu para denominar el cielo.

ⁱⁱⁱ También llegué a ver el resto de un *cacurizinho* do *Aru* que ya estaba bien destruido, le faltaban algunos pedazos. Aún así, era posible notar que había sido hecho con mucho cuidado y de forma delicada. De él no me dijeron gran cosa, apenas me comentaron que también había sido encontrado en un igarapé y que probablemente fue usado por *Aru* con el fin de conseguir peces para alimentarse durante su peregrinaje. Además me dijeron que no era bueno dejar a los niños jugar con los *cacurizinhos* porque podía traer viento y lluvia inesperados.

^{iv} Los indígenas del Río Negro acostumbran a relacionar los periodos de lluvia o de sequía con la agencia (agency) de los animales y/o de los cuerpos celestes.

Bibliografía

- Arhem, Kaj
1993 “Ecosofia Makuna” en F. Correa (ed.): *La Selva Humanizada*. CEREC, Santafé de Bogotá, pp. 109 y pp. 126.
- Brandão De Amorim, Antônio
1987 *Lendas em Nheengatu e em Português*. Fundo Editorial – ACA, Manaus.
- Descola, Philippe
2005 *Par-delà nature et culture*. Éditions Gallimard, París.
- Hill, Jonathan e Santos-Granero, Fernando
2002 “Introduction” en Hill, Jonathan e Santos-Granero, Fernando. (ed.): *Comparative Arawakan Histories – Rethinking Language family and Culture Area in Amazônia*. University of Illinois Press, USA: 1-22.
- Ingold, Tim
2000 “The temporality of the landscape” en *The Perception of Environment: essays in livelihood, dwelling and skill*, Routledge, London.
- ISA/Foim
2004 *Resultados da Pesquisa Socioeconômico-demográfica da cidade de São Gabriel da Cachoeira*. ISA/FOIRN, São Gabriel da Cachoeira.
- Koch-Grunberg, Theodor
1995 *Dos Años entre los Indios* (vol. 2). Universidad Nacional de Colômbia, Santafé de Bogotá.
- Lévi-Strauss, Claude
1993 *História de Lince*. Companhia das Letras, São Paulo.
2004 *Do mel às cinzas* (Mitológicas vol. 2). Cosac & Naify, São Paulo.
- Pérez, Antonio
1988 “Los Bale (baré)”. In J. Lizot (ed.): *Los Aborígenes de Venezuela, Volume III. Etnología Contemporánea II*. Fundación La Salle de Ciências Naturales/Monte Avila Editores: Caracas.
- Ricardo, Beto y Ricardo, Fani (orgs)
2006 *Povos Indígenas no Brasil : 2001-2005*, Instituto Socioambiental, São Paulo.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo
1976 “Cosmology as ecological analysis: a view from the rain forest”. *MAN – The Journal of the Royal Anthropological Institute. New Series*, vol. II, n. 3, pp. 301-318.
- Vidal, Silvia
1993 *Reconstrucción de los Procesos de Etnogenesis y de Reproducción social entre los baré de Rio Negro, siglos XVI-XVIII*. Tese de Doutorado, Centro de Estudios Avanzados, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Caracas.
- Vidal, Silvia
2002 “Secret Religious Cults and Political Leadership: Multiethnic Confederacies from Northwestern Amazonia”, en Hill, Jonathan D. & Fernando Santos-Granero: *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. University of Illinois Press, Urbana, pp. 248 y pp. 268.

Viveiros De Castro, Eduardo

1999 “Etnologia brasileira”, en S. Micelli (org.): *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995). Volume I: Antropologia*. Ed. Sumaré/ANPOCS, São Paulo, pp. 109 y pp. 223.

2002 “O Nativo Relativo”. *Mana* 8(1), Rio de Janeiro, pp. 113 y pp.148.

Stradelli, Ermanno

1928-29 “Vocabulários da Língua Geral, Português-Nheêngatú-Português”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* tomo 104, vol. 158 (2), Rio de Janeiro, pp. 5 y pp. 768.

Wagner, Roy

1974 “Are there social groups in the new guinea highlands?” en Leaf, M. J. (ed): *Frontiers of Anthropology*. D. Van Nostrand, Nova York, pp. 95 y pp. 122.

1977 “Scientific and Indigenous Papuan Conceptualizations of the Innate: A Semiotic Critique of the Ecological Perspective” en T.P. Bayliss-Smith & R.G. (eds), *Feachem Subsistence and survival: rural ecology in the Pacific*, Academic Press, London, pp. 385 y pp. 410.